

**Атанас Ваташки**

**РЕЛИГИЯ И НАУКА –  
ПРОТИВОПОСТАВЯНЕ  
ИЛИ ЕДИНЕНИЕ**

Велико Търново, 2019



Книгата може да бъде намерена за свободно четене и сваляне в сайта Задругата на електронен адрес: <https://zadrugata.com/2018/05/25/религия-и-наука-противопоставяне-или/>

© Атанас Руменов Ваташки – автор, 2019

© Издателство „Фабер“, 2019

ISBN: 978-619-00-0894-1

## Съдържание

Предговор .....	7
Увод.....	11
<i>I глава. Богословски акценти</i> .....	21
1. Богословието като богопознание.....	21
2. Познание на Бога чрез творението .....	36
2.1. Същност и енергии у Бога.....	36
2.2. Творението – свидетелство за Бога.....	37
2.3. Творението в христологична светлина .....	39
2.4. Естествено съзерцание чрез логосите.....	40
3. Основата на познанието .....	43
4. Освещение на ума и разума.....	49
4.1. Двусъставност на човека и трисъставност на душата .....	49
4.2. Умът и разумът – дарени от Бога познавателни способности .....	51
4.3. Повреждане и възстановяване на ума и разума ...	54
5. Демитологизация на света.....	57
5.1. Познаваемост и ценност на творението .....	58
5.2. Сътворението от нищо.....	60
5.3. Монотеизъм, политеизъм и пантеизъм .....	62
<i>II глава. Отношенията между религията и науката – крагък исторически преглед</i> .....	65
1. Източните отци на Църквата за вярата и научното познание.....	65
1.1. Св. Василий Велики .....	68
1.2. Св. Григорий Богослов .....	74
1.3. Св. Йоан Дамаскин .....	78
1.4. Св. Григорий Палама .....	84
2. Тома Аквински за вярата и знанието.....	90

3. Римокатолическата църква и учените.....	95
3.1. Николай Коперник (1473-1543) .....	96
3.2. Джордано Бруно (1548-1600).....	104
3.3. Галилео Галилей (1564-1642) .....	110
4. Еволюционната теория, Дарвин и религията .....	125
4.1. Еволюционната теория и съвременната наука ...	126
4.2. Личността на Дарвин и отношението му към Бога ..	132
4.3. Отношението на еволюционната теория към религията .....	137
4.4. Как да се отнасяме спрямо теорията на еволюцията...	141

### **III глава. Актуални проблеми във взаимоотношенията**

<b>между религията и науката .....</b>	<b>143</b>
1. Религия и наука – противопоставяне или синергия..	143
1.1. Вярата .....	144
1.2. Науката.....	150
1.3. Синергия между религия и наука.....	159
1.4. Религия и наука – основни теоретични подходи ...	171
2. Креационизмът – опит за сциентификация на истините на Откровението .....	178
2.1. Сътворение или „креационизъм“?.....	178
2.2. Младоземен креационизъм .....	181
2.3. Креационистка критика на еволюцията.....	186
2.4. Младоземният креационизъм и Sola Scriptura....	191
2.5. Сциентифицирането на Писанието.....	193
2.6. Мотивите на младоземните креационисти.....	198
2.7. Вредата от младоземния креационизъм.....	199
3. Теистичната еволюция – път за помирение ли е между религия и еволюция?.....	202
3.1. Същност на теистичната еволюция .....	202
3.2. Православни богослови за еволюцията.....	204
3.3. Аргументи срещу теистичната еволюция .....	206
3.4. Еволюция, смърт, грехопадение и спасение .....	214

4. Цел и значение на книга Битие.....	220
4.1. Научна книга ли е Битие? .....	221
4.2. Първият разказ за сътворението (Бит. 1:1-2:3)...	227
4.3. Продължителността на творческите дни .....	242
4.4. Вторият разказ за сътворението (Бит. 2:4-2:25) ..	247
4.5. Битие 3 гл. – падение и спасение .....	256
5. Чудесата и природният ред .....	264
5.1. Чудесата, невежеството и истината .....	266
5.2. Природа и цел на чудесата .....	268
5.3. Чудесата и Свещеното Писание.....	271
5.4. Чудеса, природа и свръхприрода.....	274
5.5. Чудесата и природните закони.....	277
6. Възможно ли е да се докаже	
Божие съществуване? .....	282
6.1. Божие съществуващо несъществуване .....	284
6.2. Бог – очевиден и неочевиден .....	286
6.3. Значението на аргументите за съществуването	
на Бога .....	288
6.4. Аргумент на духовния опит .....	291
Заклучение .....	294
Библиография .....	297
Съкращения.....	310
Индекс.....	311
Резюме на английски език (English abstract).....	324
Резюме на руски език (Анотация на русском языке).....	331



*Посвещавам на моите родители Елена и Румен*



## ПРЕДГОВОР

Живеем в свят, който не е християнски, понякога дори е враждебен на християнството. В този свят обаче Господ Иисус Христос основа своята Църква, в която всеки може да се преобрази и да усвои Божието подобие. Светът не е зло, напротив, той е Божие творение и е нещо добро (срв. Бит. 1:31). Проблемът идва, когато хората започват да се отдалечават от Бога и да се подчиняват на греха. Светът поставя множество предизвикателства пред християнската вяра, на които християнинът трябва да даде отговор. Това е нужно, не за да се влиза в „безсмислени и непродуктивни спорове“, а за да може да бъдат премахнати пречките, които отдалечават човека от Бога. Целта на Християнската апологетика е онтологична, всички да станат „участници в божественото естество“ (2 Петр. 1:4)<sup>1</sup>.

От значение за научните изследвания, независимо в каква област, е изследователят да запази обективност. С това понятие не визирам отказ на човек да следва убежденията си, нито да изследва обекта „отстрани“ – това е фалшива, подлъгваща „обективност“. Подобен подход всъщност може да доведе до безразличие, а то – до неразбиране<sup>2</sup>. Затова и споделям думи-

---

<sup>1</sup> Всички цитати от Священото Писание (освен ако изрично не е отбелязан друг превод) в изследването са според неговия Синодален превод (СП) от 1925 г., с осъвременен правопис от 1982 г. В по-редки случаи, за да се придаде по-съвременен звучене на текста, е използван Новия превод на Священото Писание от оригиналните езици (НП), осъществен от преподаватели от Богословския факултет на СУ и стилист от БАН.

<sup>2</sup> Срв. Лоски, Владимир. Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква. С., 2005, с. 8.

те на православния богослов Владимир Лоски († 1958), според когото: „Обективността въобще не се състои в това, да се поставим извън обекта, а напротив, тя е разглеждане на този обект в него и чрез него самия“<sup>3</sup>. Само по такъв начин, чрез разглеждане на религията и науката в техния контекст, без изследователят да се разграничава от възгледите си, може да се постигне известна обективност.

Освен това задачата на православния богослов не е да убеди другите в „истинността“ и „логичността“ на собственото си мнение и теория, а да представи виждане, което е максимално близко до Свещеното Предание – разбирано не като наслоенията и грешките на историята, дори и понякога определяна като „християнска“, а като живия глас на Светия Дух, Който просветлява Църквата.

Не бива да се забравя, че разпространението на християнството по света не е плод на рационални доводи за Бога, а на действието на Светия Дух, Който на Петдесетница слиза над християнската община (срв. Деян. 2 гл.) и ѝ дава занаяпред Божията сила да разпространява словото на истината. Същевременно, по наставлението на апостол Петър, ние, вярващите, сме призовани да даваме отговор на всички, които поставят под въпрос нашата вяра (срв. 1 Петр. 3:15). Ролята на разума не може да бъде подценявана. Понякога е нужно човек да премахне рационалните пречки пред ума си, за да приеме посланието на Светия Дух.

Един от основните въпроси в областта на Християнската апологетика, към която проявявам сериозен интерес, е този за отношенията между религията и науката<sup>4</sup>. Този въпрос често

---

<sup>3</sup> Пак там, с. 8.

<sup>4</sup> В изследването под „религия“ се има предвид най-вече християнството. Също така трябва да се уточни, че се абстрахирам от дискусиите за това религия ли е християнството, или е „връзка с Бога“ – тази тема не е предмет на обсъждане тук. В изследването се използва понятието „религия“



се разглежда от позицията, че науката е единственият сигурен път към истината, а религиозната вяра е близка до суеверието и спекулацията и е нещо, което не заслужава доверие. От това следва „естественият“ извод, че отношенията между религията и науката няма как да не са в дух на противопоставяне. Моето желание е да покажа, че подобна позиция представлява неразбиране на природата на науката, както и тази на религията. Противно на подобни опростенчески позиции разглеждам науката и религията като пътища към познанието и истината.

Винаги съм смятал, че богословието трябва да разглежда най-вече основополагащи, централни въпроси, които вълнуват човешките сърца и умове, а не да се занимава с детайли, които убягват на мнозина изследователи, но не допринасят с нищо за търсенето на пътя, истината и живота от страна човека. Именно затова се захванах с тема, която е съвременна и е обект на интерес – особено сред широка аудитория.

Всеки един богословски текст има смисъл само когато се осъществява *във* и *заради* Бога – в противен случай дори не е коректно да бъде наречен богословски. Ако той не е израз на вярата на автора в Бога и не си поставя за цел да води другите към познание за Него, значи целият труд е напразен и дори вреден<sup>5</sup>.

Написването на тази книга е израз на вярата ми в Бога и без Него съществуването ѝ няма смисъл. Надявам се съдър-

---

като традиционно понятие, което класифицира християнството от гледна точка на външния наблюдател, а не от гледна точка на вътрешния субект. Думата „религия“ се разглежда в нейното обичайно значение, именно като нещо, което свързва човека и Бога, възстановява нарушената връзка между тях, вместо да се разглежда в духа на произволни тълкувания от типа на „формалност“ „система от ритуали“, „човешки опити за достигане до Божественото“ и пр. Повече за религията вж. Пенев, Димитър. Към философията на религията. В: ГДА, 1957/1958. С., 1958, с. 338-346.

<sup>5</sup> Сrv. Атанас Ваташки: Седем слова за богослова: [www.pravoslavie.bg/есеистика/седем-слова-за-богослова/](http://www.pravoslavie.bg/есеистика/седем-слова-за-богослова/)

жанието ѝ да даде някакъв принос, макар и скромнен, в осветляването на един съвременен и актуален проблем, който за мнозина е препъникамък пред техния път към Бога. Ако това се осъществи, нека книгата да бъде за Божия слава, а недостатъците ѝ да се разглеждат като проява на собствената ми слабост.

Предложеното на вниманието на читателите изследване най-напред се появи в своята първоначална и ранна версия под формата на успешно защитена магистърска теза (с научен ръководител доц. д-р Димо Пенков), а впоследствие, след цялостно пренаписване, се превърна в книга.

Човек не достига до познание само чрез собствените си сили. Наученото от него и резултатите му са благодарение на множество хора и фактори. Преди всичко той трябва да е благодарен на Бога, без Когото не можем да вършим нищо (срв. Йоан 15:5) и в служба на Когото трябва да принесем всяко наше знание; човекът трябва да е благодарен на своите учители и преподаватели; на онези автори, от които е почерпил информация за своите занимания, или пък които са му дали причини за размисъл; на преводачите, чиито преводи е ползвал; на онези, които са изразили критика към неговия труд – и така са му дали възможност да го подобри; както и на своите близки и приятели, които са го вдъхновявали. Невъзможно е всички те да бъдат посочени. Все пак благодарност изказвам на: доц. Димо Пенков – научния ми ръководител; проф. Румен Ваташки – моя баща, който прегледа няколко пъти текста и подобри неговото звучене; проф. Николай Маджуров – който ме насочи към допълнителна литература; доц. Ивайло Найденов – който редактира параграфа „Цел и значение на книга Битие“; гл. ас. Росен Русев и Валентин Велчев, с които се обсъдиха части от текста и от които бяха получени ценни съвети.

## УВОД

Въпросът за отношението между религията и науката е един от онези въпроси, които често се повдигат в религиозен, както и в секуларен контекст, както сред академична, така и сред широка аудитория.

Науката, и по-конкретно природните науки<sup>6</sup>, са едни от основните оръдия срещу религията, използвани от модерния атеизъм, скрит зад идеологии и движения като тези на сциентизма, философския натурализъм, позитивизма, „новите атеисти“ или тоталитарните режими като комунизма.

Цели поколения, и на Запад, и на Изток, са закърмени с твърдението, че религията и науката са в непреодолим конфликт, в който науката се представя като оръдие на прогреса и знанието, а религията като характерна за онези, които са невежи в науката. Материалистическите писатели от миналия век се опитват да убеждават „масите“ с наивното твърдение, че след като някой е летял в Космоса и не е видял Бога, следва, че Той не съществува<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> В изследването, без да се пренебрегва по-общото значение на термина *наука* като „Система от знания за същността на явленията в някой дял от природата, обществото или мисленето“ (Български тълковен речник А-Я, С., 1993, изд. на БАН, с. 493), под този термин се визират най-вече природните науки като биологията, химията и физиката.

<sup>7</sup> С това обаче е засвидетелствано единствено, че грубите антропоморфни представи за Бога не отговарят на действителността; засвидетелствано е, че Бог е много повече от всичко, което хората можем да видим и да си представим; и в крайна сметка, че ако не можем да открием Божието присъствие в себе си, и целия космос да претърсим, нищо няма да намерим. Нека да се припомним уместните думи на Кримския и Симферополски ар-

Други идеолози на атеизма твърдят, че научният прогрес, който помага да се обяснят причините за явленията, ще разруши вярата в Създателя и в крайна сметка тя ще отпадне<sup>8</sup>. Вече се знаят причините за редица явления в природата, и все пак християнството не само, че не е изчезнало, но дори се разраства. Единственото, което може да отпадне, вследствие на увеличаването на научното познание, е собственото ни невежество, а заедно с него и елементарните възгледи на мнозина за същността на религията като обяснение на необяснимите в определен исторически период природни процеси.

Наистина въпросът за отношенията между религия и наука, вяра и знание се поставя с по-голяма острота на Запад, а на Изток е по-скоро привнесен<sup>9</sup>. Но дори и привнесен, той все пак в крайна сметка е наличен и при нас. За свързаността на този проблем *преди всичко* със Запада съществуват различни причини, но като основни могат да бъдат посочени три. *Първо*, епигенезисът на съвременната наука е на Запад, а не на Изток, заради което проблемът за отношението ѝ към религията не се поставя със същата острота. *Второ*, за Изтока липсва такова категорично очертание между вярата и знанието, както е например при Тома Аквински († 1274), но двете, макар и различни, се разглеждат тясно свързани помежду си,

---

хиепископ и хирург св. Лука (†1961), който, когато е попитан „Как си обяснявате факта, че съветските спътници летяха в космоса, но не срещнаха там Бог?“, отговаря: „Като хирург много пъти съм правил трепанация на черепа, но никога не съм срещнал там ума“. Очевидно е, че не всяка истина и знание са достъпни за сетивата. По този въпрос вж. Маринов, Борис, Александър Величков. Наръчник на апологета, книга първа. В: ГДА, 1954/1955. С., 1955, с. 283-285.

<sup>8</sup>Срв. напр. Белов, А. Беседи за религията и знанието. С., 1966, с. 3-4 – предговор към книгата от Издателство на Българската комунистическа партия.

<sup>9</sup>Срв. Георги Металинос. Спори ли вярата с науката?: <https://dveri.bg/awpah> ; Папандреу, Дамаскинос. Творението – вяра и знание. В: ДК, кн. 1. С., 2009, с. 6, 10.

като изпълващи се взаимно. *И трето*, източните свети отци се фокусират преди всичко върху смисъла на човешкия живот – постигането на единение и спасение в Бога. Те гледат на този свят като среда, в която възрастваме в познание за Бога, виждат го в перспективата на другия свят, който очакваме, когато Бог ще бъде „всичко у всички“ (1 Кор. 15:28). В този контекст на мисли те проявяват по-слаб интерес към всички неща, които биха ни оставили *единствено* в рамките на този свят. Затова от светското знание светите отци се съсредоточават главно върху онова, което има нравствена стойност за човека или води до познание за Бога.

Православният подход към темата не се основава върху някаква философска методология, според системата на определен философ и мислител, а винаги се обръща към Богочовека, Който е Творец, Промислител и Спасител на цялото творение. В Него намира своето средоточие всяко едно занимание на човека (също част от това творение) – както неговото обръщане към несътворения Бог (религията), така и обръщането му към сътвореното (науката).

Главна насока, която се следва при написването на това съчинение е, доколкото е възможно, процесът да се осъществява в дух на вярност към Преданието на Църквата. Основен недостатък при някои изследвания по тази и подобна проблематика са, че прокарват опити за изкуствено примиряване на религията и науката на базата на определени философско-методологични похвати, вместо да се обърнат към Преданието; опитват се да омаловажават познавателната стойност на науката или пък да уеднаквяват същността и методите на религията и науката.

Тук се избягва такъв подход. Религията има наднаучна, но не и противонаучна същност. Вместо да се правят опити двете да бъдат нагаждани една към друга, трябва да се покаже, че основната причина, която стои зад негативните възгледи,

насочени срещу възможността за единение между тях, не е в силата на рационалните аргументи, които се изтъкват, нито в различието между религия и наука, а в отношението на хората към Бога. Ако то е враждебно, отношенията религия и наука ще преминават от враждебност до безразличие; ако то е благоприятно, ще бъде възможно и единението между тях.

Една от причините за това темата да е източник на конфронтация, е наличието на повече или по-малко измислени противопоставяния като „вяра или знание“, „вяра или разум“, „естествено или свръхестествено“ „еволуция или сътворение“, но тези противопоставяния, характерни за секуларизираната мисъл (била тя понякога и „богословска“), не са така характерни за светоотеческата представа.

Основа на изследването е разграничението между областите на тварното и нетварното и невъзможността за познаването на последното по същност. На тази основа се настоява за прилагането на различна методология към тези области, а всеки опит за уеднаквяване на подходите към тях се счита за безплоден и предпоставка за неверие.

Има желание да се демонстрира, че християнството не е чуждо на познанието, разумността, и опита, но ги изисква. А науката се разглежда не като някаква секуларна дейност на човека, която трябва да се „примири“ с християнството, но като такава, която е благословена от Бога и ни носи познание за Него и за света, в който живеем и който Той е сътворил за нас. Затова и често се правят позовавания на свети отци и вярващи учени, които са осъзнали този факт и които биха могли да разчупят у нас оковите на съмнението.

Разбира се, едва ли е обосновано да се твърди, че е възможно да се намери решение на всеки един проблем, свързан с религията и науката, или че може да се изгради някаква стройна система, по която да се разрешават всички противоречия. В крайна сметка знанието и възможностите на хората са огра-

ничени и оттам и възможните решения, които могат да бъдат предложени. А и за православието, което не е схоластично по своята природа, не е характерен стремеж всяко едно нещо да се рамкира и поставя в някаква схема. Именно от подобни опити възникват проблеми между религията и науката, като се измислят половинчати решения – на реални или измислени проблеми, само и само да се даде някакъв отговор, вместо просто да се замълчи там, където на този етап не се е достигнало до истината или липсва пълна възможност за интерпретирането ѝ. В този живот и в този свят винаги ще остават неизяснени въпроси – по които ние можем да разсъждаваме и да придобием някакво знание, но не и да дадем пълните отговори. И трябва да приемем този факт. „Защото донейде знаем... но, кога дойде съвършеното знание, тогава това „донейде“ ще изчезне“ (1 Кор. 13:9-10).

Изследването се осъществява в тристепенен подход. *Първо*, като начало, е нужно да се изгради ясна основа на изследването. Затова са избрани определени богословски акценти, свързани с въпросите защо и как познаваме, предпоставките за познанието, и как трябва да го развиваме. Тези акценти демонстрират отношението на православието към знанието въобще и в частност към науката. Разглеждат се: същината на православното богословие, за да може богословският (или религиозният) подход да се разграничи от научния, имайки се предвид, че смесването им не е по-добро от противопоставянето им; светоотеческият акцент върху познанието на Бога чрез природата, което сродява християнството и науката, чийто обхват и предмет на изследване е същата тази природа; свободата и разумността като черти, дадени на човека от Бога, които го отличават от животните и му дават възможности да се занимава с наука; високото положение, което се отдава в светоотеческата мисъл на човешките познавателни способности, които, за достигане до адекватно и цялостно познание, е

нужно да се „въцърковят“, осъществявайки се като познание в Исус Христос; различни пунктове в християнското учение, които премахват пречки пред изследването на света, придават му ред и разумност, и действат като предпоставки за развитието на науката.

*Второ*, след определяне на рамката, се отправя поглед към историята, която може да бъде извор на знание и поуки, стига хората да сме в състояние да ги прозрем. Обективно погледнато, въпреки че християнството съдържа в себе си подходящи предпоставки за развитието на науката – заради което се прави кратък преглед върху това как някои свети отци са разглеждали научното познание, отношенията между християнството и науката в исторически план са противоречиви. Това важи в най-голяма степен за Римокатолическата църква, макар че и там ситуацията е по-комплексна, отколкото обикновено се изтъква. За да се хвърли повече светлина върху нея, се прави преглед на три исторически случая, станали мним пример за несъвместимост между религия и наука. И последно, разглежда се същността на еволюционната теория и отношението ѝ към религията, за да се установи доколко правдоподобно е използването ѝ от някои лица като оръжие срещу религиозния миروглед.

*Трето*, стъпвайки на вече казаното, се разглеждат конкретни въпроси, смятани за „проблеми“, които оказват значително влияние върху представата за „сблъсък“ между религия и наука, търсейки се възможни решения в духа на православната мисъл. Вниманието се фокусира върху: феномените на вярата и науката, които се разглеждат като две сфери на познанието, свързани със стремежа на човека към истината; научният креационизъм, който, съчетавайки протестанско богословие с краен библейски буквализъм, довежда до изопачаване на Свещеното Писание; теистичната еволюция, която е един възможен опит за помирение меж-



ду еволюция и сътворение, макар и не лишен от трудности; значението на книга Битие, демонстрирайки се, че тя е религиозен, а не научен текст, който не бива да се използва като причина за конфликт между науката и християнството; един основен аргумент срещу чудесата, според който те противоречат на природния ред, като се анализират понятията „природа“ и „сврѣхприрода“ и се извежда идеята, че чудесата възстановяват природното състояние на нещата; значението на аргументите за съществуването на Бога, които имат за цел не да „докажат Бога“, а да доведат човешкия разум до прага на Божието присъствие.

Тѣй като темата, която е от основните в областта на християнската апологетика, е винаги актуална, това води до множество издадена литература в тази област. И докато това е валидно преди всичко за инославната библиография (чуждестранна или българска), в православен контекст нещата определено не стоят по този начин. Публикуваното по темата не е много, като монографиите са рядкост. В резултат на което човек би срещнал големи трудности, ако иска да придобие някакъв по-цялостен поглед.

От българската богословско-апологетична мисъл от миналия век могат да бъдат споменати следните съчинения: студията на апологета проф. Борис Маринов († 1980) *Произход на света и историята на земята според науката и Библията* от 1941 г., както и неговата хабилитация от 1942 г.: *Има ли противоречие между науката и Библията по въпроса за същността, произхода и развитието на живота*. Първият труд анализира въпроса дали има противоречие между християнството, астрономията и геологията, а вторият – дали съществува такова противоречие с биологията. Друг, по-скромен труд, е книгата на проф. Иван Панчовски († 1987) *Религията на естествениците* от 1941 г., която показва неоснователността на твърдението, че естествената наука е придружена непременно

с атеизъм. Напротив, оказва се, че религиозният мироглед е присъщ на учените<sup>10</sup>.

След началото на 40-те години големите изследвания по темата спират<sup>11</sup>, за да се възродят 70 години по-късно с две монографии – на Валентин Велчев *Вяра и наука* от 2010 г. и на Стоян Танев *Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш. Същност и енергия в православно богословие и физиката* от 2013 г. Първата се фокусира върху различни въпроси от областта на физиката, които имат отношение към религията, а втората – върху изследването на един специфичен въпрос: анализ на учението за Божествените енергии при различни богослови, както и сравнението му с учението за енергията във физиката. Тези два труда трябва да бъдат адмирирани, защото са дело на хора, които имат богословско образование, както и такова в областта на точните науки, а подобен род изследвания безспорно обогатяват богословската наука<sup>12</sup>. Трябва да бъде споменат и издаденият през 2016 г. сборник *Orthodox Theology and the Sciences. Glorifying God in His Marvelous Works*, събрал текстове на наши и чужди богослови от проведената през 2011 г. конференция „Православно богословие и науките“.

На фона на многобройните инославни изследвания в чужбина<sup>13</sup> православните се „броят на пръсти“ и справка в сайта

---

<sup>10</sup> Иван Панчовски е автор и на няколко по-кратки изследвания по темата, за което вж. Ваташки, Атанас. Проф. д-р Иван Панчовски като християнски апологет. В: Богословското творчество на професор Иван Панчовски и духовно-просветната традиция на Българската православна църква. София, 2018.

<sup>11</sup> Факт, който може да се обясни донякъде с ограниченията върху свободата на словото и печата по времето на комунистическия режим у нас.

<sup>12</sup> Валентин Велчев поддържа личен блог, в който публикува авторски текстове, с акцент върху въпросите на религията и науката: <http://kosmos-21.blogspot.bg/>

<sup>13</sup> По отношение на чуждоезиковата литература трябва да се спомене, че в библиотеката на Богословския факултет към Софийския университет е налично дарение от 220 тома литература на английски език по въпросите на вярата и науката, осигурени от Международното общество за религия и

за продажби amazon.com, или в сайтовете на някоя от електронните православни книжарници, може да ни убеди в това. Едно такова изследване, което авторът имаше възможност да ползва, е книгата на православния физик Алексей Нестерук *Light from the East: Theology, Science, and the Eastern, Orthodox Tradition* (Minneapolis, 2003). Тя оформи една основна насока на работата – да се обърне внимание на емпиричния характер на православието, който едновременно го разграничава и сближава с науката, както и изследването да се насочи към съчиненията на светите отци за това как са гледали на въпроса за вярата, знанието и науката.

Друго произведение, което може да бъде отличено, е книгата на йеромонах Серафим Роуз *Genesis, Creation and Early Man. The Orthodox Christian Vision* (Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2011). Това вероятно представлява най-сериозната богословска критика на еволюционната теория от православен автор. Йеромонах Серафим я разглежда не като истински научна теория, а като атеистична философска спекулация, която е в сериозно противоречие с учението на светите отци на Църквата. Подходът на С. Роуз, изразяващ се в *опита* му да представи не собствен възглед, а този на светите отци, е достоен за уважение. Ако и да не споделям някои от позициите на автора, трябва да се отбележи, че в книгата се съдържат идеи, над които си заслужава да се замислим като православни християни.

Сред *инославните издания* по темата у нас преобладава най-вече т. нар. „креационистка“ литература, която прокарва тезата за конфликт между еволюция и сътворение, а оттам де факто и за конфликт между *съвременната* наука и религията – при все че поддръжниците на тези идеи смятат, че „ис-

---

наука“ (ISSR). Почти всички автори не са православни, което обаче не пречи сред тях да има някои интересни съчинения.

тинската наука“ потвърждава техните възгледи. Трябва да бъдат споменати обаче две положителни изключения: книгата на Джон Ленокс „Погребала ли е науката Бога“ (С., 2005), която показва, че науката въобще, а и еволюцията в частност, не са атеистични по своя характер и е нужно да се прави разграничение между научни и философски твърдения; книгата на световно известния еволюционен биолог Франсис Колинс „Езикът на Бог“ (С., 2008), която демонстрира, че християнската вяра и заниманията с наука могат мирно да съжителстват в живота на един учен. Тук може да се добави и антологията „50 Нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога“ (Варна, 2006), представляваща ценен извор на подбрани мисли от известни учени от миналото и днес, която свидетелства ясно, че религията не е чужда на научния мироглед.

В контекста на казаното дотук идеята на автора на настоящето съчинение е да се предложи на читателите съвременно и широкообхватно изследване, което се стреми да разглежда темата в духа на светите отци, избягвайки да предлага лесни решения. Поставената цел не е да се доведе до преодоляване на убеждението, че религията и науката са несъвместими, което е амбициозна задача, а че *могат* да съществуват във взаимодействие и хармония.

Тъй като някои от разглежданите въпроси, идеи и решения, подлежат на различни интерпретации, нека предложеният на вниманието на читателите труд да се приеме като едно *мнение* на автора, което те са призовани да осмислят, и, ако го намерят за полезен, да го използват при формирането на своята позиция.

*I глава.*

## БОГОСЛОВСКИ АКЦЕНТИ

### 1. Богословието като богопознание

*„Едно нещо е да вярваш, че има Бог, а друго – да знаеш Бога“<sup>14</sup>*  
(свети Силуан Атонски † 1938)

Един по-задълбочен поглед в православно разбиране за богословието (теологията)<sup>15</sup> ще даде възможност да се усети „вкусът“ на православната мисъл, на нейната гносеология и поглед към Бога, света и човека. Обръщането към богословието се налага и заради необходимостта да се съзре специфичният начин за търсене и откриване на истината в православен контекст, което би дало някои подходи към темата „вяра и знание“, която пък от своя страна може да се разглежда като основа за темата „религия и наука“.

Думата теология (богословие) идва от Θεός (Бог) и λόγος (слово<sup>16</sup>). Буквално теологията означава слово или мисъл за Бога и може да се нарече и наука за вярата. Богословието, което в системата на съвременното висше образование се счита за една от хуманитарните науки, ако може да се нарече „наука“, то трябва да се обясни, че е наука от съвсем

---

<sup>14</sup> Сахаров, Софроний. Свети Силуан Атонски. С., 2008, с. 379.

<sup>15</sup> За едно начално запознаване с темата вж. Патриарх Вартоломей „Дарът на богословието“: <https://dveri.bg/f496>; Златина Каравълчева. Какво е да си богослов според Православието?: <https://dveri.bg/3pxkw>; Атанас Ваташки. Седем слова за богослова...

<sup>16</sup> Думата λόγος има разнообразни значения, които се определят от контекста, като някои от тях са: слово, причина, учение, разум, принцип и др.

различен порядък<sup>17</sup>. То е духовна наука, занимаваща се със Сврѣхбитие, Коего има коренно различен начин на съществуване, в сравнение с всичко, което познаваме. „Богословът не е мислителят, размишляващ за Божественото, а онзи, който има знание за живота на Бога, дарявано му в благодатно просветление. Той е и даващият свидетелства за своя опит“<sup>18</sup>. Богословието не трѣгва от човека към Бога, а от Бога към човека, като полученото Откровение се осъзнава, осмисля и прилага от човека. Теологията съчетава мистичен и рационален елемент, но водещата роля е на Откровението, на това, което Бог разкрива за Себе Си, а човекът е призван да възприеме и осмисли.

На Запад, особено в протестантския свят, богословието се схваща като дейност на рационално извличане, интерпретиране и систематизиране на различни идеи от Писанието<sup>19</sup>. Това богословие не просто има за свой съставен елемент мисленето (в което, разбира се, няма нищо лошо), но то самото е определяно като мислене за Бога<sup>20</sup>. То започва от формулиране на определени твърдения, при-

---

<sup>17</sup> В днешното университетско образование теологията наистина се класифицира като наука, това обаче е практика едва от последните векове, приета по западен модел. Съобразявайки се с реалностите на съвременността обаче, православните никога не трябва да забравяме същинския смисъл на богословието като духовна наука, както и истинските православни „университети“ и „университетски“ ръководители – църквите и манастирите, светите отци и духоносните старци.

<sup>18</sup> Каприев, Георги. Максим Изповедник – въведение в мисловната му система. С. 2010, с. 36.

<sup>19</sup> Срв. Райри, Чарлз. Основно богословие. С., 1997, с. 13; Ериксън, Милард. Християнско богословие. С., 2000, с. 22-36. Протестантският изследовател на православието Дейниъл Кленденин се съгласява с това мнение, твърдейки, че западното богословие е най-вече „академично разсъждение върху твърдения“ (Кленденин, Дейниъл. Православното християнство: Поглед от Запад. С., 2011, с. 247.)

<sup>20</sup> Срв. Райри, Ч. Основно богословие... с. 10.

ети като аксиоми, от които впоследствие се извеждат богословски системи, които се формулират уж въз основа на Писанието<sup>21</sup>.

Често на Запад се използва вместо термина „богослов“ понятието „учен“, което демонстрира още веднъж, че там да си богослов означава да си изследовател-специалист. Вследствие на подобни възгледи се стига до абсурда да бъдат определяни като богослови лица, които не вярват в Бога или отричат фундаментални истини на християнската вяра като Божествената природа на Исус Христос или Неговото телесно възкресение. Такова „богословие“ се превръща в празнословие и дори в бесловие<sup>22</sup>.

Сериозна грешка обаче ще е да се твърди, че православно богословие изключва умозаклученията. Такова изключване би представлявало отричане на разумността у човека и би довело до някакъв индивидуалистичен мистицизъм, който е чужд на православието. Разсъдъчната способност не се отрича и притежава значима стойност в осмислянето и прилагането на истините на вярата, но водещият фактор е установяване

---

<sup>21</sup> Сrv. Ериксън, М. Християнско богословие... с. 32. Според о. Йоан Майендорф († 1992) подходът на рационална дедукция не е напълно отхвърлен от източното богословие, но представлява „най-нисшето“ ниво на богословието (сrv. Майендорф, Йоан. Византийско богословие: Исторически насоки и догматически теми. С., 1995, с. 19).

<sup>22</sup> Според св. Йоан Лествичник: „Между нечистите духове има и такива, които в началото на нашия духовен живот ни тълкуват Божествените Писания. Обикновено те правят това в сърцата на тщеславните... Ние можем да узнаем това бесовско богословие, или по-точно казано богоробство, по смущението, по разстроена и нечиста радост, която обхваща душата при такива тълкувания (св. Йоан Лествичник. Лествица. С., 1996. Стъпало 26, параг. 151). Според св. Максим „познание без праксис е богословие на демоните“ (цит. по: Влахов, Йеротей. Православна психотерапия. В. Търново, 2009, с. 31). Сrv. Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 243.

на връзка с Бога, Който е едновременно извор и цел на богословието.

Ярка черта на богословието е, че е неотделимо от вярата и „противоположно на голата безблагодатна ученост“<sup>23</sup> и точно върху тази негова черта авторът на изследването иска да акцентира. Не можеш да бъдеш богослов, ако не вярваш в Бога. Вярата е първото необходимо условие, по пътя на съединението на човека с Бога, и усъвършенстването в добродетелите, напредъка в духовния живот, е и напредване в богословието. Сред основните изразители на духовния живот е молитвата и онези, които усърдно пребивават в молитва, могат да се нарекат истински богослови. Това е така, защото богословието е опитно познание за истината, което става достъпно чрез молитвата<sup>24</sup>. Според Евагрий Понтийски († 399)<sup>25</sup>: „Ако си богослов, ще се молиш истински, ако се молиш истински, действително си богослов“.

Богословието се схваща и като дар, даван от Светата Троица, който просветлява човека. Силата на богословите се движи от Светия Дух<sup>26</sup>. По думите на проф. Георги Капривев (анализиращ възгледа на св. Максим Изповедник † 662): „Теологията се дава само по божествена благодат, собствените сили и постижения на човека не са достатъчни за нейното постигане. И теологията бива определяна като „познание“, но познание, не зависимо от творенията, а познание-просветле-

<sup>23</sup> Алфеев, Иларион. Тайнството на вярата. С., 2014, с. 231.

<sup>24</sup> Cf. Nesteruk, Alexei. *Light from East: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*. Fortress Press, Minneapolis, 2003, p. 41.

<sup>25</sup> Като главен извор на данни за времето на живот при св. отци и църковни писатели (разбира се, когато такива са налични) се ползва: Цоневски, Илия. *Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*. С., 1986.

<sup>26</sup> Сrv. Св. Григорий Палама. *Разговор между православния Теофан и отвърналия се от варлаамитите Теотим*, 30. В: *Изборник*, С., 2001, с. 263.



ние, идващо пряко от Света Троица и поради това произвеждано и активирано не от самия човешки ум<sup>27</sup>.

Истинският богослов съсредоточава основното си внимание не върху разсъждения за „Абсолюта“, „Първия двигател“, „Първопричината“, а в участието си в Божествения живот и в предаването на своя духовен опит чрез богословието. Последното е не толкова мислене за Бога, колкото опитно познание за Него<sup>28</sup>. Този опит от срещата с Бога за православието обаче не остава единствено на ниво личен опит, но и също така води до участие в благодатния живот на Църквата посредством светите тайнства, свързаност с Преданието и духовен живот<sup>29</sup>.

Източните свети отци говорят за съзерцание (*theoria*), тоест благодатно виждане на Бога, единение с Него<sup>30</sup>. Както уточнява митрополит Калистос Уеър, съзерцанието обозначава не външно, а вътрешно състояние, и би могло да бъде притежание на всички хора, а не непременно само на монаси<sup>31</sup>. Тази *theoria* е неотделима от *theologia*<sup>32</sup> (богословие). Така св. Григорий Палама говори с голямо уважение към човек на име Теолипт, който е „истинският богослов и най-достоверен съ-

---

<sup>27</sup> Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение ... с. 246. Вж. и параграфа „Познание чрез творението“.

<sup>28</sup> Срв. Влахос, Йеротей. Православната духовност. Кратко въведение. В. Търново, 2005, с. 110-111; Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 246; Nesteruk, A. Light from East... p. 44.

<sup>29</sup> Срв. Фелми, Карл Кристиан. Въведение в съвременното православно богословие. С., 2006, с. 16-18.

<sup>30</sup> Срв. Влахос, Й. Православната духовност... с. 62, 116.

<sup>31</sup> Срв. Уеър, К. Православният път. С., 2014, с. 141.

<sup>32</sup> Срв. Майендорф, Й. Византийско богословие... с. 19; Дезей, Пласид († 2018). Сигурност в невидимото: Първооснови на християнското учение. Скрино-Руен, 2007, с. 26; Кленденин, Д. Православното християнство... с. 87.

зерцател на истината за Божиите тайни<sup>33</sup>. В контекста на този православен емпиризм истините на богословието не само се формулират, но и се съпреживяват<sup>34</sup> като Бог е този, Който просветлява човека.

Св. Йоан Лествичник († VII в.) твърди, че е абсурдно човек да говори за Божията любов на хора, които никога не са я усетили, не са я преживели и съответно нямат понятие за нея<sup>35</sup>. Защото преди да можем да разберем Божиите слова, ние трябва да имаме общение с Бога и личен опит от Него.

В подобен смисъл се изразява и св. Макарий Египетски (ок. † 390), според който „онези, които говорят за духовното, без да са го опитали, приличат на човек, който върви в гореща пустиня и, изгарян от жажда, рисува в съзнанието си извор с бликаща вода и си представя как пие от него, докато жаждата изсушава устните и езика му“<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Св. Григорий Палама. Триади в защита на свещенобезмъльвстващите. Света гора, Атон, 2011, I.2, 12. Тук е уместно да бъде представена и една интересна перспектива върху смисъла на думата *тайна*. Според митрополит Калистос Уеър: „В собствено религиозното си значение терминът „тайна“ означава не само скритост, но и откриване. Гръцкото съществително *μυστήριον* е свързано с глагола *μύειν*, означаващ `да затворя очите или устата`. На кандидата за посвещение в някои езически мистериални религии първо връзвали очите и го повеждали през лабиринт от проходи; след това внезапно махали превръзката от очите му и той виждал навсякъде около себе си тайните символи на култа. Така в християнски контекст под „тайна“ не разбираме просто онова, което е озадачаващо и мистериозно, загадка или неразрешим въпрос. Тайна, напротив, е нещо, което *се разкрива* за нашето разбиране, но което никога не разбираме *в пълнота*, защото то води към дълбините или мрака на Бога. Очите са затворени – но те са също и отворени. (Уеър, К. Православният път... с. 18-19).

<sup>34</sup> Сrv. Майендорф, Й. Византийско богословие... с. 19.

<sup>35</sup> Сrv. св. Йоан Лествичник. Лествица, стъпало 25, параг. 1.

<sup>36</sup> Цит. по: Дезей, П. Сигурност в невидимото... с. 29. Св. Григорий Палама пък пише: „... така дори и хиляда пъти да помислиш за Божиите съкровища, ако не изпиташ Божието присъствие и не го видиш с умното и

Такъв риск, като описания от св. Макарий, стои постоянно надвиснал над университетското богословие (също и православното), както и над всеки (включително и над автора на настоящето изследване), който пише по въпроси, отнасящи се до християнската вяра.

За да се достигне до единение с Бога, е нужен *катарзис* (очистване)<sup>37</sup>: „съвършенството на чистотата е начало на Богословието“<sup>38</sup> (св. Йоан Лествичник). В Свещеното Писание Господ Иисус Христос казва, че са блажени „чистите по сърце, защото те ще видят Бога“ (Мат. 5:8). Св. Григорий Богослов († ок. 390 г.) пише, че не бива да се занимаваме с богословие, преди да сме очистили душата и тялото<sup>39</sup>. А средство за очистването е покаяният плач. Затова и св. Исаак Сириец († VII в.) в своите наставления към подвижниците казва, че: „Докато сълзите са още на очите им, те се сподобяват да виждат Неговите откровения във висотата на своята молитва“<sup>40</sup>. За да се достигне до истинско съзерцание на Бога, е необходимо да се съблече старият човек и тогава „умът, след като се е възродил духовно, става способен да приеме съзерцанието на своето отечество“<sup>41</sup>.

---

превъзхождащо разсъдъка зрение, ти не си виждал, нямаш и не си придобил в действителност никакви Божии дарове“ (Триади... I.3, 34).

<sup>37</sup> Важно е да се спомене, че понятието *катарзис* има няколко значения. При св. Псевдо-Дионисий то е най-вече отказване от умозримото по пътя на съединението с Бога, а при св. Максим Изповедник включва очистване от страстите. В глави за любовта св. Максим пише: „Чиста (καθαρά) е душата, която се е освободила от страстите и постоянно пребивава в радостта, раждана от Божествената любов“ (цит. по: Димитрова, Невена. Познанието: начини на употреба според св. Максим изповедник. В: Архив за средновековна философия и култура, свитък XIX. С., 2008, с. 112). В изследването „катарзис“ се използва именно в това второ значение.

<sup>38</sup> Св. Йоан Лествичник. Лествица. Стъпало 30, параг. 20.

<sup>39</sup> Срв. св. Григорий Богослов. За богословието първо, 3. В: Пет богословски слова. С., 1994.

<sup>40</sup> Добротолюбие, т. 2. Света гора, 2000, с. 679.

<sup>41</sup> Пак там, с. 723.

Съществуват различни нива на теологичното познание, достъпно за човека. От една страна, Църквата е особено предпазлива, в използването на наименованието *богослов*. Тя го използва само към три лица – св. Йоан Богослов, св. Григорий Богослов и св. Симеон Нови († ок. 1042)<sup>42</sup>. Този факт не означава, че само те са единствените богослови<sup>43</sup>, а по-скоро насочва към идеята, че теологията и светостта вървят ръка за ръка. В резултат на това обаче съществува опасността да се помисли, че за да си истински богослов, трябва да си непременно светец<sup>44</sup>. Наистина св. Григорий Палама нарича светите отци богослови<sup>45</sup>, но според неговата мисъл богослов може да

---

<sup>42</sup> Информация за това защо тези трима свети отци са удостоени с тази титла вж: Фелми, К. Въведение в съвременното православно богословие... с. 25-26.

<sup>43</sup> Факт е, че свети отци като Атанасий Велики († 373), Василий Велики († 379), Йоан Златоуст († 407), Максим Изповедник, Йоан Дамаскин († ок. 750) и Григорий Палама, приемани за едни от най-великите свети отци, не са назовани по този начин!

<sup>44</sup> Думата *светец* може да се разбира поне по два начина: (1) само Бог е свят и тези, които вярват в Бога и Го следват, са *светии* по съпричастие на Бога – тоест, в този смисъл, *всички християни са светии*; (2) това са *канонизираните светии*, онези, за които Църквата е сигурна, че са спасени; онези, които са завършили живота си като християни.

<sup>45</sup> Тази тенденция е особено характерна за посланието на св. Григорий Палама до Акиндин и Варлаам (вж. Св. Григорий Палама, Апология срещу Варлаам и Акиндин. В: Архив за средновековна философия и култура, свитък XI. С., 2005), където той нарича светите отци богослови (с. 228, 230, 241), богоносни богослови (с. 223), богословите на нашето предание (с. 234), мистагозите на богословието (с. 235), боговдъхновени богослови (с. 241). Отделно св. Йоан Дамаскин и св. Василий Велики са наречени богослови (с. 239), както и св. Дионисий Ареопagit (с. 240, 241), който е наречен също богопросветен мъж (с. 241), а св. ап. Йоан – богословски най-надареният от евангелистите (с. 241). Най-общо за св. Григорий Палама богословите са онези, които са верни на Истината. Същата особеност на неговата мисъл, свети отци да бъдат наричани богослови, я има и в Триадите му.

бъде и онзи, който се доверява на словата на светците<sup>46</sup>. Той би бил богослов, на едно по-ниско ниво. Макар че не е постигнал опита на съзерцанието на Бога, което са постигнали светците, той се вслушва в техния опит и се ръководи от него в собствения си живот. Това по-ниско стъпало на богословието всъщност прави възможно и настоящото изследване.

Разбира се, освен духовния опит в теологията има и догматичен елемент. Последният обаче не се възприема отделно от духовния опит на личността, а е интегриран в него; той не се схваща абстрактно<sup>47</sup>, независимо и чисто интелектуално, а винаги в по-широкия план на причастността на Бога. Догматите не са отвлечени формулировки, рационалистични извлечения от православното учение, които изчерпват своя предмет, а насоки, които представляват израз на църковния опит и които очертават границите на Църквата и православността, извън които спасението на човека е застрашено. В този смисъл догматите не са изцяло теоретично знание, защото в православието няма чисто теоретично знание<sup>48</sup>, но всичко е ориентирано към окончателната и крайна цел на човека – единението с Бога, наричано в източното Предание *теосис* (обожение)<sup>49</sup>. Затова и богословието може да се опише като „опитен път към съюза

---

<sup>46</sup> Cf. Nesteruk, A. *Light from East...* p. 43; срв. Влахос, Й. Православната духовност... с. 111.

<sup>47</sup> Срв. Тутеков, Свилен. *Личност, общност, другост*. В. Търново, 2009, с. 254-256.

<sup>48</sup> Срв. Тутеков, Свилен. *Добродетелта заради истината*. В. Търново, 2009, с. 338-339.

<sup>49</sup> По подобен начин вижда нещата Владимир Лоски. Той анализира различните догматически формулировки на Вселенските събори, отнасящи се до арианството, несторианството, монофизитството и др., и показва тяхната цел – да защитят учението за единението на човека с Бога (обожението) от тези ереси, които чрез учението си го подронват (срв. Лоски, В. *Очерк върху мистическото богословие...* с. 6-7).

с Бога<sup>50</sup>. Този мистичен опит не бива да се разбира като „някакъв емоционален индивидуализъм, а точно обратното – непрекъснато общуване с Духа, който обитава цялата Църква“<sup>51</sup>. Православното богословие винаги е имало църковен характер и се е съпреживявало посредством участието в богослужението (дори самото богослужение е богословие според св. Максим Изповедник)<sup>52</sup> и най-вече Евхаристията, която е „лек за безсмъртие“<sup>53</sup> и същински израз на православието, както и твърди св. Иринеи Лионски († ок. 202 г.): „нашата вяра е в съгласие с Евхаристията, а Евхаристията потвърждава нашата вяра“<sup>54</sup>. А Свещеното Писание не е просто обект на изследване от богословието, но самото то е богословие, както отбелязва св. Йоан Дамаскин<sup>55</sup>.

Богословието няма възможност, но няма и за цел да изчерпи своя Обект. В тази връзка може да се обсъди една от основните черти на православното богословие – неговата апофатичност<sup>56</sup>. Това е нещо, на което трябва да се обърне по-сериозно внимание.

---

<sup>50</sup> Евдокимов, П. Православието, С., 2010, с. 71.

<sup>51</sup> Майендорф, Й. Византийско богословие... с. 26.

<sup>52</sup> Срв. св. Максим Изповедник. Мистагогия, с. 192 (всички цитати от произведението са по: Изборник...).

<sup>53</sup> Св. Игнатий Антиохийски. Послание до ефесяни, 20, 2 (всички посылки към съчненията на св. Игнатий са по: Изборник...).

<sup>54</sup> Св. Иринеи Лионски. Против ересите. Книга IV, 18, 5.

<sup>55</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра. Света гора, Атон, 2008, II, 3.

<sup>56</sup> Срв. Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 29-33. Дейниъл Кленденин твърди, че в Западното богословие има утвърждения на апофатизма, но за разлика от Изтока, това са само наченки, „лек поклон“ и „мимолетен увод към богословието“. (срв. Кленденин, Д. Православното християнство... с. 98).

Терминът „апофатизъм“ идва от гръцката дума ἀλόφασις, която означава отрицание. Апофатизмът отрича онова, което е неприсъщо на Бога и го прави по различни начини, например: (1) чрез използване на частицата „не“ (непостижим, несътворен); (2) чрез използване на представка „сврѣх“ (сврѣхсъществуващ); (3) чрез употребата на предлога „без“ (безтелесен, безсмъртен, безкраен); (4) използване на привидни утвърждаващи описания, които обаче носят отрицаващо значение, например „Божествен мрак“, което се разбира не като мрак, а нещо, което не е светлина, но я превъзхожда<sup>57</sup>.

Основа за апофатизма е, че ограниченото човешко битие не може да обхване Божията безграничност. Бог превъзхожда всяка наша представа и знание. В апофатизма Божията непостижимост не се корени в греховния характер на душата и свързването ѝ с материалното тяло (както е в неоплатонизма<sup>58</sup>), нито пък е някакъв резултат от грехопадението, преди което Бог е бил постижим<sup>59</sup>, а в онтологичната разлика между сътворено и несътворено, между човека и Бога<sup>60</sup>. Като следствие на споменатата непостижимост обаче не се достига до интелектуално философстване за непознаваемия Бог, а до среща с Него като Личност<sup>61</sup>. В тази среща човекът осъзнава

---

<sup>57</sup> Срв. Алфеев, И. Тайнството на вярата... с. 48; Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 4.

<sup>58</sup> Срв. Майендорф, Й. Византийско богословие... с. 24.

<sup>59</sup> Такъв е, изглежда, възгледът на отец проф. Радко Поптодоров. Той казва, че Бог е непостижим за нас в същността Си заради повредата ни от греха и заради греха, който е в нас, но „според първоначалния Божий замисъл за човека той не е имал пречки да добие пълно познание за Него“ (За Богопознанието. С., 1994, с. 30; бел. 1 под с. 30).

<sup>60</sup> По думите на Евагрий Понтийски: „Бог не може да бъде разбран от ума. Ако можеше да бъде разбран, нямаше да бъде Бог“. (цит. по: Уеър, К. Православният път... с. 13).

<sup>61</sup> Срв. Майендорф, Й. Византийско богословие... с. 24-25.

тайната, пред която се докоснал и неспособността си да изрази това, което е преживял. Такова е и преживяването на св. ап. Павел, който, говорейки за себе си в трето лице, казва, че опитът, който е изпитал, и думите, които е чул, не биха могли да се опишат и са известни само на Бог (срв. 2 Кор. 12:2-4). Апостолът казва, че Божиите пътища са неизследими (срв. Рим. 11:33) и че има сериозна разлика между Божията и човешката мъдрост (срв. 1 Кор. 1:18-31, 3:18-23).

Апофатизмът взема предвид факта, че нетварният Бог не може адекватно да бъде изразен с понятия от тварното. Разбира се, може да се твърди на базата на Откровението, че Бог е истинен, справедлив, милостив и т.н. Това са положителни, катафатични твърдения за Бога. Те, разбира се, са верни и могат да бъдат употребявани, стига да не се забравя, че не могат да съдържат в себе си същността на Бога, защото отнасят понятия от тварното към нетварното, а Бог не може да бъде напълно идентичен с никоя човешка представа. И ако се започне с изказването на катафатичните твърдения, трябва да бъде направено допълнителното уточнение, че Бог е повече от всичко, което се мисли за Него, и следователно Той е свръхистинен, свръхмилостив, свръхсправедлив. Според св. Йоан Дамаскин: „за Бога не може да се каже какво представлява Той по същество; но много по-характерно е да се говори за Него чрез отричане на всичко. Защото Той не е нищо от съществуващите неща, не поради това, че изобщо не съществува, а поради това, че превъзхожда всичко съществуващо, превъзхожда дори самото битие“<sup>62</sup>.

Мнозина считат живеещия вероятно около VI в. неизвестен автор, ползващ псевдонима Дионисий Ареопагит, за най-яркия представител на апофатизма. Той разглежда два метода за познание на Бога – катафатичен и апофатичен. Първият ме-

---

<sup>62</sup> Преп. Йоан Дамаскин, Точно изложение на... I, 4.



тод е несъвършен и води до частично богопознание. Вторият метод, който изхожда от Божията непознаваемост, от невъзможността на ума да обхване Бога, е съвършен. Св. Дионисий пише: “усърдствай в мистическите съзерцания, остави усещанията, откажи се от умозренията, от всичко сетивно и умозримо, от всичко несъществуващо и съществуващо, и възвиси се според силите си натам, дето в незнанието си ще се съединиш с она, който е над всяка същност и знание. И като се откъснеш от себе си и от всичко, ще се въздигнеш – неудържимо и свободно – в чистото изстъпление към свръхсъщностния блясък на божествената тъма, отречен от всичко, свободен от всичко”<sup>63</sup>.

Следователно според богослова апофатизмът не представлява просто отрицания за Бога, нито е някакъв вид агностицизъм, а подход, отказващ се от всяко предварително понятие за Бога, който води до единение с Него и до непосредствен опит<sup>64</sup>. Апофатизмът, според св. Дионисий, води до „съвършено незнание“ за Бога, тоест знание, което се осъзнава като незнание предвид онтологичната разлика между Бога и човека. Св. Максим пише, че „незнанието за Бога от страна на онези, които са мъдри в божествените неща, е не липса на знание, а познание, което с мълчание познава, че Бог е непознаваем”<sup>65</sup>. Именно това незнание е истинското знание, което довежда до непосредствено познание. Същото е много по-съвършено от сетивното познание, характерно за науката.

Православното богословие не отхвърля катафатичните твърдения за Бога (това би могло да доведе до богословски агностицизъм или деизъм, до отричане на сродството и възможността за отношение между Бога и човека) и не отрича,

---

<sup>63</sup> Св. Дионисий Псевдо-Ареопагит. Мистическото богословие, I, 1. В: Средновековни философи. Първа част. С., 1994, с. 83.

<sup>64</sup> Срв. Уеър, К. Православният път... с. 18, 166-167.

<sup>65</sup> Цит. по: Кленденин, Д. Православното християнство... с. 102.

че те изразяват познание за Бога. То просто дава приоритет на апофатичните, които се разглеждат и като коректор на катафатичните. Само започвайки с Божествения мрак на незнанието, можем да стигнем до Божествената светлина, която носи знание. Ако започнем от обратния път, има опасност да стигнем доникъде. Затова е правилно да се каже, че цел на апофатизма е не празнотата, а пълнотата, водеща до „непосредствения опит от живия Бог“<sup>66</sup>.

Пътят към познанието за Бога е едно непрестанно възкачване, при което човекът преодолява собствените си фалшиви образи по пътя към единението с Бога. Апофатизмът показва, че един Бог, чиято същност е позната на хората, е фикция. Познанието на Бога се базира преди всичко на това, което Той открива за Себе Си, а не толкова върху построенията на човешкия разум. Ролята на последния е по-скоро да осмисли истините на Откровението в синергия (взаимодействие) с Божията благодат. Св. Силуан пише: „ние можем да разсъждаваме за Бога само дотолкова, доколкото сме познали благодатта на Светия Дух“<sup>67</sup>.

Една от причините за загуба на религиозната вяра при съвременния западен човек е твърде рационалната представа за Бога, която му се представя. В нея липсва тайната на Бога. Светът отказва да вярва в бога на разума, в бога на философите. Опитът на западната мисъл (например от страна на Рене Декарт † 1650) да изгради образ на такъв бог, на база единствено на разума, не приближава, а отдалечава хората от Бога. Рационалистичната среда предполага всичко да бъде постижимо посредством разума, включително и Бог. Но разумът, оставен сам на себе си, нито може да Го открие, нито да си състави адекватно понятие за Него. Това се разбира от хората,

---

<sup>66</sup> Сръ. Уеър, К. Православният път... с. 18.

<sup>67</sup> Сахаров, С. Свети Силуан Атонски... с. 382.

които искат да достигнат до Бога посредством разума. Те не могат да оправдаят това противоречие между бога на разума и Бога на Откровението. Бог се превръща от Личност в някаква философска идея. Така се стига до раждане на атеизма.

Апофатизмът действа като спирачка спрямо подхода на онези, тръгващи от това, че си мислят, че познават Божия ум и в резултат на това извеждат погрешни учения за Бога и религията, от които се раждат погрешни учения за света и човека; от опитите да се рационализира вярата и нейният метод да бъде насилствено уеднаквяван с този на науката; от това да се говори за Него, без да може да се каже като св. ап. Павел: „Христос живее в мене“ (Гал. 2:20).

Такъв възглед за теологията, изказан дотук, поставя условия едновременно и за сближаването на богословието с науката (което не е смесване), и за разграничението между тях (което не е противопоставяне). Теологията няма никакъв проблем да се ползва от знанията, които науката открива за света, стига да продължава да бъде вярна на онзи опит от Откровението, за който стана дума. Поради своя емпиричен характер тя се приближава да опитните науки, но заради това, че нейният Обект – Бога, е трансцендентен, се разграничава от тях. Богословският метод не може да замени научния, нито научният може да замени богословския. И от двата човечеството има нужда. Отношението на богословието към науката може да се илюстрира с точната мисъл на Владимир Лоски, според който богословието „напълно се задоволява с всяка научна теория за света, при условие, че същата не преминава неговите граници и не отрича дръзко онова, което е извън нейното полезрение“<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 103.

## 2. Познание на Бога чрез творението

*„Вярвам в един Бог Отец, Вседържител, Творец на небето и земята, на всичко видимо и невидимо. И в един Господ Иисус Христос, Сина Божий, Единородния... чрез Когото всичко е станало“*

(Никео-Цариградски символ)

### 2.1. Същност и енергии у Бога

През IV в. арианският епископ Евномий учи, че Божията същност е напълно познаваема посредством човешкия разум: „За същността Си Бог знае не повече, отколкото самите ние. Не може да се твърди, че тя е позната Нему повече, а на нас по-малко, защото онова, което ние знаем за нея, знае и Той и обратно, което знае Той, без всякаква разлика ще намериш и у нас“<sup>69</sup>.

Този подход на Евномий, премахващ границите между Творец и творение и поставящ разума като средство за богопознание, което е приоритетно пред Откровението, среща твърдата реакция на кападокийските богослови<sup>70</sup>. В спора си с Евномий те твърдят, че Бог е едновременно трансцендентен и иманентен на света. Божията трансцендентност е свързана с Неговата същност, а иманентността – с Неговите енергии, наричани още и „действия“. Енергиите изразяват същността, чрез тях се добива някакво познание за Бога, без обаче да се познава Неговата същност. Божията любов, доброта, мъдрост, благост, това са енергии на Бога. Енергиите са насочени не само към сътвореното, но и представляват отношения между Лицата на Света Троица<sup>71</sup>. Същността на Бога е непознаваема, затова и в Новия Завет се казва, че Бог живее в не-

<sup>69</sup> Цит. по: Петев, Иван. Богопознанието според светите отци кападокийци Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий Нисийски. С., 2004, с. 27.

<sup>70</sup> Срв. Пак там, с. 27-28.

<sup>71</sup> Срв. Танев, Стоян. Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш. Същност и енергия в православното богословие и във физиката. С., 2013, с. 289.

пристъпна светлина (срв. 1 Тим. 6:16) и никои никога не Го е видял (срв. 1 Йоан. 4:12), тоест не Го е видял в Неговата същност. Бог обаче е познаваем в Своите енергии, в които може да бъде видян „както си е“ (срв. 1 Йоан. 3:2). Чрез енергиите може да се познае онова, което Той има, но не какво е Той. Св. Василий Велики пише: „Ние твърдим, че знаем Божието величие, Божията сила, премъдрост, благост и промисъл... но не самата Негова същност“<sup>72</sup>. Ако човекът познаваше Бога по същност, това означава, че човекът познава Бога по същия начин, по който Бог познава Себе Си, което е нелепо, предвид онтологичната разлика между Творец и творение. Бог, чрез енергиите Си, действа и се изявява в сътворения от Него свят. Светът е сътворен чрез енергиите, а не по същност, защото ако е по същност, това би значело пантеизъм<sup>73</sup>. По този начин учението за различието между същност и енергия у Бога помага да се прави разграничение между тварно и нетварно.

## 2.2. Творението – свидетелство за Бога

Характерна особеност практически на цялата източна светоотеческа традиция е акцентът, който поставя върху свидетелството на творението за Бога<sup>74</sup>. Тази концепция по своя произход е напълно библейска (срв. Пс. 18:1, Рим. 1:20). Бог чрез света, който е сътворил, ни е дал възможност да познаем Него – Творецът на този свят. Според св. Василий Велики светът е школа за човека, в която той чрез съзерцаване на творението може да опознае по-добре своя Творец<sup>75</sup>. За св. Максим Изповедник е

<sup>72</sup> Цит. по Петев, И. Богопознанието според светите отци кападокийци... с. 46.

<sup>73</sup> Срв. Романидис, Йоан. За връзката между Бога и света. <https://dveri.bg/3pqyd>

<sup>74</sup> По този въпрос вж. по-подробно: Петев, И. Богопознанието според светите отци кападокийци... с. 113-144.

<sup>75</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев, I, 6. Вж. също I, 7. Цитатите от Шестоднев в книгата са по изданието Шестоднев и други беседи. С., 1999,

всеобщо знанието, пораждено от съзерцаването на творението, което води до виждането на Бога като причина на съществуващото<sup>76</sup>. И за св. Григорий Нисийски († ок. 395) творението открито възвестява за Бога, Чиято сила го изпълва<sup>77</sup>.

Това познание чрез творенията обаче има своите ограничения и може лесно да премине в богопоклонение, оказвано на самото творение. Именно това има предвид св. Григорий Палама, когато пише, че езичниците, „като са изучавали неговите (на творението – бел.А.В.) закони през целия си живот, те са достигнали до някаква представа за Бога, тъй като природата и творението дават немалко основания за това... С една дума, като изследвали природата на сетивно постигаемите неща, те достигнали до представата за Бога, но недостойна и неотговаряща на блажената Му природа, тъй като *неразумното им сърце се помрачи* (Рим. 1:21)<sup>78</sup>.

Виждането на св. отци за творението като свидетелство за Бога не е плод на философски разсъждения, а една очевидност, която става още по-видна при наблюдаване на творението в светлината на благодатта. Свидетелството на творението за Бога е универсално знание, достъпно за всеки човек. Хората биха могли, използвайки своя разум, да съзерцават творението, изкачвайки се към Бога, а биха могли и да бъдат заслепени от бога на този свят (срв. 2 Кор. 4:4).

Същевременно, от гледна точка на богопознанието, този метод не бива да се надценява, защото той води до обща представа за Бог, като Творец, като Първопричина, но не и до от-

---

изд. Народна култура, което е в превод на Росен Тенев, а редактор е проф. Иван Ж. Димитров.

<sup>76</sup> Срв. Св. Максим Исповедник. Избрани фрагменти. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV. С., 2008, с. 96-97.

<sup>77</sup> Срв. Св. Григорий Нисийски. За душата и възкресението. С., 2001, с. 15-16.

<sup>78</sup> Св. Григорий Палама. Триади... I.1, 18.

криването Му в Лицето на Господ Иисус Христос. Писанието обаче освен този всеобщ метод на богопознание, изхождащ от творението, утвърждава и такъв, който възниква в очистения и възстановен в Иисус Христос ум.

### **2.3. Творението в христологична светлина**

Библията започва с думите: „В начало Бог сътвори небето и земята“ (Бит. 1:1), показвайки ролята на Бога за началото на историята и времето. И за същото това начало в Новия Завет, четем: „В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало“ (Йоан 1:1-3). Така читателите на Йоановото евангелие, без съмнение, четейки тези слова, насочват своя ум към Творящото Слово, Което участва в процеса на сътворението. В Стария Завет, в Битие, Бог твори чрез Своето Слово: „И каза Бог... И така стана“ (срв. Бит. 1 гл. НП). В Новия Завет разбираме, че Словото, чрез Което Той твори, е Бог, че това е Самият Иисус Христос, чрез Когото Отец е създал света (срв. Йоан 1 гл.; 1 Кор. 8:5-6, Евр. 1:2-3).

В един текст от св. ап. Павел се виждат три основни линии на разсъждение по отношение на Господ Иисус Христос. Първо, чрез Христос е създадено цялото творение, тоест видимият свят – Вселената, в която живеем, и невидимият – духовният, ангелският свят (срв. Кол. 1: 16). Второ, участието на Христос в сътворението е свидетелство за Неговата Божественост и равенство с Бог Отец (срв. Кол. 1:15). Трето, Христос е Вседържител (срв. Кол. 1:17) и Обединител (срв. Кол. 1:20) на творението, в Него то открива истинското си предназначение. Той, като Победителят над смъртта, е Този, към Когото тварите, заедно с Божиите синове, насочват своята надежда за освобождаване от робството на тлението (срв. Рим. 8:19-23).

Очевидно посочените места от Новия Завет, отнасящи се до творението, го разглеждат във връзка с Бога; те представят не научна теория за създаването на Вселената, а свидетелстват за ролята на Неговия възлюбен Син, в Когото е Неговото благоволение (срв. Мат. 17:5), в процеса на сътворение, и оттам съответно и за Неговата Божественост.

## 2.4. Естествено съзерцание чрез логосите

Умът, вирайки се в сътворения свят, не идентифицира Бога с нищо от него, тъй като разбира разликата между сътворено и несътворено<sup>79</sup>. Светиите, които имат облагодатен ум, наблюдавайки сътвореното, не се опитват да проникнат в неговата материална същност (какъвто подход би подходил на науката), а чрез вложените в сътворения свят логоси да достигнат до неговата Причина<sup>80</sup>.

В контекста на съзерцанието логосите на сътворените неща представляват Божиите воли за сътворените неща<sup>81</sup>. Те не са разбирани като струи на Божията същност, а като творчески енергии на Бога. Ако представляваха струи на същността, това би довело до пантеизъм, до идентифициране на творението с Бога. Тези логоси разкриват на човека Божия промисъл за сътвореното, в тях „се открива връзката между Творец и творение“<sup>82</sup>.

Тъй като логосите водят началото си от предвечния Логос, чрез размишлението върху смисъла на съществуване на сътво-

<sup>79</sup> Срв. Св. Максим Изповедник, Избрани фрагменти... с. 85.

<sup>80</sup> Срв. Пак там, с. 87, 91; св. Григорий Нисийски. За душата и възкресението... с. 17.

<sup>81</sup> Срв. Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 96. Обяснение за логосите в съществуващите неща, в разбирането на св. Максим Изповедник за тях, може да се види при: Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 144-151.

<sup>82</sup> Димитрова, Невена. Ролята на сетивното познание при Максим Изповедник. В: Архив за средновековна философия и култура, свитък XVI. С., 2010, с. 34. Срв. Танев, С. Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш... с. 182.



реното се достига до познание за Този предвечен Логос, Който е източник на останалите логоси<sup>83</sup>. Този процес на съзерцание на логосите на нещата, чрез които се достига до Бога, светите отци наричат *естествено (природно) съзерцание*. Същинската цел на този православен светоотечески натурализъм не е самата природа, а Бог, Който се разкрива в нея. Природното съзерцание не е последната спирка в пътуването към Бога, но се явява като преходен етап към непосредственото съзерцание на Самия Бог, наричано теология<sup>84</sup>.

Св. Максим Изповедник, освен за естествено съзерцание, говори и за свръхестествено. Това би могло да бъде изненадващо, предвид същността на естественото съзерцание, но в мисълта на богослова „свръхприрода“ и „природа“ не са антагонистични едно към друго понятия, както обикновено това е в секуларната литература. За него свръхестественото съзерцание (теология) е едно по-висше познание за Бога, което вече не е опосредствано, не е чрез природата, а представлява директно съзерцание на Бог в Неговите нетварни енергии, в което съзерцание човекът се съединява с Него. По думите му човек „свръхестествено оголил себе си от цялата сетивна, логосна и умствена енергия, по неизречим и непознаваем начин ще постигне божествена радост, която се намира свръх разум и ум“<sup>85</sup>. Сиреч и при двата типа съзерцание целта е Бог, но начинът и степента на познание се явяват разлика. Очевидно в богословието на св. Максим Изповедник между тези два вида съзерцание, макар че се наблюдава различие, липсва противопоставяне, защото и двете водят до познание за Бога.

---

<sup>83</sup> Срв. Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 96.

<sup>84</sup> Добро обяснение на естественото съзерцание като един от трите етапа в духовния живот може да се види при Уеър, К. Православният път... с. 156-162.

<sup>85</sup> Св. Максим Изповедник, Избрани фрагменти... с. 94. Срв. Димитрова, Н. Познанието: начини на употреба според св. Максим Изповедник... с. 115.

Творението е средоточието, където се срещат природното съзерцание и науката. Само че, докато научното познание разглежда съществуващото само по себе си, природното съзерцание се опитва да надскочи творението, гледайки го в перспективата на съществуващо в Твореца<sup>86</sup>. Според проф. Иван Христов естественото съзерцание „изважда съзерцателят от изолацията на монолога да познава природата чрез средствата на самата природа. От този момент нататък той навлиза в диалог с друга Личност – Творецът на природата и човека“<sup>87</sup>.

На тези, които обвиняват християнството, че пренебрегва видимия свят заради Божието царство, трябва да бъде напомнено голямото значение, което християнството му отдава. Той е разглеждан като Божие творение и като среда и средство за познание на Бога – а онези, които виждат света като продукт на *сляпото нищо*, го обезценяват сериозно. Така сферата на научното изследване – светът, се явява и е пряко свързан с религиозното познание. Християнинът търси Бога в този свят, за да го намери във вечността. И свидетелството на творението за Бога го кара да разбира научната дейност като косвено познание за Бога<sup>88</sup>, Който е творец на всичко съществуващо.

---

<sup>86</sup> Cf. Christov, Ivan. Theological and Scientific Approaches to the Contemplation of Nature. In: Orthodox Theology and the Sciences. Glorifying God in His Marvelous Works. Sofia, 2016, p. 68.

<sup>87</sup> Ibid, p. 69.

<sup>88</sup> Срв. Евтимий, Архим. Кратък наръчник по Християнска апологетика. С., 1942, с. 149; Панчовски, Иван. Истината в християнската религия. В: ДК, кн. 5. С., 1950, с. 17-18.

### 3. Основата на познанието

„Божията слава е живият човек“<sup>89</sup> (св. Иринеи Лионски)

„Разумът е призван към възрастване, към действие, а не за сън и смърт“<sup>90</sup> (отец Георги Флоровски)

В контекста на темата за религията и науката е важно да се вгледаме по-дълбоко в православната антропология, за да съзрем положителния ѝ възглед за човека като богообразно същество и за неговите способности, от които е обусловено развитието на човешката мисъл и в крайна сметка на науката. Не може да се говори за наука, ако се пренебрегне темата за познанието, но и не може пълноценно да става дума за познанието, без да се посочи неговият източник – Бога. Хората познават, защото Божията воля е да бъдат създадени с възможност да познават.

Човекът заема централна роля в Божествения творчески план. Той е замислен като най-висшето Божие творение и е дивно устроен (срв. Пс. 138:14). Ако по някакъв начин в момента не изпълнява адекватно тази си роля, то е защото се е отдалечил от Бога.

За да изрази истината за славата, с която е надарен човекът, Свещеното Писание използва понятията образ и подобие, които са в тясна връзка помежду си. Образът може да се опише като това, което Бог е заложил в човека, а подобие то е семето, което израства, вследствие на непрестанното уподобяване на Бога<sup>91</sup>. Според митрополит Калистос Уеър: „Образът е онова, което човек притежава отначало и което му дава възможност преди всичко да поеме по духовния път; подобие то е онова,

<sup>89</sup> Цит. по Уеър, К. Православният път... с. 65.

<sup>90</sup> Флоровски, Георги. Философия и богословие. С., 2012, с. 214.

<sup>91</sup> Срв. Петев, И. Богопознанието според светите отци кападокийци... с. 184.

което той се надява да достигне в края на своето пътуване<sup>92</sup>. Така, докато се изобрази Иисус Христос в нас (срв. Гал. 4:19), тоест „образът“ се уподоби на „първообраза“.

В първа глава на книга Битие Бог казва: „да сътворим човек по Наш образ, (и) и по Наше подобие“ (Бит. 1:26) но след това пише: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори“ (Бит. 1:27). Това се обяснява с идеята, че подобие е поставена задача пред човека, която той трябва да осъществи, а образът е основата, способностите, дадени за тази цел от Бога.

Образът е основа на интелектуалния и духовния живот<sup>93</sup>. Той е като Божествен печат, който свързва човека с Бога<sup>94</sup>. Съществуват различни обяснения в какви особености на човека се състои Божият образ, но обичайно изтъкваните са естественият закон (съвестта), вложен в човека, разумността, свободната воля, стремежът да търси Бога<sup>95</sup>.

Според Свещеното Писание само човекът е създаден по Божи образ. Само той притежава истинска свобода и разумност и е личност в пълния смисъл на думата. Ето защо човекът, а не кравата или насекомите, би могъл да вярва в Бога и да твори култура, както и да се занимава с наука. По думите на биолога еволюционист Кенет Милър (в чиято мисъл липсва разграничение между образ и подобие), чрез Бит. 1:26 „ни е дадено уверение, че нашите усилия да разберем природата са действителни, защото нашите сърца и умове са оформени по Божие подобие“<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> Уеър, К. Православният път... с. 66.

<sup>93</sup> Срв. Евдокимов, П. Православието... с. 120.

<sup>94</sup> Срв. Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 125.

<sup>95</sup> Срв. напр. Марковски, Иван. Библейският разказ за творението (Бит. 1 до 2 гл., 3 ст.). С., 1924, с. 76.

<sup>96</sup> Miller, Kenneth. Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution. New York, 2007, p. 275.

Богообразността на човека е въобще основа на всяка негова способност и дело. От богообразните характеристики на Божия образ у хората най-голямо значение за темата имат свободната воля и разумността, които са пряко свързани една с друга.

Бог е свободен и човекът като образ на Бога също е свободен в своите действия. Човекът се различава от животните главно чрез „самосъзнанието, гласът на съвестта, властта на свободния избор, способността да се взимат морални решения“<sup>97</sup>. Свободата на човека прави възможни изборите, които прави, да бъдат наистина добри. Така св. Григорий Богослов казва: „Бог е почел човека с това, че му е дарил свобода, та доброто да принадлежи на онзи, който го избира, не по-малко, отколкото на Този, Който е вложил семената му в [човешката] природа“<sup>98</sup>.

В тази мисъл на светеца се вижда, че Бог желае човекът да бъде дарен с такива особености, каквито притежава Самият Творец. Човекът е дарен със свобода, защото доброто има стойност само когато е осъществено в условията на свобода. Познанието на истината (олицетворена от Христос – срв. Йоан 14:6) води до истинска свобода (срв. Йоан 8:32). Тази свобода обаче се осъществява в доброволно съпричастие на Бога, а не в каквато и да било принуда. Защото насилственото „добро“ не е наистина такова, а представлява зло. Човекът е онзи тежък камък, за който се задава въпроса дали Бог може да създаде, но да не може да повдигне<sup>99</sup>, защото „Бог може всичко с изключение на едно: да принуди човека да Го обича“ (Павел Евдокимов). Затова и спасението в Исус Христос се осъщест-

---

<sup>97</sup> Уеър, К. Тайнството на човешката личност, с. 20. В: Тайнството на човешката личност. С., 2002.

<sup>98</sup> Цит. по: Евдокимов, П. Православието... с. 98.

<sup>99</sup> Срв. Оливие Клеман: Човекът е онзи камък, който Бог не може да повдигне: <http://www.pravoslavie.bg>

вява в единение между благодатта и свободната човешка воля. Последната насочва към това, че за собствения си живот е отговорен преди всичко самият човек, а не безличните понятия съдба, късмет, случайност. Така свободата се явява основно понятие в християнската антропология, давайки възможност на човека да реализира своята личност и потенциал, да тръгне в посоката, която желае, да върши заниманието, което представлява ценност за него.

*Свободата е тясно свързана и с разума*, защото съзнателен избор може да се осъществява само от този, който притежава разум. Именно защото свободната воля е израз на разумността, само човекът притежава свободна воля. Св. Йоан Дамаскин, говорейки за животните като за неразумни създания, изтъква, че те не притежават реална свобода, защото са ръководени не от разума, а от природата (което на съвременен език може да се обясни като „от вродените им инстинкти“). За разлика от тях човекът чрез разума владее над природата си и заради него може да бъде упрекван или похвален за изборите, които върши<sup>100</sup>.

Разумността е заложена във всички хора от Бога<sup>101</sup>, но от тях зависи дали ще я проявят, дали ще превърнат в богоподобие този потенциал. Основата на тази разумност е Бог, Който като върховният Разум и негов извор, е дарил човеците с богообразни черти<sup>102</sup>. Такава черта е разумът и „изразът *по образ* означава разумен и надарен със свободна воля“<sup>103</sup> (св. Йоан

<sup>100</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 27.

<sup>101</sup> Сrv. Св. Василий Велики. Шестоднев... IV, 5; VII, 5; Св. Григорий Богослов. За богословието второ... 16.

<sup>102</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин, Точно изложение на... I, 8. И както казва св. Василий „Ние сме сътворени по образа на Създателя, притежаваме разум и слово, които съставляват съвършенството на нашата природа“ (цит. по Алфеев, И. Тайнството на вярата... с. 91).

<sup>103</sup> Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 12.

Дамаскин). От живата природа разумността е черта единствено на човека и думата „човек“ означава същество, което притежава разум<sup>104</sup>. Св. Максим Изповедник определя разумността като благо<sup>105</sup>, а за св. Юстин Попович († 1979) разумът е Божествен дар за човека<sup>106</sup>.

Разумът има отношение и към познанието на Бога и на духовната действителност. Според св. Йоан Дамаскин „Човекът се докосва до безтелесните и духовни същества посредством разума – разсъждавайки, съставяйки си понятия и съждения за всяко нещо, стремейки се към добродетелите и обичайки това, което представлява върха на добродетелите – благочестието“<sup>107</sup>.

Неверието в Бога, характерно за нашия век, е проява на неразумност, то е лишаване от способността да бъдем разумни. Затова и Писанието нарича неразумен невярващия: „Неразумният каза в сърцето си: „Няма Бог.“ (Пс. 52:2 НП)<sup>108</sup>.

Грехопадението, което на практика е отдалечаване на човека от извора на живота, от самия Живот, т.е. от Бога, води до повреждане на човешката природа, до потъмняване, но не и до изтриване на Божия образ у човека<sup>109</sup>. Поуката от библейския разказ за грехопадението не е, че е осъден стремежът към познание, а че основата на греха на Адам се състои в това, че поставя в центъра на своя живот не Бога, а самия себе си<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> Сrv. Св. Василий Велики. Шестоднев... IV, 5; VII, 4; IX, 4.

<sup>105</sup> Сrv. Св. Максим Изповедник. Мистагогия... с. 152.

<sup>106</sup> Сrv. Св. Юстин Попович. Беседа на Преображение Господне: [www.pravoslavie.bg/Беседа/Беседа-на-Преображение-Господне/](http://www.pravoslavie.bg/Беседа/Беседа-на-Преображение-Господне/)

<sup>107</sup> Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 12.

<sup>108</sup> Псаломите, посочени по НП, са по номерацията в Синодален превод – бел. А.В.

<sup>109</sup> Относно грехопадналия човек, църковното богослужение прогласява: „образ съм на неизказаната Твоя слава, макар и да нося раните на моите прегрешения“.

<sup>110</sup> Сrv. Пено, Здравко. Основи на православната вяра. Катихизис. В. Търново, 2009, с. 91.

Само в общение с Бога човекът може да възстанови, а и да надгради (защото християнският живот не е статичен, а динамичен) повредения Божий образ и да изпълни предназначението на живота си. Това възстановяване, за което става дума, не е онова всеобщо възстановяване (или *апокатастасис*), за което говори Ориген († ок. 253), а изцеляването на повредата в нашата природа. Чрез вяра в Бога и прибягване до тайнствата човек може да стане храм на Духа (срв. 2 Кор. 6:16). Чрез тайнството Кръщение в човека се възстановява помръкналият Божий образ, чрез Миропомазването му се дават благодатни сили за живот с Бога, а чрез Евхаристията получава маята на нетлението<sup>111</sup>.

От казаното дотук е очевидно, че християнството не призовава човека да се откаже от разума си, заради вярата в Бога. Напротив, християнството не само, че отдава високо значение на разума, но и счита, че той трябва да се развива, да се богоуподобява, и то в условията на свобода, която е дар Божий. Развиването на подобие означава стремеж към пълноценно реализиране на човека в Бога, развиване в Бога на разумността, свободата, любовта, на които средоточието е Бог. Не вярата в Бога, а неверието в Него е отказ от разума.

Трудно може да се отрече, че съвременната наука се развива в християнска среда. А един от обуславящите фактори е именно ценността, която християнството отдава на човешката разумност.

---

<sup>111</sup> Срв. Евдокимов, П. Православието... с. 123.



## 4. Освещение на ума и разума

*„Умът върви през мъдростта към съзерцание, през съзерцанието към познание, през познанието към неподлежащо на забравя познание, а през последното – към истината“<sup>112</sup>*

(св. Максим Изповедник)

*„Разумът се движи през разсъдливостта към действеност, през действеността – към добродетел, а през добродетелта – към вяратата, която е действително устойчива и непоклатима пълна увереност в божественото“<sup>113</sup>*

(св. Максим Изповедник)

В съвременното разбиране и употреба ум и разум са понятия, които се възприемат като синоними, но в православен контекст се прави разлика между двете<sup>114</sup>. Затова нека да се хвърли поглед върху разбирането за тези понятия и да се види значението им за настоящето изследване. Контекстът, в който се разбират, е антропологичен и по-конкретно е свързан с душата като съставна част на човешката личност.

### 4.1. Двусъставност на човека и трисъставност на душата

Възможно е да се остане с погрешни впечатления при анализ на антропологията на св. ап. Павел – дали той говори за двусъставност (душа/дух и тяло) или за трисъставност (дух, душа и тяло) на човека? Текстовете като 1 Кор. 6:20, Рим. 8:10 и Кол. 2:5, изглежда, говорят за двусъставност, а други като 1 Сол. 5:23, Евр. 4:12 – за трисъставност. Православната мисъл

<sup>112</sup>Св. Максим Изповедник. Мистагогия... с. 166.

<sup>113</sup>Пак там, с. 166.

<sup>114</sup>За което вж: Влахов, Й. Православна психотерапия... с. 119-221; cf. Nesteruk, A. Light from the East... p. 52-55.

утвърждава, че човекът е съставен от душа и тяло, но и същевременно, че той притежава душа, дух, и тяло. Как?

Според светоотеческото учение човекът е двусъставно единство между душа и тяло<sup>115</sup>. Водеща от двете е душата, която ръководи тялото и го оживотворява. Св. отци наблягат обаче на факта, че душата не е безсмъртна по природа, а само по благодат и тялото не е затвор за душата. При раздялата на душа и тяло в смъртта се нарушава заложеното хармонично единство. По думите на отец Георги Флоровски (1893-1979) „Тялото без душа е само труп, а душата без тялото е призрак“<sup>116</sup>.

Тъй като в светоотеческата мисъл Троичният Бог е Ум (*νοῦς*), Слово (или Разум) (*λογος*) и Дух (*πνεῦμα*)<sup>117</sup>, то и човекът, като образ на Бога, притежава тези елементи, които се схващат като енергии на душата. Така основни енергии на душата са умът (*νοῦς*), разумът (*λογος, διάνοια*) и духът (*πνεῦμα*)<sup>118</sup>. Последният се разбира като Божествена енергия, на която човекът е причастен – каквато енергия е благодатта на Светия Дух в човека. Някои свети отци от IV в. натам започват да използват за „дух“ не *πνεῦμα*, а *νοῦς* – ум. Според Жан – Клод Ларше причините за това са две: (1) „за да се избегне евентуална двойственост относно идентичността на духа“ и (2) „да се подчертае, че човешкият дух е сътворен“<sup>119</sup>.

<sup>115</sup> Според св. Ириней Лионски „Човекът е сложен по природа и се състои от душа и тяло“ (Против ересите, II, 15, 3. Цит. по: Ларше, Жан-Клод. *Терапия на менталните болести: Опитът на християнския Изток от първите векове. С., 2013, с. 29*). На същата позиция е и св. Йоан Златоуст, който казва: „Човекът е разумно живо същество, което се състои от две природи, духовна душа и материално тяло“ (Омилии върху Битие, XIV, 5. Цит. по Ларше, Ж. Пак там, с. 30). Сrv. също така: Св. Максим Изповедник. *Мистагогия... с. 172*; Преп. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на... III, 16; IV, 9.*

<sup>116</sup> Флоровски, Георги. *Творение и изкупление. С., 2008, с. 117.*

<sup>117</sup> Сrv. напр. Преп. Йоан Дамаскин. *Точно изложение на... I, 12.*

<sup>118</sup> Сrv. Влахос, Й. *Православна психотерапия... с. 209-210.*

<sup>119</sup> Ларше, Ж. *Терапия на менталните болести... с. 41, бел. 67.* Същите причини са обосновани и от отец Й. Майендорф в книгата му „Византийско богословие...“, с. 180.

Важно е да се уточни, че двете понятия ум и разум сред много свети отци се разглеждат като свързани, но не и тъждествени едно на друго<sup>120</sup> като и двете имат отношение към познанието, но по различен начин.

#### **4.2. Умът и разумът – дарени от Бога познавателни способности**

Св. Максим Изповедник твърди, че душата има две способности – мисловна и жизнена, като мисловната се състои от две части – съзерцателна и действена. Със съзерцателна се обозначава умът, а с действената – разумът. Умът задвижва мисловната сила, а разумът жизнената. Умът може да се нарече и мъдрост, доколкото е насочен към Бога, а разумът се схваща като разсъдливост, когато „благоразумно свърже управляваната от него чрез промишление жизнена сила с ума... и я покаже като лишена от различие с него“<sup>121</sup>. С ума се свързва стремежът към истината, докато разумът се свързва с доброто<sup>122</sup>. Това пътуване на ума към истината се осъществява посредством „неподлежащо на забрава и неспирно познание“, а разумът чрез вярата избира доброто<sup>123</sup>. Умът и разумът са в тясна връзка с Бога и като произход, и като насоченост. Следвайки св. Дионисий Псевдо-Ареопагит, св. Йоан Дамаскин назовава Господ като Този, Който дарява разум на разумните същества и ум на умните<sup>124</sup>. За св. Максим Изповедник истината и доброто (към които се движат умът и разумът) явяват Бога, Който е Истината и Доброто<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> Сrv. Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 209; Кураев, Андрей. За вярата и знанието, Варна, 2007, с. 60.

<sup>121</sup> Св. Максим Изповедник. Мистагогия... с. 163.

<sup>122</sup> Сrv. Пак там, с. 163-167.

<sup>123</sup> Сrv. Пак там, с. 164.

<sup>124</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 12.

<sup>125</sup> Св. Максим Изповедник. Мистагогия... с. 164.

Очевидно е, че при светите отци като цяло няма някаква антиинтелектуална тенденция, но познавателните способности се ценят високо и намират своето достойно място в Бога.

В светоотеческото си значение умът може да се опише като възприемащ и съзercателен. Чрез него се получава непосредствено познание за нещата. Чрез ума се общува с Твореца и Промислителя и се добива познание за Него<sup>126</sup>. Разбирането за ума е многопластово, но той обикновено се схваща като най-висшата част на душата, като нейното мисловно око<sup>127</sup>, а самата душа често се определя като умна и разумна.

Умът има и три движения, които са естествено, противоестествено и свръхестествено. Естественото е свързано със самопознанието, при което човекът открива порочните страни на личността си и изповядва греховете си; противоестественото се свързва със забравянето на Бога и враждата с хората, а свръхестественото е свързано с изпълването с плодовете на Светия Дух. Като най-висша част на душата умът може да я отведе и към доброто, и към злото. Следователно от него зависи състоянието на душата<sup>128</sup>, респективно на целия човек. Затова и трябва да пазим ума си от помрачаване<sup>129</sup>, което би било резултат на отдалечаването ни от Бога. Обратно, за да може умът да съзercава Бога, е нужна непрестанна борба със страстите и стремеж към тяхното очистване. Характерна черта на съвършения ум е, че е изпълнен с познание за Бога<sup>130</sup>. Висшата цел на ума за св. Максим Изповедник е да стане при-

---

<sup>126</sup> Сrv. Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 134.

<sup>127</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 12; III, 6; Св. Йоан Дамаскин, Философски глави, 1. В: Извор на знанието, С., 2014, с. 31; Св. Григорий Палама. Триади... I.3, 9; Влахос, Й. Православната духовност... с. 120, 209.

<sup>128</sup> Сrv. Влахос, Й. Пак там, с. 129-130.

<sup>129</sup> Сrv. Св. Йоан Дамаскин, Философски глави, 1. В: Извор на знанието... с. 31.

<sup>130</sup> Сrv. Добротолюбие, т. 3. Света гора, Атон, 2000, с. 294.

частен по благодат на Бога. Това обаче е възможно да се осъществи единствено в синергия между Бога и човека<sup>131</sup>.

Разумът е дискурсивното, разсъдъчното познание, което чрез мисълта изразява опита на ума<sup>132</sup>. Само в синергия с разума нашите сетива са способни да дадат вярно познание за сътворения свят<sup>133</sup>. Според митрополит Йеротей Влахос „разумът-логиката е центърът на познанието на тварния свят, тъй като изследва сътворените неща“<sup>134</sup>.

Св. Юстин Мъченик и Философ († ок. 165), един от ранните християнски апологети, дава положителна оценка за разума. Той го определя като „взорът на душата, чрез който тя... съзира истинното; или той е съзерцание на истинното... или той е самото истинно, което се съзерцава“<sup>135</sup>. По този начин той разбира разума и като средство за разбиране на истината, и като самия процес на познание, и като обекта на познание<sup>136</sup>.

Св. Йоан Дамаскин определя разума като разсъдъчна способност, чрез която се разграничава истинно от неистинно<sup>137</sup>. Според него на разумните същества (каквито са хората) е присъщо знание, а на неразумните (каквито са животните) – незнание. Знанието е определено като светлина за разумната душа, а незнанието – като мрак за нея<sup>138</sup>. За светеца източникът на знанието е Господ Иисус Христос, Който е „въипостасената мъдрост и исти-

<sup>131</sup> Срв. Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 245.

<sup>132</sup> Срв. Св. Максим Изповедник. Мистагогия... с. 168; Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 211-212.

<sup>133</sup> Срв. Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 48.

<sup>134</sup> Митрополит Йеротей Влахос. Умът и разумът в православния опит: <http://www.arhangel.bg/bg/nashata-viara/preview/133.html>

<sup>135</sup> Цит. по: Кураев, А. За вярата и знанието... с. 60. Прави впечатление, че за разлика от св. Максим, който свързва познанието на истината с ума, при св. Юстин тя се свързва с разума.

<sup>136</sup> Срв. Пак там, с. 60.

<sup>137</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 22.

<sup>138</sup> Срв. Св. Йоан Дамаскин, Философски глави, 1. В: Извор на знанието... с. 29.

на, в Когото са скрити всичките съкровища на знанието“, като чрез Него научаваме „истинното знание за всичко съществуващо“<sup>139</sup>. Тази представа има своята основа в Свещеното Писание, където се казва, че в Господ Иисус Христос „са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието“ (Кол. 2:3).

Митрополит Йеротей Влахос прави една интересна аналогия: както Словото (Логосът – Христос), открива волята на Ума (Отец), „така и разумът на човека е този, който открива нещата, които чувства и преживява ума“<sup>140</sup>.

И макар че цялото човечество притежава разумност (поне като потенциал), то само светците са истински разумни<sup>141</sup>, защото в тях разумът е поставен в правилно отношение към ума, при тях той е осветен в Христос. При светиите разумът е очистен от гордостта и страстите, които го замърсяват. В такава перспектива разглежда разума св. Григорий Синаит (XIII-XIV в.), според когото: „Истински разумни са само тези, които са станали свети чрез придобиването на чистотата. Никой от мъдрите на думи не е имал чист разум, защото те от раждането си разтлеват разумната си душа с нечисти помисли“<sup>142</sup>. Тоест истинската разумност и светостта вървят ръка за ръка. Каквито и знания да си придобил, ако сърцето ти е замърсено от греха, то и разумът губи от своята сила – нещо подобно значи „разтление“ – започване на процес на тление, т.е. на постепенна смърт. Отдалечеността от Бога е смърт за разума<sup>143</sup>.

### 4.3. Повреждане и възстановяване на ума и разума

Вече се видя, че възприемането на истината е свързано с ума, а анализирането и оделотворяването ѝ – с разума, като тези две енергии на душата действат синергично.

<sup>139</sup> Св. Йоан Дамаскин. Пак там, с. 31.

<sup>140</sup> Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 210.

<sup>141</sup> Срв. Пак там... с. 215.

<sup>142</sup> Добротолюбие, т. 5. Света гора, Атон, 2000, с. 197.

<sup>143</sup> Срв. Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 212.

Трябва да се прави разлика между разума и падналия разум<sup>144</sup>. В своето естествено състояние разумът е воден от ума<sup>145</sup>, чрез който се общува с Бога, а разумът изразява опита на ума с помощта на мисленето. След грехопадението обаче умът се затъмнява от страстите, а разумът влошава възможността си да изразява опита на ума. Той се опитва да изझे ролята на ума в богопознанието. Бидейки обаче в невъзможност да го направи, той стига в задънена улица и така се раждат множеството различни религии, философски учения за Бога и ереси<sup>146</sup>. Популярният в съвременния западен свят рационализъм представлява заболяване на разума, характеризиращо неговото падение.

Според проф. Иван Панчовски „Разумът сам по себе си не е богоборческа и богоотрицателна сила; такъв е само покореният от греха, заслепеният от страстите и пороците, прелъстеният от самия себе си и абсолютизиращият себе си разум“<sup>147</sup>. В автономизирания разум се ражда съмнението в Бога<sup>148</sup>. Цел пред човека обаче не е „автономизирането на човешкия разум, което води до подчиняването на световната необходимост, а възстановяването на неговото единство с очистения от страстите ум, което въвежда в свободата в Христос“<sup>149</sup>. Когато се подчини на облагодатения ум, разумът оздравява и се връща в естественото за него състояние. В този смисъл истинският рационализъм може да бъде само и единствено християнски – при който, от една страна, разумът е в правилно отношение към ума (и в крайна сметка към Бога), а от друга, разумът се

---

<sup>144</sup> Именно за падналия разум е уместна констатацията, че той „недоумява защо Бог слязъл от небето на земята, живял сред хората в унижение, страдал и умрял на кръст заради тях (Поптодоров, Р. За Богопознанието... с. 45).

<sup>145</sup> Срв. Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 48.

<sup>146</sup> Срв. Влахос, Й. Православна психотерапия, с. 212-213, 215.

<sup>147</sup> Панчовски, Иван. „Антиномичност“ между религия и етика“. В: ГСУ, 1948/1949. С., 1949, с. 22.

<sup>148</sup> Срв. Каприев, Г. Максим Изповедник – въведение... с. 48.

<sup>149</sup> Мандзаридис, Георгиос. Християнска етика, том I. С., 2011, с. 82-83.

разбира не само и единствено като разсъдителност по теоритични въпроси, но като имащ пряко отношение към нравствените избори, които човек прави. Към постигане на целта за оздравяване на разума „води аскетическото терапевтично ръководство на Църквата“<sup>150</sup>. Чрез благодатта на Светия Дух и трудолюбието си човек трябва, по думите на св. Максим Исповедник, „да свърже разума с ума, разсъдливостта с мъдростта, действеноста със съзерцанието, добродетелта с познанието и вярата с неподлежащото на забрава познание, така че никое от тях да не е в повече или по-малко спрямо другото“<sup>151</sup>.

Следователно православието не разглежда човешките познавателни способности в опозиция на вярата, нито пък настоява човек да се откаже от тях, извършвайки някакво „интелектуално самоубийство“, вярвайки в Бога. Православието не е и в конфликт с твърдението, че употребата на разума с цел изследване на материалната действителност е една от неговите основни задачи. Отричането на тази му роля означава човек да се откаже от един важен орган на познанието, който му е даден от Бога; още повече, че разумът е възприет от Христос (Логосът) в състава на човешката природа, която Той приема при Въплъщението Си и по този начин я излекува<sup>152</sup>. Но непросветлените от Божията благодат човешки познавателни способности не са източник на пълноценно познание. Човек трябва да стане причастен на Христос и на обновената в Него човешка природа, да влезе в Църквата (ползвайки се от средствата, които се предлагат в нея за изцелението на човека) и по този начин той може да обнови ума и разума си. Единствено в използването и на осветения ум, и на осветения разум, може да се достигне до адекватно и цялостно познание.

---

<sup>150</sup> Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 221.

<sup>151</sup> Св. Максим Исповедник. Мистагогия... с. 167.

<sup>152</sup> Срв. Флоровски, Г. Философия и богословие... с. 212.



## 5. Демитологизация на света

*„Твоето рождество, Христе Боже наши, озари света със светлината на познанието. Защото в него онези, които служеха на звездите, от звездата се научиха да се покланят на Тебе, Слънцето на правдата, и да познават Тебе, Изтока от висините. Господи, слава на Тебе“*  
(Тропар на Рождество Христово)

*„Сега вече не властват алчните и лъжливи демони; творението не бива оскърявано с поклонение, въздавано му вместо на Бога... Сега дъбът вече не говори, триножникът не пророкува... Касталският извор отново замлъкна и мълчи, водата му предизвиква не дар на пророчество, а смях. Аполон отново стана безгласна статуя, Дафна – дърво оплаквано в басня“<sup>153</sup>*

(св. Григорий Богослов)

Твърде елементарна е онази представа за появата и развитието на науката, според която е достатъчно само остър и критичен ум, следващ при своите изследвания строга научна методология. Развитието ѝ е комбинация от много фактори, от които особено важен е наличието на подходяща среда. Ако средата е дружелюбна, и науката ще получи развитие. Ако е обратното, то науката ще бъде спъвана<sup>154</sup>. Християнска Европа е мястото, където същинската наука получава своя реален старт. В тази връзка е необходимо да се разгледат определени пунктове на християнското учение, които благоприятстват научното познание. Преди всичко обаче трябва да се спомене нещо за основния извор на християнското учение – Свещеното Писание.

<sup>153</sup> Св. Григорий Богослов. Слово 5 (Второ избличително против цар Юлиан). Творения, том 1. Света гора, Атон, 2009, с. 199-200. Вж. също: Св. Григорий Богослов. До Немесий. Творения, том 3, Света гора, Атон, 2010, с. 407-408.

<sup>154</sup> За връзката между християнството и научното развитие, вж. Кураев, Андрей. Традиция, догмат, обряд. С., 1996, с. 292 – 328; Такстън, Чарлс, Нанси Пиърси. Душата на науката. С., 2001, с. 13-35.

Библията е книга на спасението. Основната ѝ задача е религиозна, да посочи великите Божии дела в историята и да насочи към основната цел на човешкия живот – спасението. Библията не е научна книга, не е учебник по биология, химия, физика, астрономия. В Библията се дава знание за видимия свят, но то се разглежда преди всичко в религиозен, а не в научен аспект. Затова е прав дякон Андрей Кураев, когато казва, че липсата на развита космологична система в Писанието дава свобода на учените в научното изследване<sup>155</sup>. Определени части от Библията, най-вече в книга Битие, се явяват богословско-апологетична реакция, която на езика на мита в неговия най-добър смисъл повежда борба срещу разпространени в тогавашния свят космологични възгледи. Въпреки тази контекстуализация на разказа в книга Битие, той може да се разбира и като богословска реакция срещу всяка една религиозна космология, която се опитва да скрие истината за Бога, света и човека.

### **5.1. Познаваемост и ценност на творението**

Развитието на научното познание е обусловено от религиозния мироглед на човека. За индуизма целият материален свят е майя, привидност, илюзия. Тя има за цел да скрива безличния абсолют Брахман. На човека му остава единствено чрез йога да се откаже от тази привидност на видимия свят, за да се слее с този безличен абсолют и да се деперсонифицира.

Напротив, за християнина светът съществува реално. Той няма за цел да скрива абсолюта, а да свидетелства за Бога (срв. Рим. 1:20). Точно защото светът е действителен, а не някаква маска, която трябва да се свали, той би могъл да бъде предмет на изследване.

В манихейството, учение от III век, съществува ярко изразено противопоставяне между царство на светлината и царство

---

<sup>155</sup>Срв. Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 300-301.

на мрака. С царството на светлината се свързва духовната реалност, а видимият свят, материята – с царството на мрака, със злото. Спасението се свързва с освобождаването от оковите на материята и връщане в нематериалното царство<sup>156</sup>. Няма как в такава среда да се развие наука, защото нейният обект на изследване – видимият свят, се счита за зло и следователно в такива условия самата наука би се разбирала като нещо отрицателно.

От друга страна, видимият свят за християнина е ценност. Свещеното Писание изразява тази истина като посочва отношението на Самия Бог към творението: „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро“ (Бит. 1:31). По думите на св. Йоан Дамаскин: „Аз изповядвам, че материята е творение Божие и че тя е прекрасна... Аз не се покланям на материята, но се покланям на Създателя на материята, Който е станал материален заради мен... и посредством материята е извършил моето спасение“<sup>157</sup>. Въплъщението като приемане на човешка плът, на човешка природа от Бога, е и всъщност въздигане на материята, на обявяването ѝ за достойна за Бога.

В християнската представа има само един Бог и Той е Любов (срв. 1 Йоан 4:8). Той твори света от своята любов и благод<sup>158</sup> и поставя човека в него да се грижи и да го облагодорява. Човекът и светът са творения на Божията любов и ние трябва да се отнасяме с любов към тях, още повече, че всичко сътворено води до познание за Бога – ето такъв подход благоприятства научното познание. Не е задължително, но е много по-естествено да изследваш нещо, което обичаш!

---

<sup>156</sup> Срв. Алфеев, И. Тайнството на вярата... с. 75.

<sup>157</sup> Цит. по: Пак там, с. 94.

<sup>158</sup> Според св. Йоан Дамаскин: „Тъй като благият и преблаг Бог не се задоволил със съзерцаване на Себе Си, но поради преголямата Си благод благоволил да произлезе нещо, ползващо се от благоденията Му и участващо в благодтта Му, то Той дава битие и създава всичко – както видимото, така и невидимото (Точно изложение на... II, 2).

## 5.2. Сътворението *от нищо*

Според това библейско учение (срв. Бит. 1:1, 2 Мак. 7:28, Евр. 11:3) Вселената не е вечно съществуваща, не е оформена от материя, която е съвечна на Бога, но има свое начало във времето, за разлика от безначалния Бог, Който е причината за съществуването на видимия свят<sup>159</sup>.

„В начало Бог сътвори небето и земята“ (Битие 1:1). Използваната дума в еврейския текст за „сътвори“ е *бара*. Проф. Боян Пиперов († 1982) обяснява особеностите ѝ по следния начин: „1) употребява се само по отношение на Божия дейност; 2) резултатът от тази дейност е нещо чудно, необикновено, ново, небивало... 3) този глагол никъде не се употребява с т.н. в еврейската граматика винителен падеж на материята (асс. *materiae*, т.е. правя нещо от нещо)“<sup>160</sup>.

Сътворението *ex nihilo, от нищо*<sup>161</sup> е отговор на езическата необходимост. В древногръцката философия не може да се говори за сътворение в истинския смисъл на думата. За Платон материята съществува предвечно и просто е оформена от Демиург (майстор) според идеите<sup>162</sup>. Материята не е резултат на творчество, а израз на неумолима необходимост. Въпреки, че Платон счита материята за безлична, учението за вечната материя всъщност я превръща в божествена, доколкото нетвар-

<sup>159</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев... I, 1; I, 2; I, 3; I, 7.

<sup>160</sup> Пиперов, Боян. Тълкуване на книгата Битие. С., 1973, с. 23.

<sup>161</sup> Както обяснява Джордж Кронк: „В езическите религии космосът се описва или като вечен и следователно несътворен, или като „сътворен“ от божествата от някаква първично съществуваща „материя“. С други думи, ако езическите религии говорят за „сътворение“ въобще, те представят боговете като божествени скулптори, оформили света от определени материали (например земя, въздух, огън, вода), които са съ-съществували със самите богове вечно. И така боговете „творят“ не от нищо, а от нещо, като хората“ (Кронк, Д. Посланието на Библията. С., 2007, с. 30).

<sup>162</sup> Срв. Зенковски, Василий. Основи на християнската философия. В. Търново, 2000, с. 110.

ността е божествена характеристика. За гностицизма светът е еманация на божествената същност, тоест някаква „материална“ изява на Бога. Във Вавилонския мит за сътворението Енума Елиш<sup>163</sup> пък божествеността на света е още по-категорично засвидетелствана. В него богинята Тиамат и бог Апсу (олицетворяващи съответно соленоводния и сладководния океан) са брачни партньори, от които се раждат други богове, а те впоследствие убиват Апсу. Тиамат повежда война срещу убийците на съпруга си, но е убита от Мардук, главният от потомците ѝ богове. От трупа на Тиамат, който бил разсечен на две, Мардук с едната половина създал небето, а с другата – Земята. Така в Енума Елиш Космосът се явява продукт на вражда между боговете и същевременно самият той е божествен.

Сътворението *от нищо* е християнски отговор на тази груба митология, която смесва Бога и света. Сътворението *от нищо* води до създаването на нещо, което произхожда от Бога, но не е Бог и което има начало във времето. Учението за сътворението *от нищо* отстранява всякаква необходимост, с която Бог трябва да се съобразява. Светът е могъл и да не съществува, а сътворението е действие на Божествената воля и любов<sup>164</sup>. Творецът е най-великият учен и заради Него въобще съществува нещо, което учените да могат да изследват. За разлика от последните, Той твори не от вече съществуваща материя, а *от нищо*. Няма нещо, което извън Него да обуславя желанието Му да сътвори света. Един вечносъществуващ свят се противопоставя на духа на науката, която търси причинно-следствените връзки в същия свят.

---

<sup>163</sup> Превод на Енума Елиш заедно с коментар може да се прочете в студията на: Маринов, Борис. Вавилонският мит за сътворението на света. В: ГСУ-БФ 1948/1949. С., 1949.

<sup>164</sup> Срв. Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 91.

### 5.3. Монотеизъм, политеизъм и пантеизъм

В съвременния свят, спрямо другите религиозни светогле-ди, монотеизмът е преобладаващ. Древният свят обаче е още по-нехомогенен в религиозно отношение. Всяка държава или културно пространство има своите божества като почти пълно господство притежава политеизмът, тоест вярата не в един, а в много богове. Този политеизъм често се преплита с пантеизма – твърдението, според което боговете са част от света или се идентифицират с него. В древността в общи линии зад всеки природен обект стои някакъв бог<sup>165</sup>. За цялата трихилядна история на древен Египет се знае, че египтяните са имали около 1500 божества<sup>166</sup>! Това е доста по-малка цифра, в сравнение с шумерските божества, които, според шумерски текстове достигат около 3600<sup>167</sup>! Слънцето, Луната и звездите, които в библейското сътворение са неодушевени природни тела, поставени в служба на хората (срв. Бит. 1:14-18), от езичниците са възприемани като божества<sup>168</sup>. От този политеизъм следва, че зад всяко природно тяло или стихия се крие някакъв бог, а с него и някаква воля. Този сбор от различни воли, както правилно отбелязва дякон Андрей Кураев, води до невъзможност зад тях да се открие единен, разбираем принцип<sup>169</sup>. Обективният резултат е, че страхопочитанието, което е към бога, се отнася към природата, която се приема за изпълнена с божества, духове и демони. В този

---

<sup>165</sup> Срв. Таксън, Ч., Н. Пиърси. Душата на науката... с. 20-21.

<sup>166</sup> Cf. Ancient Egyptian Gods and Goddesses

<sup>167</sup> Cf. Soden, Wolfram. The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East. Grand Rapids, Michigan, 1994, p. 175. В. Соден смята, че бройката е преувеличена, но фактът, че шумерите така твърдят за собствената си религия, остава.

<sup>168</sup> Дякон Андрей Кураев пише: „Необходимо било средновековието, което аскетически свеждало света към Библията, за да лиши звездите от сакрален статус, за да започне да се говори за звездите като за камъни, без риск от разплатата на възмутените жреци“ (Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 298).

<sup>169</sup> Срв. Пак там, с. 295.

смисъл тя не е и не може да е обект на изследване от науката, а нещо, което трябва да предизвиква мълчание и страхопочитание, и да е обект на поклонение. Отец Павел Флоренски († 1937) отбелязва проницателно: „Науката, която е възможна при това, е формалната наука: геометрията, отчасти астрономията и т.н. Но реална наука не е възможна, защото как може да се изучава хаосът, пък и кой би дръзнал да го прониже с изпитателен поглед? Смелостта на човека дразни и безпокои демоните, те не се доверяват на неговата любознателност и не обичат, когато той се опитва да разбули онова, което те са скрили от погледа му“<sup>170</sup>. Ако природата в една своя част или в своята цялост се идентифицира с божествата, самата тя (или нейната част) се възприема като божествена. Така обаче природата не може да бъде обект на изследване, не може да бъде подвластна на разума, и съответно не може да се развие наука в подобна политеистична среда.

Обратно на всичко казано дотук, за християните светът е творение на Бога, в което Той изявява своето присъствие. Светът не е еманация на Божествената същност, а е резултат от волята на Троицния Бог, той не е вечностьществуваш, а е сътворен *от*

---

<sup>170</sup> Флоренски, Павел. Стълб и крепило на Истината: Опит за православна теодицея в дванайсет писма. С., 2013, с. 230. В тази връзка си заслужава да се приведе още един пространен цитат от отец П. Флоренски: „Това отношение към творението е станало мислимо едва след като хората са видели в творението не просто обвивка на демоните, не някаква еманация на Божеството или Негово призрачно явяване, подобно на явяването на дъгата във водните пръски, а само-стойно, само-законно и само-отговорно творение Божие, обикнато от Бога и способно да отговаря на любовта Му. Напротив, всички други разбирания, възвисяващи на думи творението, на дело го превръщат в едно нищо: неговата самостоятелност, неговото собствено битие и следователно неговата свободна самоопределимост се оказват празна *привидност*. Творението като такова е нищо, реални са само демоните или „субстанцията“, която стои в основата на това нищо и която е неведома и неумолима; но и демоните, и субстанцията не притежават вътрешната себеобоснованост на троицната любов, те не са безусловни и следователно също са привидни. Всяко светоусещане извън християнството е в най-дълбоката си същност и акосмично, и атеистично: за него няма нито Бог, нито свят“ (Пак там, с. 239-240).

*нищо*. Християнското разбиране за сътворението на света като акт на волята Божия означава, че същият не е бог, че природните тела не са богове, а оттам води до демитологизация на природата, правейки я познаваема за разума<sup>171</sup>. Светът е съзнателно, целенасочено сътворен, а не е плод на капризите на този или на онзи бог, нито е продукт на някакъв божествен космически сблъсък и следователно в него би могъл да се открие рационален порядък. Различаването на света и Бога, от една страна, и библейският монотеизъм, от друга, довеждат до освобождаване на света от „насилието на безкрайното множество дребни демонични диктатури“<sup>172</sup> и създават условия за обективно научно изследване – „първо, за експерименти и второ, въобще за предположения на мисълта“<sup>173</sup>. Нобеловият лауреат за физика Чарлз Таунс († 2015) твърди: „цялата наука се крепи върху убеждението, че Вселената е пронизана от един ред. Това убеждение е част от вярата на учените, че във Вселената има предсказуемост и подреденост, и същевременно то е част от юдео-християнската традиция, според която съществува един Бог“<sup>174</sup>.

Християнският монотеизъм придава на света хармония, ред, разумност, и е предпоставка за развитието на научното познание<sup>175</sup>. Пресилено би било да се говори, че християнството създава науката. Но с твърдо убеждение може да се каже, че то създава необходимите условия за възникването ѝ и без него тя не би получила същото развитие<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> Сrv. Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 296; Панчовски, Иван. Религията на естествениците. С., 1941, с. 31-32.

<sup>172</sup> Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 295.

<sup>173</sup> Пак там, с. 296.

<sup>174</sup> 50 Нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога. Варна, 2006, с. 21.

<sup>175</sup> Сrv. Флоренски, П. Стълб и крепило на Истината... с. 231-235; Панчовски, Иван. Истината в християнската религия... с. 17.

<sup>176</sup> Сrv. Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 315.



## **II глава.**

# **ОТНОШЕНИЯТА МЕЖДУ РЕЛИГИЯТА И НАУКАТА – КРАТЪК ИСТОРИЧЕСКИ ПРЕГЛЕД**

## **1. Източните отци на Църквата за вярата и научното познание**

*„Светските знания не са безполезни за душите... Ако сме разумни, вземайки това, което ни е близко и сродно на истината, ще отминем другото. И както когато берем розов цвят, избягваме бодлите, така нека се възползваме от ценното в тези текстове, пазейки се от вредното“<sup>177</sup>* (св. Василий Велики)

Като въведение към този въпрос е необходимо да се кажат някои по-общи неща за отношението на светите отци към научното познание<sup>178</sup>:

(1) По времето на светите отци науката, която съществува, не е тази, която познаваме сега, и то не само защото научното развитие тогава е на много по-ниско ниво. През този период

---

<sup>177</sup> Св. Василий Велики. Беседа към младежите – как биха могли да се възползват от езическите книги В: Шестоднев и други беседи... с. 157, 158.

<sup>178</sup> Трудове, които могат да бъдат полезни за по-широко разглеждане на възгледа на отците за научното познание, са: Bouteneff, Peter. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids, Michigan, 2008; Nesteruk, A. *Light from the East*... р. 20-28; Маджуров, Николай. Светите три светители и античната култура. В: ГДА, 1979/1980. С., 1988, с. 277-312; Ларше, Жан-Клод. Светоотечески възгледи за естеството и статуса на научното познание. В: Християнство и култура, С., 2011, бр. 62, с. 12-22.

тя не е разбрана като извършване на наблюдения, експерименти и обобщаване на събраната информация в теории, а е плод най-вече на умозаключения и е близка по значение до термина знание<sup>179</sup>. Онова, което се счита за логически издържано, се разглежда и като научно. В тогавашния свят науката се възприема като дял от философията (наричана от отците още „външна мъдрост“, „външна ученост“), която пък от своя страна осигурява на науката методологичната ѝ рамка<sup>180</sup>, но същевременно я обременява с различни религиозно-метафизични възгледи. Доколкото елинската философия е разнолика и някои нейни позиции се доближават или съвпадат с християнството, отците се изказват положително за нея; в други случаи, когато философията в някои нейни пунктове върви в противоположна посока (напр. политеизмът, ученията за прераждането и предсъществуването на душите, или неприязънта към телесното), отците се изказват негативно за нея. Тоест трябва да се има предвид, че основната причина, поради която понякога светите отци критикуват философията, е доколкото е свързана с елинското езичество. Същевременно те имат високо мнение за онази част от нея, която е свързана със знанието, стига да не отдалечава човека от Бога.

(2) Светите отци по занимание не са учени, а пастири и монаси, от което следва, че имат конкретни задължения в своите църкви и манастири, че трябва да се грижат за паствата си, насочвайки ги по пътя към спасението, или че трябва да се подвизават духовно-аскетически. Следователно е напълно обяснимо, ако научните занимания за тях не са приоритетни и е нормално в техните съчинения да се види много повече богословие, отколкото научни сведения<sup>181</sup>. Същевременно те

---

<sup>179</sup> Срв. Ларше, Ж. Светоотечески възгледи за естеството и статуса... с. 12.

<sup>180</sup> Cf. Nesteruk, A. Light from the East... p. 15.

<sup>181</sup> Cf. Ibid, p. 20.

не разглеждат научните знания изолирано от богословието и често привеждат научни сведения за целите на своите богословски тези. По този начин демонстрират принципа, че науката води до познание за Бога.

(3) За отците спасението на човека е приоритетна цел, защото го отвежда към смисъла на неговото съществуване. Научното познание, колкото и да е важно, не притежава тази сотириологична насоченост, защото е затворено в областта на природата, и затова е от по-слабо значение<sup>182</sup>.

(4) Научните възгледи на отците не са техни собствени, до които достигат по научен път, и не може да се говори, че представляват някаква древна „християнска наука“<sup>183</sup>. Възгледите им отразяват тези на епохата – с нейните силни и слаби страни, и са повлияни от Аристотел († 322 пр. Хр.), Плиний Стари († 79), Гален († ок. 210) и т.н. Когато светите отци говорят за науките, обикновено не става дума за естествените. При тях обаче отсъства разбирането, че не може да има нищо общо между Атина и Йерусалим<sup>184</sup>. Напротив, настоява се, че езическото знание не бива да се отхвърля, а трябва да се използва в помощ на християнството като се отхвърлят неговите вредни елементи. Те разсъждават на принципа, че всяко казано нещо, което е добро, дори и да е изказано в нехристиянска среда, принадлежи на християните.

Като се имат предвид ограниченията от различен характер, за които се спомена, обяснимо е, ако в творенията на све-

---

<sup>182</sup> Срв. Ларше, Ж. Светоотечески възгледи за естеството и статуса... с. 18, 22.

<sup>183</sup> Cf. Nesteruk, A. Light from the East... p. 20. Проф. Иван Панчовски използва израза „естествено-научните постижения на Василий Велики“ (Панчовски, И. Религията на естествениците... с. 38), каквито, разбира се, няма.

<sup>184</sup> Подобна мисъл принадлежи на Тертулиан († ок. 223). Чрез нея обаче той желае да акцентира на различните природи на християнството и философията, както и да се противопостави на тяхното смесване, а не изцяло да отхвърли философията.

тите отци се наблюдават съответствия или несъответствия с това, което се знае днес. Важно е да се отбележи, че за изследването представляват интерес най-вече богословските им твърдения, както и цялостният им подход към значението и употребата на научното познание, а не какво точно са смятали по конкретни въпроси от него<sup>185</sup>. Вземайки се под внимание вече отбелязаните особености, може да се пристъпи към едно по-подробно запознаване със светоотеческата позиция.

### 1.1. Св. Василий Велики

Основното съчинение, в което може да се види позицията на св. Василий<sup>186</sup> относно съвременното на него знание и отношението му към Божественото Откровение, е произведението му „Шестоднев“<sup>187</sup>. Съчинението се състои от девет беседи, изнасяни в храма, върху учението за сътворението на света, описано в книга Битие. В него св. Василий често влията различни познания от Античността<sup>188</sup>, които използва във

---

<sup>185</sup> Cf. Rose, Seraphim. *Genesis, Creation and Early Man. The Orthodox Christian Vision. Saint Herman of Alaska Brotherhood*, 2011, p. 118, 426.

<sup>186</sup> За живота, богословските възгледи и съчиненията на св. Василий, вж. Цоневски, И. *Патрология...* с. 241-255.

<sup>187</sup> За това произведение св. Григорий Богослов пише: „Когато държа в ръцете си неговия *Шестоднев* и го чета на глас, тогава беседвам с Твореца, проумявам законите на творението и се удивлявам от Твореца повече отпреди, когато имах за наставник само зрението“ (Свети Григорий Богослов. *Слово 43. В: Творения, т. 2. Света гора, Атон, 2010, с. 467*).

За принципите на св. Василиевия подход към Писанието, вж. изследването на отец проф. Николай Шиваров „Екзегетическият метод в св. Василиевия „Шестоднев“ и актуализирането му днес“. В: ДК, кн. 4 (с. 12-21) и кн. 5 (8-18 с.). С., 1991. Споменатата статия е доста широка като разглеждани теми.

<sup>188</sup> От съвременна гледна точка тези познания невинаги са правилни. Примери за неправилни мисли е убеждението му, че Слънцето се върти около Земята (срв. *Шестоднев...* VI, 2, 8) или че разни животни като мишките, жабите и змиорките се раждат от земята (срв. *Шестоднев...* IX, 2).

връзка с разясненията си в тези библейски беседи<sup>189</sup>. Освен на Священото Писание, се позовава често и на Аристотел и Плиний Стари. Този подход е в духа на учението му, че от езическите писания трябва да вземем онова, което е истинно и добро и да отхвърлим останалото<sup>190</sup>.

За св. Василий светът не е създаден от само себе си, не е безначален, а има своя *разумна* причина, която е Бог. Светът е сътворен целенасочено, за да води до познание за Бога. Или ако се използват думите на светеца, той е „школа за разумните същества и ги възпитава в познаване на Бога, като чрез видимите и осезаемите неща осигурява ръководство за ума към съзерцаването на невидимите, както казва и апостолът: „Онова, що е невидимо у Него, се вижда от създание мира чрез разглеждане творенията“ (Рим. 1:20)<sup>191</sup>. Занимаването с геометрия, стереометрия, математически методи и астрономия е безсмислено, ако хората, които го правят смятат, че светът е съвечен на Бога, ако поставят знак за равенство между ограниченото и материалното – от една страна, и неограниченото и невидимото – от друга. Занимаващите се с горните науки е трябвало чрез мисленето да установят, че подвластният на промени материален свят не може да се счита за съпоставим с неизменния и несътворен Бог<sup>192</sup>.

За да покаже, че светът е величествено творение на Бога, което свидетелства за Него, св. Василий прави аналогия с човешките занаяти (така да се каже – тогавашните технически науки) като дърводелството, ковачеството, тъкачеството и

---

Тези убеждения са в резултат на следването на Аристотел и вероятно неправилна интерпретация на свещения текст.

<sup>189</sup> Сrv. Маджуров, Н. Светите три светители и античната култура... с. 298.

<sup>190</sup> Това е основната линия, която св. Василий развива в „Беседа към младежите – как биха могли да се възползват от езическите книги“.

<sup>191</sup> Св. Василий Велики. Шестоднев... I, 6. Сrv. Пак там, III, 10.

<sup>192</sup> Сrv. Пак там, I, 3 и 4.

пр., от които дори и без присъствието на майстора можем да разберем вложения в тях творчески замисъл и да се възхитим на твореца им<sup>193</sup>.

По научни въпроси, които в Античността са дискутирани между философите *на спекулативно ниво*, св. Василий заема неутрална позиция. Той смята, че отсъствието на информация за формата и обиколката на Земята в библейския разказ за сътворението не е негов недостатък. Св. прор. Мойсей описва това, което има сотериологична стойност за човека и оставя излишното. Тази позиция на светеца за него самия означава не да се опитва да „извърта“ Писанията (както някой би могъл да си помисли), а да разбира „нещата както са написани“<sup>194</sup>.

Относно въпроса за онова, което е опора на планетата, св. Василий не се задоволява с отговорите, че под нея има въздух, вода или някакво друго тяло. Тези отговори са били давани не в резултат на научно изследване, а на базата на логически разсъждения, които авторът на Шестоднева не смята, че са достатъчни за откриването на истината по този въпрос. Без да отхвърля различните възможности за онова, което ѝ е опора във физичен смисъл, Кападокиецът заявява, че за нас, християните, най-сигурният начин на мислене е, че се държи от силата на Създателя<sup>195</sup>. Св. Василий акцентира върху факта, че природният ред действа по Божия воля и не си позволява да прави крайни изводи по научни въпроси, за които първо, не би могъл да установи в своето си време тяхната достоверност (или не), и второ, не биха били необходими на неговите слушатели в контекста на проповедта му. Очевидно е, че за него Свещеното Писание не е научен трактат, а книга за спасението.

---

<sup>193</sup> Сrv. Пак там, I, 7.

<sup>194</sup> Сrv. Пак там, IX, 1.

<sup>195</sup> Сrv. Пак там, I, 8, 9.

По отношение на сътворяването на „небето и земята“ от Бога светият отец заявява, че макар в Писанието да не е споменато за различните елементи огън, вода и въздух, то ние, посредством ума си, трябва да помислим, че те присъстват в земята<sup>196</sup>. Причината, поради която не са споменати, е, за да упражним „гъвкавостта на ума ни, за да може от малкото податки да мисли и за неспоменатото“<sup>197</sup>. Тази негова гъвкавост трябва да се упражнява и в наши дни, особено от онези буквалисти, които считат Битие за изчерпателен научен разказ, който отхвърля всяко изследване на природата.

Явно е, че за св. Василий няма проблем да приема истина, която не е описана изрично в Писанието. Той не само, че използва наличното му знание, за да допълва картината, която е изразена в Писанието, не само смята, че трябва да използваме мисленето, за да откриваме истината, но и в полза на тезата си дава за пример естествени причини: „Наличието на вода в земята показват тези, които копаят кладенци, а съществуването на въздух личи от парите, издигащи се от влажната земя, щом я огрее слънце. Помисли също и това, че... всички леки елементи се издигат към небето, а всички тежки по природа се стремят към земята“<sup>198</sup>.

Възможно е някой да изтъкне, че това не са кой знае какви наблюдения, но те са важни в контекста на популярната заблуда, че вярващите си обясняват процесите в природата *изключително* със свръхестествени причини. Всъщност точно срещу такава заблуда може да се разбере мисълта на св. Василий върху заповедта на Бога: „Да се събере водата и да се яви сушата“ (срв. Бит. 1:9). Кападокиецът споменава за едно потенциално възражение, което може да възникне: защо сти-

---

<sup>196</sup> Срв. Пак там, I, 7.

<sup>197</sup> Пак там, II, 3.

<sup>198</sup> Пак там, I, 7.

чането на водата по наклон в Писанието се свързва със заповедта на Твореца, след като „това ѝ е присъщо по природа“? Самият той признава последното и добавя, че: „Божията дума създава природата на всяко нещо и че дадената тогава заповед на творението е създавала закона, на който се подчинява всичко създадено“<sup>199</sup>. Очевидно според него стичането на водата не е някакво „чудо Божие“, а естествен процес, основаващ се на природен закон, създаден от Бога. За него обаче това, че знаем естествените причини, поради които функционира природата, не означава, че удивлението ни от Бога трябва да престане<sup>200</sup>. Св. Василий си дава сметка, че естественият ред е сътворен от Бога и неговото опознаване трябва да води до това да възхвалим още повече Твореца. В съвременен контекст тези разсъждения могат да се използват, за да се заключи, че независимо от научните обяснения, хипотези и теории, които анализират функционирането на света или неговия произход, то тези научни съждения по никакъв начин не могат да се разбират като противоречащи на факта, че Бог е Творец на света и Този, Който го поддържа.

При св. Василий Велики съществува силен акцент върху религиозно-педагогичното значение на творението. То не само свидетелства на човека за Бога, но и за някои основни истини на нашия живот. Така например цъфтежът и увяхването на цветето се сравняват със съответните етапи от живота на човека и му напомнят за изменчивостта и краткостта на неговия живот<sup>201</sup>; а трудолюбието и добрината на пчелата, заедно с верността на гургулицата към партньора ѝ, както и грижата на щъркелите за възрастните сред тях птици, са показани като необходим пример за подражание<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> Пак там, IV, 2.

<sup>200</sup> Срв. Пак там, I, 10.

<sup>201</sup> Срв. Пак там, V, 2.

<sup>202</sup> Срв. Пак там, VIII, 4, 5, 6.



Кападокиецът се ползва и от географските познания на времето си. Тълкувайки стиха „Да дели вода от вода“ (срв. Бит. 1:6), той представя информация за широката площ, която заема водата върху и под земята, информация за различни реки, за мястото, откъдето извира, или към което текат. В контекста на тези данни той заключава, че: „Тъй цялата населена земя е обхваната от води, пленена от безкрайни морета, прорязвана от безброй постоянни реки поради неизразимата мъдрост на Този, Който уреди противоположното на огъня естество да не се изчерпва лесно“<sup>203</sup>. Тук географията се явява като допълваща информация към разкритите истини в Священото Писание.

Светецът притежава и положително мнение за медицината, което е развито в контекста на мисълта му, че съществуват както полезни, така и отровни растения. Не бива обаче за последните да обвиняваме Бога. Това, че някое растение не е ядивно, не означава, че е ненужно – всяко има някакво предназначение. Овцете и козите, които са същества без разум, със сетивата си могат да откриват отровното, а човекът може да го прави посредством разума си и медицината, която разкрива полезното. Чрез медицината могат да бъдат използвани отровни растения за лечение на човека, като св. Василий дава някои примери в тази насока<sup>204</sup>.

Не трябва да се пренебрегва и астрономията. Тълкувайки част от Битие 1:14<sup>205</sup>, той отхвърля мненията на онези, които твърдят, че животът на човека се определя от движението на небесните тела; противопоставя се и на халдейците включително, които не разбират смисъла на словата на Писанието: „да бъдат знакове“ (Бит. 1:14) като „промени в атмосферата

<sup>203</sup> Пак там, III, 6.

<sup>204</sup> Срв. Пак там, V, 4.

<sup>205</sup> А именно: „...и да бъдат знакове и за времена, и за дни, и за години“.

или във времето“, а в смисъл, че посредством звездите трябва да се определя бъдещето на човека<sup>206</sup>. Това е погрешна употреба на астрономията, която се превръща в астрология (и съответно лъженаука), на което богословът се противопоставя<sup>207</sup>. В мисълта му самата астрономия е полезна и, стига да не се прекалява, „опитът от многогодишното им (на небесните светила – бел.А.В.) наблюдение ще се окаже полезен“, защото по този начин може да се добие знание за времето<sup>208</sup>.

В Шестоднева има изобилие от данни за устройството или поведението на дадени животни<sup>209</sup>, направена е връзка между прекалената влажност и слабото плодородие<sup>210</sup>, твърди се, че Луната не свети със собствена светлина<sup>211</sup>, че от нея са зависими приливите<sup>212</sup> и пр. Изобщо може да се каже, че според св. Василий Велики научното познание е нещо положително, стига да не е смесено с митологията и съответно да не води извън Бога.

## 1.2. Св. Григорий Богослов

За св. Григорий Богослов<sup>213</sup> разумът, който се разглежда като божествен дар за човека<sup>214</sup>, има отношение не само към природата, но и към Бога и трябва да се използва не само за интелектуални, но и за духовни цели. Разумът е насочен и към видимото, и към това, което е *над* видимото. Видимите неща

<sup>206</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев... VI, 5.

<sup>207</sup> Срв. Маджуров, Н. Светите три светители и античната култура... с. 297.

<sup>208</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев... VI, 4.

<sup>209</sup> Срв. Пак там, VII, 1-3; VIII, 2-6.

<sup>210</sup> Срв. Пак там, II, 3.

<sup>211</sup> Срв. Пак там, VI, 3.

<sup>212</sup> Срв. Пак там, VI, 11.

<sup>213</sup> За живота, богословските убеждения и съчиненията на светеца, вж. Цоневски, И. Патрология... с. 255-276.

<sup>214</sup> Св. Григорий Богослов. За богословието второ, 16. Посочките към Богословските слова на св. Григорий са по споменатото вече издание на Гал-Ико.

не са акт на спонтанността (тоест не са възникнали от само себе си), а са приели своето битие от Бога<sup>215</sup>. Именно в резултат от разглеждането им разумът се устремява към Бога. Той обаче не е просто Творецът, Който е създал видимото и е приключил с него. Бог продължава да поддържа творението и да следи за запазването на „законите на първозданието“<sup>216</sup>.

Пример за значението, което св. Григорий Богослов отдава на науката, е словото му срещу император Юлиан Отстъпник († 363). В посланието е отразена Юлиановата забрана, която постановява лишаване на християните от различни граждански права: да нямат право да участват в обществените празненства, да не могат да изучават словесни науки в академиите, да нямат достъп до съда, както и негативната реакция на светеца по този въпрос. Самият св. Григорий се определя като любител на словесността. Ако за император Юлиан словесните науки и гръцката образованост принадлежат на езичеството, за богослова от Назианз те нямат религиозен произход, а принадлежат на всички, които се ползват от тях, включително и на християните. Ако всяка наука и знание трябва да принадлежи само на изобретателите си (напр. астрономията – на вавилонците, геометрията – на египтяните, гръцките букви – на финикийците), то самият Юлиан също няма право върху тях<sup>217</sup>. Мислите, които светецът изказва по въпроса, са по-широко развити, но е факт, че той не отрича всяко знание, което има светски произход и смята, че християните могат да се ползват от него.

Св. Григорий Богослов положително се изказва за красноречието, историята, граматиката и логиката<sup>218</sup>. Според него

---

<sup>215</sup> Сrv. Пак там.

<sup>216</sup> Пак там.

<sup>217</sup> Сrv. Св. Григорий Богослов. Слово 4. Творения, т. 1... с. 162-165; Маджуров, Н. Светите три светители и античната култура... с. 286-287.

<sup>218</sup> Сrv. Св. Григорий Богослов. От Никовул син до баща му. Творения, т. 3... с. 425.

„първо благо“ за християните е учеността като уточнява, че няма предвид само знанията за спасението, но т. нар. „външна ученост“. Разбира се, Откровението като водещо хората към добродетелта и спасението, има приоритет пред външната ученост, но и последната в никакъв случай не трябва да се пренебрегва. Св. Григорий Назиански критикува онези християни, които не проявяват интерес към нея, смятайки я за отдаляваща от Бога<sup>219</sup>. Опасен елемент в нея е обожествяването на творението, а не знанията за творението.

Заслужава си да се приведе един пространен цитат от назианския богослов, за да се види високото му мнение за „външната ученост“ и начинът, по който тя трябва да се използва. Според него „Не бива да презираме небето, земята, въздуха и всичко, което е на тях и в тях за това, че някои са ги разбрали зле и са им въздали божествено поклонение, вместо да се поклонят на Бога. Напротив, като се възползваме от това в тях, което е удобно за живот и наслада, да избегнем всичко опасно и да не се захващаме заедно с безумците да изправяме творението срещу Твореца, а нека от създанието да правим извод за Създателя, както казва божественият апостол, като *пленяваме всеки разум в Христа*“ (2 Кор. 10:5). Също така и за огъня, за храната, за желязото и за други неща не може да се каже, че някое от тях само по себе си е или най-полезно, или най-вредно; но това зависи от волята на употребяващите ги. Дори сред влечугите има такива, които използваме при съставяне на лечебни смеси. Така и в науките сме заимствали изследванията и теоретичните знания, но сме отхвърлили всичко онова, което води към демоните, към заблуда и в бездната на гибелта. Извлекли сме от тях полезното дори за самото благочестие, като чрез лошото сме се научили на добро и сме превърнали немощта им в твърдост на нашето учение.

---

<sup>219</sup> Срв. Св. Григорий Богослов. Слово 43. Творения, т.2... с. 414.

Затова не бива да унижаваме учеността, както някои разсъждават по този въпрос; а напротив, трябва да считаме за глупави и невежи тези, които, придържайки се към това мнение, биха желали да виждат всички подобни на себе си, та в общия недостатък да скрият собствения си недостатък и да избегнат изобличението в невежество<sup>220</sup>.

Следователно според един от най-големите светци на Църквата (един от тримата, наречен „Богослов“), невежеството не трябва да е характерна черта на християнина. Усвояването на науките е полезно, стига да се разграничи истинното в тях от лъжливото.

В мисълта на св. Григорий Богослов творението свидетелства за Твореца. Бог е причината за неговото устройване, за реда в природата и за да стигнем до тази истина е по-добре да използваме Писанието, отколкото пространните философски разсъждения на „естествословите“, които не могат да я проумяят<sup>221</sup>. Или казано по друг начин, за достигане до истините, касаещи областта на богопознанието, Откровението е доста по-точно от всяко друго познание.

Но вниманието, насочено към Твореца, не е за сметка на вниманието върху материалния свят. Така светецът се изказва положително за естествената наука и нейните представители, които „са разбрали природата и на въздушните, и на земните, и на морските, и на небесните неща, а освен това са проумели мисълта на неизказания Бог, проумели са как Бог управлява вселената“<sup>222</sup>. Св. Григорий е против превръщане-

---

<sup>220</sup> Св. Григорий Богослов. Слово 43. Творения, т. 2... с. 414-415. Вж. също така и „До Селевк“, Творения, т. 3... с. 455, 456, където светецът призовава да вземаме полезното от светското знание и да отхвърляме вредното, заобикаляйки тръните, да откъснем розите.

<sup>221</sup> Срв. Св. Григорий Богослов. За богословието второ... 27.

<sup>222</sup> Св. Григорий Богослов. От Никовул син до баща му. Творения, т. 3... с. 425.

то на тези занимания в цел на човешкия живот. Той свидетелства, че се е занимавал с тях през своята младост, но по-късно предпочита не да наблюдава „слаби изображения на истината“, а да съзерцава с чисти очи самата истина, в която първото и последното е Троичният Бог<sup>223</sup>. Това не представлява подценяване на светското знание, а съпоставянето му със знанието за Бога, за да се определи приоритетното за нашия живот.

### 1.3. Св. Йоан Дамаскин

При св. Йоан Дамаскин<sup>224</sup> също е налице широкото използване на знания от Античността, които намират място в трилогията му „Извор на знанието“. В този контекст може да стане по-ясно неговото противопоставяне на ерестта на гносимахите, за които пише в „За ересите накратко“, т.е. във втората част от „Извор на знанието“. Названието гносимахи идва от думата γνώσις – знание и μάχομαι – враждувам. Те са описани като отхвърлящи всякакво познание в християнството, твърдейки, че добрите дела, без знание, са достатъчни за спасението. Доброто според тях се изразява в това „да се живее по-просто и да не се проявява интерес към никакво учение на познавателната дейност“<sup>225</sup>. Целият текст срещу гносимахите се състои от няколко изречения, но идеята на светеца не е да пише обширен трактат върху различните ереси, а да каже по няколко думи. Въпреки това определянето на гносимахията като ерес и поставянето ѝ в съчинение, редом до николаитите, гностиците, манихеите и арианите, показва негативното

<sup>223</sup> Срв. Пак там, с. 425-426.

<sup>224</sup> За живота и богословските възгледи на св. Йоан Дамаскин, вж. Цоневски, И. Патрология... с. 459-465.

<sup>225</sup> Св. Йоан Дамаскин. За ересите накратко, 88. В: Извор на знанието... с. 307.

отношение на св. Йоан Дамаскин към това враждуващо със знанието лъжеучение<sup>226</sup>.

Най-важната причина за противопоставянето на св. Йоан Дамаскин на тази ерес, както и за високата роля, която придава на знанието, се крие в това, че той свързва знанието с Бога. Творецът не обезценява знанието, а е негова причина. В своите „Философски глави“ богословът разделя съществата на две категории – разумни и неразумни, като на едните е свойствено знание, а на другите – не. Този, който има по природа способност да добие знание, но не го прави, не се различава от онези, които по природа нямат разум. Знанието е определено за най-ценното нещо и като светлина за разумната душа, а Иисус Христос – като изворът на знанието<sup>227</sup>. Тези разсъждения следват библейската представа, че в Христос „са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието“ (Кол. 2:3). Иисус Христос е не просто извор, но и цел на знанието, защото към Него читателите на съчинението на св. Йоан Дамаскин трябва да устремят своя смирен ум, за да постигнат жадуваното<sup>228</sup>. Следователно според светеца знанието има не секуларен, а христологичен характер и е немислимо да се използва като средство за атака срещу вярата – по-скоро то е основна нейна характеристика.

Определени мисли на св. Йоан Дамаскин могат да се вземат и от неговото най-известно съчинение „Точно изложение на православната вяра“, в което той споделя мисли по широк кръг въпроси, използвайки опита на отците преди него. Творбата е съставена от четири книги, всяка от които е разделена на глави. Освен различните глави, касаещи догматич-

---

<sup>226</sup> За св. Йоан Дамаскин, гносимахите и знанието, вж. Флоровски, Г. Философия и боголовие... с. 210-212.

<sup>227</sup> Сrv. Св. Йоан Дамаскин. Философски глави, 1. Извор на знанието... с. 29-31.

<sup>228</sup> Сrv. Пак там, с. 35.

ни въпроси, могат да се срещнат и такива, които се фокусират върху същността на творението в материален аспект. Такива са например „За светлината, огъня и светилата, ще рече слънцето, луната и звездите“, „За въздуха и ветровете“ и „За водите“. Макар че съчинението е с религиозен характер, в него не липсват научни данни, които отразяват възгледа на епохата, с нейните силни и слаби страни<sup>229</sup>. Тези данни все пак са ценни, дотолкова, доколкото показват начина на мислене на бого-слова и значението, което отдава на науката. Вмъкването им може да се обясни с общия подход за приобщаване към християнството на светското знание, характерен за светите отци.

При преподобни Йоан Дамаскин се наблюдава безпроблемно съжителстване на религиозни и научни знания. Така например, пишейки за небето, той споменава: „Бог нарекъл небе и твърдта (Бит. 1:8), на която заповядал да бъде *посред водата*, като ѝ отредил да разделя *водата, що беше под твърдта, от водата над твърдта*. Божественият Василий, научен от божественото Писание, казва, че естеството на небето е тънко като дим. Други пък твърдят, че то има вид на вода, тъй като било поставено *посред водата*. Други казват, че то е съставено от четири елемента. Някои казват, че то е пето тяло, различно от останалите четири“<sup>230</sup>. Интересното е, че цитатът показва цитиране на Свещеното Писание и неговото обясняване с научно-философски възгледи, характерни за тогавашната епоха.

Св. Йоан Дамаскин разглежда въпроса за естеството на небето, дали е „тънко като дим“ (както смята св. Василий),

---

<sup>229</sup> Така например св. Йоан Дамаскин, приемайки господстващия по негово време Птолемеов модел, смята, че Слънцето се движи около Земята (срв. Точно изложение на... II, 6, 7). Не винаги обаче той взема позиция по въпросите от научен характер, които обсъжда. Например по отношение на формата на Земята споменава два възгледа – че е кълбовидна и че е конусовидна, без да каже как смята той самият (срв. Точно изложение на... II, 10).

<sup>230</sup> Пак там, II, 6.



дали има „вид на вода“, дали е сферично, полукълбо и т.н. Той споменава, че св. Василий, за достигането до своя възглед, се основава на Писанието, докато твърдящите, че е полукълбо – също на свещения текст, и по-точно на Пс. 103:2 и на Ис. 40:22. Тоест и двете страни се базират на библейски текстове, от които извеждат различни заключения. Богословът не заявява, че поддържа някоя от споменатите от него тези. Независимо какво е естеството на небето, според него е важно, че то е сътворено от Бога. Св. Йоан Дамаскин сякаш усеща, че основната цел на Писанието е да ни даде знание за Бога и за целта на творението, а не толкова за самата природа на небесните тела, тяхното устройство и пр. Той призовава и за здрав разум в тълкуване на Свещеното Писание. За богослова текстове като Пс. 95:11, Пс. 113:3, 113:4, които сякаш придават одушевеност на небесата, земята, морето и река Йордан, не бива да се възприемат по буквален начин, а поетично<sup>231</sup>.

Говорейки за небесните тела в богословски контекст, светецът прибягва до използването на информация за природата в допълнение: „Пролетта настъпва, когато слънцето изгрива точно от изток, и се отличава със свеж въздух, увеличава кръвта, бидейки топла и влажна. Тя е преход от зимата към лятото, тъй като е по-топла и по-суха от зимата, но е по-прохладна и по-влажна от лятото“<sup>232</sup>. След като накратко описва всеки един от сезоните, св. Йоан Дамаскин съзира Божи промисъл в междинните сезони (пролетта и есента), които се явяват преход между голямата жегата и големия студ и имат за цел да бъде предпазен човекът от резки промени в температурите, които благоприятстват развитието на тежки болести<sup>233</sup>.

Св. Йоан Дамаскин опонира и на езичниците, които смятат, че такива явления като изгревът и залезът определят чо-

---

<sup>231</sup> Сrv. Пак там, II, 6.

<sup>232</sup> Пак там, II, 7.

<sup>233</sup> Сrv. Пак там, II, 7.

вешкото поведение, както се приема в астрологията. Вместо това според него те могат да служат за предвестници на информация за природата – „дали ще вали, или няма да вали, дали времето ще бъде студено, или горещо, влажно или сухо, а също и дали ще има ветрове и други подобни (метеорологични събития)“<sup>234</sup>. Също така и звездите не са причина за случващото се в света, а естествен способ за предсказване на промените в атмосферата<sup>235</sup>. Тук се вижда онази *демитологизация* на природата, за която вече бе споменато. Ако за езичниците природните тела са обект на обожествяване или източник на информация за бъдещето на човека, то за св. Йоан Дамаскин те са природни обекти, източник на информация за природата, която трябва да служи на човека.

Св. Йоан Дамаскин отрича, че Луната свети със собствена светлина. Вместо това твърди, че е осветявана от светлината на Слънцето. Слънчевите и лунните затъмнения, като природни явления, са използвани от св. Йоан Дамаскин като богословски аргумент срещу онези, които възприемат Слънцето и Луната като божества, защото затъмненията се свързват с някаква изменчивост, а Бог е неизменчив и следователно те не са божества<sup>236</sup>. Нещо повече, според светеца затъмненията са обусловени от естествени причини: „Слънчево затъмнение настъпва тогава, когато Луната, ставайки сякаш междинна стена, прави сянка и не позволява на светлината да идва при нас“<sup>237</sup>; лунно затъмнение пък се получава, вследствие на това, че „Земята прави сянка и слънчевата светлина не достига до Луната и не я осветява, от което тя се затъмнява“<sup>238</sup>.

По отношение на създаването на земята от Бога, отново се вижда нещо много сходно с мислите му за небето: цитират се

---

<sup>234</sup> Пак там, II, 7.

<sup>235</sup> Срв. Пак там, II, 7.

<sup>236</sup> Срв. Пак там, II, 7.

<sup>237</sup> Пак там, II, 7.

<sup>238</sup> Пак там, II, 7.

библейски пасаж, използвани за аргументация на виждания, които св. Йоан помества. Нека да се посочи пълният текст, за да се види ясно мисълта на светеца: “Никой от хората не е в състояние да обясни къде се намира и върху какво е поставена земята. Така едни казват, че тя е поставена и укрепена върху води, по думите на божествения Давид: *Който утвърди земята върху водите* (Пс. 135:6); други считат, че тя виси във въздуха; а трети казва: *Окачил е земята на нищо* (Иов. 26:7). И на друго място богоречивият Давид сякаш от името на Твореца казва: *Аз ще заякча стълбовете ѝ* (Пс. 74:4), като нарекъл поддържащата я сила *стълбове*. А думите: *Той я основа върху морета* (Пс. 23:2) показват, че земята навсякъде е заобиколена от вода. И така, независимо от това, дали ще допуснем, че земята е поставена върху самата себе си, върху въздух, върху вода или върху нищо, не бива да отстъпваме от благочестивия начин на мислене, а трябва да изповядваме, че абсолютно всичко се управлява и се крепи на силата на Твореца<sup>239</sup>.

Видно е, че св. Йоан Дамаскин без всякакво притеснение цитира различни пасаж от Писанието, които приема обаче като мнения на съответните автори. И изводът му е, че независимо дали върху нещо или върху нищо е поставена земята и ако е нещо – какво е то, то важното е, че Бог е нейната основа. Така св. Йоан от научните въпроси преминава към теологията, от това, което не може да установи посредством достъпните за неговото време средства, се насочва към онова, което е разкрито ясно. Този текст може да се използва в съвременен контекст, когато трябва да се определи православна позиция към даден въпрос – като този за отношението между религията и науката: св. Йоан Дамаскин показва, че православието не е в конфликт с която и да е научна теория, занимаваща се с това как е възникнал или е устроен светът, стига тя да не отрича неговия Създател.

---

<sup>239</sup> Пак там, II, 10.

## 1.4. Св. Григорий Палама

Своето учение за науките св. Григорий Палама<sup>240</sup> разгръща в контекста на полемиката си с монаха Варлаам от Калабрия<sup>241</sup>. Спорът между тях се води основно за правилността на практиката на исихазма, за различаването на същност и енергии у Бога, както и за това дали пазенето на Божествените заповеди и стремежа към безстрастие са достатъчни за духовното съвършенство – както е според св. Григорий Палама, или са недостатъчни и е необходимо към тях да се прибави знанието от светските науки<sup>242</sup>, за да се попълни тази липса – каквато е позицията на Варлаам<sup>243</sup>. Калабриецът поставя светските науки наравно с благодатта като Божии дарове и приема, че без тях светостта е невъзможна<sup>244</sup>. В този контекст на мисли св.

---

<sup>240</sup> За историческото развитие на богословието на св. Григорий Палама, вж. Христов, Иван. Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии. С., 2016.

<sup>241</sup> За богословския метод на Варлаам и богословските предпоставки във възгледите му по въпроса за отношението богопознание и философия, вж. Христов, И. Пак там, с. 83-87.

<sup>242</sup> Изглежда, че в текста на Триадите „светски науки“, „външни науки“ и „външна мъдрост“ се използват като синоними.

<sup>243</sup> Свети Григорий Палама посочва един пространен цитат от Варлаам: „Чрез съблюдаване на заповедите едва може да се достигне удовлетворително само безстрастие; но само очистването от страстите не е достатъчно, за да се види истината, защото безстрастието не избавя душата от случайното незнание. Безстрастието едва ли ще послужи на душата, за да види умопостигаемите неща, ако при нея остане това случайно незнание, представляващо само по себе си велика душевна тъмнина; така че философът трябва през целия си живот да се старае да очисти душата си както от страстите, така и от лъжливите мнения, при това като призовава помощ свише за достигане на двете очиствания, и сам да прави всичко, което води към тази цел“ (Триади... II.1, 37.)

<sup>244</sup> Срв. Триади... II.1, 2, 34-37. В „37“ може да се види мисъл на Варлаам, в която той поставя знанието само по себе си като цел на християнския живот, без което не може да се постигне съвършенство. На това негово мнение

Григорий Палама разгръща виждането си за светските науки. Той иска да вразуми Варлаам и да го предпази от това да ги смята за „спасителни, посветителни, очистиращи и просвещаващи дълбините на душата“<sup>245</sup>. В тях се съдържа истина, смесена с лъжа и за разлика от истината в Свещеното Писание, в която няма лъжа и която е спасителна и задължителна за вярващите, то истината на външната мъдрост не е нито задължителна, нито е спасителна<sup>246</sup>. Тук св. Григорий Палама показва основната функция на Божествената мъдрост, която ѝ дава предимство – нейната сотериологична стойност, каквато, светската мъдрост, разбира се, няма.

От това, че светската мъдрост не притежава сотериологична стойност, обаче не може да се изведе твърдението, че тя е ненужна въобще. Тя също е истинна в някаква степен, водейки до познание на съществуващото<sup>247</sup> и може да бъде облагородена от словото Божие (което е Свещеното Писание<sup>248</sup>). Следователно на светската мъдрост може да се разчита, стига да не ѝ се предоверяваме. Нейният обхват е видимият свят. Това познание безспорно има значение за светеца. Писанието обаче ни дава нещо много по-висше от това познание, защото ни въвежда към благото<sup>249</sup>, тоест към Бога, Който е сътворил този свят.

По-напред в съчинението си Триади, св. Григорий Палама пита защо „Господ не е сметнал за нужно да ни разкрие зако-

св. Григорий противопоставя мисълта на св. Дионисий Псевдо-Ареопагит, че „свършен е този човек, който, доколкото това е възможно за човека, е направил душата си богоподобна“ (Пак там, II.1, 39). Погрешното учение на Варлаам, че в процеса на богопознание външната мъдрост допълва Божиите заповеди, за св. Григорий е свидетелство, че мислещата способност на душата на Варлаам, разумът му, е болен (срв. Пак там, II.1, 40).

<sup>245</sup> Пак там, II.1, 27.

<sup>246</sup> Срв. Пак там, II.1, 5.

<sup>247</sup> Срв. Пак там, II.1, 7.

<sup>248</sup> Срв. Пак там, II.1, 6.

<sup>249</sup> Срв. Пак там, II.1, 10.

ните на сътворения свят“ и дава отговор: „Защото, „ако не знаем истината за тварните неща, това никак няма да ни попречи да стигнем до обещаното блаженство“, съгласно великия Василий<sup>250</sup>. По този начин св. Григорий Палама демонстрира мисълта си, че липсата на научно знание не вреди на спасението, за разлика от липсата на знание за Бога. Творецът ни разкрива това, което е най-важно за съществуването ни, а останалото ние сами трябва да открием<sup>251</sup>. Св. Григорий Палама не казва, че споменатото знание въобще не трябва да се търси. Той отрича необходимостта от познание на науките единствено за монасите, и то защото те са се посветили изцяло на Бога. Според него монахът до младостта си има достатъчно време да усвои науките, ако е трудолюбив. Но след постъпване в манастих от него се очаква да пребивава в молитва, която стои „безкрайно повисоко от научните упражнения“<sup>252</sup>. Св. Григорий Палама ясно казва, че не е против обучаването в наука за тези, които искат това, стига да не са монаси. Но за всеки човек важи твърдението му, според което „не съветваме никого да се занимава с нея цял живот, и напълно отхвърляме възможността да се очакват от нея някакви точни познания за божествените предмети“<sup>253</sup>. Тази мисъл е важна, не само защото определя, че науката не е основна цел на човешкия живот, но и защото показва желанието на солунския богослов за едно методологично разграничение между богословието и външната ученост.

Човекът и неговите интелектуални способности са ограничени, а следователно и отговорите, до които достига по такъв път. Изхождайки вероятно от тази гледна точка, св. Григорий Палама твърди, че научните представи са частични

---

<sup>250</sup> Пак там, II.1, 18.

<sup>251</sup> Сръ. Панчовски, И. Истината в християнската религия... с. 18.

<sup>252</sup> Сръ. Св. Григорий Палама. Триади... II.1, 35.

<sup>253</sup> Пак там, I.1, 12.

и изменчиви<sup>254</sup> и си противоречат една на друга<sup>255</sup>. Такава е действителността не само в неговата епоха, но и в наше време, когато съществуват множество различни научни теории по даден проблем, едни научни теории се заменят от други и същевременно те непрекъснато се коригират и допълват.

За египтяните – изобретатели на геометрията, и за жителите на Вавилон, които са имали афинитет към астрономията, св. Григорий смята, че те използвали тези науки по погрешен начин – вместо за целите на богопознанието (тоест чрез изучаване на природния свят да се доближат до Бога), те ги използвали, за да се поклонят на звездите. Независимо от този факт обаче, ако човек притежава „пълнотата на добродетелта“, изчистил е горепосочените науки от езическото съдържание и се ползва разумно от тях, той може да получи полза<sup>256</sup>.

Историята, красноречието, науките, свързани с природата и други науки са считани за нещо добро, когато се използват за „упражняване остротата на душевното око“, но проблемът идва, когато се превръщат в единствено занимание на човека през живота му. След занимаване с тях в разумна мяра той трябва да се насочи към „по-високи и непреходни предмети“<sup>257</sup>. Този възглед не подценява науката, а казва, че смисълът на човешкия живот е в Бога и към Него хората трябва да са устремени преди всичко останало.

Св. Григорий Палама прави разграничение между два вида знание – природно и духовно. Светските науки са свър-

<sup>254</sup> Сrv. Пак там, II.1, 35.

<sup>255</sup> Сrv. Пак там, I.1, 2.

<sup>256</sup> Сrv. Пак там, II.1, 15-16.

<sup>257</sup> Сrv. Пак там, I.1, 6. Както обяснява Жан-Клод Ларше: „Тъй като вселената на непознатите и необясними неща продължава вечно, а научното познание се развива и се обновява непрекъснато, то съществува голяма опасност човекът да се вълече в един безкраен и едновременно илюзорен и отчуждаващ процес, а това състояние е съвсем близо до дяволско прелъстяване“ (Светоотечески възгледи за естеството и статуса... с. 15).

зани с природното знание, а духовното знание се придобива, ако знанието, чрез вярата, се съчетае с любовта<sup>258</sup>. Освен двата вида знание съществуват и два вида Божии дарове – природни и свръхприродни (или духовни) като към първите е отнесена философията и „изобретените от човешкия разум науки“<sup>259</sup>. Обаче за разлика от Варлаам за светеца свръхприродните дарове имат по-висока стойност от природните – които се дават по природа на всички, а свръхприродните – само на добродетелните<sup>260</sup>. Разглеждайки и двата вида дарове, които имат за свой източник Бога, светецът показва, че между природното и свръхприродното не са наблюдава противопоставяне.

За елинската мъдрост, която е природен дар, св. Григорий Палама смята, че е приемлива, ако, изчистена от суеверието, служи на Божията мъдрост. Светецът не иска елинската мъдрост да бъде унищожена, тя е трябвало да „разцъфти“. Вместо това тя приема лъжата за истина, „противопоставя твартата на Твореца“<sup>261</sup> и учи на политеизъм<sup>262</sup>. „От това се пазим в нашите съчинения – от неправилното и лошо приложение на науките и от тяхното неумерено почитание“<sup>263</sup>.

Заниманието с външни науки може да бъде използвано с апологетична цел<sup>264</sup> като никога обаче не бива да ги поставяме над истините на вярата или като равни на тях, както е правил Варлаам. Въобще цялостната позиция на Калабриеця е свидетелство, че неговият разум боледува<sup>265</sup>.

---

<sup>258</sup> Срв. Св. Григорий Палама. Триади... I.1, 9; II.1, 12.

<sup>259</sup> Пак там, II.1, 25.

<sup>260</sup> Срв. Пак там, II.1, 25.

<sup>261</sup> Срв. Пак там, I.1, 13.

<sup>262</sup> Срв. Пак там, I.1, 15. Вж. и бел. 2 под стр. 28 в превода на „Триади“.

<sup>263</sup> Пак там, II.1, 27.

<sup>264</sup> Срв. Пак там, I.1, 11.

<sup>265</sup> Срв. Пак там, II.1, 40.



Въпреки че има сериозни резерви към позицията на Варлаам, св. Григорий Палама все пак е склонен да се съгласи с някои неща. Той пише: „Готови сме да признаем, че с помощта на външните науки наистина могат да се намерят истинните закони на съществуващото; ще смятаме също така, че тези закони се съгласуват с истините, открити ни в Божественото Писание, и ще изискваме само едно – вяра в единствения лечител на духовете – Христа, Бога на духовете (Числ. 16:22), и в това, че уподобяването на Него, тоест здравето на душата и съвършенството, се достигат само с любов към Него и със спазване на Неговите заповеди“<sup>266</sup>.

Спорът между Варлаам и св. Григорий ни дава следните полезни ориентири:

1. И науката, и вярата са Божии дарове. Науката е природен дар, присъщ на всички човеци, а вярата е дар на благодатта. В областта на богопознанието второто е несравнимо по-точно и подходящо.

2. Външната ученост, за която говори св. Григорий Палама, е обвързана с определен езически мироглед. Тя съдържа истина, примесена с лъжа. След изчистването ѝ от лъжата християните могат да се ползват спокойно от нея.

3. Науката предлага знание за съществуващото, но заради ограниченото човешко познание отговорите, до които достига, са частични и изменчиви. Тоест не трябва да се предверяваме на науката така, сякаш тя ни носи абсолютната и непреходната истина.

---

<sup>266</sup> Пак там, II.1, 42.

## 2. Тома Аквински за вярата и знанието

*„Въпреки желанието за синтез между философията и теологията, между мисленето и вяра, Тома слага по-голяма тежест върху прецизността на различаване и отделяне на двете области с оглед на предпоставките и методическия подход“<sup>267</sup>*

(Рихард Хайнцман, католически богослов)

*„Онова, което впоследствие се отлива в учение за пълната автономия на разума и което определя по-късно цялата съдба на западноевропейската философия, бива по такъв начин най-напред и най-ясно набелязано именно от Тома Аквински и у него следва да търсим началото на разрива между християнство и култура, целият трагичен смисъл на който се разкрива вече изцяло понастоящем“<sup>268</sup>*

(отец Василий Зенковски † 1962)

Без съмнение Тома Аквински може да бъде определен като най-прочутият богослов-систематик на Запада. Неговото творчество е огромно и широкообхватно<sup>269</sup>. Той е и най-яркият представител на средновековната схоластика, която, с привързаността си към Аристотел, въздига аристотелианството до висока позиция в миросгледа на средновековния римокатолик и повлиява на отношението на Римокатолическата църква към развитието на науката.

В творчеството на западния светец е обърнато особено внимание на гносеологията – разгледани са въпроси като тези за отношението между вяра и знание, между философията и теологията, познанието чрез интелекта (ума) и разума, и др., които са от значение и за вече разглежданата тема.

<sup>267</sup> Хайнцман, Рихард. Философия на средновековието. С., 2002, с. 259.

<sup>268</sup> Зенковски, В. Основи на християнската философия... с. 34.

<sup>269</sup> Срв. Хайнцман, Р. Философия на средновековието... с. 255-257.

За Тома Аквински вярата е процес, при който волята подтиква интелекта да се съгласи с нещо. За да се говори за вяра, този процес трябва да протече не в неувереност (тогава трябва да се говори за мнение), а в увереност и без страх<sup>270</sup>. Вярата е теологична добродетел, която е чиста от наличието на неистини и заблуждения. Разбира се, това не означава, че вярващият е невъзможно да приема неистини, а само, че тяхното приемане не се дължи на вярата, а е в резултат на негови лични погрешни убеждения<sup>271</sup>.

Анализирайки думите на св. ап. Павел в Евр. 11:1 за вярата, Тома Аквински, който казва, че те не са дадени в дефинитивна форма, се опитва да ги предаде именно в такава. Тя е следната: „Вярата е предразположение на ума, което поставя начало на вечния живот в нас, като кара интелекта да се съгласи с неща, които не са очевидни“<sup>272</sup>. И все пак вярата, в областта на богопознанието, не се отнася само до онези неща за Бога, които не могат да се проумеят от разума, но и към такива, които могат<sup>273</sup>. Също така той смята, че вярата е различна както от мнението, така и от знанието. От мнението я различава това, че тя разкрива истината, а от знанието – това, че тази истина не е очевидна, а знанието се отнася до очевидното. Тома Аквински счита позицията на западния мислител Хуго от Сен Виктор († 1141), според когото вярата е „някаква увереност на душата относно отсъстващи неща, която увереност стои по-горе от мнението и по-долу от знанието“ за равностойна с тази на св. ап. Павел в Евр. 11:1 и, изглежда, се съгласява с Хуговата позиция<sup>274</sup>. Следователно за Тома Аквински вярата е по-нисша от знанието.

<sup>270</sup> Сrv. Тома Аквински. Сума на теологията, част II (2). С., 2009 с. 31, 56.

<sup>271</sup> Сrv. Пак там, с. 28-30.

<sup>272</sup> Пак там, с. 87.

<sup>273</sup> Сrv. Пак там, с. 61.

<sup>274</sup> Сrv. Пак там, с. 87-88.

Последното той разглежда като интелектуална добродетел, свързвана с онова, което може сетивно да бъде видяно. Това различава знанието от вярата. За латинския богослов не е възможно човек едно и също нещо и в едно и също отношение едновременно да го вярва и да го знае – той може или само да го вярва, или само да го знае<sup>275</sup>. Това обаче не означава, че в мисълта му вярата е несъвместима със знанието. Между двете съществува връзка. Вярата е дар от Бога, „задвижващ вътрешно човека чрез благодатта“, и същевременно е породена от знанието<sup>276</sup>. Допирна точка между вярата и знанието е истината<sup>277</sup>. За Тома Аквински вярата се отнася до този живот, а знанието – до следващия: в този живот хората вярват в Бога, Когото се надяват да видят в другия, а ангелите вече виждат Бога, в Когото хората все още вярват, но един ден биха могли да видят<sup>278</sup>.

Тоест вярата не се разглежда като знание за Бога, получавано още в този живот, но тя преминава в знание едва в другия живот, когато ще Го видим. Разбира се, Тома Аквински би бил донякъде прав в твърденията си за вярата и знанието, ако вярата в същността си беше единствено истинно убеждение за нещо и по своята природа е нещо отделно от знанието. Тя обаче не е само убеденост, а познание за Бога, живот в Него. Чрез вярата още в този живот можем да вкусим и да видим Бога. Доста различно е мнението на Тома Аквински от източния свети отец Исаак Сириец. За последния вярата не е просто съгласие с някакви факти през този живот, но духовно познание, по-висше от човешкото знание<sup>279</sup>. Ако за Аквинецът

---

<sup>275</sup> Сrv. Пак там, с. 33-35, 62; Жилсон, Етиен, Филотеус Бьонер. История на християнската философия. Стара Загора, 1999, с. 520.

<sup>276</sup> Сrv. Тома Аквински. Сума на теологията, част II (2)... с. 120.

<sup>277</sup> Жилсон, Е., Ф. Бьонер. История на християнската философия... с. 521.

<sup>278</sup> Сrv. Тома Аквински. Сума на теологията, част II (2)... с. 33, 37.

<sup>279</sup> За възгледа на св. Исаак Сириец за отношението между вярата и знанието сrv. Влахос, Й. Православна психотерапия... с. 356-364.

знанието може да отмени вярата, то за Исаак Сириец най-висшето познание от трите, които разглежда (духовно, душевно, телесно) – духовното, се достига чрез вярата и когато се достигне до това познание, „вярата отменя знанието“<sup>280</sup>, тоест прави го ненужно.

Въпреки че латинският теолог няма за цел да омаловажава значението на вярата, той го прави, като я отделя от знанието. Остава и непонятна ролята, която Тома Аквински отдава на естествения разум. При него наистина може да се говори за автономия на разума, който няма нужда от Божествено просветление, за да познава истината<sup>281</sup>. Подобна позиция би могла да бъде сметена за издържана – като отдаваща на разума значението, което му се полага във връзка със сътворяването на човека по Божий образ, ако при западния богослов играеше значима роля идеята за необходимостта от изцеляване на потъмнелия след грехопадението разум, с цел той да достигне до *пълноценно* познание. Вместо това разумът е приет в неговото грехопаднало състояние, което е легитимирано.

Независимо че Тома Аквински говори за липса на враждебност между разума и вярата, той все пак приема разума като автономен, като самодостатъчен в своя ареал на действие. Така излиза, че вярата е чужда на този „ареал“, че човек вместо да участва в него с пълнотата на своята личност, се фрагментира. Както се изразява отец Василий Зенковски, така се разсича целостта на познавателния процес. Според него е необходимо не просто християнски да се използва разумът – както смята известен томист, когото отецът критикува, а разумът да се преобрази в Църквата, която предлага изцеление на целия човек<sup>282</sup>. Възгледът за християнско използване на раз-

---

<sup>280</sup> Цит. по: Влахос, Й. Пак там, с. 360.

<sup>281</sup> Срв. Хайнцман, Р. Философия на средновековието... с. 258-259.

<sup>282</sup> Срв. Зенковски, В. Основи на християнската философия... с. 33-34.

ума предполага външно влияние върху него, а не вътрешната му промяна. Това действие има опасност да бъде разбрано като принуждение над разума от страна на вярата да приеме нейните методи. Обратно, възцърковяването на разума предполага, че той е болен и че има нужда от своето излекуване, като се и предлага начинът, по който това може да стане. Така разумът не се променя отвън, а отвътре.

Методът на Тома Аквински води до секуларизиране на познанието, при което се стига дотам, че на построенията и изводите на естествения разум се придава абсолютна стойност за християнина. В същия дух той прокарва такова различаване между теологията (давайки ѝ полето на Откровението) и философията (давайки ѝ ареала на естествения разум), че това разграничение преминава де факто в отделяне<sup>283</sup>. Заедно с това учението за автономията на разума в област на познанието, в която той е властелин, довежда не само до това религията да не се смесва с науката (което е нещо правилно), но абсолютно да се елиминира в съзнанието на „хуманистичния човек“ като нещо отделно от разума. За това Тома Аквински има голяма роля.

---

<sup>283</sup> Сръ. Тома Аквински. Сума на теологията, част I. София, 2003, с. 20-21, 27; Жилсон, Е. Ф. Бьонер. История на християнската философия... с. 519; Хайнцман, Р. Философия на средновековието... с. 259, 278.

### 3. Римокатолическата църква и учените

*„Не е нужно да се казва, че насилието във вярата коренно противоречи на Евангелието. Отците на Църквата недвусмислено са утвърждавали, че „религията трябва да убеждава, а не да принуждава“<sup>284</sup>*

(отец Александър Мен † 1990)

*„Християнското Откровение никъде не се бърка в областта на чистата наука, никъде не установява формулите и законите, по които действа физическият, материалният свят. То предоставя това познаване на естественото развитие на човешкия разум. Ако някои негови представители — лица или учреждения — са се опитвали в името на Божествен авторитет да решават например въпроса: „Земята ли се върти около Слънцето, или Слънцето — около Земята?“, ако някои в името на Христа са се опитвали тъй да се забъркват в областта на чистата наука, те сами са си произнесли с туй своята присъда, че не чистото християнство представляват“<sup>285</sup>*

(архим. Евтимий Сапунджиев † 1943)

Изучаването на Средновековието като период, в който естествената наука придобива настоящия си вид, се характеризира от някои изследователи като време на противоборство, при което, въпреки съпротивата на Църквата, науката си пробива път. Доколкото в Европа Римокатолическата църква е основното вероизповедание – и преди, и след Реформацията, тя нерядко е идентифицирана с християнската Църква. Оттам за по-кратко тя се назовава просто като „Църквата“ и тази

---

<sup>284</sup> Мен, Александър. За науката и религията. В: Произход на религията. В. Търново, 1994, с. 226.

<sup>285</sup> Евтимий, архим. Вярата и разум. Апологетически статии. Русе, 1940, с. 87.

употреба се разпространява повсеместно, но вече извадена от европейския си контекст. Така прегрешенията на Рим в съзнанието на съвременния човек се приписват на самото християнство. Очевидно е обаче, че съществуват различни християнски конфесии и е неправилно на самото християнство да му се приписват грехове, които не са негови.

Като пословични примери за противоборство между Римокатолическата църква и науката са представяни случаите на Николай Коперник, Галилео Галилей и Джордано Бруно. Общото между тях е, че са хора, които приемат неща, противоположни на приетото за вярно от мнозинството в онази епоха, и че срещат съпротива от Рим. Темата обаче е твърде преекспонирана, с акцент единствено върху конфликтите – реални и въображаеми, и то при условие, че и за тримата религията е важна част от живота и убежденията им, и те разглеждат научните си и философски занимания в тясна връзка с вярата си в Бога.

### 3.1. Николай Коперник (1473-1543)

*„Да опознаваме великолепните творения на Бога, да проумяваме Неговата мъдрост, величие и сила, да се наслаждаваме на Неговите чудесно действащи закони – със сигурност това са достойни начини за преклонение пред Всемогъщия Бог, за Когото невежеството не би могло да бъде по-приемливо от знанието“<sup>286</sup>*

(Николай Коперник)

Името на Николай Коперник<sup>287</sup> се свързва най-вече с излагането на хелиоцентричната теория, която утвърждава централното място на Слънцето в нашата Слънчева система, око-

<sup>286</sup> Цит. по: 50 Нобелови Лауреати и други велики учени... с. 95-96.

<sup>287</sup> Източници, които се ползват за биографичните и някои други данни за Николай Коперник са: Манолов, Антон. Николай Коперник. С., 1960, с. 13-66. Дякон Андрей Кураев. Християнство и наука – Коперник, Бруно, Галилей: <http://iztoknazapad.com/>



ло което се въртят планетите, и с отхвърлянето на геоцентризма, според който всички планети се въртят около Земята<sup>288</sup>. Макар че Коперник не е първият, който твърди, че Земята се върти около Слънцето (това прави Аристарх Самоски през III в. пр. Хр.), Коперник е този, който полага основите за промяната на погрешното разбиране по този въпрос, излагайки хелиоцентризма по един систематичен начин.

Заедно с този, без съмнение важен принос на Николай Коперник в развитието на астрономията, масово се втълпява, че приносът му е като етап от победата на науката над религията<sup>289</sup>, че разклаща „авторитета на църквата“ и представлява „удар по религията“<sup>290</sup>. А това, с оглед на фактите, са доста наивни твърдения. За да има „победа“, е нужно да има война, а такава няма и Коперник не се чувства участник в нея. Единствената война, в която участва, е между знанието и невежеството, а в случая той е на страната на първото. Нищо от неговия живот, убеждения и открития не показват, че ученият се чувства част от тази измислена война между наука и религия. Напротив, целият му живот е директно или косвено

---

<sup>288</sup> Строго погледнато, от съвременна гледна точка, Коперник греши, че Слънцето е център на Вселената – то е център само на Слънчевата система. Ние въобще не знаем и не можем да кажем къде е центърът на Вселената като това не би могло да бъде установено също и от Коперник. Все пак астрономът е прав в твърдението си, че Земята се върти около Слънцето, а не Слънцето около Земята.

<sup>289</sup> Това се опитва да втълпи например марксисткият по дух биографичен очерк на Коперник от Антон Манолов, според който „Учението на Коперник, като разясни строежа на слънчевата система, изигра огромна роля за победата на научния мироглед над религиозния“ (Манолов, А. Николай Коперник... Вж. в описанието на книгата преди увода. Срв. също така с. 62 от цит. съч.). За съжаление повтарянето на тези просвещенско-комунистически предубеждения не е ограничено до периода 1944-1989 г., но често се счита за меродавно дори и днес.

<sup>290</sup> Срв. напр. <https://bgastronomy.com/m/index.php?cat=18>

свързан с Църквата. Затова е нужно той да се разгледа по-подробно, което би послужило и като отправна точка за изводи относно убежденията на големия астроном.

Николай Коперник е роден през 1473 г. в полския град Торун. Той е едно от четирите деца в семейството. За неговата майка се знае, че произхожда от знатен род, а баща му е виден търговец, който марксисткият автор Антон Манолов определя като „предан син на Католическата църква“. Семейството на Коперник е част от мирското братство на Доминиканския орден<sup>291</sup>. На десет години бъдещият свещеник и астроном остава без баща и грижите за него поема неговият вуйчо Лука Ваценрод, при когото заживява заедно с майка си и брат си. Вуйчо му е възпитаник на Краковския и Болонския университети, след което работи като преподавател по църковно право – материя, с която ще се занимава и самият Николай. Л. Ваценрод става също така съветник на архиепископа в гр. Гнезно и на полския крал Казимир IV, а през 1489 г. е избран за епископ на Вармия. Видно е, че в най-тесното обкръжение на Н. Коперник са хора, които са свързани с Римската църква, което несъмнено е оказало влияние върху него.

След като заживява при вуйчо си, Николай Коперник е изпратен в престижното катедрално училище във Влоцлавек. Там той има възможност да изучава т. нар. седем свободни изкуства – граматика, реторика, диалектика, аритметика, геометрия, музика и астрономия, където вероятно се заражда интересът му към астрономията. Този, който запалва интереса му към предмета, вероятно е учителят по астрономия отец Николай Водка, който е каноник, т.е. главен свещеник. През 1491 г., когато е на 18 години, Николай Коперник е приет да

---

<sup>291</sup> Става въпрос за Третия орден на свети Доминик, на който членовете са миряни, живеещи в света, в съгласие с принципите на Доминиканската духовност.

следва във Факултета по свободни изкуства, част от престижния Краковски университет. Значима роля в живота му изиграва прочутият през онова време астроном проф. Войцех Брудzewski, който по молба на епископ Лука Ваценрод става частен учител на Николай. След дипломирането си в Краков той вече може да стане свещеник, но желаното от него място във Фромборкския (Фрауенбургския) капитул<sup>292</sup> е заето от друг. Тогава Коперник, докато чака да се освободи място, е изпратен в Италия да направи докторат по каноническо право, който е приключен успешно през 1503 г. във Ферарския университет. Връщайки се от Апенините с докторска степен в областта на богословието и със силен интерес към астрономията, той става главен свещеник (каноник) и член на Вармийския капитул, чието седалище е в катедралата на Фромборк. В нея е и домът на отец Н. Коперник. Той живее в най-високата ѝ кула, откъдето има възможност да върши едно от любимите си занимания – да наблюдава небето. Знаменателен е фактът, че именно църковната кула е мястото, от което отец Николай разкрива една от тайните на Вселената.

Знанията му като астроном са оценени и от Римокатолическата църква. През 1514 г. той е поканен като свещеник и учен да участва на Петия Латерански събор, който има за цел да поправи изоставащия от тропическата година юлиански календар. В крайна сметка нито съборът извършва корекции в календара – това става през 1582 г., нито Коперник участва в работата му – тъй като смята, че поради липса на данни за движението на Слънцето и Луната не може да бъде полезен.

За своята научна дейност Коперник получава насърчително писмо от кардинал Николай Шенберг, близък съветник на папа Павел III († 1549). В него се изразява уважението на Н. Шенберг към Коперник, както и окуражение да предста-

---

<sup>292</sup> Съвет от римокатолически свещеници към някоя епископска катедра.

ви учението си за хелиоцентризма. Нека да се цитират точните думи на кардинала: „Затова настоятелно те моля (ако това само не те затруднява много) ти да не скриваш новата система от приятелите на науката и при първа възможност да ми изпратиш плодовете на твоите нощни размисления за устройството на света заедно с таблиците и всичко, което се отнася до този въпрос“<sup>293</sup>.

Първата творба на Коперник с научно съдържание е написаното вероятно в началото на XVI в. кратко съчинение „Малък коментар“, което обаче остава непубликувано. Някои основни твърдения в него са, че Слънцето е център на Вселената, че планетите се въртят около него и че Земята се върти около оста си. В този труд е очертан накратко Коперниковият възглед за хелиоцентризма, без обаче да е подкрепен с наблюдения.

По-подробно е вече неговото основно съчинение: „За движението на небесните сфери“, което развива идеите в „Малък коментар“, и представлява категорично отхвърляне на геоцентризма. В него обаче Коперник не привежда астрономически доказателства за истинността на своя възглед (който е на равнището на хипотеза) и не успява да получи подкрепа от повечето астрономи в онази епоха<sup>294</sup>. Съчинението е издадено през 1543 г. в протестантски Нюрнберг и е посветено на папа Павел III († 1549).

Николай Коперник вероятно е съзнавал, че противници на неговите научни тези ще се противопоставят на изводите му, използвайки погрешно изтълкувани цитати от Писанието. За това свидетелстват и ясно думите му в предговора: „Ако се намерят празни дърдорковци, несведущи в математиката, които биха си позволили да осъдят или да опровергаят моето

---

<sup>293</sup> Манолов, А. Николай Коперник... с. 46.

<sup>294</sup> Cf. Fantoli, Annibale. Galileo : For Copernicanism and for the Church. Vatican City State : Vatican Observatory, 2003. p. 22, 23.

учение, преднамерено изопачавайки някое място в Светото Писание, то аз няма да им обърна внимание, а напротив, ще се отнеса с презрение към техните неразумни съждения“<sup>295</sup>.

Очевидно Коперник не само, че не отрича ролята на Священото Писание, но и го утвърждава, като отнася привидните противоречия между своя възглед и Писанието в областта на погрешното разбиране на Библията. През същата 1543 г. Коперник умира и е погребан в катедралата във Фромборк.

Самата книга „За движението на небесните сфери“ дълго време не е обект на цензура и критика от Римокатолическата църква или от нейни представители. Възможно е този факт да се дължи отчасти на предисловието ѝ<sup>296</sup>, написано от Андреас Осиандер, който надзирава нейното издаване. Той пише, че става дума единствено за математическа хипотеза, а не за обяснение на реалната структура на Вселената<sup>297</sup>. Тъй като обаче предисловието не е подписано лично от Осиандер, се създава впечатлението, че това е позиция на самия Коперник – тоест, че той не приема хелиоцентризма като научен факт, което не е така. Независимо от въпроса за това какво са смятали, че е Коперниковата позиция, факт е, че първата критика на книгата му е чак през 1581 г. – 38 години след издаването ѝ. Неин автор е Клавий, професор по математика в Йезуитския колеж в Рим. Три години по-късно, през 1584 г., испанският богослов и августински монах Диего Стуника (Цунига) издава

---

<sup>295</sup> Цит. по: Манолов, А. Николай Коперник... с. 58.

<sup>296</sup> Книгата съдържа предисловие, написано от Осиандер, и предговор, написан от Коперник.

<sup>297</sup> Cf. Fantoli, A. Galileo : For Copernicanism and for the Church... p. 23. Както смята А. Фантоли, причината за това действие на Осиандер вероятно се крие най-вече в опита му да предпази от потенциална критика труда на Коперник, който можел да бъде критикуван в протестантски Нюрнберг – известно е, че дейците на Реформацията Мартин Лутер и Филип Меланхтон не са приемали хелиоцентризма (cf. Fantoli, A. Ibid, p. 23-24).

книгата „Коментар на Йов“ в защита на Коперник. Както отбелязва дякон Андрей Кураев, получава се интересната ситуация, че в защита на книгата на Коперник застава богослов, а като неин критик се изявява математик. За момента се говори единствено за реакции, а самото осъждане на хелиоцентризма ще се случи още по-късно, през 1616 г., т.е. 73 г. след смъртта му! При това не става дума за осъждане на Коперник. Името му е споменато в контекста на обявяването на *хелиоцентризма на Питагор* (ок VI-V в. пр. Хр.) за лъжливо учение, като Коперник е даден като пример за човек, подкрепящ учението на Питагор. Това е важно, защото Римокатолическата църква не обявява Коперник за еретик, а обявява за погрешни определени неговите възгледи.

Трябва да се има предвид, че геоцентризмът, на който се противопоставя Николай Коперник, не е религиозно учение. Напротив, фундаменти на геоцентризма са учението на древногръцкия философ Аристотел и системата на Клавдий Птолемей († ок. 170), който е *астроном* (т.е. учен) от град Александрия. Аристотел е имал огромно влияние сред християнския Запад, добило израз в развитието на схоластиката. Според Аристотел Земята (която я възприема като център на Вселената), е неподвижна, а Слънцето е в движение и обикаля около нея. Той се е ползвал с много голям авторитет и неслучайно, както вече бе отбелязано, най-големият теолог на Запада, Тома Аквински, го нарича „Философът“ и се позовава многократно на него. Оксфордският университет дори налага глоба на студентите, изразяващи несъгласие с Аристотеловото съчинение „Органон“, а парламентът на град Париж, под влиянието на Сорбоната, постановява, че който е против Аристотел, е против Църквата<sup>298</sup>. Според Славчо

---

<sup>298</sup> Кесяков, Славчо. Джордано Бруно: Италиански философ: Живот, учение и списания на тоя философ. Пловдив, 1901, с. 23, 28-29.

Кесяков толкова е силно влиянието на Аристотелевото учение по това време в римокатолицизма, че почти е заместило Евангелието<sup>299</sup>. Що се отнася до системата на Птолемей, тя е доминиращ фактор в науката повече от хилядолетие, включително по времето на отец Коперник. Птолемей, разбира се, не е християнин (за разлика от Коперник). И съответно е абсолютно погрешно да се свързва геоцентризмът с религията. *Птолемейството не е религиозно учение, а е погрешна научна теория*, дело на езичник, която, по времето, когато е била оформена, се е смятала за „прогресивно явление“<sup>300</sup>. Грешката на Римокатолическата църква е, че е подкрепяла теорията му, която *само привидно* е изглеждала в съгласие с централната роля на човека в сътворения свят. Наистина за християнството човекът е венец на цялото творение, съответно и Земята е център на Вселената, защото на нея живее човекът. Това не означава обаче, че Земята е в един географски смисъл център на Вселената, нито пък непременно изключва наличието на живот на други планети. Човекът е център на Божията творческа дейност, уникално творение, сравнено с другите Божии творения. Затова и Земята е *духовен, а не физически* център на света.

Следователно историята с отец Николай Коперник не е пример за „война“ между религията и науката, а пример за това как неправилни учения в науката, съчетани с неправилни постановки в учението на Римокатолическата църква, водят до неоправдано противопоставяне между религия и наука. А животът на отец Николай Коперник показва друга картина – как в живота на човека прекрасно могат да съжителстват вярата в Бога и желанието за изясняване на картината на света, в който живеем.

---

<sup>299</sup> Сrv. Пак там, с. 28.

<sup>300</sup> Сrv. Мен, А. За науката и религията. В: произход на религията... с. 223-224, 229.

## 3.2. Джордано Бруно (1548-1600)

*„Има един Дух във всички неща и нито едно тяло не е толкова малко, че да не съдържа част от Божествената субстанция, която го одушевява“<sup>301</sup>*

(Джордано Бруно)

Изгарянето на клада на Джордано Бруно<sup>302</sup> е събитие, което сякаш се дава най-често като пример за „враждебността“ в отношенията между религията и науката. Популярно е мнението, че Бруно е учен, който, заради убеждението си, че Слънцето, а не Земята, е център на Вселената, е изгорен на клада от врага на науката – Римокатолическата църква. Според това мнение той е считан за мъченик на естествената наука<sup>303</sup>.

Нещата обаче на практика въобще не стоят така. Джордано Бруно няма как да е „мъченик на науката“, след като въобще не е учен. Няма нито едно естественонаучно откритие, което да се свързва с неговото име. Наистина той защитава хелиоцентричната система в частта ѝ, че Земята се върти около Слънцето, но не заради хелиоцентризма загубва живота си<sup>304</sup>.

Всъщност хелиоцентризмът през 1600 г., когато е изгорен Бруно, все още не е осъден като ерес (това става през 1616 г.) и няма как той да е обвинен в нещо, което не се счита за заслу-

<sup>301</sup> Цит. по: 50 Нобелови лауреати и други велики учени... с. 98.

<sup>302</sup> Източници за живота му, които са ползвани, са: Антоновски, Юлий. Джордано Бруно. Животът и научно-философската му деятелност. Варна, 1901; Кесяков, С. Джордано Бруно (Италиански философ): живот, учение и списания на тоя философ. Пловдив, 1901 г; Giovanni Aquilecchia. Giordano Bruno. <https://www.britannica.com/biography/Giordano-Bruno> ;'

<sup>303</sup> Кесяков, С. Джордано Бруно... с. 5, 6. Такова мнение е по-скоро характерно за антирелигиозни полемисти, но се среща и в родната богословска наука: срв. Панчовски, Иван. Религията на естествениците... с. 51.

<sup>304</sup> За едно кратко, но информативно четиво по въпроса за истинските причини за изгарянето му на клада вж. статията на Владимир Легойда „Защо са изгорили Джордано Бруно“: <http://dveri.bg/9h93y>



жавашо обвинение. Също така, тъй като Бруно вярва в безкрайността на Вселената (възглед, който Коперник не приема), е безпредметно да се твърди, че той е последователен коперниканец – една Вселена, която е безкрайна, разбира се, не може да се счита, че има център. Още по-малко пък е обосновано да се твърди, че той е враждебен на религията. Бруно е изгорен не поради занимания с наука, нито поради някакъв атеизъм, а защото е имал своя си вяра, различна от официалното учение на Римокатолическата църква. Ако може да бъде определен като „мъченик“, той е мъченик на свободното слово, или по-скоро един от немалкото такива мъченици в неговото време. Всъщност такива мъченици има дори и в съвременната ни епоха, в която религията има значително по-слабо влияние в обществения живот, отколкото в края на XVI в.

Животът на Джордано Бруно, въпреки отклоненията му от римокатолическата догматика, е живот на човек, свързан със Западната църква. Името Джордано, с което остава в историята, всъщност е неговото монашеско име, а рожденото му име е Филипо. Роден е през 1548 г. в гр. Нола, близо до Неапол. В младежките си години е обучаван в Августинския манастир в Неапол. На 17 години постъпва в Доминиканския орден в манастира „Сан Доменико Маджоре“ в Неапол (където всъщност получава името Джордано), а през 1572 г. е ръкоположен за свещеник.

Принадлежността му към Римокатолическата църква обаче не го прави автоматично ортодоксален в неговите вярвания. По собственото му признание срещу него два пъти са водени процедури за това, че отхвърля изображенията на светци, а задържа само разпятieto и че препоръчва на послушници да четат противоречиви четива. Друго обвинение срещу него е защитата му на арианската ерес и притежаването на забранени творби на Еразъм Ротердамски († ок. 1536), скрити в манастирската тоалетна, аотирани от самия него. Възгледите му,

макар и еретически, или дори именно защото са такива, свидетелстват за наличие на интерес към религията.

Когато италианският монах разбира, че срещу него е подготвен обвинителен акт, напуска манастира, отивайки в друг, в Рим. През 1576 г. в крайна сметка се отказва от монашеския живот. Три години по-късно пристига в един от центровете на т. нар. „Реформация“ – Женева, където слуша калвинистки проповеди. Вероятно е проявявал интерес към калвинизма, но не го приема. Там той изоставя монашеското си облекло и се облича в светски дрехи.

Филипо изглежда изпитва неприязън към липсата на свобода в Женева и към negliжирането на ролята на добрите дела в калвинизма. Това му отношение трябва да се отдаде на римокатолическото влияние върху него, защото, в противовес на протестантите, римокатолиците отдават голямо значение на добрите дела за спасението на човека.

На следващата година Филипо Бруно вече е в Тулуза, Франция, където е избран от студентите да преподава философия и получава титлата „Доктор на Римското богословие“. През 1581 г. се премества в Париж, където чете лекции за Божиите атрибути по Тома Аквински. Там става известен със своята изумителна памет, която в някаква степен се базира на неговите изследвания по мнемоника (изкуство и техника на запаметяване). Той дори издава книга за запаметяването, посветена на френския крал, което му осигурява преподавателско място и заплата. В Париж моли папския нунций да съдейства пред папата да му се позволи да се върне в римокатолицизма, но без да трябва да става отново монах. Нунцият го насочва към испански йезуит, който му казва, че той се счита за „като отлъчен“ от Римокатолическата църква и само папата може да снесе отлъчването. Бруно вероятно е останал разочарован от отговора и решава да отложи за в бъдеще завръщането си.

През 1583 г. заминава за Англия, където пребивава две години. Там издава някои от най-важните си творби, включително космологически трактати. Самият Бруно твърди, че е първият, който счита, че Вселената е безкрайна<sup>305</sup>. За това му виждане обаче неговата аргументация не е научна, а философска, не атеистична, а свидетелстваща за вяра в Бога, като тя е съчетана и с вяра в Божията безкрайност: „Доколкото Бог е безкрайна енергия, Бог е безкрайност и Той може да се реализира по достоен начин, само ако създаде безкраен свят. Недостойно е да мислим за Бога, че Той, Безграничният Бог, е създал ограничена Вселена“<sup>306</sup>. Това твърдение между другото свидетелства, че Джордано Бруно не е бил последователен пантеист, защото различава Бога и света.

През 1586 г. философът заминава за Германия. Пет години по-късно получава покана за Венеция от патриций Джовани Мочениго, който проявява интерес към изкуството на паметта и иска да се обучава в него. Освен това Ноланецът разбира за свободно място по математика в университета в Падуа, където иска да бъде назначен. Все пак той не успява да заеме мястото, което впоследствие е дадено на Галилей. Вероятно заради това приема поканата за Венеция. Около два месеца работи като преподавател в къщата на Мочениго и след това обявява, че иска да напусне града. Мочениго обаче не е съгласен. Той е недоволен от обучението, което получава, като смята, че Бруно не го е научил на всичко, което знае, и го заплашва с Инквизицията, ако не го направи. В крайна сметка между тях не се постига съгласие и през 1592 г. Джордано е предаден на Венецианската инквизиция. Срещу него са повдигнати обвинения в богохулство и ерес, базирани на твърденията на Мочениго. Римската

---

<sup>305</sup> Макар че първият е английският учен Томас Дигес, 8 години преди Бруно.

<sup>306</sup> Цит. по: Дякон Андрей Кураев. Християнство и наука – Коперник, Бруно, Галилей...

инквизиция впоследствие иска изпращането му в Рим, което и става през февруари 1593 г. Арестът на Бруно продължава общо 8 г. – от които 1 г. във Венеция и 7 г. в Рим. Това забавяне изглежда странно, особено в сравнение с делото срещу Галилей например, което продължава само 4 месеца. Отговорът, изглежда, е, че инквизиторите не искат да осъдят Бруно, а да му дадат време, за да се покае. За това свидетелства и Гаспар Шоп, който е обърнал се към римокатолицизма протестант под влиянието на папа Климент VIII († 1605). Гаспар е съвременник на Бруно. В едно писмо до свой приятел той пише, че между 1598-1599 г. мнозина известни теолози се опитват да убедят Бруно да се откаже от погрешните си възгледи, което той обещава да направи, но впоследствие пак започва да ги защитава и отново моли за време, за да се отрече от тях.

През 1599 г. кардинал Белармино († 1621) изнася пред Инквизицията осем еретични обвинения срещу Бруно, извлечени от творбите му. Впоследствие Инквизицията добавя още три към осемте и те са изпратени на философа, като му е предложено да признае еретичните си възгледи, ако не – да му се дадат 40 дни да помисли. Но той не го прави и отхвърля нови предложения да се отрече от тях. Самият Джордано Бруно не се смята за еретик. Той твърди: „Аз не съм казвал нищо еретично; моето учение не е предадено вярно от служителите на инквизицията“<sup>307</sup>.

В крайна сметка през 1600 г. Бруно е низвергнат от свещенство, отлъчен е от Римската църква и е предаден на светските власти, които трябва да изпълнят присъдата. Дори и след нея обаче, докато Бруно е в затвора, очаквайки нейното изпълнение, му е даден нов срок от няколко дена, за да си помисли, което обаче не се случва и на 17 февруари смъртната присъда е изпълнена.

---

<sup>307</sup> Цит. по: Антоновски, Ю. Джордано Бруно... с. 78.

Животът на монаха философ Джордано Бруно не е живот на човек, който поема по пътя на науката и загива заради нея, а е живот на личност, която води едно религиозно-философско странстване. Приемането на хелиоцентризма има само второ-степенно значение за възгледите му. Още пред Венецианската инквизиция Бруно твърди, че тезите му не са религиозни, а философски, а в религиозно отношение той е верен на римокатолицизма. Реално погледнато, римокатолицизмът, който той твърди, че изповядва, е като основа, върху която наслоява своите виждания, повлияни от арианството, иконоборството и пантеизма. Все пак може да се каже, че Бруно не е последователен пантеист. Той едновременно свързва Бога с Вселената, но и различава двете. Смята, че съществува всеобщо провидение или съзнание, което се проявява не само във, но и над, извън Вселената. И като част от Вселената, и по някакъв различен от това начин, който е недостъпен за хората<sup>308</sup>.

Филипо Бруно е осъден за своята ерес през 1600 г. Коперниканството, както вече бе споменато, е осъдено през 1616 г., т.е. 16 г. по-късно и около 70 г. след смъртта на Коперник. Последният приживе по някакъв начин не е обект на преследване от Инквизицията. Няма как Инквизицията да осъди Бруно за нещо, което официално все още не е приемано за погрешно учение. Това показват и съдебните актове от процеса, които са запазени. В тях се вижда, че обвиненията се

---

<sup>308</sup> Джордано Бруно казва, че във „вселената има всеобщо провидение, благодарение на което всичко живо расте, движи се и се усъвършенствува. Това провидение или съзнание аз разбирам в двоен смисъл: по същия начин, както се проявява душата в тялото, т.е. едновременно в цялото тяло и във всяка негова част; тази форма на провидението аз наричам природа, сянка или отражение на божеството; но съзнанието се проявява във вселената и над вселената и в друга форма: не като част, не като душа, а по друг някакъв начин, който е недостъпен за нас“ (цит. по: Антоновски, Ю. Джордано Бруно... с. 68).

отнасят до учението за Божието Триединство, Божествеността на Иисус Христос, вярата в прераждането в животни, учението за безкрайност на Вселената, множествеността на световите.

Разбира се, казаното дотук по никакъв начин не оправдава Римокатолическата църква за осъждането му на смърт. Убийството на Джордано Бруно и дейността на Римокатолическата Инквизиция въобще, руският отец Александър Мен счита за „резултат от пряката и престъпна измяна на църковните власти на тяхната собствена религия“<sup>309</sup>. Също така е и погрешно този епизод от историята да се представя като сблъсък между религията и науката, вместо като религиозно-философски и морален проблем в рамките на римокатолицизма.

### 3.3. Галилео Галилей (1564-1642)

*„Аз съм извън себе си от удивление и изказвам на Бога моята безкрайна благодарност, че е благоволил да бъдат открити чрез мене тъй велики и непознати досега чудеса“*<sup>310</sup> (Галилео Галилей)

През 1564 г., в Пиза, се ражда Галилео Галилей<sup>311</sup>. Неговият баща Винченцо е търговец и музикант, а майка му Джулия – потомка на знатен род. Въпреки това родителите му не са

<sup>309</sup> Мен, А. За науката и религията. В: Произход на религията... с. 226.

<sup>310</sup> Цит. по: 50 Нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога, с. 95.

<sup>311</sup> Като източници за живота му и за конфликта му с Римокатолическата църква, се използват: Калинков, Марин. Галилео Галилей: 1564-1642. С., 1965; Галилео Галилей. Избрани произведения, т. 1. С., 1984, с. 513-525; Хокинг, Стивън, Ленард Млодинов. По-кратка история на времето. С., 2007, с. 167-168; Дякон Андрей Кураев. Християнство и наука – Коперник, Бруно, Галилей... ; задължително изследване за живота и убежденията на Галилей, както и отношенията му с Римокатолическата църква, е изследването на Annibale Fantoli, Galileo: For Copernicanism and for the Church... ; друго такова задължително изследване, което се занимава и с преглед на оценките за неговия случай, е: Finocchiaro, Maurice. Retrying Galileo. University of California Press, 2007.

особено заможни. Като малък за образованието му се грижи частен учител, а след това Галилео постъпва в училище към бенедиктинския манастир „Санта Мария де Валомброза“, където четири години изучава седемте свободни изкуства и вероятно дори е послушник<sup>312</sup>. Като младеж обмисля варианта да стане свещеник, но проявява послушание към волята на баща си, който настоява да стане лекар, което било доходоносна професия. През 1581 г. Галилео е приет за студент в университета в Пиза, във факултета по медицина и философия. Впоследствие, заради интереса си към геометрията, убеждава баща си да му позволи да учи математика и естествена философия, вместо медицина. През 1589 г. става професор по математика в Пиза, а през 1592 г. започва работа в университета в Падуа. През 1610 г. излиза известната му книга „Звезден пратеник“<sup>313</sup>. В края на предговора към нея, обръщайки се към херцога на Тоскана, Галилей пише: „живейте и се радвайте колкото може по-дълго на ония божествени блага, с които не толкова звездите, колкото техният Творец и Вседържец тъй щедро Ви дарява“<sup>314</sup>. Книгата е издадена с разрешението на Инквизицията, като в нея изрично е упоменато, че „не съдържа нищо, което да е в противоречие със светата католическа вяра, със законите и с добрите нрави“<sup>315</sup>. В съчинението си Галилей отрича, че Луната е напълно гладка и идеална сфера, което е в явно противоречие с учението на Аристотел и съвременните на Галилей философи, последователи на Аристотел. Освен това той открива 4 спътника на Юпитер като стига до извода, че те се въртят около планетата – което е могло да бъде

---

<sup>312</sup> Cf. Fantoli, A. Galileo: For Copernicanism and for the Church... p. 39.

<sup>313</sup> Текстът на „Звезден пратеник“, може да се види в: Галилео Галилей. Избрани произведения... с. 7-44.

<sup>314</sup> Пак там, с. 12.

<sup>315</sup> Пак там, с. 13.

тълкувано като противоречие с геоцентризма, според който всички планети се въртят около Земята<sup>316</sup>.

За да се разбере по-добре историческият контекст, в който живее Галилей, трябва да се отбележи, че по неговото време теорията на Коперник не е единствена алтернатива на Птолемеевата теория. Освен споменатите две съществува и системата на Тихо Брахе († 1601), която е опит за синтез на предходните две. Според нея Луната и Слънцето обикалят около Земята, а останалите планети се въртят около Слънцето.

Вече бе споменато, че отец Николай Коперник се обявява против погрешното тълкуване на Свещеното Писание, в смисъл, който го противопоставя на хелиоцентризма. Същото нещо се наблюдава и при Галилео Галилей. В писмо до своя ученик бенедиктинецът Бенедето Кастели той пише, че Писанието е непогрешимо, но не така стои въпросът с тълкувателите му, които могат да грешат. Галилей счита, че Писанието не е надежден източник по въпроси от научно естество. Според него „тъй като Библията на много места не само подлежи на тълкуване, което е различно от буквалния смисъл на думите, но и необходимо се нуждае от такова тълкуване, то при математически спорове, ми се струва, на нея принадлежи последното място“<sup>317</sup>. Галилео оценява високо значимостта на Свещеното Писание и настоява за по-прецизна екзегетика на текстовете, като вижда в Писанието най-вече книга за спасението, а не такава, която описва физическото устройство на света. В своето Писмо до Великата херцогиня Кристина, използвайки мисъл вероятно на Бароний († 1607), Галилей пише, че „намерението

---

<sup>316</sup> За „Звезден пратеник“ и реакциите спрямо него, see. Fantoli, A. Galileo: For Copernicanism and for the Church... p. 84-98.

<sup>317</sup> Цит. по: Галилео Галилей. Избрани произведения... с. 514.



на Светия Дух е да ни научи как да отидем на небето, а не как небето се движи<sup>318</sup>.

За някои висши римокатолически клирици обаче нещата, изглежда, не стоят точно така. Известен е случаят от 1615 г., когато кармелитският монах и богослов Паоло Фоскарини, последовател на Коперник, издава една малка книга, в която защитава възгледа, че учението на Коперник трябва да се приеме за истинно и че то не противоречи на Писанието. Фоскарини изпраща съчинението си на кардинал Белармино, който отговаря, че е противно на Писанието твърдението, че Слънцето е център на Вселената. Една година по-късно, през 1616 г., Светата конгрегация на преосвещените кардинали издава декрет, според който се обявява за лъжливо и противоречащо на Писанието учението на Питагор за „движението на Земята и неподвижността на Слънцето“, което поддържат Николай Коперник в съчинението си „За въртенето на небесните сфери“ и испанският монах Диего Стуника в „Коментарии върху книгата Йов“. Според декрета споменатите книги на Коперник и Стуника трябва да бъдат редактирани, а книгата на Фоскарини се забранява и се осъжда<sup>319</sup>.

Историята безспорно ще покаже, че решението на кардиналите е погрешно и че ако има някой, който греша по отношение на Свещеното Писание, това са именно те. Действията им към възглед, който ще се окаже, че е научна истина, при това подкрепян от три лица, свързани с Римската църква (Фоскарини, Коперник, Стуника), ще послужи като лош сигнал за отношението ѝ към учените като цяло. Колкото до

---

<sup>318</sup> Galileo Galilei. Letter to the Grand Duchess Christina of Tuscany, редове 375-376 (срв. също 358-363). Текстът на писмото (на английски) може да се прочете тук: <http://www4.ncsu.edu/~kimler/hi322/Galileo-Letter.pdf>. За коментар на писмото, see. Fantoli, A. Galileo: For Copernicanism and for the Church... p. 146-168.

<sup>319</sup> Cf. Fantoli, A. Galileo: For Copernicanism and for the Church... p. 183-184.

Галилей, в декрета името му не се споменава, но като последовател на учението на Коперник отхвърлянето на учението на последния е и проблем за самия Галилей. Осъждането на това учение почти съвпада с момента, когато Галилео пребивава в Рим, за да защити хелиоцентризма. Малко преди публикуването на самия декрет Галилей посещава кардинал Белармино, който е инструктиран да му каже да изостави хелиоцентризма, а ако откаже да го направи, да му бъде издадено разпореждане да се въздържа изцяло да го преподава, защитава и обсъжда. Ако не се съгласи, ще бъде пратен в затвор<sup>320</sup>. С мисията да се срещне с Галилео, кардинал Белармино е натоварен от папа Павел V, тъй като първият е считан за поддържник на хелиоцентризма. Осъществявайки срещата, Белармино се ограничава само с устно предупреждение, защото Галилей е приел отправените му указания. Също така по този начин не е навредено на репутацията на учения, нито пък е засегнат херцогът на Тоскана (в чиито предели се намира Флоренция), който се явява негов покровител<sup>321</sup>.

Но и след осъждането на хелиоцентризма, животът на Галилей продължава. Станалото не оказва влияние върху творческата активност на великия учен. През 1623 г., с официалното одобрение на Инквизицията, той издава съчинението си „Златарски везни“, което е основополагащо за развитието на научния метод<sup>322</sup>. В творбата се защитава възгледът,

---

<sup>320</sup> Cf. Ibid, p. 177-178.

<sup>321</sup> Cf. Ibid, p. 177-179, 182, 184.

<sup>322</sup> По отношение на „Златарски везни“ нейният рецензент от Инквизицията Николо Рикарди се изказва ласкаво, пишейки: „Не само че не намирам в книгата нищо, което да е противно на добрите нрави или да е далеч от свръхестествените истини на нашата вяра, но и срещам такова множество прекрасни, отнасящи се до философията на природата разсъждения, които ме карат да предполагам, че нашето столетие ще се слави в бъдещите векове не само като наследник на трудовете на предишните философи, но и като изобретател, разкрило много тайни на природата, неизвестни на тях,

че природата трябва да бъде изучавана чрез математически средства, вместо чрез средствата на схоластиката. В тази книга Галилео пише известните си думи: „Математиката е езикът, на който Бог е написал Вселената“. Освен това книгата е посветена на новоизбрания през същата година папа Урбан VIII († 1644), приятел на Галилео отпреди още да стане глава на Римокатолическата църква.

Вероятно през 1630 г. Галилей завършва най-голямото си съчинение „За приливите и отливите“, върху което работи няколко години. В него целта му е да събере аргументи, потвърждаващи хелиоцентричната система. За основен аргумент в полза на учението за въртенето на Земята около Слънцето Галилей счита приливите и отливите – твърдение, което учените днес биха определили като невярно. Това е един от доводите на някои изследователи в подкрепа на дискусията им, но интересно заключение, че в спора между Римокатолическата църква и Галилей основание има първата, тъй като Галилей не представя неоспорими доказателства за своето виждане. Колкото до мотивацията на Галилей, разбираемо е желанието му научната истина (тогава все още е недоказана) за хелиоцентризма да бъде популяризирана.

През същата 1630 г. Галилей пътува до Рим, за да получи разрешение да публикува труда си. Цензорът на Инквизицията и папски теолог Николо Рикарди решава, че Галилей трябва да напише нов предговор и заключение, в които виждането му да бъде представено като хипотеза. Рикарди също така говори с папата за корицата на книгата, който от своя страна предлага заглавието да се промени на „Диалог върху главните системи“ или нещо подобно. Галилей се съгласява да промени

---

благодарение на остроумните и основателни съображения на автора на книгата. Считаю, че съм щастлив, защото съм се родил в столетие, когато златото на истината се претегля не на обикновени везни и приблизително, а на точни златарски везни“ (цит. по: Калинков, М. Галилео Галилей... с. 68-69).

заглавието и да напише нов предговор и заключение, но по същество не спазва изискването – книгата му е написана така, че официално, защитавайки геоцентризма, всъщност да насочва към извода, че аргументите на хелиоцентризма са по-силни. По този начин Галилей нарушава както декрета от 1616 г., така и препоръката на кардинал Белармино, отправена към него.

Книгата е издадена през 1632 г., с необходимите за това разрешения на цензорите, като изглежда, че папата не е знаел за нейното истинско съдържание<sup>323</sup>. Явно той разбира за съдържанието ѝ едва когато книгата е отпечатана и е обезпокоен от него. Главата на Римокатолическата църква не е доволен от действията на папския богослов Рикарди (отговарящ за цензурата, който е одобрил книгата) и, изглежда, особено от секретаря си Джовани Чамполи (приятел и ученик на Галилей), който не го уведомява, че съчинението е отпечатано<sup>324</sup>.

Още през същата година от Рим идва нареждане за нейната конфискация. Все пак първоначално в Рим се отнасят благосклонно към Галилей и вместо да го призоват пред Инквизицията, каквато е практиката, те създават специална комисия, която да вземе отношение към „Диалог“. Рикарди дори заявява, че преглежда книгата и се опитва да я поправа на някои места, за да стане приемлива и че е сигурен, че след това тя може да бъде оставена да се разпространява. При условие, че в края на процеса срещу Галилей книгата е забранена, казаното от Рикарди показва, че първоначално изходът е щял да бъде по-малко неблагоприятен за Галилей. Заключение на споменатата комисия е, че в книгата се подкрепя хелиоцентризмът и че тя трябва да бъде разгледана от Инквизицията – заключение, което отговаря на истинските

---

<sup>323</sup> Cf. Fantoli, A. Galileo : For Copernicanism and for the Church... p. 246-247, 310.

<sup>324</sup> Cf. Ibid, p. 275, 292-293.

намерения на Галилей и което е в съзвучие с онова, което вече се знае за книгата. Нещата за Галилей се променят обаче, когато е открит документ, свидетелстващ, че още през 1616 г. му е забранено да поддържа хелиоцентризма<sup>325</sup> – забрана, която Галилей съзнателно нарушава.

Впрочем документът е бил в две версии. В едната му се забранява да поддържа и защитава хелиоцентризма, а в другата към предходното се прибавя, че не трябва да преподава и въобще да обсъжда въпроса по никакъв начин. Галилей твърди, че му е казано първото, а другото го счита за възможно, макар че не си спомня дали му е казано. В своя защита той представя на делото специален документ от самия Белармино, който подкрепя неговата теза<sup>326</sup>. Дори да е така обаче, с начина, по който е написан неговият труд, той нарушава препоръката на Белармино, която пред Инквизицията претендира, че е спазил. При недоумението на инквизитора Макулани защо, въпреки препоръката на Белармино, Галилео написва и издава съчинението си, последният отговаря, че наставлението на Белармино не е против издаването на книгата, тъй като тя има за цел не да защитава хелиоцентризма, а да го отхвърли, да покаже, че аргументите на Коперник са слаби и неокончателни<sup>327</sup>. Така приключва първият от трите разпита в процеса срещу Галилей. Заради твърденията му е сформирана нова, втора комисия, от трима теолози, които трябва да изследват книгата и да направят заключение относно авторовото намерение. Решението е, че творбата е в подкрепа на коперниканството и това решение се превръща и в официална позиция на Инквизицията<sup>328</sup>.

На втория разпит Галилео Галилей признава, че някои места от творбата му е възможно да изглеждат сякаш под-

---

<sup>325</sup> Cf. Ibid, p. 283-287.

<sup>326</sup> Cf. Ibid, p. 307-308, 320-321.

<sup>327</sup> Cf. Ibid, p. 308-309.

<sup>328</sup> Cf. Ibid, p. 310-322.

крепят хелиоцентризма, което обаче не е истинската му цел. Той твърди, че счита двата си основни аргумента в подкрепа на хелиоцентризма (за приливите и отливите и този за слънчевите петна) като неокончателни и като такива, които е замислил да бъдат отхвърлени, и дори моли да му бъде дадена възможност да опровергава аргументите в подкрепа на хелиоцентризма, обсъдени в съчинението, в едно бъдещо допълнение на „Диалог“<sup>329</sup>. Такова опровергаване би представлявало отричане на Галилей от собствените му позиции, но той едва ли може да бъде винен за това. Основната негова грешка като че ли е избраната стратегия – упорито да отрича, че защитава хелиоцентризма, при положение, че е очевидно, че в книгата си прави точно това.

С тази своя последователна, но неправилна стратегия Галилео продължава и на третия разпит. На него твърди, че до осъждането на хелиоцентризма (през 1616 г.) и разпореждането на Белармино, счита и мнението на Птолемей, и това на Коперник за възможни, но след 1616 г. само това на Птолемей; както и че не поддържа хелиоцентризма в „Диалог“, но че иска да покаже, че за никоя от тезите няма достатъчно научни аргументи, заради което е нужно да се обърнем към решенията на по-висше учение. Според член на Инквизицията обаче от книгата на Галилей е видно, че последният поддържа хелиоцентризма и ако не признае истината, ще бъдат взети мерки срещу него. Инквизицията отново настоява да представи истинската си позиция, но той упорито твърди, че не поддържа хелиоцентризма, което, в крайна сметка, довежда до негативния за Галилей изход от делото<sup>330</sup>.

През същата 1633 г. Галилео Галилей е осъден на затвор за неопределено време, а книгата му „Диалог“ е включена в

---

<sup>329</sup> Cf. Ibid, p. 316-318.

<sup>330</sup> Cf. Ibid, p. 330-331.

Индекс на забранените книги. Присъдата си излежава под формата на домашен арест – първо в резиденцията на архиепископа на Сиена Пиколомини (негов приятел), но главно в собствената си вила в Арчетри<sup>331</sup>. Няма информация Галилей да лежи в затвора или да е физически изтезаван<sup>332</sup>. Основната причина за известното снизхождение към него вероятно трябва да се търси в протекциите от херцога на Тоскана, чийто първи математик е Галилей и с който Рим желае да поддържа добри отношения<sup>333</sup>. И чрез своя посланник в Рим, Николини, херцогът постоянно лобира в полза на Галилей.

Интересни са някои моменти от текста на присъдата му. В нея Галилей е обвинен, че счита за истинно „лъжливото учение, преподавано от някои, че Слънцето е центърът на света и е неподвижно, а Земята се движи и при това ежедневно“<sup>334</sup>. Според кардиналите инквизитори твърдението, „че Слънцето е центърът на света и е неподвижно, е твърдение, което е философски абсурдно, погрешно и формално еретично, тъй като е изрично противоречащо на Светото Писание“. Галилео Галилей е обвинен и за това, че поддържа, че „Земята нито е центърът на света, нито е неподвижна, но се движи дори с ежедневно въртене“, което твърдение „е философски еднакво

---

<sup>331</sup> Cf. Finocchiaro, Maurice. Myth 8: That Galileo was imprisoned and tortured for advocating copernicanism. In: Galileo Goes to jail and other myths about science and religion. Cambridge, Massachusetts and London, England, 2009, p. 71-74.

<sup>332</sup> Cf. Ibid, p. 72-78.

<sup>333</sup> Именно това е причината според папа Урбан времето преди процеса Галилей да го прекара в посолството на Тоскана в Рим, вместо в сградата на Инквизицията (cf. Fantoli, A. Galileo: For Copernicanism and for the Church... p. 299)

<sup>334</sup> Цит. по: Texts from The Galileo Affair: A Documentary History, edited and translated by Maurice A. Finocchiaro: <https://web.archive.org/web/20070930013053/http://astro.wcupa.edu/mgagne/ess362/resources/finocchiaro.html#sentence> ; вж. Калинков, М. Галилео Галилей... с. 94-95.

абсурдно и погрешно, а теологично е най-малкото погрешно спрямо вярата<sup>335</sup>. Галилей е обвинен също, че получавайки възражения, базирани на Писанието, им отговаря, като тълкува Писанието в свой смисъл<sup>336</sup>. Очевидно, ако Писанието е нещо вярно, тълкуванията, които приемат инквизиторите, са погрешни, а собственото тълкуване на Галилей е по-вярно.

Относно известната фраза, приписвана на Галилей: „И все пак тя се върти“, казана уж на процеса срещу него, няма доказателства това да е наистина така. Изразът е пропуснат от неговия първи биограф Винченцо Вивиани. За първи път се свързва с големия астроном чрез творба на художника Бартоломе Мурильо от ок. 1640 г., а е приписан на Галилей от Джузепе Барети чак през 1757 г. – 115 години след смъртта на Галилей. Следователно приписването ѝ на последния е най-малкото неоправдано.

Независимо че Инквизицията осъжда Галилео Галилей и тя носи сериозна отговорност за това деяние, е несправедливо да ѝ се припише пълната вина за този развой на нещата. Както вече бе споменато, Галилей допринася за осъждането си. Не само, че нарушава инструкцията на Белармино, но и многократно твърди, че иска да обори хелиоцентризма, когато е очевидно, че го защитава. Не само това, но и в съчинението си, което е диалог между три лица – Салвиати, Сагрето и Симпличио<sup>337</sup> (име, близко по значение до думите „простак“ и „простота“), в устата на последния Галилео влага ар-

---

<sup>335</sup> Цит. по: Texts from The Galileo Affair... ; Калинков, М. Галилео Галилей... с. 95.

<sup>336</sup> Cf. Texts from The Galileo Affair...

<sup>337</sup> В Диалога Салвиати е убеден поддръжник на Коперник, а Сагрето е човек, който се колебае между геоцентризма и хелиоцентризма, но практически често се съгласява с различни доводи на Салвиати. И двамата са реални хора, приятели на Галилей. Симпличио също се отнася до реален човек. Става дума за Симплициус, автор от VI в., коментатор на Аристотел.



гумент, използван от, тогава все още бъдещия папа, изложен от него в разговор с Галилей<sup>338</sup>. При условие, че „Диалог“-ът е направен така, че да води към извода, че хелиоцентризмът е по-обоснованата система, всичко това прави папата да изглежда като глупак. Освен тези фактори папа Урбан смята, че на Галилей неправомерно му е разрешено да издаде труда си, че с публикуването му Галилей нарушава предупреждението на Белармино – да не защитава хелиоцентризма. В своето съчинение Галилео Галилей прави именно това и допринася съществено за своето осъждане. Макар че, от гледна точка на истината, тезата му за хелиоцентризма е като цяло вярна, то начинът, по който е засвидетелствана, е погрешен. Затова с основание може да се каже, че той носи немалка вина, опитвайки се по този начин да постигне целите си.

От друга страна, за автора на изследването е по-важно не поведението на Галилей на процеса, а изразената позиция от Римокатолическата църква, която свързва отричането на хелиоцентризма с Писанието и по този начин нанася рана в отношенията между науката и религията на Запад – рана, която ще стои отворена задълго.

Друг проблем в тази връзка е, че разбирането на Римокатолическата църква за Писанието е подхранвано от философията на Аристотел. Коперниканството, поддържано от Галилей, е удар не само по учението на Птолемей, но и по това на Аристотел. Според последния Земята е неподвижна, а Слънцето, звездите и планетите се движат в кръгови орбити около нея<sup>339</sup>. През средните векове, в Западна Европа, Аристотел се ползва с огромен авторитет. Според Стивън Хокинг и Ленард Млодинов академичните среди, силни поддръжници на Аристотел, оказват влияние върху забрана-

---

<sup>338</sup> Cf. Fantoli, A. Galileo : For Copernicanism and for the Church... p. 266-267.

<sup>339</sup> Срв. Хокинг, С., Л. Млодинов. По-кратка история на времето... с. 18.

та на учението на Коперник. Те, раздразнени от приемането на възгледите на Коперник, популяризирани от Галилей, „се обединяват срещу него [Галилей – бел.А.В.] с цел да убедят католическата църква да забрани учението на Коперник“<sup>340</sup>. Така Западната църква се превръща в заложник на едно чисто философско учение, на което подчинява тълкуването си на Свещеното Писание.

След смъртта на Галилей позицията на Римокатолическата църква към него се променя. През 1741 г. папа Бенедикт XIV († 1758) разрешава публикуването на пълните научни трудове на Галилей, в които влиза леко цензурирана версия на „Диалог“. През 1758 г. общата забрана за книги, защитаващи хелиоцентризма, е вдигната от Индекс на забранените книги, въпреки че специфичната забрана за нецензурирани версии на „Диалог“ и „За въртенето на небесните сфери“ остава до 1835 г., когато тези съчинения са премахнати от Индекса.

През 1992 г. папа Йоан Павел II († 2005), произнася реч пред Папската академия на науките, която се счита за официална реабилитация на Галилео Галилей<sup>341</sup>. В речта си папата го нарича „гениален физик“ и обявява, че случаят Галилей се е превърнал в мним символ за отричането на научния прогрес от Римокатолическата църква. Описани са два проблема при случая с Галилей – епистемологичен (който засяга библейската херменевтика) и такъв, който може да бъде наречен методологичен. Епистемологичният се отнася до това, че Галилей „не прави разлика между това, което е научен подход към явленията в природата, и самите размишления върху природата от философско естество, които тя предизвиква въобще“<sup>342</sup>. Това

---

<sup>340</sup> Пак там, с. 167.

<sup>341</sup> Съкратен вариант на речта, преведен на български език, може да се прочете в статията на доц. к.ф.н. Стефан Габраков. Папата реабилитира Галилей. В: Светът на физиката, кн. 3. С., 1993, с. 173-175.

<sup>342</sup> Цит. по: Пак там, с. 174.

е причината (според папата), поради която Галилей отказва предложението да представи като хипотеза Коперниковата система, която тогава *все още не е потвърдена с неоспорими доказателства*, както изисква *експерименталният метод, на който самият Галилей е основател*. Същевременно херменевтичният елемент се отнася до погрешното буквално тълкуване на Свещеното Писание, което тълкуване създава неправилното впечатление, че Библията подкрепя геоцентризма. Грешки при тълкуване на Библията са довели до превръщането на един по същество научен проблем в проблем на вярата. По думите на Йоан Павел II: „По-голямата част от теолозите не разбираха формалното различие между Светото Писание и неговата интерпретация, което доведе до неправилното пренасяне в областта на доктрината на вярата на един въпрос, който фактически се отнася към научните изследвания“<sup>343</sup>. Относно методологичния проблем според Йоан Павел II съществуват две области на познание. Те са различни, без да се противопоставят една на друга и имат допирни точки. Папата е критичен към повечето теолози от времето на Галилей, които „мислеха, че нашите познания за структурата на физическия свят до известна степен са наложени от буквалния смисъл на Светото Писание. Всъщност Светото Писание не се занимава с детайлите на физическия свят, познанието за който е поверено на експеримента и човешкия разум. Съществуват две области на познание: тази, която извира от Божието откровение и тази, която разумът може да открива със собствените си сили“<sup>344</sup>.

Във връзка с изказването на папата, както и въобще със случая на Галилей, могат да бъдат припомнени знаменитите думи на западния църковен отец св. Иларию Пиктавийски († ок. 367): „Писанието не е в четенето, а в разбирането“.

---

<sup>343</sup> Цит. по: Пак там, с. 174.

<sup>344</sup> Цит. по: Пак там, с. 175.

При съставянето на християнски подход към науката от полза могат да бъдат думите на Галилей, които представляват бележки към първото издание на съчинението му „Диалог“, направени след самото му отпечатване: „Пазете се, теолози, желаещи да направите от въпроса за движението или покоя на Слънцето и Земята догмат на вярата; излагате се на опасност да осъдите съвременно като еретици всички, които са твърдели, че Земята е неподвижна, а Слънцето си променя положението; казвам „съвременно“, когато ясно и неопровержимо бъде доказано, че Земята се движи, а Слънцето е неподвижно“<sup>345</sup>.

Това е един добър урок за всички нас. Превръщането в догматичен на един по същество научен въпрос води до опасността един ден, когато научното познание напредне, да се покаже несъстоятелността на взетото решение, а оттам и да се навреди на авторитета на религията. В тази връзка Православната църква постъпва мъдро, като придава догматичен статут само на такива въпроси, които имат сотериологична стойност и не се опитва да съди за истинността на един или друг научен проблем.

От друга страна, животът на Галилео Галилей е пример, че религиозните вярвания на един учен, могат да са напълно съвместими с научната му дейност, а последната, без да ѝ се предверяваме прекалено, може в крайна сметка да ни води до едно по-пълноценно разбиране за Свещеното Писание.

---

<sup>345</sup> Галилео Галилей. Избрани произведения... с. 524.

## 4. Еволюционната теория, Дарвин и религията

*„Струва ми се абсурдно да се съмнявам, че човек може да бъде ревностен теист и еволюционист“<sup>346</sup>*

(Чарлз Дарвин † 1882)

Еволюционната теория<sup>347</sup> е научна теория за развитието на живота на Земята. Според нея настоящото разнообразие от видове се дължи на постепенни процеси, в рамките на дълъг период от време, през който организмите се развиват от простото към сложното като се променят, адаптирайки се към околната среда. Според нея всички организми имат общ произход от една-единствена клетка. Създател на еволюционната теория е Чарлз Дарвин, а нейното надграждане след него се нарича неodarвинизъм.

Трябва да се отбележи, че теорията на Дарвин не възниква внезапно, от нищото, но различни мислители преди него подготвят почвата за появата ѝ. Дарвин не е първият, на когото му хрумва идеята за еволюцията и за това, че Земята не е на няколко хиляди години. В края на XVIII в. шотландецът Джеймс Хатън († 1797) публикува книгата „Теория за земята“, според която сегашният вид на Земята трябва да се обясни с бавно въздействие на еднородни сили през много продължителен пе-

---

<sup>346</sup> To John Fordyce, 7 May 1879: <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-12041.xml>

<sup>347</sup> Въпреки че термините „еволюционна теория“ и „еволюция“ често се използват взаимозаменяемо (вкл. в това изследване), те са различни. Ако еволюцията се отнася до промени сред организмите, то еволюционната теория се отнася до систематично изследване на въпроса за това как тези промени се осъществяват (ако трябва да се прояви още по-голяма точност, трябва да се каже, че има няколко подварианта на еволюционната теория – като градуализма и теорията на точковото равновесие). От това пък може да се заключи, че евентуалната достоверност на еволюцията не води автоматично до достоверност на еволюционната теория като специфичен възглед за начина, по който еволюцията протича.

риод от време<sup>348</sup>. Че Земята е стара, на милиони години, макар че не се наема да каже точно колко, е и позицията на известния британски геолог Чарлз Лайел († 1875). Дядото на Дарвин, Еразъм Дарвин († 1802) също смята, че всички организми на Земята произхождат от общ предшественик. Френският учен Жан-Батист Ламарк († 1829) е създател на своя теория за еволюцията, предхождаща тази на Чарлз Дарвин, която се различава във виждането за задвижващите еволюцията фактори. Дарвин обаче се смята за най-систематичен и точен в своя възглед, който подкрепя с изследвания и с няколко съчинения.

#### 4.1. Еволюционната теория и съвременната наука

Някои се противопоставят на еволюционната теория, изхождайки от наименованието ѝ, като твърдят, че еволюцията е само една теория, а не доказан факт, че не е непременно научна истина. В тази връзка е добре да се спомене, че значението на думата теория може да варира от основополагащ възглед в дадена област до схващане, обяснение за нещо<sup>349</sup>. Разбира се, даден възглед може да бъде основополагащ за някоя област (което не е равнозначно на „верен“) и същевременно да представлява едно схващане, обяснение на определени процеси, което може да бъде повече или по-малко достоверно. Природонаучното познание е винаги на път, в него не може да има абсолютизъм. То е обусловено от изследванията, фактите и интерпретациите. Една теория би могла да бъде повече или по-малко обоснована, но не би могла да се приема като аксиома.

Същевременно едва ли е оправдано прекаленото релативизиране на еволюционната теория. Тя е схващане, което е преминало равнището на хипотезата и се е превърнало в те-

---

<sup>348</sup> Сrv. Стефоп, Ребека. Чарлс Дарвин и революцията на теорията за еволюцията. С., 2007, с. 29, 32.

<sup>349</sup> Български тълковен речник А-Я... с. 957.

ория, която е много повече от една теория. Еволюционната теория се подкрепя от повечето учени и като цяло в биологията се счита за теория, която е факт<sup>350</sup>, която е доказана. Това не означава, че тя е непременно такава. Всяка теория може да бъде приемана за факт и впоследствие да бъде изместена от друга, която също се определя като „доказана“. Естествените науки не са устроени като математиката и всяка теория, която изхожда от тях, подлежи на преоценка, в зависимост от новите факти и изследвания. Според биолога еволюционист Кенет Милър като всяка научна теория и еволюционната би могла да бъде заменена от друга, ако вече не намира нужната научна подкрепа<sup>351</sup>. Тази мисъл е много по-разумна от твърденията на някои по-крайни защитници на този възглед, според които дори обсъждането на научната стойност на еволюционната теория е проява на невежество.

Следователно трябва да се отчитат и двата момента в теорията за еволюцията – нейното широко приемане сред научната общност, също както и неокончателния ѝ статут като абсолютна истина.

Всеки човек, разбира се, има някакви пристрастия, които е много трудно да се отделят от неговите научни обяснения. Затова и има учени, които подкрепят еволюцията, защото са атеисти и я приемат за алтернатива на сътворението, в което, по някаква причина, отказват да вярват. Такъв учен е, изглежда, зоологът Дейвид Уотсън, според когото еволюцията е „универсално приета теория не защото може да бъде доказано чрез логически последователни доказателства, че е истина, а защото единствената алтернатива, специалното сътворение, е

---

<sup>350</sup> Срв. Колинс, Франсис. Езикът на Бог. Учен представя доказателства в подкрепа на вярата. С., 2008, с. 129-130; cf. Miller, K. Finding Darwin's God... p. 53-54.

<sup>351</sup> Cf. Ibid, p. 21-22.

явно невероятна<sup>352</sup>. Очевидно е, че понякога еволюцията на истина се превръща в идеология, в псевдорелигия, която замества самата религия.

Същевременно сред подкрепящите еволюционната теория има както невярващи, така и вярващи учени (от последните могат да се споменат например Аса Грей, Теодосий Добжански, Франсиско Аяла, Франсис Колинс, Кенет Милър и др.), което поставя под съмнение атеистичния ентузиазъм на някои.

Колкото до истинността на самия възглед, може да се каже, че учените обикновено предпочитат подривните теории и вероятно с голямо усърдие биха предложили или се прикрепили към подобен възглед, който би им позволил да изпъкнат, ако смятат, че има друго по-смислено *научно* обяснение. Според едно проучване от 2009 г. 97% от попитаните учени в САЩ смятат, че хората и другите живи същества са еволюирали с течение на времето, а 87% казват, че еволюцията се дължи на естествени причини<sup>353</sup>. Това е много висок процент.

За да се илюстрира по-добре въпросът с подкрепата за еволюционната теория от съвременните учени, ще се даде един любопитен пример. През 2001 г. Институт „Дискавър“ (подкрепящ „Интелигентния дизайн“<sup>354</sup>) публикува изявление А

---

<sup>352</sup> D. M. S. Watson. Adaptation. In: British Association for the Advancement of Science, Report of the Ninety-Seventh Meeting, p. 95: <https://archive.org/stream/reportofbritisha30adva#page/n3/mode/2up>

<sup>353</sup> Източник: <http://www.people-press.org/2009/07/09/section-5-evolution-climate-change-and-other-issues/>

<sup>354</sup> Възглед, според който някои факти във Вселената са най-добри обясними с интелигентна причина. Подобен възглед може да бъде критикуван не заради интелигентната причина, а защото, търсейки свръхестествено обяснение в полето на науката, която изследва видимия свят и търси естествени причини, „Интелигентен дизайн“ излиза от рамките на научното обяснение, както впрочем излизат от неговите рамки и атеистичните еволюционисти, които приемат, че ако знаем естествените фактори за появата на живота, то това знание отрича Божието съществуване.



Scientific Dissent From Darwinism<sup>355</sup> (Научно разграничение от дарвинизма), според което: „Скептични сме относно твърденията за способността на случайни мутации и естествен подбор да обяснят сложността на живота. Трябва да бъде насърчено внимателно проучване на свидетелствата за Дарвиновата теория“<sup>356</sup>. Изявлението е подписано от около 700 учени по данни към 2007 г. (след време броят на подписалите се увеличава). Не е съвсем ясно обаче дали този текст е насочен към еволюционната теория въобще, или към изключителността на естествения подбор и случайните мутации като механизми на еволюцията. Съществуват мнения, че подобен текст би могъл да бъде подписан и от хора, които приемат еволюцията.

В отговор на този списък и други подобни, Националният център за научно образование съставя списък на учени, които подкрепят еволюцията, наречен „Проект Стив“<sup>357</sup>, защото съдържа само учени, чието име е Стивън (или вариациите му като Стефани, Стефан, Естебан и пр.). Подписалите се в списъка по данни от 2007 г. са около 800, от което може да се заключи, че само чрез името Стив и сродните му учени, подкрепящи еволюцията, са близо до бройката на тези, които я отхвърлят, а ако списъкът не съдържаеше ограничения за имената, то разликата би била много сериозна.

От казано през 2003 г. от Уилям Дембски от Институт „Дискавъри“ обаче се разбира, че целта на института не е да оспорва, че мнозинството от учените подкрепят натуралистична концепция за еволюцията, а че наистина има сериозни учени, които не приемат такава концепция. Това се е поставяло под въпрос от Националния център за научно образование<sup>358</sup>.

---

<sup>355</sup> Повече за декларацията може да се види на: <http://www.dissentfromdarwin.org/faq/>

<sup>356</sup> Английският текст на изявлението може да се прочете на следния електронен адрес: <http://www.dissentfromdarwin.org/>

<sup>357</sup> Повече за проекта може да се види на: <https://ncse.com/project-steve>

<sup>358</sup> Cf. William A. Dembski. Project Steve – Establishing the Obvious: A Response to the NCSE: <http://www.discovery.org/a/1393>

През 2005 г. тръгва и друга проеволуционна инициатива – „A Scientific Support for Darwinism (And For Public Schools Not To Teach „Intelligent Design“ As Science)“, т.е: „Научна подкрепа за дарвинизма (И за това в държавни училища да не се преподава „Интелигентен дизайн“ като наука)“. Тази инициатива представлява петиция, която е подписана от 7733 учени само за 4 дена. Такива акции не доказват верността на еволюционната теория, но показват, че тя се радва на сериозна подкрепа.

Мнението на мнозинството, въпреки значението си, не трябва автоматично да се приема за идентично с истината. В исторически план има редица случаи, когато мнозинството е приемало грешни твърдения – геоцентризма, хипотезата за произволното самозараждане<sup>359</sup>, виждането за неподвижността на континентите и др. А пред еволюционната теория според автора стоят проблеми, които имат нужда от своето осветляване<sup>360</sup>. На първо място, междувидовата еволюция е ненаблюдаема, защото, за да може да се убедим, че многото микроеволюционни промени са довели до еволюция на макроеволюционно ниво, е нужно време, с което ограничеността на нашия живот не ни позволява да разполагаме. Ако човечеството продължи своето съществуване за такива периоди и всяко поколение описва настъпилите еволюционни промени на микро ниво, това би направило еволюцията наблюдаема. Разбира се, не абсолютно всяко научно знание е наблюдаемо

---

<sup>359</sup> Става дума за възглед, според който живи организми могат да се появят от нежива материя – например личинки да възникнат от мъртва плът, мухите – от сметта, а мишките – от зърното. Този възглед е отречен от Франческо Реди († 1697) и Луи Пастър († 1895). Относно идейната основа на хипотезата за самозараждането и съответна критика към нея вж. Маринов, Борис. Има ли противоречие между науката и Библията по въпроса за същината, произхода и развитието на живота? С., 1942, с. 52-65.

<sup>360</sup> За критика на различни еволюционистки аргументи вж. Пак там, с. 80-111.

по своя характер, но същевременно наблюдаемостта е важен научен критерий.

Теорията на еволюцията правилно отбелязва генетичните прилики между човека и шимпанзето, които са 96%, или анатомичните сходства, но от това обяснението, че човекът и шимпанзето имат общ произход, макар и вероятно, не е непременно задължително обяснение – все пак генетичната прилика на човека с абисинската котка е около 90%, на човека с домашното говедо е около 80%<sup>361</sup>, а с плодовата мушица – около 60%<sup>362</sup>. Още повече, че тази малка разлика на генетично ниво води до големи разлики в социалния, интелектуалния и духовния живот на хората и шимпанзетата. Биохимикът Сър Ернст Чейн († 1979), Нобелов лауреат за медицина и физиология (1945), отбелязва: „Не е нужно да бъдем експерти по зоология, анатомия или физиология, за да видим, че съществуват някои сходства между маймуните и човека, но със сигурност за нас са по-важни разликите, отколкото сходствата. За разлика от хората маймуните не са способни да станат философи, математици, пророци, писатели, поети, композитори, художници и учени“<sup>363</sup>.

Еволюционната теория обяснява наличието на рудиментни органи като остатъчен елемент от еволюцията. Но това, че даден орган на някакъв етап е обявен за рудиментен, не означава, че един ден няма да бъде намерена неговата функция – както например се случва с апендиксът или с щитовидната жлеза, нито пък показва, че е свидетелство непременно само за еволюционната теория – би могъл да свидетелства и за някое друго виждане.

---

<sup>361</sup> Cf. Humans share almost all of our DNA with cats, cattle and mice: <https://www.independent.co.uk/news/science/human-dna-share-cats-cattle-mice-same-genetics-code-a8292111.html>

<sup>362</sup> Background on Comparative Genomic Analysis: <https://www.genome.gov/>

<sup>363</sup> 50 Нобелови лауреати и други велики учени... с. 45.

Такъв подход на използване на аргументи, породени от недостатъчно научно знание и на наместването им към научни теории може да се опише като „наука на празнините“ и не е непременно по-добър от подобния подход, използван от креационистите, иронизиран като „бог на празнините“<sup>364</sup>.

## 4.2. Личността на Дарвин и отношението му към Бога

Разглеждането на религиозните възгледи на основателя на еволюционната теория може да послужи като въведение във връзка с въпроса за отношението на еволюционната теория към религията. Възгледите на Дарвин относно Бога са противоречиви<sup>365</sup>. През живота си той заема различни позиции по този въпрос. Също така е трудно да се каже дали когато споменава Бога, доколко наистина вярва в това, което казва, или го прави като дипломатичен подход с оглед на по-лесното приемане на неговите възгледи.

Не е без значение семейната среда, в която израства. Чарлз Дарвин е роден в заможното семейство на Робърт Дарвин и Сюзана Уеджуд. Баща му по професия е лекар, по убеждения невярващ, а майка му посещава Унитариянска църква (унитариянството е учение, което отрича Троичността на Бога и Божествеността на Иисус Христос). Въпреки това самият Чарлз Дарвин е кръстен като дете в Англиканската църква.

---

<sup>364</sup> „Бог на празнините“ (от англ. *God of the gaps*) е фраза, описваща тенденцията от страна на някои да обясняват пропуските в научното познание с Божия намеса.

<sup>365</sup> Биографични сведения за живота и възгледите на Чарлз Дарвин се използват от: Мен, Александър. По въпроса за мирогледа на Чарлз Дарвин. В: Произход на религията... с. 246-254; Стефоп, Р. Чарлс Дарвин и революцията... с. 11-12.

Въпросът за религиозните възгледи на Дарвин в българската богословска мисъл е разгледан накратко от проф. Иван Панчовски в неговата статия „Безбожник ли е бил Дарвин?“ (ДК, кн. 3. С., 1938, с. 65-69), като неговият анализ е непълен.

Майка му умира, когато е на осем години и самият Чарлз признава, че не си спомня почти нищо за нея.

През 1825 г. той започва да изучава медицина в Единбург, каквото е желанието на баща му, но след време разбира, че няма призвание за професията на баща си. След като Робърт Дарвин осъзнава, че синът му няма да стане лекар, го съветва да стане свещеник, защото смята, че това ще му даде стабилно положение в обществото. Самият Чарлз по това време, изглежда, вярва в Бога, макар че има и интелектуални пречки да се отдаде напълно на вярата. По-късно той си спомня: „Аз помолих да ми се даде определено време за размисъл, тъй като на основание на малкото сведения, с които разполагах, не можех без колебания да заявя, че вярвам на всички догми на Англиканската църква. От друга страна, мисълта да стана селски свещеник ми харесваше. Затова старателно прочетох книгата на Пирсън “За вероучението“ и няколко други богословски книги, а тъй като в онова време нямах ни най-малко съмнение в пълната и буквалната истинност на всяка дума в Библията, то аз много скоро се убедих, че нашето вероучение трябва да се смята напълно приемливо. Мен обаче ме поразяваше колко е нелогично да се говори, че вярвам в онова, което аз не мога да разбера и което фактически не се поддава на разбиране. Аз бих могъл с пълна сигурност да кажа, че нямам никакво желание да оспорвам тази или онази догма, но никога не съм бил такъв глупак, за да чувствам или казвам: „credo quia incredibile...“<sup>366</sup>.

Очевидно е, че погрешното вярване в необходимостта от буквално разбиране на Библията в ранния период на Ч. Дарвин оказва негативно влияние върху последващия рели-

---

<sup>366</sup> Цит. по: Мен, А. По въпроса за мирогледа на Чарлз Дарвин. В: Произход на религията... с. 248-49. Дарвин говори за приписваната на Тертулиан фраза „вярвам, защото е абсурдно“. За това, че изразът е по-различен, както и за това, че Тертулиан в никакъв случай не отхвърля разума, вж. Кураев, А. За вярата и знанието... с. 56-57.

гиозен живот на учения. Пред него се очертават две картини, тази на Битие като (уж) описваща буквалния и същински начин, по който е създаден светът и това, което според Дарвин показват неговите собствени изследвания и фактите. Може би основен проблем за вярата на Чарлз Дарвин е нейното прекалено рационализиране. Според отец Александър Мен той търси за нея такива осезаеми аргументи, каквито са в основата на неговите биологически хипотези. На преклонна възраст Дарвин е попитан от Е. Евелин защо се отказва от религиозното учение. Отговорът му е: „Защото аз не намерих доказателства в негова полза“<sup>367</sup>.

През 1827 г. Чарлз Дарвин постъпва в университета в Кеймбридж, за да стане свещеник. Там се запознава с двама свещеници – ботаникът Джон Хензлоу и геологът Адам Седжуик. За първия в своята автобиография Дарвин казва, че приятелството му с него е най-важното обстоятелство в цялата му кариера, а за втория, че разширява интелектуалния му хоризонт.

През 1831 г. Ч. Дарвин завършва образованието си и вече може да стане свещеник. Тогава обаче получава предложение да участва в околосветско пътешествие с кораба „Бигъл“, благодарение на което посещава Галапагоските острови, които оказват значително влияние върху създаването на еволюционната теория. Колкото до въпроса за бъдещата му свещеническа кариера няколкогодишното пътуване с „Бигъл“, според изрза на отец Александър Мен, решава въпроса от само себе си.

Три години след като приключва пътешествието си, през 1839 г. Чарлз се оженва за своята братовчедка Ема Уеджуд. Тя е описвана като всеотдайна и любяща съпруга. По вероизповедание е унитариянка (също като майка му). Известно е, че тя

---

<sup>367</sup> Цит. по: Мен, А. По въпроса за мирогледа на Чарлз Дарвин. В: Произход на религията... с. 251.

се притеснява от някои възгледи на съпруга си по отношение на Бога и че му изпраща писмо (когато все още не са женени), в което изразява тревогата си, че поради това двамата ще бъдат разделени за вечността. Чарлз Дарвин не остава равнодушен към писмото, защото сам свидетелства, че го е целувал и е плакал. Напълно е възможно дълбоката религиозност на съпругата му Ема, която Ч. Дарвин много обича, да смекчава позицията му към християнството.

Според някои мнения Чарлз Дарвин изгубва християнската си вяра след смъртта на 10-годишната си дъщеря Ани (1851 г.), след което започва да се самоопределя като агностик – човек, който не заема позиция относно съществуването на Бога. В писмото си към Джон Фордайс той категорично отрича да е бил някога атеист и се определя по-скоро като агностик: „В най-крайните моменти на колебания аз никога не съм бил атеист, в смисъл да отричам съществуването на Бога. Мисля че като цяло (и все повече и повече, когато остарявам) агностик би било най-точното описание на моята умствена нагласа“<sup>368</sup>. Като причина за промяната на възгледите му, освен семейната трагедия, буквалистичното разбиране на Писанието, рационализирането на вярата, може би трябва да се изтъкне и общото му душевно състояние – който фактор отчита отец А. Мен. Това, което някога доставя голямо удоволствие на учения – поезията, живописата, музиката, Шекспир, вече му се струва безинтересно. Самият той твърди,

---

<sup>368</sup> To John Fordyce, 7 May 1879...

Бъдещият проф. Иван Панчовски привежда този цитат от Дарвин през друг автор (заради което вероятно се и подвежда), но само до първото изречение (срв. Безбожник ли е бил Дарвин... с. 68-69), за да аргументира позицията си, че Дарвин е вярвал в Бога. Това си мнение за убежденията на Чарлз Дарвин проф. И. Панчовски излага на няколко места в своята статия, а неговата погрешност може да се отдаде на недостатъчното познаване на възгледите на самия Ч. Дарвин.

че загубата му на „висшите естетически вкусове“ е достойна за съжаление и „е равносилна на загубата на щастие“. В своя „Дневник“ Дарвин пише: „Добре помня своето убеждение, че в човека има нещо повече освен диханието на тялото му. Но сега даже най-величествените пейзажи не биха могли да възбудят в мен подобни убеждения и чувства“<sup>369</sup>.

Чарлз Дарвин умира през 1882 година<sup>370</sup>. Приживе той очаква да бъде погребан в църковното гробище Сейнт Мери в Доун, но тленните му останки са положени в Уестминстърското абатство, където са короновани и погребани много британски крале. Това става по настояване на негови колеги и със съдействието на президента на Кралското общество. За някои може да изглежда ироничен фактът, че тялото на Ч. Дарвин почива в църква<sup>371</sup>, но ако той наистина е считан за враждебен на религията, една църковна сграда би била последното място, където някой би предложил Дарвин да бъде погребан.

И така, независимо, че името на Чарлз Дарвин е използвано от определени кръгове като знаме на атеизма и че е популярно сред широка аудитория мнението, че той е бил атеист, на базата на фактите определено може да се отрече, че това е така<sup>372</sup>. Не е за пренебрегване и неговото душевно състояние в

---

<sup>369</sup> Срв. Мен, А. По въпроса за мирогледа на Чарлз Дарвин. В: Произход на религията... с. 253-254.

<sup>370</sup> Популярен мит е, че преди смъртта си Чарлз Дарвин се отказва от своята теория (или поне изразява съмнение в нея) и приема християнството (вж. Стефоф, Р. Чарлс Дарвин и революцията... с. 100). Тази история се появява за първи път в американско баптистко списание през 1915 г., чак 33 години след смъртта му. Според публикацията в него Лейди Хоуп се среща с Дарвин няколко месеца преди смъртта му. Историята обаче е отречена от цялото семейство на Дарвин. Проф. Иван Панчовски разглежда тази история като действителен епизод от живота на Дарвин (срв. Безбожник ли е бил Дарвин... с. 68).

<sup>371</sup> Срв напр. Стефоф, Р. Чарлс Дарвин и революцията... с. 101.

<sup>372</sup> Предвид тази атеистична злоупотреба с еволюционната теория е напълно обяснимо, ако някои са били заблудени за убежденията на самия



последните години на живота му, състояние на апатия, което като че ли кара да се постави под съмнение убедеността на неговия агностицизъм. С оглед на целия му живот се създава впечатлението, че по отношение на вярата в Чарлз Дарвин има една несигурност и непоследователност.

### 4.3. Отношението на еволюционната теория към религията

И от вярващи, и от невярващи еволюционната теория понякога се разглежда като възглед, който отрича Бога<sup>373</sup>. Разбирайки библейската книга Битие твърде буквално, сякаш тя описва същинския начин, по който е създаден светът и като свързват това си мнение с факта, че Чарлз Дарвин предлага различен възглед за произхода, стигат до извода, че Дарвиновата теория предполага отричане на Бога. Тя определено е използвана по този начин от мнозина апологети на атеизма, но това не означава, че нейната същност е наистина атеистична. Според съветския критик на религията Григорий Гурев дарвинизмът „представлява безусловно едно атеистично учение“<sup>374</sup>.

Колко е различна тази негова „безусловна“ сигурност от твърденията на самия Дарвин. В свое писмо от 1876 г. до Джон Фордайс Чарлз Дарвин пише: „Струва ми се абсурдно да се съмнявам, че човек може да бъде ревностен теист и

---

Чарлз Дарвин. Йеромонах Серафим Роуз например заявява, че „еволюционната теория е била създадена от невярващи, които са искали да отречат Божието действие в творението и да обяснят сътворението само с „естествени“ причини“ (cf. Rose, S. Genesis, Creation and Early Man ... p. 438).

<sup>373</sup> Една от най-сериозните критики на еволюционната теория от православен автор, е тази на йером. Серафим Роуз. Той я разглежда не като наистина научна теория, а като атеистична философска спекулация, която е в категорично противоречие със светите отци на Църквата – cf. Ibid, p. 105-675.

<sup>374</sup> Гурев, Григорий. Великий конфликт. Борьба между наукой и религией. Москва, 1965, с. 62.

еволюционист<sup>375</sup> и дава за примери англиканския свещеник Чарлз Кингсли и американския ботаник-дарвинист Аса Грей.

Освен това, в своя монументален труд „Произход на видовете“, Чарлз Дарвин не дебатира с възгледа дали Бог *въобще* е създал света, а с този дали видовете са сътворени поотделно, или имат общ произход (каквато е позицията му)<sup>376</sup> и твърди, че неговото виждане „се съгласува по-добре с това, което знаем за законите, наложени на материята от Твореца“<sup>377</sup>.

В заключението на книгата си Дарвин настоява, че теорията му не бива да се смята за противопоставяща се на нечии религиозни убеждения<sup>378</sup> и цитира какво му е писал спомнатият вече Ч. Кингсли (без да го назовава). Последният „ми писа, че „постепенно се научил да разбира, че божествената концепция да се вярва, че Той е сътворил малко оригинални форми, способни на саморазвитие в нови и необходими форми, е толкова благородна, колкото и да се вярва, че Той се е нуждаел от нов творчески акт, за да запълни празнините, причинени от действието на неговите закони“<sup>379</sup>.

Заедно с това, в самия завършек на своята книга, Ч. Дарвин намира място за Бога в своята еволюционна теория, Когото поставя като инициатор на самото начало на живота, преди еволюцията да тръгне: „Има величие в този възглед за живота с редицата негови сили, първоначално вдъхнати от Твореца в малко форми или в една, и че докато планетата продължава да се върти съгласно установения закон за гравитацията, от толкова просто начало са се развили безброй форми, най-прекрасни и чудни“<sup>380</sup>.

<sup>375</sup> To John Fordyce, 7 May 1879...

<sup>376</sup> Срв. Дарвин, Чарлз. Произход на видовете чрез естествен отбор, или запазване на благодетелстваните раси в борбата за живот. С., 2011, с. 153, 180, 187, 202, 550, 552, 568-569.

<sup>377</sup> Пак там, с. 568.

<sup>378</sup> Срв. Пак там, с. 560.

<sup>379</sup> Пак там, с. 560. Писмото на Кингсли, за което говори Дарвин, може да се прочете тук: <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2534.xml>

<sup>380</sup> Дарвин, Ч. Произход на видовете... с. 570. Атеистът Шпилер явно е бил разочарован от тези думи на Дарвин, защото пише: „За жалост, сам

„От Твореца“ обаче липсва в първото издание на неговата книга, а е добавка към второто и всички останали нейни издания по-късно, осъществени по времето, когато Ч. Дарвин е все още жив. В свое писмо от 1863 г. Дарвин заявява, че е направил тази добавка заради общественото мнение<sup>381</sup>. Спорно е обаче доколко това мнение отразява окончателната му позиция, защото по време на неговия живот книгата претърпява общо шест издания, три от които са факт след гореспоменатото писмо – през 1866, 1869, 1872 г. Тоест остава необясним фактът защо, след като Дарвин съжالياва, че във второто издание добавя „от Твореца“, той в следващите издания продължава да го публикува по този начин, като последното издание е цели 9 години след заявеното от него през 1863 г. – достатъчно време да осмисли убежденията си!

Разбира се, величието в този възглед за развитието на живота, с редицата негови сили, първоначално вдъхнати от Твореца в малко форми или в една, запазва своята възхителност, независимо от личните противоречиви убеждения на самия Дарвин.

От казаното досега може да се заключи, че независимо от собствените възгледи на Чарлз Дарвин относно религията самият той, макар че не се счита за християнин, не смята, че неговата теория е в конфликт с вярата в Бога. Затова да се използва името на Дарвин и неговата теория като оправдаване на атеизма, е несъстоятелно. Не бива еволюцията да се поставя на една плоскост с атеизма и човек да бъде задължаван да избира между Бог и еволюцията, между върховната истина за битието и онова, което твърди *съвременната наука*<sup>382</sup>.

---

Дарвин мисли, че животът в първата клетка е вдъхнат от Създателя“ (цит. по: Панчовски, И. Безбожник ли е бил Дарвин... с. 66).

<sup>381</sup> Cf. To J. D. Hooker [29 March 1863]: <https://www.darwinproject.ac.uk>

<sup>382</sup> А такива възгледи не липсват. Срв. напр. Велчев, Валентин. Вяра и наука. С., 2010, с. 203-204.

Американският биолог (агностик) Стивън Джей Гулд, след като дава примери за учени еволюционисти, които не са религиозни и такива, които са, пише: „Или половината мои колеги са изключително глупави, или дарвиновата наука е напълно съвместима с конвенционалните религиозни вярвания – и едновременно съвместима и с атеизма“<sup>383</sup>.

Еволюционната теория не е нито религиозна, нито анти-религиозна по своята същност. Тя е научна теория и се отнася до естествените процеси, които довеждат до развитието на живота и неговия биологичен механизъм, без да обсъжда въпроси от наднаучно естество като този за Първопричината на съществуването. Тя е неутрална по въпроса за съществуването на Бога и нейните последици не водят непременно до отхвърляне на телеологичността в творението<sup>384</sup>, а единствено до изясняване на материалните причини за неговото развитие<sup>385</sup>. И ако се намерят автори, които да използват еволюцията като аргумент срещу съществуването на Бога, това означава

---

<sup>383</sup> Stephen Jay Gould. Impeaching a Self-Appointed Judge. In: Scientific American, July 1992, p. 119.

<sup>384</sup> Някои смятат, че еволюционната теория обезсмисля използването на телеологичния аргумент. След като еволюцията е способна да създаде биологичното разнообразие, хармонията и реда в природата, позоваването на Бога в случая се приема като излишно. Такова разбиране всъщност предполага едно смесване на методите на религията и тези на науката. Еволюционната теория се опитва да обясни как е създаден светът, а религията – от Кого. Еволюционната теория не казва, че биологичното разнообразие и редът в творението не са резултат от Бога Творец, нито твърди, че само и единствено еволюцията, без участието на Бог, е произвела биологичното разнообразие на Земята. Следователно телеологичният аргумент може да продължи да бъде приеман, независимо от теориите за начина на развитие на живота. Фактът, че науката може да даде някакво обяснение за даден природен процес (независимо дали то е вярно или грешно) не означава, че това обяснение отхвърля ролята на Бог в този природен процес.

<sup>385</sup> Сrv. За връзката между телеология и еволюция вж. Пенев, Димитър. За произхода и целта на света. В: ГДА, 1956/1957. С., 1957, с. 122-130.

ва, че при тях еволюционната теория е изгубила своя смисъл на научен възглед и се е превърнала в една философия, в една псевдорелигия<sup>386</sup>.

#### 4.4. Как да се отнасяме спрямо теорията на еволюцията

Независимо от това дали считаме еволюционната теория за истина или не, тя е възглед, приемащ се от мнозинството биолози по света. Еволюционната теория властва в науката почти необезпокоявано вече около 150 години. Това не е нещо, което може с лека ръка да бъде пренебрегнато. Същевременно трябва да се напомни на онези, които искат да я превърнат в абсолютен, вечен научен догмат, че и Птолемеевата геоцентрична система властва в науката дълго време, при това не 150 години, а близо 10 пъти повече!

Второ, почти пълният монопол на тази теория в науката не бива да притеснява християните, дотолкова, доколкото еволюционната теория по своята природа не враждува с религията. Ако такава вражда все пак е налице, тя е плод на неправилното разбиране на еволюцията, както между другото би могло да се каже, че учението за геоцентризма е свързано с неправилно разбиране на Свещеното Писание.

Трето, точно, защото еволюционната теория е *научна теория* (което няма отношение към въпроса дали е вярна, или не е), може само по научен път, на базата на научни аргументи, да се определи нейната истинност. По същия начин, именно защото е научна теория, християните имаме пълното основание

---

<sup>386</sup> За необходимостта от различаване на еволюцията като биологична теория и като философска доктрина, вж. книгата на Джон Ленокс „Погребала ли е науката Бога“. С., 2005, с. 103-119. За цялата книга е характерен един подход на определяне на методите на науката въобще и разграничението им от философските твърдения.

да застанем срещу всеки, който се опитва да използва еволюционната теория като подкрепяща атеизма, правейки от нея псевдорелигиозна идеология.

Четвърто, връщайки се по-назад към историята, можем да се поучим от грешките на другите. През XVII в. Римокатолическата църква осъди хелиоцентризма като противоречащ на Писанието. То *би могло* да се разбира и в смисъл, който противоречи на хелиоцентризма, както и на еволюцията, но нека и ние като римокатолиците да не се окажем заложници на собствените си богословски грешки, отхвърляйки теория, която може да се окаже, че е една научна истина! За предпочитане е да подходим към нея като една възможност, съобразявайки се с научните аргументи в нейна полза (разбира се и с онези, които не говорят в нейна полза), вместо впоследствие да се налага да се оправдаваме, че реакцията ни навремето е била погрешна и спрямо тази теория, и спрямо собственото ни разбиране за това, което е православие и което не е.

### **III глава.**

## **АКТУАЛНИ ПРОБЛЕМИ ВЪВ ВЗАИМООТНОШЕНИЯТА МЕЖДУ РЕЛИГИЯТА И НАУКАТА**

### **1. Религия и наука – противопоставяне или синергия<sup>387</sup>**

*„Науката без религията е осакатена, религията без науката е  
сляпа“<sup>388</sup>*

(Алберт Айнщайн)

*„Вярата е познание на Нетварния, а науката е познание на  
тварното“<sup>389</sup>*

(отец Георгиос Металинос)

Съществуват три основни тези по въпроса за отношението между религия и наука – несъвместимост, индиферентност и съвместимост. Според първата не може да съществува никакво съгласие между религията и науката, защото науката работи с факти, а вярата (която е елемент на религията) представлява следване на „недоказуеми твърдения“, или пък защото научното познание е относително и постоянно променящо се, за разлика от религиозното познание. Както може да се

---

<sup>387</sup> Статия на автора, базирана в немалка степен на материала в този параграф, със заглавие „Вярата и науката – противопоставяне или синергия“, бе публикувана в сборника „Мисъл, слово, текст“, том III, Пловдив, 2017, с. 213-223.

<sup>388</sup> Цит. по: 50 Нобелови лауреати и други велики учени... с. 8.

<sup>389</sup> Прот. Георгиос Металинос. Спори ли вярата с науката...

предположи, това са възгледи и на вярващи, и на невярващи. Според тезата за индиферентност, заради различието си, религията и науката нямат нищо общо помежду си и са затворени в себе си – подобно мнение се подкрепя от Имануел Кант († 1804)<sup>390</sup>. Според третия възглед – който и авторът приема, религията и науката заемат различни области на познанието и всяка една от тях *би могла* да води към истината. Отнасящи се обаче до различни реалности, те не са невзаимодействащи една с друга, защото средоточието им е в познанието и истината. И науката, и религията, имат какво да дадат една на друга, продължавайки да бъдат верни на себе си.

Тъй като основополагащият елемент в християнството е вярата в Бога, затова в този параграф изложението се движи от вярата към религията в отношението им към науката, или от частното към общото.

## 1.1. Вярата

Религиозната вяра е критикувана като убеждение, граничещо с фантазията<sup>391</sup>, или като следване на нещо без наличието на доказателства<sup>392</sup>. Това обаче е поглед отвън, за нещо, което е вътре. За процес, който е неуловим, ако човек е застанал на прага и гледа само фасадата, но не е навлязъл във вътрешната стаичка.

Вярата би могла да се разглежда като увереност, убеденост, доверие, но в религиозен аспект представлява не толкова доверие във фактите и събитията, колкото в Една Личност, именно

<sup>390</sup> Сrv. Панчовски, И. Естествена наука и религия. София, 1941, с. 74.

<sup>391</sup> Сrv. напр. Български тълковен речник А-Я... с. 109. В същия речник обаче тя е описана и като „убеждение, че нещо е истина“. Следователно твърдението на авторите му, че вярата е убеждение, свързано с фантазията, също е проява на тяхната вяра.

<sup>392</sup> Едва ли трябва да се дават примери за такова масово убеждение, но все пак: Бернал, Джон. Произход на живота. С., 1971, с. 188.



заради Която съществуват факти и събития; Личност, Която е много по-велика от нашето неверие, в чието присъствие и въздействие вярващият се уверява лично и непосредствено. Самата вяра може да се нарече „усещане за Живия Бог“<sup>393</sup>.

Вярата може да се разбира и в друг смисъл, пряко свързан с предишния – като дар Божий, осъществяващ връзката между човека и Бога (или самата тази връзка), за която към невлезлите в нея можем единствено да кажем: „дойди и виж“ (Йоан 1:46). „Вкусете и ще видите, колко благ е Господ!“ (Пс. 33:9).

Най-пълното описание на вярата<sup>394</sup> (πίστις), което има в Новия Завет, е това на свети апостол Павел: „А вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на оно-ва, що се не вижда“ (Евр. 11:1)<sup>395</sup>.

Тя може да се определи като жива представа, защото Бог, към Когото тя е отнесена, е жив. Той е Личност, а не понятие, идея, спекулация. Бог е Живот, който Той дарява на вярващите, тоест на онези, които живеят в Него, и на Когото се посвещават напълно. Следователно вярата, като отнасяща се до свръхбитие – Бога, и като *представляваща връзка между Него и хората*, притежава *онтологична същност*<sup>396</sup>.

Вярата е определена като „разкриване“, защото тя е повече от суеверието, предположението и сляпата увереност. Чрез и във вярата се вижда, достигайки се до опитна убеденост. Както обяснява отец Георги Флоровски, „вярата е „виждане“ и възприемане. Бог се явява на човека и човек съзира Бога. Истините на вярата са истини на опита, действителни истини. Именно това е основата на безспорната сигурност на вярата... Именно

<sup>393</sup> Сахаров, С. Свети Силуан Атонски... с. 204.

<sup>394</sup> За различни значения на думата вяра, вж. Евтимий, арх., Вяра и разум... с. 134-144.

<sup>395</sup> По въпроса за същността на вярата и различни погрешни схващания за нея вж. Бигович, Радован. Църквата в съвременния свят. С., 2013, с. 15-19.

<sup>396</sup> Cf. Nesteruk, A. Light from the East... p. 46.

поради тази причина вярата е също така недоказуема – вярата е свидетелството на опита<sup>397</sup>. *Вярата е съгласие да се разбере това, което Бог иска да предаде на човека. С нея се разкрива онова, което не се вижда, защото чрез вярата се осъществява духовно-опитно познание на недостъпното за сетивата на мнозинството. Вярата е устремена към Божието царство, а то, макар че се разкрива в пълнота в края на времената, в бъдещия век, частично се открива още сега, в душите на онези, които живеят в Бога. Затова тя е *увереност и познание, породени от съприкосновението с Бога*, което ни води към Исус Христос<sup>398</sup>. По думите на св. Григорий Палама „вярата не е безумие, а знание, превъзхождащо всяко разбиране“<sup>399</sup>. А св. Василий Велики добавя, че „Този, който вярва, той също и познава“<sup>400</sup>.*

При вярата въпросът с познанието на истината е обусловен от чистота на сърцето: колкото повече човек напредва в процеса на очистване от греха, толкова по-добре познава. Обектът на нашата вяра – Бога<sup>401</sup>, е невидим в Неговата същност за физическите ни очи, но е осезаем за онези, които са почувствали Божията благодат, любов и грижа. Той е видим за онези благодатни личности, които са пречистили ума си с нетварната Божия благодат<sup>402</sup>.

---

<sup>397</sup> Флоровски, Г. Творение и изкупление... с. 25.

<sup>398</sup> За връзката между вярата, разума и познанието в библейска перспектива вж. Атанас Ваташки, Религията на Разума (Библейски основи за отношението между вяра и разум): <https://zadrugata.com>

<sup>399</sup> Св. Григорий Палама. Триади... II, 3, 43.

<sup>400</sup> Цит. по: Пено, З. Основи на православната вяра... с. 63.

<sup>401</sup> Както правилно отбелязва дякон Кураев, във вярата няма традиционните отношения субект-обект. Човекът като субект познава Бога като обект единствено доколкото този Обект влиза вътре в нашия човешки свят, в човека като субект. По такъв начин може да се каже, че Обектът е положен вътре в субекта (срв. Кураев, А. За вярата и знанието... с. 22).

<sup>402</sup> Според светите отци (особено св. Григорий Палама) Бог в Своите енергии може да бъде видим за преобразования ум на човека. Илюстрация

Но вярата не се ограничава единствено във вътрешния свят на човека, тя *не е просто чувство*, макар че е и това. Тя притежава и насоченост навън. *Тя изисква и действие*, ръководено и вдъхновявано от нея. *Вярата е неотделима от делата, които са акт на вярата*<sup>403</sup>. Затова в Писанието се твърди, че вярата без дела е мъртва (срв. Як. 2:17).

*Вярата не е статичен, а динамичен процес*, при който ние израстваме, уподобявайки се на Исус Христос. Тя е и *доверие* в Личността на Христос, Който е източник, цел и завършек на вярата. *Вярата е нещо лично, но не и нещо индивидуалистично*. Вярата, която не е според Преданието на Църквата, св. Йоан Дамаскин определя като неверие<sup>404</sup>.

Вярата е и една от трите най-големи добродетели (срв. 1 Кор. 13:13) заедно с надеждата и любовта, като последните две са в тясна връзка с нея. От силата на любовта, която имаме, е обусловена степената на познание за Бога<sup>405</sup>. Самата вяра има стойност единствено, когато е съчетана с любовта (срв. 1 Кор. 13 гл. ; Гал. 5:6). И разбира се самото християнство може да се определи като вяра. В този случай под „вяра“ се разбира вероизповедание, религия.

Вярата е диалог между Бога и човека. Тя се отнася до въпросите за Бога, Който обаче не се разглежда като Той, а като

за това е преображението на Господ Исус Христос на хълма Тавор пред светите апостоли Петър, Яков и Йоан. Светлината, която апостолите са видели, не е била тварна, а нетварна, тя е била сиянието на Самия Бог.

Св. Симеон Нови Богослов, говорейки от личен опит, казва: „Откъде знаех, че Ти се явяваш на онези, които идват при Теб, бидейки все още в този свят? ... Откъде знаех, Владико, че Ти, бидейки невидим и невместим, ставаш видим и се помествах в нас? ... Защото когато чувах как Твоите проповедници говореха по този въпрос, аз смятах, че това ще се случи в бъдещия век и след възкресението, и не знаех, че то става и сега“ (цит. по: Алфеев, И. Тайнството на вярата... с. 248).

<sup>403</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... IV, 10.

<sup>404</sup> Срв. Пак там, IV, 10.

<sup>405</sup> Срв. Сахаров, С. Свети Силуан Атонски... с. 382, 390.

„Ти“. Вярата се отнася до човека и неговото съединение с Бога. Чрез вяра в Бога човекът влиза във вечния живот (срв. Йоан 6:47, 11:25).

И така, вярата може да се опише като сигурност, познание, увереност, съгласие, водещо до разбиране, връзка, доверие и посвещение на една Личност, важен елемент от вътрешния свят на човека, който е насочен и навън. Тя е добродетел, която действа чрез любовта и касае отношенията между Бога и човека. Вярата трябва много категорично да се разграничи от суеверието, спекулацията, несигурността и също така от науката.

Една злоупотреба със същността на вярата представлява т.нар. *фидеизъм*. Съществуват различни обяснения за понятието, но една възможна дефиниция за него е възглед, който представлява не просто даване на приоритет на вярата пред разума, не само споделяне на идеята, че разумът притежава свои ограничения, а едно недоверие към него, което се изразява в negliжиране на научното и философското познание и заменянето им с религиозни източници или авторитети, и то по въпроси, които са нехарактерни за последните.

Фидеизмът е брат-близък на сциентизма, само че „от другата страна“. Фидеизъм са твърденията, че разумът ни е напълно покварен и вярата трябва да заеме неговото място в познавателния процес, или че науката е недостойна да открива истината и на нейните заключения не трябва да се разчита. Фидеизмът е съвременната форма на ерестта на гносимахията, на която се противопоставя св. Йоан Дамаскин. Освен от християнския Изток, фидеизмът е отречен и от християнския Запад<sup>406</sup>.

От догматична перспектива би могло да се заключи, че фидеизмът представлява отричане на Божия образ в човека

---

<sup>406</sup> Това става в лицето на папа Йоан Павел II. Срв. Енциклика вяра и разум на светия отец Йоан Павел II до всички епископи на Католическата църква за природата на отношението между вярата и разума. С., 1999, с. 76-78.

с неговата богоподобна характеристика, която е разумността. В този смисъл фидеизмът е абсолютизиране на последиците от грехопадението на човека. Учението за пълно загубване на Божия образ у хората е калвинистко, а ние като православни вярваме, че Божият образ е потъмнял, но не е изтрит.

Фидеизмът е една от значимите грешки, които се допускат по въпросите на религията и науката. Според младоземния креационист Хенри Морис († 2006): „Ако науката и Библията се разминават, очевидно науката тълкува своите данни погрешно“<sup>407</sup>. На г-н Морис, изглежда, не му минава през ум, че има и друг вариант – вярващите погрешно да разбират своята религия, неправилно да тълкуват Писанието и погрешно да разбират изводите, до които науката достига<sup>408</sup>. Безспорно в сотериологична перспектива вярата има по-висока стойност от науката, но в областта на естествознанието предимството е на страната на науката. Да си припомним отново думите на Галилео Галилей в опозиция на казаното от Х. Морис: „И тъй като Библията на много места не само подлежи на тълкуване, което е различно от буквалния смисъл на думите, но и необходимо се нуждае от такова тълкуване, то при математически спорове, ми се струва, на нея принадлежи последното място“<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> Цит. по: Колинс, Ф. Езикът на Бог... с. 10.

<sup>408</sup> Нека да се сравни гореизразената позиция на Хенри Морис с тази на православния апологет проф. Борис Маринов († 1980), според когото: „ако ни се вижда, че някъде се явява някакво противоречие между Библията и, да речем, естествознанието, то грешката сигурно ще да се крие у нас: ние или неправилно тълкуваме Библията, или невярно изясняваме природата, или едновременно грешим и в едното, и в другото“ (Има ли противоречие между науката и Библията... с. 149). Каква голяма разлика с безкритичния към собствените си позиции Хенри Морис!

<sup>409</sup> Цит. по: Галилео Галилей. Избрани произведения, с. 514.

## 1.2. Науката

Когато се говори за *наука* е важно да се уточни какво се има предвид. Терминът *наука* е доста широк и включва природни науки като биологията и физиката, обществени като социологията и правото, хуманитарни като историята и философията, приложни науки като инженерните науки и медицината, както и формални науки като логиката и математиката. Едва ли е нужно да се обяснява, че изброените науки са доста различни и е трудно да се правят обобщения, които да са еднакво валидни за всички тях. Всички те имат свои собствени методи на работа, които не винаги съвпадат помежду си. Следователно, когато се използва понятието „наука“, ако то не е в някакъв ясен контекст (например в областта на физиката), винаги трябва да се има предвид, че понятието е твърде общо и обхваща различни области на познанието, които притежават свои специфики.

Основният фокус в този параграф, а и въобще в цялата книга, пада върху природните науки. Не защото авторът смята, че само те могат и трябва да бъдат определени като наука, а защото когато се твърди, че съществува конфликт между религията и науката, под „наука“ обикновено се визират природните науки. Дори при тях обаче не може да се говори за единен метод на работа. Основен спор във философията на науката е например дали природните науки действат на принципа на наблюдение и прогноза или проблем и неговото обяснение<sup>410</sup>. За философа на науката Карл Попър († 1994) една научна теория е наистина такава, когато създава следствия, които са проверими чрез научни методи и чрез които следствия тя може да бъде опровергана. Според него теорията за психоанализата е псевдонаучна, за разлика от общата теория на относителност-

---

<sup>410</sup>Срв. Ленокс, Д. Погребала ли е науката Бога, с. 28; cf. Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery. Chippenham, Wiltshire, 2009, p. 281.

та на А. Айнщайн<sup>411</sup>. Този дебат „наблюдение-прогноза“ или „проблем-обяснение“ се отразява по отношение на разбирането за същността на науката. Все пак едно по-единодушно разбиране за науката е, че тя представлява рационално начинание за изследване на света. Цел на науката е търсенето на истината<sup>412</sup> в границите на света. Стремехът към знанието и истината са основните мотиви, които стоят зад научното познание<sup>413</sup>.

Науката изисква резултатите от научните изследвания да могат да бъдат повторяеми. Тя търси в света закономерности, както и естествените механизми на нещата, оперирайки с понятия като наблюдение експеримент, прогноза, обяснение, хипотеза, теория<sup>414</sup>. Съществуват определени стандарти за научност, които, макар че не са всеобщи, все пак като цяло са добър ориентир – тези за „проверимост, потвърдимост и обоснованост на знанието, за неговата непротиворечивост, съгласуваност с научната картина на света“<sup>415</sup>.

Въпреки това горепосоченото не означава, че научното знание е винаги категорично установено или наблюдаемо. В него незаобиколим фактор са научните хипотези, които носят усещане за несигурност. Както отбелязва проф. Спиридон Казанджиев († 1951), хипотезата „е едно мисловно построение, предназначено да замести неизвестните, непосредно недадени факти от действителността“<sup>416</sup>. Освен хипотетичния елемент в науката като явление факт е, че понякога се правят научни заключения за съществуването на неща, които са ненаблюдаеми, но чието съществуване е обосновано по някакъв начин.

---

<sup>411</sup> Сrv. Стефанов, А. Знание, наука, псевдонаука. С., 2007, с. 98.

<sup>412</sup> Сrv. Пак там, с. 113.

<sup>413</sup> Cf. Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery...* p. 278.

<sup>414</sup> Сrv. Ленокс, Д. Погребала ли е науката Бога... с. 28.

<sup>415</sup> Стефанов, А. Знание, наука, псевдонаука, с. 103.

<sup>416</sup> Казанджиев, Спиридон. Знание и вяра. С., 1939, с. 83.

Според Ангел Стефанов, който прави аналогия с Евр. 11:1, науката често е „убеждение за неща, които не се виждат“<sup>417</sup>. Като примери могат да бъдат дадени протоните, неутроните, двойната спирала на ДНК, черните дупки, Големият взрив<sup>418</sup>. Разбира се, тук става дума за интерпретации, базирани на някакви данни, с определена степен на правдоподобност, но изводът е, че съвременните природни науки нямат абсолютно винаги опитен характер. Затова и може да се каже, че вярата е абсолютно необходима на науката, за да се създават модели за неизяснени все още процеси<sup>419</sup>. Вярата задвижва научното познание, и същевременно оказва влияние върху неговата същност. Следователно твърдението, че науката представлява единствено доказани или наблюдаеми факти, е твърде наивно.

Отличителна черта на науката е нейният критичен дух, който не се примирява с окончателно установени положения, а се стреми постоянно да се развива. Във връзка с този характер на науката американският физик Ричард Файнман

---

<sup>417</sup> Сrv. Стефанов, А. Знание, наука, псевдонаука... с. 195. За да се осъществява научното познание въобще, науката неминуемо приема определени принципи аксиоматично, например, че светът е реален, а не илюзия, и че в него действат рационално познаваеми за човека закони, затова и той може да бъде изследван.

<sup>418</sup> Сrv. Герджиков, Сергей. Научното обяснение на света. С., 2000, с. 472, 473, 478.

<sup>419</sup> Сrv. Стефанов, А. Знание, наука, псевдонаука... с. 196; cf. Popper, K. The Logic of Scientific Discovery... p. 278; Както пише проф. Иван Панчовски: „Само твърдата вяра на даден учен го снабдява с неимоверна енергия да търси и докаже научно истината, в която вярва“ (Елементи на вяра в естествената наука. В: ДК, кн. 9-10. С., 1940, с. 281). Ричард Файнман нарича подобен тип научна вяра „въображение“. Според него за науката е характерно въображение, което е свързано с това „да си представиш нещо, което никога не си виждал, но чиито елементи са съвместими с всичко виждано досега и същевременно е различно от всичко, измислено до този момент“ (Файнман, Ричард. Смесът на всичко това. Мисли на един гражданин-учен. С., 2017, с. 26).



(атеист) пише: „Когато някой каже „науката ни учи еди-какво си“, този човек употребява думата неправилно. Науката на нищо не ни учи; опитът ни учи. Ако ви кажат „науката показва, че еди-какво си“, можете да попитате „как го показва науката? Как учените са го открили това нещо? Как? Какво точно? Къде?“. Не „науката показва“, а „този експеримент, този ефект, показва“. И вие, не по-малко от всеки друг, имате право, когато чуете за експериментите – изслушвайки обаче всички доказателства – да прецените дали те водят до възпроизводими заключения“<sup>420</sup>.

Науката не е самостоятелно и независимо от други фактори понятие, а такова, с което се обозначава човешкият стремеж за познание в определени области. Следователно твърдението „науката казва, че...“ е по-коректно да се замени с „учените...“ или „някои учени, твърдят, че...“. Тъй като науката е вид човешко занимание, а човекът не е всесилно и всезнаещо същество, ограниченията пред него се превръщат и в ограничения пред науката. Тя *не* може да дава отговори на всякакви въпроси и не винаги заключенията на учените, независимо от сигурността, с която се твърдят, са достоверни и окончателни. Р. Файнман пише: „Учените са свикнали да боравят със съмнението и несигурността. Цялото научно познание е несигурно... Днешното научно познание е съвкупност от твърдения с различна степен на сигурност. Някои от тях са много несигурни, други са почти сигурни, но нито едно не е абсолютно сигурно“<sup>421</sup>. Затова и в науката, макар че съществуват факти, които имат характера на закони, то все пак съществуват и въпроси, по които продължава да се трупа ново знание, с нови интерпретации и изводи. Поради това изразът „съвременна

---

<sup>420</sup> Ричард Файнман. Какво е науката?: [http://nauka.offnews.bg/news/Skeptik\\_3/Richard-Fajnman-Kakvo-e-naukata\\_12652.html](http://nauka.offnews.bg/news/Skeptik_3/Richard-Fajnman-Kakvo-e-naukata_12652.html)

<sup>421</sup> Файнман, Р. Смисълът на всичко това... с. 29, 30.

наука“ е относителен – това, което днес е съвременна наука, утре може да се окаже, че представлява просто едни отхвърлени възгледи, считани вече за ненаучни.

На църковния писател Тертулиан (който е значима фигура в Западното богословие, но не и в православния Изток) приписват неправилно фразата „Вярвам, защото е абсурдно“<sup>422</sup>, чрез която целят да покажат нерационалния характер на вярата, на християнството въобще, и вярата да бъде противопоставена на разума и науката. Но и в сферата на науката са изказвани мисли в този дух. Така например това е направено от датския физик Нилс Бор († 1962), носител на Нобелова награда за физика. През 1958 г. по повод една физична теория на Волфганг Паули († 1958) и Вернер Хайзенберг († 1976), Н. Бор заявява: „Всички сме съгласни, че вашата теория е налудничавата. Въпросът, който ни разделя, е дали е достатъчно налудничавата, за да има шанс да бъде вярна. Личното ми усещане е, че не е достатъчно налудничавата“<sup>423</sup>. Не за бунт срещу разума става дума тук, а за това, че научното новаторство изглежда скандално на фона на общоприетите научни концепции. Това, което на някои може да изглежда нерационално в науката, би могло да се окаже отговарящо на фактите. Този стремеж към

---

<sup>422</sup> Както отбелязва дякон А. Кураев: „в текстовете на Тертулиан липсва приписваната му знаменита формула „вярвам, понеже е абсурдно“. Той има едно по-многословно разсъждение: „Разпнат е Синът Божи; не е срамно, защото е срамно. И умря Синът Божи; затова и заслужава вяра, защото е безсмислено. И погребаният възкръсна; несъмнено е, защото е невъзможно.“

Никаква логософобия при Тертулиан няма; и да се води от него генеалогията на Лютеровата оценка на разума като „уличницата на дявола“ е възможно само при крайно пресилване. Текстовете на Тертулиан са пълни с твърде високи оценки на разума: „Ако би имало в тези хора Бог, следователно и разум... Бог всичко разумно е предвидил... желае хората винаги да действат разумно, с разбиране“ (цит. по Кураев, А. За вярата и знанието, с. 56).

<sup>423</sup> Цитирана в статията на физика Freeman Dyson „Innovation in Physics“ (Scientific American, September 1958, Vol. 199, Number 3, p. 79-80).

„налудничавото“ движи научното познание напред, в противен случай то би било в застой.

Податливо на научно обяснение е само това, което е в границите на света<sup>424</sup>, в който живее изследователят, от който свят е ограничен и обяснението няма как да надхвърли тези граници. Научното обяснение изследва светът такъв, какъвто е, а не защо е именно такъв, какъвто е. Дори когато науката пита „защо?“<sup>425</sup>, този въпрос е затворен в рамките на съществуващото. Тя обяснява защо, когато се хвърли камък, той пада на земята, но не изяснява защо въобще съществува гравитация<sup>425</sup>.

Една от основните черти на науката е (или поне би трябвало да е) нейната обективност. Тя е наблюдение и изследване на факти, независимо от личните убеждения<sup>426</sup>. Това може да се погледне например в контекста на въпроса за Божията творческа дейност, за която философът Сергей Герджиков твърди, че науката не може да заема позиция. Ученият може да е убеден, че природата е или не е сътворена от Бога, но не съществува *научен начин*, по който това твърдение може да се провери<sup>427</sup>. Тъй като светът е рамката на науката, това, което е отвъд него, е извън обсега ѝ на познание. „Иначе няма да е наука и ще загуби цялата си сила“<sup>428</sup>. Следователно популярните твърдения в съвременната епоха, че „науката е доказала, че Бог не съществува“, че „е доказала несъстоятелността на религията“<sup>429</sup> или дори „е направила религията излишна“, са несъстоятелни. В тази връзка ще се прибегне отново до Ричард Файнман, който, въпреки че е атеист, смята за възможно съвместяването

---

<sup>424</sup> Сrv. Герджиков, С. Научното обяснение на света, с. 483.

<sup>425</sup> Сrv. Пак там, с. 92.

<sup>426</sup> Сrv. Пак там, с. 143.

<sup>427</sup> Сrv. Пак там, с. 144.

<sup>428</sup> Пак там, с. 483.

<sup>429</sup> Сrv. напр. Бернал, Д. Произход на живота, с. 188, където казва, че научното познание действа разрушително за религиозната вяра.

на вярата и науката: „Съгласен съм, че науката не може да отрече съществуването на Бог. Абсолютно съм съгласен. Също така приемам, че е съвместимо да вярваш и в науката, и в Бог. Познавам много учени, които вярват в Бог... Тяхната вяра и тяхната работа като учени са изцяло съвместими“<sup>430</sup>.

Въобщо фразата „Науката е доказала, че...“, използвана в различен контекст, се е превърнала в израз с обезценен смисъл и съдържание, мантра, повтаряна със или без повод, дори и когато ново и противоположно по смисъл твърдение, отново „доказано от учените“, отхвърли предишното „доказано“ такова. Това е фраза, притежаваща нерядко тоталитарно предназначение, която се използва за заклеимяване на опонента, „доказване“ на неговото „невежество“ и имаща за цел словесното му отстраняване от дискусиата, макар че самата тя е израз на слабост и невежество.

Както са несъстоятелни твърденията за несъвместимост между вярата и науката, или за това, че науката е доказала, че няма Бог, такива са и твърденията на някои вярващи, че науката доказва Божието съществуване. Тя може да го подкрепя, но не и да го доказва<sup>431</sup>. Такъв подход, според проф. Иван Панчовски, е опит на тези вярващи да спечелят на своя страна естествената наука, който е обаче неправилен както от научна, така и от религиозна гледна точка<sup>432</sup>. Науката няма как да е във възможност да докаже нещо, което не е в състоя-

---

<sup>430</sup> Файнман, Р. Смисълът на всичко това, с 37.

<sup>431</sup> Авторът споделя позицията на православния апологет Борис Попстоименов († 1946), според когото: „Допустимо е също използването на научни знания в подкрепа или като допълнение и на религиозни истини, но пак при същата уговорка, т.е. не като доказателство за истинност на религиозната истина, а като доказателство за това, че разумното знание не пречи на вярата, и обратно, че вярата също не пречи и че не трябва да пречи на научното знание“ (Религиозният опит. С., 1942, с. 36-37).

<sup>432</sup> Панчовски, И. Естествена наука и религия... с. 58.

ние да изследва и тя не може да отхвърли религията, нито да я докаже<sup>433</sup>.

Съществуват възгледи за науката, които се отклоняват обаче от нейния метод на изследване. Такъв възглед е *сциентизмът*<sup>434</sup>. Той е философски възглед, според който използването на научния подход от страна на емпиричната наука представлява най-авторитетния начин за достигане до истината, като всички други подходи трябва да бъдат отречени. Онова, което не може да се установи от науката, не съществува<sup>435</sup>. В този дух са мислите на философа агностик Бърtrand Ръсел († 1970), според когото: „Всяко знание, което може да се постигне, трябва да се придобие чрез научни методи; а това, което науката не може да открие, човечеството не може да знае“<sup>436</sup>.

В изказвания от този род обаче се крие вътрешно противоречие. Ако сциентистите настояват, че знание се придобива само чрез научни методи, чрез какъв метод те, включително и Б. Ръсел, стигат до своето заключение? Не съществуват експеримент или наблюдение, посредством които може да се отрече съществуването на Бога, нито такива, които могат да докажат, че *само* емпиричната наука води до истинно знание, а музикознанието, литературознанието, изкуствознанието<sup>437</sup> и религията – не. Следователно твърдението на Ръсел не издържа на критериите, които самият той поставя.

---

<sup>433</sup> Сrv. Панчовски, И. Пак там, с. 62; Папандреу, Д. Творението – вяра и знание... с. 9.; Маринов, Борис, Александър Величков. Наръчник на апологета, книга първа. В: ГДА, 1954/1955. С., 1955, с. 285-288.

<sup>434</sup> За едно подробно разглеждане на сциентизма сrv. Сергей Худиев. Великият сциентистки мит: [www.pravoslavie.bg/Философия/Великият-сциентистки-мит/](http://www.pravoslavie.bg/Философия/Великият-сциентистки-мит/)

<sup>435</sup> Сrv. Бигович, Р. Църквата в съвременния свят... с. 160; Ленокс, Д. Погребала ли е науката Бога... с. 34.

<sup>436</sup> Цит. по: Ленокс, Д. Пак там, с. 34.

<sup>437</sup> Сrv. Ленокс, Д. Погребала ли е науката Бога, с. 35. В същото съчинение, за повече информация относно някои недостатъци на сциентизма, вж. и целия параграф „Същност и граници на научното обяснение“, с. 33-37.

Опитът на сциентизма да се разпорежда като върховен съдник за истинността на съществуващото, има връзка не със самата наука като такава, а с атеизма и агностицизма. Това изглежда обаче доста странно, на фона на мнозината учени, които са и вярващи и не смятат, че науката има връзка с атеизма. Така например германският физик Макс Борн († 1970), един от основателите на квантовата механика, твърди: „Много от учените вярват в Бога. А онези, които казват, че заниманията с наука правят човека атеист, са вероятно някакви жалки хора“<sup>438</sup>.

Сциентизъм представлява убеждението, че ако науката може да обясни нещо, то тя може да обясни всичко; убеждението, че не би могло да има друго обяснение, освен научното. Той издига на пиедестал успехите на науката, забравяйки за нейните провали. Защото всяко научно откритие и теория, които заменят предишните такива, е колкото успех за науката *сега*, толкова и провал за нея *преди това*<sup>439</sup>.

Сциентизмът прилича и на човек, който е убеден, че само слухът е надеждно сетиво и трябва да се откажем от останалите сетива като ненадеждни. Този възглед не приема, че всяко знание, което не е от рода на природните науки, достига до истината посредством различен подход от този на последните, а просто абсолютизира своя собствен. Природните науки, при цялата ценна информация, която могат да дадат за устройството на Вселената и явленията в нея, за развитието на живота и лечението на болестите, не могат да кажат нищо за стойността на една картина или стихотворение. Биологията

---

<sup>438</sup> 50 Нобелови лауреати и други велики учени... с. 17. Американският физик Робърт Миликан пък заявява: „За мен е немислимо това, че един истински атеист може да бъде учен“ (Пак там, с. 19). Това твърдение е възможно да звучи пресилено, но пък е показателно за това, че не само религията, но и атеизмът може да се счита за противоречащ на науката.

<sup>439</sup> Сrv. Уайтхед, Алфред. Религия и наука. В: Съвременник. С., 2006, бр. 4, с. 277.

може да покаже, че ако някой лиши даден организъм от храна за дълъг период от време, поради недостиг на основни хранителни вещества, той ще загине. Или химията, че ако той бъде отровен с определено вещество, е вероятно да се стигне до смърт. И двете науки обаче не могат да кажат нищо по въпроса дали тези действия са правилни или не, защото въпросът е от ценностно естество.

Самият сциентизъм не е *независим* от различни идеи, които са извън природните науки. Той е „облагородяван“ от атеизма, агностицизма и скептицизма, и се опитва по един прикрит начин да ги легитимира, уж използвайки единствено научния метод. Чрез последния обаче сциентизмът не може да бъде оправдан, защото „Науката не търси Бог, не спасява душата, не търси абсолютната истина, не е път към щастието и не проповядва морални норми“<sup>440</sup>. В този ред на мисли може да се види ясно, че при сциентизмът се наблюдава едно явно противоречие – желаяйки да отрече всичко, до което не може да се достигне по научен път, сциентизмът вкарва в науката възгледи, които не са ѝ вътрешно присъщи, за да се опита чрез тях да отрече като недостовечно всичко извън природните науки.

### 1.3. Синергия между религия и наука

За да се твърди, че религията и науката са несъвместими една с друга, е необходимо да се приеме, че те са две алтернативи в една и съща сфера. В биологията се води спор за това дали еволюцията действа посредством чести, но бавни промени (градуализъм) или с редки, но бързи промени (теория за точковото равновесие). Двете разбираня на еволюционната теория са алтернативи една на друга, защото касаят една обща област на изследване – биологията. Областта на религията обаче се отнася до отношенията между Бога и човека, както и

---

<sup>440</sup> Герджиков, С. Научното обяснение на света... с. 495.

богооткровените нравствени ценности. Би било неподходящо, ако по религиозен път се опитваме да изучаваме строежа на клетката, устройството на двигателите с вътрешно горене или това дали има живот на Марс. По същия начин не може да се очаква от науката да дава отговор на въпроси като тези за катехизацията преди Кръщение, подготовката за пристъпване към Евхаристията или на този за смисъла на човешкото съществуване<sup>441</sup>. Придържането към подхода на диференциация между сферите на религията и науката е необходимо условие, за да се избягват противоречията, а наследването му е един от основните фактори, които водят до същите тези противоречия<sup>442</sup>.

Същевременно различният предмет на религията и науката не бива да се схваща като антагонизъм<sup>443</sup>. За нееднаквите си цели двете използват различни методи. Ученият, в духа на методологическия натурализъм, изследва естествените причини, пораждащи различни явления в природата. От това, че той търси отговори на въпросите *как* и *кога* е създаден светът, не следва, че отрича Бога. За нас като християни това означава, че той, дори и да е невярващ, ни разказва повече за Божието творение. А от това не бива да се чувства заплашен никой християнин. Както отбелязва Владимир Лоски, богословието „напълно се задоволява с всяка научна теория за света, при условие, че същата не преминава неговите граници и не отрича дръзко онова, което е извън нейното полезрение“<sup>444</sup>.

Религията, без да противостои на знанието, е в отношение с него по различен начин от науката – посредством рели-

---

<sup>441</sup> Сrv. Стефанов, А. Знание, наука, псевдонаука... с. 21-22.

<sup>442</sup> Сrv. Панчовски, И. Елементи на вяра в естествената наука... с. 289. За природата на научното и религиозното познание вж. Стоименов, Б. Религиозният опит... с. 5-37.

<sup>443</sup> Сrv. Маджуров, Николай. Науката против вярата ли е? В: Богословска мисъл (БМ), кн. 4. С., 1997, с. 55-56.

<sup>444</sup> Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 103.



гиозния опит, докато науката – чрез изследването на природата. Срещата между религията и науката се осъществява в света, а допирни точки между тях са стремежът към истината и знанието. Човечеството има нужда не просто от изолирано разграничаване между сферите на науката и религията, но от взаимодействие (синергия)<sup>445</sup> между вярата и знанието, между религията и науката<sup>446</sup>. И двете не могат да водят пълноценно съществуване една без друга. Борис Попстоименов († 1946) пише: „Религията и науката, оставайки в този смисъл в своите граници, могат да бъдат полезно допълнение една на друга в изграждане на един здрав, разумен и цялостен светоглед“<sup>447</sup>.

В тази връзка ще се цитира един учен, както и един свещеник. Известния физик Макс Планк († 1947) твърди: „Гдето и както да погледнем, между религия и естествознание ние никъде не намираме противоречие, а тъкмо в решителните точки – пълно съгласие. Религия и естествознание не се изключват, както някои днес мислят или се боят, но те се допълват и взаимно обуславят“<sup>448</sup>. Сръбският богослов отец Радован Бигович († 2012) отбелязва: „През ХХI в. не трябва да съществува дилемата дали вярата, или разумът, а и вярата, и разумът, не дали науката, или религията, а и религията, и науката“<sup>449</sup>.

---

<sup>445</sup> Според принципа на синергията (συνεργία), в делото на спасението се наблюдава взаимодействие между Божията благодат и човешката свобода. Човекът не е насилен, не е предопределен да избере да бъде с Бога, независимо от свободната си воля, а благодатта не е непреодолима, не е нещо, което човекът не може да отхвърли (както е в калвинизма). Човекът запазва своята богодарена уникалност, а благодатта действа не отвън, а вътре в човека, според неговата способност да ѝ съдейства. Св. Макарий Египетски разяснява: „Човешката воля е, така да се каже, основно условие; ако я няма тази воля, Бог Сам нищо не прави“ (цит. по: Лоски, В. Очерк върху мистическото богословие... с. 200.).

<sup>446</sup> Срв. Мен, А. За науката и религията. В: Произход на религията... с. 239.

<sup>447</sup> Попстоименов, Б. Религиозният опит... с. 37.

<sup>448</sup> Планк, Макс. Религия и природознание. В: БМ, кн. 3. С., 1997, с. 59.

<sup>449</sup> Бигович, Р. Църквата в съвременния свят, с. 31. На друго място в своята книга, отец Радован пише: „Дълбоко съм убеден, че без вярата нау-

Тук трябва да се подчертае нещо. Макар авторът на изследването да смята богословските решения на проблема „религия и наука“, акцентиращи на различната им природа (от което следва, че религията и науката не могат да си противоречат) в корена си за правдиви, то те съдържат една условност, която ограничава възможността им да действат като напълно задоволително решение. Защото, за да се изяви тази правдивост, има нужда от определени условия, чието изпълнение е ограничено. Какво се има предвид? Очевидно е, че в света между религията и науката съществува противопоставяне. Това, че *не би трябвало да съществува такова противопоставяне* и че то не е съобразно с техните същности, не означава, че противопоставяне не се наблюдава. Когато се казва, че не би трябвало да го има, се има предвид, че между *истинната* религия и *истинната* наука не би трябвало да има противопоставяне. Под „истинната религия“ в този случай се разбира самата истина, изхождаща от Бога, а под „истинната наука“ – свършено точното знание за видимия свят. Проблемът обаче е, че човекът е ограничено същество и неговото познание също е такова. Човекът може да има истинно познание за Бога, за онова, което Той е разкрил, Коего му е дарил в благодатно озарение, лично или посредством Църквата, но много неща са плод на неговата рационалност и възприемчивост, на неговия опит да разбере Бога, който не винаги е успешен. По подобен начин в науката, за да познава човекът по свършен начин, той има нужда от свършен и всеобхватен интелект, който да обгърне цялата възможна материална действителност, което, разбира се, е невъзможно, заради което научните възгледи нерядко се менят. В религията, както и в науката, човек никога

---

ката е често едностранчива, сурова, а и груба. От друга страна, без науката вярата, богословието и религията често могат да бъдат слепи, стихийни, да се превърнат в своеобразно суеверие, а ако искате – и в магия“ (с. 161).

не се задолява със сегашното си ниво на познание, но постоянно е на път към своята цел, на път към по-съвършено познание. Както в религията ветхият човек се заменя с новия, грехът – със светостта, така и в научното дирене едни погрешни представи се заменят с нови, по-задълбочени и точни, някои от които обаче, както е възможно да се открие след време, също се оказват погрешни.

Ние, хората, често придаваме на собствените си разбирания характеристиката „истинност“, макар че не винаги това е оправдано.

Да, вярно е, че истинната религия и наука не могат да си противоречат, но способността за пълното разбиране на тази непротиворечивост би могла да е достъпна само за Бога, но не и на нас, хората, или поне не и по време на земния ни живот.

Да, религията и науката притежават различни природи, заради което не могат да си противоречат, но ние не винаги можем да видим това непротиворечие. В този живот не можем да надмогнем собствените си ограничения и да познаем цялата истина за всичко, и съответно винаги, ако не на теоретическо, то на практическо ниво, ще съществува някакво напрежение между религията и науката.

Въпросът е как да се подходи към това напрежение. И тук е моментът да се каже, че православният подход за синергия между религията и науката не е външен, а вътрешен, отнася се до самия човек и се осъществява в Църквата. Той не се опитва да ги помири на базата на някакви методологични принципи, характерни за тяхната природа, а според израза на отец Василий Зенковски да работи за „обогатяване на индивидуалното съзнание посредством потапянето му в съкровения дълбини на църковното разумяване“<sup>450</sup>. За да е налице синергия между тях, е нужна промяна на човека в Църквата, къде-

---

<sup>450</sup> Зенковски, В. Основи на християнската философия... с. 103.

то разликите между хората отстъпват място на единството в Иисус Христос (срв. Гал. 3:26-28), в Когото е възможна синергия между религия и наука.

Сама по себе си науката е бездушна дейност, която може да бъде използвана както за добро, така и за зло<sup>451</sup> – и нейното приложение зависи от човека. Развитието на науката води до опознаване на Вселената, възможност за изкореняване и лечение на много болести, изобретяване на различни технически средства, които улесняват човека, подобряват качеството му на живот и т.н. Заедно с това, тя води до последици, които заплашват човешкото съществуване (ядрената заплаха, замърсяването на околната среда), или такива, които представляват явна намеса в тайнството на живота – клонирането, сурогатното майчинство, биоинженерството. Тези, а и други научни въпроси имат нужда от адекватна нравствена оценка, която може да бъде дадена само в рамките на Божественото Откровение<sup>452</sup>.

---

<sup>451</sup> Срв. Мен, А. За науката и религията. В: Произход на религията... с. 232. Според Р. Файнман, науката помага на човека за промяна на света, но последиците могат да бъдат добри или лоши: „Мисля, че силата да променяш света е ценна. Резултатът може да е нещо добро или нещо лошо в зависимост от начина, по който се прилага тази сила, но тя самата е ценна... Посвоему тя (науката – б.А.В.) е ключ за рая, който отключва и портите на ада, а ние нямаме упътване коя врата коя е“ (Файнман, Р. Смисълът на всичко това, с. 12).

<sup>452</sup> Cf. Penkov, Dimo. Faith and Knowledge/ Orthodox Theology and the Sciences... р. 179-182; Ричард Файнман не смята, че нравствената оценка е работа на науката и го изразява по следния начин: „Когато на един учен се казва, че трябва да е по-отговорен към последиците от работата си за обществото, се има предвид именно приложението на науката. Ако работиш за развитието на ядрената енергия, трябва да си наясно, че тя може да се използва и по зловреден начин. Следователно редно е да очаквате това да е водещата тема за учения в дискусията от този вид. Аз обаче няма да говоря повече по нея. Смятам за преувеличено да се твърди, че това са научни проблеми. В много по-голяма степен са хуманитарни проблеми“ (Файнман, Р.

Същевременно, както и историята показва, има въпроси, които са запазени за научното познание. Формата на Земята, въртенето ѝ около Слънцето и развитието на живота са теми, на които трябва да бъде даден научен отговор. Пренебрегването на науката и търсенето на тези отговори другаде, например в Свещеното Писание, ще доведе единствено до обезличаването на неговата същност и до загубване на мнозина за неговото спасително послание.

Както вече бе показано, от светоотеческа перспектива религията има приоритет пред науката, доколкото свързва човека с Бога и го отвежда към смисъла на неговия живот. Незнанието на човека за функционирането на тварния свят, въпреки че не представлява проблем, отнасящ се до спасението, има отношение към търсенето и откриването на истината, която Господ Исус Христос олицетворява – и съответно касае приближаването или отдалечаването от Христос, както и познанието на Бога въобще. Вярващите, да имаме погрешни научни възгледи, би могло да означава да приписваме творческа дейност на Бога, която Той не е вършил или по начин, по който не я е вършил, т.е. да заблуждаваме себе си и другите за Него. Съществува и опасност да възприемем незнанието си като критерий за това как наистина стоят нещата в научен план. Така, в собствения си ум или в очите на другите, може да придадем на незнанието си официален, църковно-библейски статут, и по този начин да представим Бога и Църквата пред невярващия в погрешна светлина. Християнинът не бива да бъде невежа за тварния свят не само заради Бога, но и заради ближния, защото неговото невежество може да се отрази и на свидетелството му за Бога, както и на представата за вя-

---

Смисълът на всичко това... с. 12-13). Тук трябва да се уточни, че Файнман говори по този въпрос, тъй като той самият участва в създаването на американската атомна бомба.

рата у невярващия. Наистина е прав св. Филарет Московски († 1867), заявявайки, че „вярата Христова не е във вражда с истинното знание, защото не е в съюз с невежеството“<sup>453</sup>. Нека отново да си припомним и думите на св. Григорий Богослов, който казва, че „не бива да унижаваме учеността, както някои разсъждават по този въпрос; а напротив, трябва да считаме за глупави и невежи тези, които, придържайки се към това мнение, биха желали да виждат всички подобни на себе си, та в общия недостатък да скрият собствения си недостатък и да избегнат изобличението в невежество“<sup>454</sup>.

Един интересен възглед за синергията между религията и науката, принадлежи на отец Георгиос Металинос, според който за православието е характерно утвърждаване на два типа познание – свръхестествено (касаещо нетварния Бог) и естествено (отнасящо се до творението). Свръхестественото ползва за свой метод исихазма, който е свързан с очистване на сърцето от страстите, за да може умът да достигне до просветление чрез Светия Дух. В богопознанието исихазмът представлява научно-практичен метод. Духовните категории в православието, присъщи на просветления ум, като трезвението (вниманието в духовния живот) и съзерцанието (което е вследствие на обожението) са аналогични на научните методи на опитното потвърждение и наблюдението, съответно те сродяват православието и позитивните науки<sup>455</sup>. Отец Металинос също така прави аналогия между функцията на стареца, който е причастен на апостолския и пророческия опит и в областта на духовния живот има ролята на „учител на познанието на Нетварния“, и функцията на научния специалист, на когото

<sup>453</sup> Цит. по: Кураев, А. За вярата и знанието... с. 65.

<sup>454</sup> Св. Григорий Богослов. Слово 43. Творения, т. 2, с. 414-415.

<sup>455</sup> В превода на статията на свещеник Металинос стои „приложни науки“, но след разговор с преводача ѝ К. Константинов се разбра, че по-правилен превод е „позитивни“.

се доверяват онези, които не са специалисти. Както пояснява отецът: „Като прави разлика между двата типа познание, техните методи и средства, православиято преодолява всяко смесване и конфликт между тях“<sup>456</sup>.

Като цяло подходът на богослова може да се счете за обоснован. Авторът на изследването също се придържа към мнението, че православното отношение към науката се повлиява от опитния характер на православното богословие, заради което може да се каже, че като православни считаме науката за емпирично (опитно) познание, каквото е и богословието. Разлика между науката и богословието не е, че едното е достоверно, а другото – не, а че те се отнасят до *различни типове* познание – естественото и свръхестественото.

С настояване за разграничение, но и за взаимодействие между религията и науката, излезе Всеправославният събор на Православната църква, проведен през юни 2016 г. на остров Крит. На неговите решения, които се отнасят до настоящата тема, трябва да се обърне специално внимание. В т. 7 от Посланието на събора е отделено място на връзката между християнската вяра и естествените науки. Важно е да се види целият текст: „Относно взаимоотношенията между християнската вяра и природните науки Православната църква избягва да упражнява надзор над научните изследвания и не изразява позиция по всеки научен въпрос. Тя благодари на Бога, Който дава на учените благодатния дар да откриват неизвестни измерения на Божието творение. Съвременното развитие на положителните науки и технологията доведе до коренни промени в нашия живот. То носи значителни ползи като облекчаването на нашето всекидневие, лечението на тежки заболявания, полесното общуване между хората, проучването на космоса и

---

<sup>456</sup> Сrv. Прот. Георгиос Металинос. Спори ли вярата с науката?: <https://dveri.bg/awpah>

пр. Но независимо от това (развитието) има и редица отрицателни последствия като манипулирането на свободата, постепенната загуба на ценни традиции, разрушаване на околната среда, оспорване на моралните ценности. Научното знание, колкото и бързо да се развива, не стимулира човешката воля, нито дава отговор на сериозните нравствени и екзистенциални въпроси при търсенето на смисъла на живота и на света. Тези неща изискват духовен подход, който Православната църква предлага чрез биоетиката, основана на християнската етика и светоотеческото учение. Едновременно с уважението си към свободата на научните изследвания Православната църква отбелязва и опасностите, които се крият в някои научни открития, и подчертава достойнството на човека и неговото божествено предназначение<sup>457</sup>.

От постановленията на събора е видно, че православие то не желае да се обвързва с определени научни възгледи или пък да ги отрече. Изхождайки от истината, че светът е сътворен от Бог, то изразява своето одобрение за научното познание, чрез което се опознава творението. Православие то оценява всички положителни резултати, до които води развитието на науката, както и отрицателните такива. Основният недостатък на научното познание е, че заради своята различна природа<sup>458</sup>, то

---

<sup>457</sup> Послание на Светия и велик събор до православния народ и всеки човек с добра воля: <https://dveri.bg/w8w4f>

<sup>458</sup> Въпросът за различната природа на науката, макар че е намекнат, не е споменат в Посланието на Събора, но това е направено в неговата Енциклика, т. 11, където се казва: „Съвременното развитие на естествените науки и технологии доведе до радикални изменения в нашия живот. Допринесените от тях ползи облекчават нашето ежедневие, подпомагат лечението на тежки заболявания, опростяват комуникацията между хората, способстват за проучване на вселената и др. Но заедно с това, те водят и до редица негативни последствия от рода на манипулирането на свободата, злоупотребата с човека, постепенното заличаване на ценни традиции и заплата, дори разрушаването, на околната среда.



не дава отговор на въпроса за смисъла на човешкия живот. Църквата настоява за подход към науката, който се базира на нейното нравствено учение. По този начин науката се облагодорява от благодатното Христово учение.

Без съмнение, в историческа перспектива, съприкосновението между религията и науката е изпълнено с противоречия. Не винаги вярващите се отнасят положително към научното познание, нито пък учените – към религиозното. Причината за това е не защото религията и науката водят борба една с друга, а защото част от вярващите не са способни да осмислят и оценят правилно последствията от своята вяра за научното познание, а част от учените извършават природата на науката, правейки от нея нещо като атеистична религия и средство за борба със самата религия. Истинският проблем съществува не между религията и науката, а между вярата и неверието, между познанието за Бога и вярата в Неговото несъществуване.

Трябва да се отбележи като положителен фактът, че Православната църква е внимателна с вземането на позиции за истинността на какъвто и да е научен въпрос. Злощастният опит на Римокатолическата църква с Джордано Бруно и Галилео Галилей е достатъчно показателен. Вярващите трябва да внимаваме да не би „категоричната“ позиция, която (чисто хипотетично) може да заемем по даден научен проблем, на

---

Науката за жалост, поради самото си естество, не притежава необходимите средства за предотвратяване и преодоляване на многобройните проблеми, които тя пряко или косвено предизвиква. Научното знание не стимулира моралната воля на човека и той, независимо че съзнава опасностите, продължава да действа така, сякаш изобщо не знае за тях. Отговорът на важни екзистенциални и етични проблеми за човека и за вечния смисъл на неговия живот и свят не могат да бъдат намерени без наличието на духовен подход“ (Енциклика на Светия и Велик събор на Православната църква: [www.pravoslavie.bg/Документи/енциклика-на-светия-и-велик-събор-на-пр/](http://www.pravoslavie.bg/Документи/енциклика-на-светия-и-велик-събор-на-пр/))

база на фидеистки предпоставки, и която мислим, че се споделя от нашата вяра, накрая се окаже невярна. Така не само, че впоследствие ще трябва да се откажем от нея и да възприемем истинната, но и може да отдалечим от християнството много хора, които ще си създадат предразсъдъци за него<sup>459</sup>. И тези предразсъдъци ще циркулират в полето на историята като аргумент за невежеството на християните.

В днешно време (а и въобще), при заемането на позиция от християните по разглежданата тема за отношението между религията и науката, е нужно особено внимание и отговорност. Християнството не дава ясен отговор на всеки един въпрос, който може да бъде зададен. Затова християните трябва да бъдат внимателни с крайните и окончателните позиции. Необходимо е да се помисли над казаното от Алфред Уайтхед († 1947), който смята, че религията не е нужно да се отказва от своите принципи, но трябва да усъвършенства тяхната формулировка и да се очисти от случайните наслоения в нея, които са имали временен и контекстуален характер, за да може да подчертае истинското си предназначение<sup>460</sup>.

Като завършек може да се цитира А. Стефанов: „Научната и религиозната вяра значи могат не само да не противостоят

---

<sup>459</sup> Проф. Иван Панчовски напомня: „... чрез свързването на религиозните истини с едни или други естествено-научни теории или с едни или други философски изводи от естествено-научните постижения се затваряли вратите на религията за ония, които не приемали тези естествено-научни теории или които не се съгласявали с тези философски изводи от естествено-научните постижения. В това отношение произтичат още по-големи опасности за религията, когато свързаните с нея естествено-научни схващания бъдат надживени... Ние споменахме вече какви пагубни сетнини имаше за религията на католишкия свят свързването на християнската религия с Птолемеевата система през средните векове. То нанесе страшни поражения в религиозното съзнание на хората, особено през епохата на Възраждането и Просвещението“ (Естествена наука и религия... с. 60-61).

<sup>460</sup> Сръ. Уайтхед, А. Религия и наука... с. 277.

една на друга, а да живеят в хармония една с друга. Това е възможно, когато научното и религиозното познание се допълват, но не пресичат своите пътища<sup>461</sup>.

#### **1.4. Религия и наука – основни теоретични подходи<sup>462</sup>**

1. Отношението на вярващите към научното познание трябва да бъде не враждебно, а положително – каквото е заложено в християнското учение. Човекът е създаден по Божий образ като свободна и разумна личност и от всички Божии творения на Земята само ние, хората, можем да се занимаваме с наука, както и единствено ние сме способни да спорим по темата за религията и науката. Последната не бива да се възприема като опит да се отречат основанията за Бога, а като опит да се надникне в чудесното Божие творение, даващ възможност по-пълно да се възхитим на Създателя, развивайки познанието си за Него (срв. Рим. 1:20). Няма как да не се съгласим с френския учен Луи Пастър, който казва: „Колкото повече изучавам природата, толкова повече се удивлявам от творенията на Бога. Науката отвежда хората по-близо до Бога“<sup>463</sup>. Както смятат някои от св. отци, като св. Григорий Палама, науката може да се използва от християните с апологетична цел<sup>464</sup>. Предназначението ѝ е да усилива вярата на човека в Бога

---

<sup>461</sup> Стефанов, А. Знание, наука, псевдонаука... с. 198.

<sup>462</sup> През миналия век този въпрос е разглеждан подробно от проф. Борис Маринов. Срв. неговата студия „Из методологията на християнската апологетика във връзка с темата „Библия и наука“. В: ГСУ-БФ, 1945/1946. С., 1946. В по-ново време, в значително по-кратък обем, методология е предложена от протестантския автор Тодор Велчев (вж. неговата статия *Scientific Apologetics. Is There A Place for Science In Christian Apologetics? / Orthodox Theology and the Sciences...* p. 195-202).

<sup>463</sup> 50 Нобелови лауреати и други велики учени... с. 114.

<sup>464</sup> Срв. Св. Григорий Палама. Триади... I.1, 11.

и тя трябва да се използва в защита на основанията на християнството.

2. Необходимо е да бъде следван принципът на *различаване* между методите на науката и тези на религията. Религията се отнася и към областта на нетварното, и към тази на тварното – тя е мост между тези две области, докато науката е затворена в рамките на нашия свят. И все пак религията разглежда човека и творението *във връзка с Бога*, докато науката разглежда творението *в самото него*. Когато хората искаме да разберем нещо повече за устройството на света, за различните научни закони, които действат в него, за устройството на организмите и пр., трябва да се обръщаме преди всичко към науката и учените. Когато искаме да разберем повече за Бога, за предназначението на нашия живот и за това как да се спасим, трябва да се обърнем към религията и съответно към изворите ѝ – Свещеното Писание, светите отци, решенията на светите събори и пр. Нуждата от *различаване* означава, че има области, в които използването на дадени методи е по-подходящо от прилагането на други – смесвайки и обърквайки ги, ще се претърпи не полза, а загуба; означава, че религията и науката не бива да бъдат бъркани една с друга. Религията не трябва да се смесва с науката – както става в креационизма, а науката не бива да се превръща във върховен съдник за истинността на всяко нещо – както е в сциентизма.

Но религията и науката не бива и да бъдат разбирани като две абсолютно независими области, необходим е принципът на *взаимодействието* между тях<sup>465</sup>. Така религията ще облагородява науката, предпазвайки я от това да стане безчовечна и жестока, а науката ще предпазва религията от това тя да се

---

<sup>465</sup> По този въпрос вж. стойностният материал на свещ. Дмитрий Кириков „Принципът на допълнителността и проблемите на съвременния диалог между науката и богословието“: <https://dveri.bg/9q99r>

изроди в суеверие<sup>466</sup>; науката ще е коректор при някои тълкувания на Писанието, а религията ще напомня, че окончателната и пълната истина е не в науката, а в Бога. Един мост между наука и религия е църковната биоетика, която дава възможност за освещаване на науката, така че тя да получи нравствена санкция.

3. Трябва също така и да се прави разграничение между наука и философия. Такова разграничение често не се следва и на атеистични философски твърдения се придава чисто научна форма и авторитет. От факта, че науката открива истината, не може да се извади заключението, че тя може да се изказва компетентно по всякакви въпроси (както учи сциентизма). По същия начин приемането на еволюционната теория в областта на биологията трябва да бъде разграничено от философския еволюционизъм, който настоява еволюционният принцип да залегне във всяка една научна област като психологията, икономиката, етиката, историята и дори богословието.

4. При опита за формулиране на една православна позиция по темата, основата за нашето разбиране трябва да е вкоренена преди всичко в Преданието на Църквата, от което православието черпи живителни сокове, а философските съчинения трябва да играят спомагателна роля.

5. Без да отрича необходимостта от разглеждане на възможността за съвместимост между определени научни възгледи и християнството, авторът смята, че този подход има второстепенно значение, ако се приема като основен принцип този за различните природи на науката и религията, и различния път, по който достигат до истината. По-добрият вариант е вниманието да се съсредоточи върху възгледа на християнството за познанието и предпоставките, които то създава за полагане основите на науката. Могат да бъдат разгледани и основни

---

<sup>466</sup> Бигович, Р. Църквата в съвременния свят, с. 31, 161.

принципи в науката, които са в съгласие с християнството – като антропичния принцип<sup>467</sup>, без обаче те да бъдат представяни като окончателната научна истина – идеята е по-скоро да се покаже, че християнството е съвместимо с всеки един научен възглед, който остава единствено в рамките на познатото от науката. Трябва не само да се акцентира върху ролята на религията при възникването на съвременната наука, но е нужно да се направи един по-балансиран преглед, проследяващ и пречките, които *считаните* за исторически проявления на християнството (като Римокатолическата църква) поставят пред науката, разбира се, уточнявайки, че действията на Рим не представляват останалите християни, нито пък имат богословски основания в учението на Господ Исус Христос. Могат да бъдат направени също изследвания за отношението на учените към религията, сред които е имало и продължава да има мнозина религиозни, включително християни<sup>468</sup>. По този начин се показва *на практика* възможността за синергия между религия и наука.

6. Нормално е като вярващи да възлагаме надеждата и упованието си не в „силата на науката“, в нейните открития,

---

<sup>467</sup> Cf. Veltchev, T. Scientific Apologetics... p. 201. За антропичния принцип, вж. Велчев, В. Вярата и наука... с. 146-152; Ленюкс, Д. Погребала ли е науката Бога?... с. 58-66; Драгас, Георги. Антропичният принцип и човешката природа на Христос. В: Християнство и култура, бр. 7 (64). С., 2011, с. 63-73.

<sup>468</sup> Някои съчинения по въпроса: 50 Нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога. Варна, 2006; Панчовски, Иван. Религията на естествениците, С., 1941; Маджуров, Николай. Религиозно-философските възгледи на М. В. Ломоносов. В: ГСУ-БФ. Нова серия, т. 4. С., 2000, с. 191-327; Блез Паскал. Разум и вяра, С., 2010; Серафим, Монах. Пътят от човешката към Бога у Паскаля. С., 1941; Планк, Макс. Религия и природознание. В: Богословска мисъл, 1997, кн. 3. С., 1997, с. 49-60; Хартман, Макс. Природознание и религия. В: Богословска мисъл, 1997, кн. 4. С., 1997, с. 27-37; Светлов, Павел. Религия и наука. СПб, [1914]: <http://e-heritage.ru/ras/view/publication/general.html?id=46940017>

а в живия и безсмъртен Бог. Науката непрекъснато се развива, поправяйки и усъвършенствайки се, но никога не достига до съвършенството и до абсолютната истина. До времето на Галилео Галилей, тоест за около 16 века, геоцентризъмът е почти неоспорвано схващане в науката. Впоследствие той се заменя от хелиоцентризма. През XIX в. физиката се счита за почти завършена наука и с такова твърдение професорът по физика в университета в Мюнхен желае да охлади ентузиазма на Макс Планк да се занимава с теоритична физика. Създаването обаче през XX в. на квантовата механика от Макс Планк и на специалната теория на относителността от Алберт Айнщайн – която в някои условия заменя смятаната за окончателна Нютонова механика, променят тази „завършеност“. До XX в. във физиката преобладава схващането за вечността на Вселената, докато след това водеща става теорията за Големия взрив – която предполага начало на Вселената. Затова и може да се каже, че науката е винаги „на път“ към истината. Фактът, че науката се развива и усъвършенства, *не бива* да се използва като аргумент в полза на твърдението, че на нея *вобщо* не може да се вярва, че тя е нещо лишено от стойност по принцип и конкретно за вярващия. Вече бе уточнено, че в рамките на Църквата отхвърлянето на познанието, т.е. гностицизма, се счита за ерес, тоест такова отхвърляне е чуждо на православие.

7. Когато изглежда, че съществува конфликт между религията и науката, първото, което трябва да се разбере, е дали научното схващане, за което се твърди, че влиза в противоречие с религията, е наистина възприето като такова; дали за него има научен консенсус, или не (например съществуването на гравитацията е научен факт, докато теорията за множество Вселени е просто една хипотеза). Необходимо е да се разбере какви са основанията за това научно схващане, неговите силни и слаби страни. След това трябва да се обърнем

към религиозното твърдение, за което се смята, че е източник на противоречието. Да приемем, че става дума за въпрос от Писанието. В такъв случай трябва да се изяснят особеностите на текста като автор, време на написване, цел на текста, аудитория, културен контекст, библейски контекст и пр. Трябва да имаме предвид и насоката, дадена ни от митрополит Калистос Уеър, че като православни ние не тълкуваме Библията като изолирани индивиди, а в рамките на Преданието, заедно с Църквата<sup>469</sup>. Затова трябва да се обърнем към тълкуванията на светите отци, решенията на събори, литургични текстове и т.н. Напълно е възможно нароченият за „противоречие“ въпрос да се окаже, че се отнася до слабост на нашия ум – в неразбирането на науката, или в неразбирането на религията. Възможно е определени научни твърдения да изглеждат, че не могат да бъдат съгласувани с християнското учение. Както отбелязва проф. Борис Маринов, в такъв случай не бива да се правят опити християнската вяра насилствено, на всяка цена, да бъде помирена с това знание. Може би един ден, когато науката се развие, новото знание ще отрече онова, което някога е считано за вярно в науката<sup>470</sup>. Или посредством развитието на библейската археология, екзегетика и патрология един ден може би ще разберем неща, които не са ни били известни преди това, които ще ни помогнат да поправим погрешните си разбирания в областта на богословието. Това означава, че в даден исторически етап е възможно да се наблюдава по-ярко

---

<sup>469</sup> Сrv. Уеър, Калист[ос]. Как да четем Библията. В: ДК, кн. 2. С., 2002, с. 13-14. Статията може да се прочете в интернет на адрес: <https://kallistosware.wordpress.com/2014/02/06/как-да-четем-библията/>

<sup>470</sup> Сrv. Маринов, Б. Из методологията... с. 29. Примери за погрешни убеждения относно Писанието, които с развитието на археологията и историята са преосмислени, както и за библейски данни, пояснени чрез тези науки, могат да се видят при: Макдауъл, Джош. Доказателства, които изискват присъда. С., 2004, с. 63-68; 94-97; 101-115; 119-126; 371-376; 378-381.



изразен антагонизъм между наука и религия, а в друг по-силен синхрон, в зависимост от интерпретацията на фактите в тези две области.

8. Т. нар. „конфликт“ между религията и науката изисква от християните да бъдат осведомени. Да бъдат информирани за ученията на своята вяра, както и за постиженията на съвременната наука, така че при изникването на даден дискуссионен въпрос да могат да дадат своевременен и коректен отговор. Трябва да сме особено внимателни в тълкуването на Писанието и в абсолютизирането на собственото си разбиране като вярно и непогрешимо. За предпочитане е да се ръководим от тълкуванията на светите отци, но също и да бъдем отворени за постиженията на съвременната екзегетика, която би допълнила или поправила неща, които няма как да бъдат известни на светите отци, или в които те грешат, или се разминават. Целта на нашата информираност е да дадем адекватно свидетелство за вярата си (срв. 1 Петр. 3:15), както и хората да не загубят пътя си към Бога, но да бъдат спасени. Трябва да настояваме, че в Църквата се открива истинското познание за Бога, света и човека, където умът се просветлява с благодатта, без да изискваме непременно хората, непричастни на Бога, да имат същите разбирания по темата за религията и науката, каквито имаме ние.

## 2. Креационизмът – опит за сциентификация на истините на Откровението

*„Сътворението е един напълно уникален акт на Бога на Писанието. Философията и науката не знаят нищо за него. Ето защо не може да съществува такова нещо като „наука за сътворението“<sup>471</sup>*  
(отец Патрик Риърдън)

### 2.1. Сътворение или „креационизъм“?

Какво е креационизмът? Какви са идеите, залегнали в този възглед, както и последствията за отношенията между религията и науката, произтичащи от него като явление? Преди да се разгледат тези въпроси, е необходимо да се направи едно важно уточнение. Сред масовата аудитория креационизмът се разбира като антиеволюционистко учение, което твърди, че Свещеното Писание трябва да се тълкува „буквално“, че Земята е на възраст няколко хиляди години, че няма еволюция от вид във вид и че за това как е създаден светът, трябва да се обърнем към Библията. Всъщност това не е учението на креационизма като такъв, а на неговата най-гласовита форма – младоземният креационизъм, превърнала се като емблема и синоним на самия креационизъм. Тази форма на креационизма се нарича още и „научен креационизъм“ – термин, наподобяващ с абсурдността си този на „научния атеизъм“ в бившите комунистически страни. Истинският креационизъм обаче е религиозно, а не научно учение. Той не се занимава с въпроси дали е имало еволюция или не, каква е геологичната възраст на Земята и пр. научни въпроси, – а представлява единствено убеждението, че Бог е

---

<sup>471</sup> Reardon, Patrick. Creation and the Patriarchal Histories: Orthodox Christian Reflections on the Book of Genesis. Ben Lomond, California, 2008, p. 35.

сътворил света. И оттам нататък вярващите имат свобода да приемат различни научни възгледи.

Младоземните креационисти определено не са единствената група, която се идентифицира с този термин. Съществуват и други групи, с различни виждания, като тези на староземните креационисти<sup>472</sup>, които приемат данните за възрастта на Земята от съвременната геология; или като тези на теистичните еволюционисти, които вярват в личен Бог и същевременно приемат еволюционната теория като достоверно обяснение за произхода на живота. И, разбира се, има хора, които приемат сътворението, без да са готови да си сложат етикета „креационист“ и които смятат, че независимо от действителния начин, по който е сътворен светът в научен аспект, Бог е Творецът му – каквото е виждането на автора на това изследване.

Независимо от тази широта на обсъждания термин младоземният креационизъм на практика е присвоил понятието „креационизъм“. Изследването се съобразява с тази популярна представа, използвайки термините „креационизъм“ и „креационисти“ към младоземните такива (освен ако изрично

---

<sup>472</sup> Староземният креационизъм е не толкова определен възглед, колкото събирателен термин, групиращ привърженици на убеждението, че Земята е на голяма възраст. Някои от разновидностите на староземния креационизъм са: възгледът за паузата – според който шестте дни от разказа за сътворението са 24-часови, но сътворението е на два етапа като между казаното в Битие 1:1 и 1:2 има разстояние във времето – така се дава възможност за една стара Земя; възгледът „ден-епоха“ – според него шестте дни на сътворението не са от 24 часа, а са от дълги периоди от време; прогресивен креационизъм – възглед, че Земята е стара и Бог се е намесвал в ключови моменти от историята, за да ръководи естествения подбор и генната мутация.

Според някои и възгледът за теистичната еволюция трябва да се постави в категорията на староземния креационизъм, а според други тя е отделен тип. Според автора и двата варианта могат да се приемат за обосновани, но за удобство и яснота е за предпочитане теистичната еволюция да се разглежда отделно – което е и направено в следващия параграф.

не е уточнено друго), но все пак отчита нуждата да се обърне внимание на истинското значение на понятията.

Движението на креационизма чрез названието си цели ясно да демонстрира своята свързаност с християнството и затова използва термин, който притежава очевидна връзка с думите *create* (сътворявам) и с *creation* (сътворение). Безспорно креационистите вярват в сътворението, което е основно християнско учение, но го правят, представяйки един конкретен възглед за научния начин, по който това сътворение се осъществява. Волно или не по този начин те създават условия за една манипулация, защото далеч не всички християни – които иначе вярват в сътворението, споделят специфичните им възгледи за начина, по който то се е осъществило в научен аспект. В тази категория е и биологът еволюционист Франсис Колинс, който е бил ръководител на проекта „Човешки геном“. Според него „В този широк смисъл (на думата креационизъм – бел.А.В.) мнозина деисти и почти всички теисти, включително аз, би трябвало да се смятат за креационисти“<sup>473</sup>.

Така Ф. Колинс повдига един въпрос за значението, което се влага в думите. Това е нещо, над което мнозина трябва сериозно да се замислят и ако той е прав, сътворението не бива да се представя като категорична алтернатива на еволюционната теория. Вече бе посочено, че според Чарлз Дарвин е напълно възможно човек да е едновременно вярващ и еволюционист, както и че в своята същност еволюцията е неутрална по въпроса за съществуването на Бога. Затова и няма нищо странно в твърдението на Ф. Колинс, че се счита за еволюционист и същевременно за креационист. Той смята, че креационизмът като термин е незаконно присвоен от представителите на младоземния креационизъм<sup>474</sup>. Затова и е необходимо да се прави

---

<sup>473</sup> Колинс, Франсис. Езикът на Бог... с. 155.

<sup>474</sup> Срв. Пак там.

разграничение между креационист и човек, който вярва в сътворението, за да се избегнат двусмислици, за да не се дават поводи чрез идентифицирането на креационизма с вярата в сътворението, последното да бъде възприемано като противоречащо на съвременната наука и обявявано за несъстоятелно<sup>475</sup>.

Ако популярният дебат в момента е със заглавие „сътворение и/или еволюция“, то предвид експлоатирането на Библията и термина „сътворение“ от креационистите и вредата, която това носи, за възприемане на библейското послание, се налага да се уточнява дали се говори за сътворение или креационизъм.

## 2.2. Младоземен креационизъм

По въпросите на младоземния креационизъм и неговите възгледи авторът се опита да се запознае обстойно със самите креационистки съчинения, в които, макар и да съществуват някои разлики, като цяло са единни в основните си тези.

Младоземният креационизъм е схващане, което възниква в средите на протестантите фундаменталисти в САЩ<sup>476</sup> и оттам се разпространява в различни части на света (главно, но не изключително, сред протестантите), включително в България<sup>477</sup>. Разбиран като анти-еволюционно схващане, по-

---

<sup>475</sup> А такива погрешни асоциации са факт. Виж напр. Николов, Тодор. Основи на палеонтологията и историчната геология. С., 2013, с. 144-145.

<sup>476</sup> За разглеждане на обществено-религиозния контекст, в който възниква креационизмът, вж. Радостин Марчев. Научният креационизъм и евангелското движение: <https://rado76.wordpress.com/2007/10/13/creationism/>

<sup>477</sup> Много са книгите за креационизма, които се разпространяват от протестантските издателства и книжарници в България – „Еволюция или сътворение. Какво казва науката“ (С., 2008), „Упадакът на Дарвин“ (б.м., 2004), „И Бог каза... Науката потвърждава авторитета на Библията“ (С., 2003), „Разкриване тайните на творението“ (С., 2008), „Голямата лъжа“ (С., 2012), „Наука и Библия“ (С., 1995), „Научен креационизъм: Един научен модел на Сътворението“ (С., 1995), „Камъни и кости. Нагледно доказателство срещу идеята за еволюция“ (Русе, б.г.), са само някои примери за такива.

явата на креационизма трябва да се отнесе към ХХ в. Преди това онези, които не са привърженици на еволюционната теория, рядко са определяни като „креационисти“ (а например като „поддръжници на сътворението, или „антиеволюционисти“). Те не са били и единни за начина, по който сътворението е станало<sup>478</sup>. Като че ли единственото религиозно движение в САЩ, което е било единно в убеждението си, че животът се е появил скоро, са били адвентистите. Този им възглед е бил подхранван от „видение“ на сътворението, което се твърди, че имала „пророчицата“ им Елена Уайт († 1915)<sup>479</sup>. В началото на ХХ в., именно от средите на адвентистите, възниква възгледът на „новия катастрофизъм“, чийто основател е адвентисткият геолог Джордж Прайс, който започва „да пропагандира научна версия на възгледите на Уайт“<sup>480</sup>. Вероятно чак през 1929 г. „новият катастрофизъм“ за първи път е наречен „креационизъм“<sup>481</sup>. Основното му разпространение трябва да се отнесе през 60-те години. Особено набухва покрай процесите срещу изучаването на еволюцията в държавните училища в САЩ през 70-те и 80-те г. на ХХ век. В крайна сметка то е обявено не за научно, а за религиозно

---

Ако съответните издателства желаят да покажат съвместимостта между религията и науката, то би трябвало да го правят не като публикуват книги, които само увеличават антагонизма между тях. Много по-добър вариант е публикуването на текстове като тези на Теодосий Добжански, Франсис Колинс или Кенет Милър (известни учени еволюционисти и съвременно вярващи християни), което наистина би демонстрирало, че религията и съвременната наука могат да са в синхрон.

<sup>478</sup> Cf. статията на Ronald Numbers „Creating Creationism: Meaning and Uses since the Age of Agassiz“ / *Evangelicals and Science in Historical Perspective*. New York, Oxford, 1999, p. 234-237. За историята на креационизма вж. и цялата статия на Numbers: p. 234-243.

<sup>479</sup> Cf. *Ibid*, p. 237.

<sup>480</sup> *Ibid*, p. 237.

<sup>481</sup> Cf. *Ibid*, p. 236-237.

виждане и е забранено преподаването му в държавните училища. Според определението на закон 590 на щата Арканзас креационизмът вярва в:

„1. Внезапното сътворяване на Вселената, енергията и живота от нищото.

2. Неспособността на мутациите и естествения отбор да осъществят развитието на всички сега живеещи родове от един-единствен организъм.

3. Измененията са само във фиксираните граници на първоначално сътворените родове растения и животни.

4. Отделен произход на човека и маймуните.

5. Обяснение на геологията на Земята чрез катастрофизъм, включително чрез световен потоп.

6. Относително близко по време начало на Земята и на родовете живи организми“<sup>482</sup>.

Самите креационисти считат своето движение за научно, докато противниците му го обявяват за религиозно. Наистина, заради мотивите за неговата поява и фундаментите, върху които стъпва (а те са религиозни), е по-справедливо креационизмът да бъде обявен за религиозно движение. От друга страна, той има отношение и към науката, като се опитва да защити теологичните си концепции с научни такива и независимо доколко е успешен подобен опит, той все пак го прави. Затова и класифицирането му като религиозно движение не трябва да е причина да се пренебрегват от страна на научната общност неговите научни аргументи, а е нужно да се покаже тяхната състоятелност или несъстоятелност. Съответно богословиите трябва да се съсредоточат върху теологичните концепции на креационизма, тяхната стойност и последици. Колкото до

---

<sup>482</sup>Цит. по: Атанас Данаилов. Философски увод към спора „Сътворение или еволюция“. I. Опровержими следствия на креационистките модели. В: Хуманизъм, наука, религия. С., 1995, част II, с. 56

същността му вероятно е най-коректно той да бъде квалифициран не като религиозно движение, нито като научно, а като псевдонаучно, за да се покаже, че той има научни претенции, но не успява *напълно* в опита си да бъде истинска наука. Както отбелязва Атанас Данаилов, креационизмът „е опит да се сциентифицират определени религиозни учения за сътворението“, с което „се прекрочва демаркационната линия между религията и науката“<sup>483</sup>.

Младоземният креационизъм опитва да вземе от науката селективно само това, което е в съгласие с креационистките тези и да отхвърли всичко онова, което не се вмести в теологичните му концепции. Младоземните креационисти настояват за буквално (но на практика става дума за *буквалистично*) тълкуване на първите глави от книга Битие и приемат, че Земята е на възраст около 6-10 хил. години<sup>484</sup> (а не над 4 млрд.), на каквато възраст е и Вселената<sup>485</sup>, че дните от Битие са 24-часови периоди, а динозаврите са живеели заедно с хората<sup>486</sup>. За последователите на този възглед еволюционната теория не е научна, а възглед, приемащ се на вяра, по какъвто начин се приема и сътворението, а науката е един от двата начина (заедно с личната опитност), който трябва да определи кое от двете е достоверното<sup>487</sup>. Те се опитват да докажат чрез науката, че *техният възглед* за сътворението е правилен, а еволюцията

---

<sup>483</sup> Данаилов, А. Философски увод към спора „сътворение или еволюция“ - I. Опровержими следствия на креационистките модели... с. 57.

<sup>484</sup> Срв. напр. Абу-Рахм, Фарид. И Бог каза... Науката потвърждава авторитета на Библията. С., 2003, с. 67-68, с. 71; Морис, Хенри. Наука и Библия, С., 1995, с. 78; Уайт, Джо, Никълъс Комнинелис. Упадъкът на Дарвин. Б.м., 2004, с. 17.

<sup>485</sup> Срв. Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 190-191.

<sup>486</sup> Срв. Пак там, с. 59; Виланд, Карл. Камъни и кости. Нагледно доказателство срещу идеята за еволюция. Русе, б.г., с. 37.

<sup>487</sup> Срв. Морис, Х. Научен креационизъм... с. 25; Свиленов, Д., П. Щудер, В. Граф. Еволюция или сътворение. Какво казва науката. С., 2011, с. 5, 10.



е погрешна и че се поддържа въпреки научните факти срещу нея. Последователите на младоземния креационизъм обаче не отричат еволюцията въобще. Те твърдят, че е факт единствено микроеволюцията (промените в рамките на вида), но не и макроеволюцията (преминаването от вид във вид)<sup>488</sup>. А приликите между някои организми те обясняват не с общ предшественик, а с общ Творец<sup>489</sup>.

Относно последното твърдение логично възниква въпросът: а не може ли да са свидетелство и за двете – за общ произход и за общ Творец? Ако всички организми имат общ произход, това би било напълно в съгласие с тезата, че те водят началото си от общ Творец.

При креационизма се наблюдават два основни проблема, които са съществени за разбирането на неговата идеология.

Първо, креационистите практически поставят знак за равенство между креационизма и собственото си библейското тълкуване. Библията не може да се тълкува по различен начин от този, по който те го правят. Ако Библията е Божието слово за човека, и тя съдържа в себе си креационисткия модел, значи този модел има Божествена санкция, от което следва, че всички други модели, независимо от научните доказателства и подкрепа от учените, ще се смятат за погрешни. Желанието им за вярност на Свещеното Писание се изражда в свръхувереност в непогрешимостта на собственото им тълкуване на това Писание. Оттук нататък пътят към конфликт със съвременната наука е открит.

---

<sup>488</sup> Сrv. Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 25.

<sup>489</sup> Сrv: Виланд, К. Камъни и кости, с. 28-29; Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 28. Авторите на последното съчинение, на същата с. 28, дават един пример според който, макар че и конят, и човекът са бозайници, анатомичното устройство на крака на коня прилича много по-малко на човешкия, отколкото кракът на жабата прилича на човешкия, макар че жабата не е бозайник, а земноводно. Очевиден е изводът, че ако някои организми си приличат, то това не означава непременно общ произход.

Вторият проблем е представата им за еволюционната теория. За тях по дефиниция тя е синоним на атеизъм и богоборчество и е невъзможно да бъде гледана по друг начин<sup>490</sup>. Креационистите negliжират факта, че тя се приема и от мнозина вярващи, включително и от християни, без те да смятат, че това представлява проблем за религиозните им убеждения. Основната причина за подобно мислене у креационистите, изглежда, е убеждението им, че еволюционната теория противоречи на собственото им буквалистично тълкуване на Библията. Затова и те упорито се опитват да докажат на другите, че теистичната еволюция е несъвместима с книга Битие. Но съвместима или не, фактите са, че последователите ѝ я виждат като съвместима, следователно еволюционната теория може да се разглежда както по атеистичен, така и по теистичен начин. И нейното отхвърляне от креационизма като един атеистичен и богоборчески възглед е дълбоко погрешно и само увеличава повсеместното отричане на креационизма.

### 2.3. Креационистка критика на еволюцията

Някои от главните пунктове, по които креационистите атакуват еволюцията, са следните:

1. *Методите за датирание*. Тъй като един от основните проблеми на креационистите е желанието им да примирят с науката своето вярване, че според Библията Земята била на няколко хиляди години, те атакуват основите на научното разбиране за стара Земя – методите на радиоактивното датирание.

---

<sup>490</sup> „Еволюцията се съсредоточава върху атеизма; тоест живота без Бога. Тя отрича, че Бог съществува или има някаква роля в нашия свят. Тя учи, че сме напълно сами и се борим в свят, където всеки мъж и жена трябва да се съревновават. Съвсем не неутрална в своите последствия, еволюционната идея вероятно е отделила повече хора от вяра в Бога от която и да е друга идея“ (Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 166).

В течение на времето даден елемент се разпада и се получава друг (например от урана – олово и хелий) като съотношението между концентрацията на родителския и дъщерния елемент се използва като мерило, по което се определя изминалото време от началото на процеса на разпад. В основата на креационисткото неприемане на методите за датиране лежи отхвърлянето от тяхна страна на униформитарианизма, тоест на концепцията, че процесите, които действат сега във Вселената, са действали по този начин и в миналото. Реално погледнато, тезата им е недоказуема – няма как да се знае преди милиони или милиарди години как са действали процесите. По същата причина и тезата на униформитарианизма е недоказуема, защото не може да се докаже научно, че протичането на процесите сега е аналогично на протичането им в миналото. От което пък следва, че е недоказуемо и твърдението, че това, което сега се счита за установен период на разпад на даден елемент (напр. олово, рубидий), в миналото е протичал със същата скорост. Освен това креационистите посочват, че за да бъдат дадени точно резултати от това датиране, се изисква: (1) системата от елементи да бъде затворена – тоест да липсват влияния отвътре-навън или отвън-навътре, които биха променили протичането на процесите; (2) да сме сигурни, че в системата дъщерният елемент не е първоначално присъствал заедно с родителския – което би променило резултатите; (3) скоростта на разпад да е била постоянна – а креационистите дават примери с фактори, които биха могли да променят скоростта<sup>491</sup>. Показват се и резултати от радиоактивно датиране, при които за образци с доказано ниска възраст методите за датиране дават висока възраст<sup>492</sup> – макар че остава дискуссионен въпросът доколко могат да се правят крайни заключения на

---

<sup>491</sup> Сrv. Морис, X. Научен креационизъм... с. 158-170.

<sup>492</sup> Сrv. напр. Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 64-65.

базата на прецеденти. Младоземните креационисти предлагат други методи за установяване на възрастта, които според тях подкрепят малка възраст на Земята – например скоростта на натрупване на космически прах върху Земята; метод, зависим от скоростта на свиване на Слънцето; такъв, обусловен от измерването на силата на земното магнитно поле, както и някои други методи<sup>493</sup>. Интересно е да се отбележи, че и трите споменати метода се базират на униформитаризма – който креационистите категорично отхвърлят. Тези методи съдържат предположението, че лунният прах се е натрупвал, земното магнитно поле е намалявало, а Слънцето се е свивало със същата скорост преди, както и сега. Това е една непринципност в позицията на креационизма. В контекста на казаното дотук, изглежда, че креационистите в някаква степен имат право, но работят непоследователно.

2. *Липсващите звена.* Ако еволюцията на човека или на останалите организми е действително събитие, казват те, къде са фактите, с които еволюционистите доказват твърденията си, при условие, че откритите липсващи звена са много малко като количество находки, а за милионите години човешка еволюция би трябвало да съществуват милиарди такива индивиди. По думите на Хенри Морис „палеоантрополозите са повече от образците, които изследват“<sup>494</sup>. По отношение на смятаните за междинни звена в човешката еволюция креационистите твърдят, че става дума или за хора, или за човекоподобни маймуни, които са с по-специфични характеристики. Те се обявяват против практиката да се определя даден индивид като преходно звено на база на скромни резултати от разкопки<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> Сrv. напр. Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 38-42; Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 66-73.

<sup>494</sup> Морис, Х. Научен креационизъм... с. 223

<sup>495</sup> Напр. археоптериксът, който еволюционистите смятат за преходно звено между влечугите и птиците, креационистите определят за птица.

Разбира се, фактът, че липсват звена, не означава, че еволюцията не е вярна – възможно е един ден те да бъдат намерени, а представлява евентуално свидетелство за недостатъчна подкрепа в нейна полза *на този етап*. Така че ако креационистите грешат, използвайки липсата на преходни форми като аргумент срещу еволюцията, то и еволюционистите допускат грешка, необръщайки достатъчно внимание на тази липса в контекста на убеждението им, че еволюцията е доказан факт. И ако бъдат открити (или ако вече са открити) достатъчно междинни звена, това няма да промени действителността, че във времето, когато те са липсвали, еволюционната теория се е приемала въпреки тези липси; т.е. приемала се е на вяра, че един ден тези празнини ще бъдат открити; приемала се е въпреки научните данни в този момент.

Друго, върху което креационистите се съсредоточават, са находки, обявени за липсващи звена, които са изфабрикувани, или е направена погрешна преценка за тях. Такива са например: човекът от Пилтдаун – находката се състои от долна челюст на орангутан, негови зъби, съединени с черепа на съвременен човек; Рамапитек – обявен накрая за сроден на орангутана; Яванският човек – фалшификация на датския учен Дюбоа, която се оказва, че представлява останки от гибон, а не от преходно звено<sup>496</sup>. Интересът на креационистите към подобни случаи е полезен, защото представителите на движението изпълняват ролята на коректор на еволюционната теория, макар че същата роля може да се изпълнява и от учени еволюционисти.

3. *Генетичните мутации*. За да се осъществи еволюцията, са нужни огромен брой положителни мутации. Креационистите

---

Един от аргументите да се смята за такова звено е, че е имал нокти на крилата си, които креационистите контрират с твърдението, че и хоацинът, и щраусът имат такива нокти, но все пак се класифицират като птици, а не като преходни форми (срв. напр. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза... с. 63)

<sup>496</sup>Срв. Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 117.

обаче посочват, че мутацията е рядко явление, каквото са и положителните мутации, като повечето са неутрални или вредни<sup>497</sup>.

4. *Вторият закон на термодинамиката.* Той гласи, че в затворена система с времето се увеличава ентропията, тоест безредието. И понеже еволюцията твърди, че организмите вървят към усъвършенстване, към подреденост, според креационистите тя влиза в противоречие с него<sup>498</sup>.

5. *Ненаблюдаемостта на макроеволюцията.* Тъй като еволюцията изисква много дълги периоди от време, за да се осъществяват промени на макроеволюционно ниво, тя е ненаблюдаема на това ниво, от гледна точка на краткостта на човешкия живот, заради което за креационистите тя е и ненаучна<sup>499</sup>. Разбира се, както вече бе споменато, наблюдаемостта е важен, но не задължителен научен критерий. И все пак уместно и оправдано ли е да се пренебрегва такъв важен научен метод като наблюдението/наблюдаемостта, когато става дума за оценка на научността на една толкова значима за човека и всеобхватна теория като еволюционната?

6. *Случайност и самозараждане.* Най-общо казано, тук попада аргументация в смисъл, че съществуващото не може да самовъзникне, нито е възможно сложността на живите организми да се постигне без съществуването на върховен Разум (Бог). Това е невъзможно не просто логически, но и чисто математически, за което се привеждат редица изчисления<sup>500</sup>. Например вероятността да се синтезира случайно само една молекула на ДНК според учен еволюционист е  $10^{600}$ , а възмож-

---

<sup>497</sup> Срв. Морис, Х. Научен креационизъм... с. 72-75; Виланд, К. Камъни и кости... с. 23-24.

<sup>498</sup> За разглеждане на този въпрос, както и на различни еволюционистки възражения и отговарянето им от страна на креационистите, вж. Морис, Х. Научен креационизъм... с. 55-64.

<sup>499</sup> Срв. Пак там, с. 22-23.

<sup>500</sup> Вж. напр. Морис, Х. Научен креационизъм... с. 77-87.

ността животът да възникне от мъртвата материя според известния астроном сър Фред Хойл (който също не е креационист), е  $10^{40\ 000}$  (според други мнения вероятността за самовъзникване на най-простата форма на живот е дори  $10^{340\ 000\ 000}$ ). Такава възможност е само теоретична, но е *изключително* малко вероятна на практика<sup>501</sup>. Но проблемите не са само математически. Животът е сложно устроен, а факторът случайност, който без замисъл произвежда сложен ред, им изглежда абсурден. Това не е подход „богът на празниците“, а проява на здрав разум. Използва се и Законът на биогенезата, според който живот произлиза само от живот, тоест едни организми произлизат от други живи организми, вместо от мъртвата материя. До този закон се достига чрез опит на Луи Пастър, който е насочен срещу битувалото убеждение, че от мъртвата материя може да възникне живот, което Франческо Реди и Луи Пастър доказват, че е невъзможно. Опитите пък за пресъздаване на условията за живот при създаването на първата клетка (като този на Стенли Милър), освен че не може да се знае дали пресъздават същите условия, са довели единствено до създаването на аминокиселини, но не и до появата на живот.

Този тип аргументи като последния обаче са валидни единствено срещу атеистичната еволюция, но нямат никаква сила срещу привържениците на теистичната такава. И следователно те са насочени срещу определен миросгледен въпрос, не срещу конкретен научен възглед, и няма как да дискредитират самата еволюционна теория.

## 2.4. Младоземният креационизъм и *Sola Scriptura*

От значение е и начинът, по който креационистите се отнасят към Свещеното Писание. За тях то е съвършено Божие Слово, върху което основават своята вяра<sup>502</sup>. Вместо да бази-

<sup>501</sup> Сръ. Пак там, с. 80-81; Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 29-30.

<sup>502</sup> Сръ. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза... с. V-VI.

рат вярата си на възплътеното и наистина съвършено Слово на Бога (Христос), те я изграждат върху една книга (макар и боговдъхновена). Резултатът е, че нейната истинност и „съвършенство“ се приемат като фактори, определящи вярата им – и ако Библията не е такава, значи не им трябва<sup>503</sup>. Очевидно е, че се пренебрегва човешкият фактор при написването на Библията, заради което се достига до твърдение като това, че: „източникът на вдъхновението при нейното написване, а следователно и при създаването на креационния модел, е Бог и единствено Бог“<sup>504</sup>. Настоява се за „буквалното вдъхновение и точност на Божието Слово до най-малката подробност“, включително „първите единадесет глави на Битие“<sup>505</sup>, без да се взима предвид човешкият фактор в Писанието, което е, най-точно казано, едно богочовешко слово<sup>506</sup>. Към това се прибавя едно настояване, че текстът на Библията трябва да се тълкува буквално, за да бъде ясно разбираем.

Тази тяхна „нужда“ от буквално тълкуване обаче се корени в наследството на Реформацията. Креационистите, произхождащи преобладаващо от протестантските среди и следващи принципа *Sola Scriptura* (Само Писанието)<sup>507</sup>, отделят Священото Писание от Священото Предание – именно чрез което трябва да се тълкува Писанието. Самият принцип *Sola Scriptura* предполага, че Библията е достатъчно ясна, за да тъл-

---

<sup>503</sup> Срв. Пак там, с. V.

<sup>504</sup> Маклийн, Глен, Роджър Окланд, Лари Маклийн. Сътворението. С., 1996, с. 13.

<sup>505</sup> Срв. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза... с. VIII.

<sup>506</sup> Относно въпроса за боговдъхновеността на Священото Писание вж. Марковски, Иван. Въведение в Св. Писание на Ветхия Завет, част I. Общо въведение. С., 1932, с. 8-16; Евдокимов, П. Православието... с. 246-248.

<sup>507</sup> Този протестантски принцип може да означава както приоритизиране на Писанието като извор на вероучителни истини пред всичко друго, така и „само и единствено Писанието“. Заключениеята на този параграф от изследването се отнасят и за двата случая.



кува сама себе си; че за тълкуването ѝ Преданието има второстепенна или никаква роля и всеки вярващ може индивидуално да я тълкува, напътстван от Светия Дух. Повлияни от „Само Писанието“, креационистите приемат, че библейското послание, което се отнася до сътворението, е достатъчно ясно разбираемо, за разлика от науката, която трябва да се тълкува. Х. Морис твърди: „именно защото библейското откровение е крайният авторитет и представя една ясна картина, научните факти, ако се тълкуват правилно, ще дадат същото свидетелство като това на Писанията“<sup>508</sup>.

Да, за Хенри Морис не библейският разказ (например в книга Битие) е този, който трябва да се тълкува правилно, а науката! Като под „правилно“ тълкуване очевидно се разбира такова, което е в съгласие с младоземния креационизъм. Тук вече ценността на науката се оценява не в стремежа ѝ към истината, а в този към оправдаване на креационистките концепции.

Така младоземният креационизъм, който става синоним на псевдонаука, открива своите корени в същинската идеология на протестантството, явявайки се естествен резултат от делото на Реформацията<sup>509</sup>.

## 2.5. Сциентифицирането на Писанието

За приемащите младоземния креационизъм е характерно твърдението, че Библията има за цел да дава научна информация, която предхожда с хиляди години последващото ѝ откриване<sup>510</sup>. Един креационистки автор пише: „Библията...

<sup>508</sup> Морис, Х. Научен креационизъм... с. 32.

<sup>509</sup> Кое то, разбира се, не означава, че не е твърдо отричан и от мнозина протестанти. Срв. напр. Радостин Марчев. Научният креационизъм – догма или алтернатива: <https://rado76.wordpress.com/>; Пинък, Кларк. Достатъчна причина. Защита на християнската вяра. С., 1995, с. 94-95.

<sup>510</sup> Срв. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза... с. 10.

е духовна книга и независимо от темата, която засяга – астрономия, физика, математика, медицина или история, тя е безспорен авторитет по тази тема<sup>511</sup>.

Ученият, който иска да реши някакъв научен проблем, го прави чрез изследвания. Креационистите обаче го правят чрез четене и тълкуване на Библията. Според Д. Уайт и Н. Комнинелис, за да разберем възрастта на Вселената, трябва да „изброим броя поколения [описани в Библията – бел.А.В.] и го умножим по броя години между всяко поколение. По тази логика и като правим сравнение с други исторически събития, това сочи година приблизително към 6 000 години преди Христос<sup>512</sup>.

Остава необяснимо защо двамата автори приемат, че родословията в Свещеното Писание са пълен запис на всички поколения между сътворението и Раждането на Христос<sup>513</sup>, както и защо считат, че Писанието има за цел да дава информация за възрастта на Вселената.

Авторът на изследването смята, че „научните“ позиции на младоземните креационисти не са толкова вследствие на научни данни, а в резултат на изводите им от тълкуване на Библията, като научната информация се използва просто като един придатък към вече изградената им концепция.

За т. нар. научни креационисти са характерни и опити за напасване на съвременни научни факти със стихове от Библията

<sup>511</sup> Пак там, с. 97.

<sup>512</sup> Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 191.

<sup>513</sup> Както в детайлен анализ показва проф. Уилям Грийн, родословията в книга Битие са непълни и нямат за цел по тях да бъде конструирана последователна хронология. Сrv. Уилям Грийн, Древната хронология: [rado76.wordpress.com/2010/02/01/chronology/](http://rado76.wordpress.com/2010/02/01/chronology/) По въпроса за родословните списъци в книга Битие вж. Марковски, Иван. За древнобиблейската хронология. В: ГСУ-БФ, 1929-1930. С., 1930. В своята студия проф. Иван Марковски посочва и анализира различните възгледи за голямата продължителност на живота на библейските патриарси, както и сравнява родословните данни според Еврейския текст, Септуагинта и Самарянското Петокнижие.

или утвърждаване, че Свещеното Писание е извор на научни концепции. Така например стихове като 2 Петр. 3:5, 7 или Кол. 1:16-17 според тях съдържат загатване за Първия принцип на термодинамиката<sup>514</sup>; Йов 26:7 се използва като библейско свидетелство за гравитацията; Ис. 40:22 като свидетелство за сферичността на Земята<sup>515</sup>; а Бит. 3:19 се тълкува буквалистично – като реално убеждение, че хората са създадени от пръст. В тази връзка се и посочва химически анализ на състава на човешкото тяло и почвата, който показва общи химически елементи – калций, фосфор, желязо, кислород и др.<sup>516</sup>. Стихът от 2 Петр. 3:10-11, който описва ситуацията при Второто пришествие на Исус Христос, пък съдържал в себе си информация за „процесът при разпадане на атома“, който „се съпровожда от мощен взрив (респ. бучене), изгаряща топлина и ужасни разрушения“<sup>517</sup>, а в Йов 40 гл., животното, за което се говори, било динозавър (вероятно брахиозавър)<sup>518</sup>. Както се казва – „без коментар“!

Подобен подход на насилствено нападение на библейски текстове към съвременни научни факти представлява не само погрешно тълкуване на библейския текст, но води и до уронване на авторитета на библейското послание.

Характерно за Библията е снизхождане на Откровението до езика на човека, предавайки вечните Божествени истини, посредством разбиранията на епохата, които разбирания е напълно възможно да не отговарят на съвременните научни схващания<sup>519</sup>. Неотчитането на този момент е ключово в твър-

<sup>514</sup> Сrv. Морис, X. Научен креационизъм... с. 234.

<sup>515</sup> Сrv. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза... с. 10, 11.

<sup>516</sup> Сrv. Пак там, с. 15-16.

<sup>517</sup> Сrv. Пак там, с. 16.

<sup>518</sup> Сrv. Пак там, с. 127; Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 60-61.

<sup>519</sup> За един поглед върху миогледа на старозаветния човек вж. Марковски, Иван. Миогледът на ветхозаветния човек (според Библията). В: ГСУ-БФ, 1929-1930. С., 1930.

дения като споменатите. Цел на Библията е да покаже пътя към спасението, а не да служи за учебник по природни науки<sup>520</sup>. Съмнително е доколко хора, живели преди хиляди години, са имали осезаема нужда от научна информация (и то в религиозен текст) и до каква степен биха били способни да разберат подобна информация.

Друг фактор, който трябва да се отчита, е използването на феноменологичен език в Писанието, при който природните явления се обясняват от гледна точка на наблюдаващия, без непременно това да значи погрешност на самия текст. Така например в Екл. 1:5 пише: „Слънце изгрява, и слънце залязва и бърза към мястото си, дето изгрява“. Древният автор не изразява идеята, че Слънцето се движи около Земята, а описва гледката, пред която той се изправя – гледка, пред която се изправя и всеки човек, който наблюдава Слънцето от планетата Земя. И днес хората, които живеем в една епоха на науката, все още казваме, че Слънцето изгрява или залязва, или че небето е синьо, макар че изгревите и залезите зависят от въртенето на Земята около оста ѝ, а не от движението на Слънцето, а небето само ни изглежда синьо.

В тълкуването на Библията трябва да се взима предвид и особености като език, цел на текста, аудитория. Дискусията в своята същина не трябва да бъде дали определен текст да се приема буквално, или преносно, а да се разбере така, както е написан, да се проумее вложеното значение. Например в Пс. 103, един прекрасен псалм (очевидно с поетичен облик), който свидетелства за Божието величие, се казва: „Ти си поставил земята на твърди основи: тя няма да се поклати навеки“ (Пс. 103:5). Този стих няма по-голямо научно значение, от който и да е от онези, които младоземните креационисти използват,

---

<sup>520</sup>Срв. Маринов, Борис. Произход на света и история на Земята според науката и Библията. С., 1941, с. 23.

цитирани по-горе – тоест *въобще* не притежава научно значение. Защо обаче креационистите не използват и него по начина, по който използват други библейски стихове? Очевидно, ако се разбира като някакво научно описание, той утвърждава, че Земята не е поставена на нищо, а на „твърди основи“, и това описание ще е в разрез със съвременната наука. Ако Йов 26:7 е научно описание, защо Пс. 103:5 да не е такава? Много по-логично е да се приеме, с оглед на контекста, че Пс. 103:5 свидетелства за Божията воля и сила, които са твърдата основа на Земята<sup>521</sup>. Въобще ако този стих трябва да се тълкува буквално, той би трябвало да отрече и земетресенията (които, разбира се, са били наблюдаеми и тогава), което е абсурдно!

Също така в Ис. 40:22 се казва, че Земята е кръгла, но това не е задължително в опозиция на едно вярване, че е плоска: една кръгла чиния може да бъде също така и плоска. Земята не е просто кръгла, но сферична, кълбовидна, и последните две определения са онези, които могат да бъдат противопоставени на „плоскостта на Земята“. А Библията може да бъде разбрана и по двата начина – че говори за кръгла или сферична Земя, както и че става дума не за формата на планетата Земя, а за хоризонта, пред който се изправя библейският автор, наблюдавайки всичко около себе си от някоя висока точка, който хоризонт изглежда като кръг<sup>522</sup>.

В този смисъл на казаното досега, при библейската екзегетика е нужно да се подхожда внимателно и отговорно, липсата на каквито качества е осезаема при креационизма. Избирателното подхождане от негова страна към т. нар. научни факти в Библията – при което се считат за такива само тези,

---

<sup>521</sup> Сrv. Монах Евтимий Зигабен. Тълкувание на Псалтира, част 2. Света гора, Атон, 2004, с. 312-313. В съчинението под черта са дадени цитати от св. Василий и св. Йоан Златоуст, които изразяват същата позиция.

<sup>522</sup> Cf. Dennis Bratcher. “The Circle of the Earth”. Translation and Meaning in Isaiah 40:22: <http://www.crivoice.org/circle.html>

които са в съгласие със съвременната наука, руши авторитета на Свещеното Писание, правейки от него нещо, което то не е.

Въобще основен проблем на креационизма е смесването на религиозния и научния подход, в резултат на който се получават трагични последици. В случая отново са актуални думите на отец Патрик Риърдън, който осъзнава проблема: „Сътворението е един напълно уникален акт на Бога на Писанието. Философията и науката не знаят нищо за него. Ето защо не може да съществува такова нещо като „наука за сътворението“<sup>523</sup>.

## 2.6. Мотивите на младоземните креационисти

В същината си младоземният креационизъм е воден от чистия мотив да бъде защитено християнството. Той е плод на желанието да се съчетаят Библията и науката като резултатът да е в съгласие с Писанието<sup>524</sup>. Креационистите не приемат теистичната еволюция, която разглеждат като неотговаряща на научните данни за еволюцията и като несъответстваща на Библията. Виждайки, че еволюционната теория би могла да води към атеизма, те реагират по един първосигнален начин, с негативизъм към нея. Страхуват се, че тя може да подкопае учението за грехопадението, а оттам и това за спасението в Исус Христос<sup>525</sup>. Те се опасяват от влиянието на натурализма в науката и се опитват да му противодействат. Отчитат като притеснителен фактът, че еволюционната теория руши фундамента на етиката и вследствие от нея могат да бъдат оправдани абортът, расизмът, може да се обезцени светостта на човешкия живот<sup>526</sup>.

Очевидно е, че мнозина намират в еволюционната теория оправдание за своя атеизъм, но като причина за него може да

<sup>523</sup> Reardon, P. Creation and the Patriarchal Histories... p. 35.

<sup>524</sup> Срв. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза..., с. VI.

<sup>525</sup> Срв. Виланд, К. Камъни и кости... с. 8, 9.

<sup>526</sup> Срв. Абу-Рахм, Ф. И Бог каза..., с. 35. Срв. също така: Уайт, Д... Упадъкът на Дарвин... с. 161-166.

се посочи всичко, без непременно да е достатъчно оправдано: например използването понякога на религията от властта за политически цели, или нехристиянските дела на самите християни – тези явления са всъщност едно свидетелство за неуспеха им да възприемат и практикуват онова, което е завещал Господ Иисус Христос.

Наистина приемането на еволюционната теория може да доведе до подкрепа за възгледи в областта на етиката, които са противоположни на християнството. Това би било резултат обаче не от самата теория, а от нейна погрешна употреба, която е плод на липсата на вяра в Бога. Еволюционната теория не е опасна за християните сама по себе си, опасно е безбожието и от него тръгват всички злини.

## **2.7. Вредата от младоземния креационизъм**

Както бе споменато, нужно е ясно разграничение между учението за сътворението и креационизма. Креационизмът няма общо с първото, а представлява израз на безогледен екзегетичен буквализъм, примесен с неприсъщ на Библията сциентизъм, които окарикатуряват християнството.

Представителите на младоземния креационизъм считат, че той е нещо като апология на християнската вяра. Обаче в същината си той нанася вреда най-вече на християнството. Едно е да се твърди, че науката има пропуски и ограничения, а друго, че множество нейни клонове в момента допускат фундаментална грешка. Наистина християнската вяра за света е една „глупост“, но това не означава, че разумността е глупост за християнството. Очевидно за креационизма би трябвало да има нещо много сбъркано в биологията, палеонтологията, генетиката, физиката, защото всички те водят мнозинството учени към възгледи, които са различни от креационистките. Така онези християни, които поддържат младоземния креа-

ционизъм, се движат към един рязък конфликт между религията и *съвременната* наука.

Младоземният креационизъм обаче не е представител на християнството, нито е такъв на протестантството, в чиято среда се създава и оформя, а представлява единствено себе си. Резултатът от него е осмиване на християнската вяра, която не е разбрана и изложена адекватно, а и не е дадена някаква сериозна *научна* алтернатива. Смесването на религия и наука няма как да вдъхне доверие на учените. Еволюционизмът продължава да се поддържа от мнозинството биолози, според които доказателствата натезават в тази посока. Ако представителите на младоземния креационизъм искат да има фундаментална промяна в тази посока, зависи в голяма степен от тях и от техните изследвания<sup>527</sup>. Простото позоваване на Библията и прокламирането ѝ като основен извор на научни сведения не е достатъчно.

Креационистите категорично отхвърлят, и то най-вече на базата на разбиранията им за Библията, всеки възглед, който е в противоречие с техните виждания. На всичко останало гледат като на отстъпление пред еволюционната теория и предателство спрямо това, което смятат за ясно учение на Библията. Те не са способни да погледнат на теистичната еволюция или староземния креационизъм като на идейни течения в повече или по-малка степен в съгласие с научните факти, именно защото буквалистичният им прочит на Библията заема мястото на научните данни в умовете им. Креационизмът създава едно

---

<sup>527</sup> Според Валентин Велчев непредлагането от страна на креационизма на „модел, подлежащи на верификация, е недостатък, който не се дължи на възгледа, а по-скоро на мудността на учените креационисти“ (Велчев, В. Вяра и наука... с. 285). В. Велчев, изглежда, се опитва да предложи такъв модел. Срв. неговата статия „Космологичният модел на Сътворението, описан в Библията“: <https://www.pravoslavie.bg/Критика/космологичният-модел-на-сътворението/>



поле за конфронтация между религия и наука вместо за помирение и взаимодействие между тях.

Все пак е несправедливо, ако бъдем твърде едностранни и крайни в оценката си за креационисткото движение. Със сигурност мнозина от защитниците и последователите му са вярващи християни, които се стремят да следват Бога и търсят опит за помирение между религия и наука. Същевременно причина за разпространението му без съмнение е и агресивното налагане на еволюционната теория като доказан факт, както и като доказателство срещу сътворението, а оттам и срещу съществуването на Бога. Тези неща не правят креационизма по-приемлив, но биха могли да ни направят по-умерени в оценките си за него.

Като убеждение, заченато в неправославна среда, младоземният креационизъм е като недоносено дете. Той е свидетелство, че загубата на богословския усет за вярата носи сериозни последици. Възникнал като опит за помирение на религията с науката, младоземният креационизъм, макар че може да играе ролята на коректор на еволюционната теория, е фактор, допринасящ за още по-голямото им отдалечаване. Той е свидетелство, че истинското единство между религията и науката може да се намери единствено в Църквата.

### 3. Теистичната еволюция – път за помирение ли е между религия и еволюция?

*„Опасността не е в това човекът да произхожда от животните, а да се окаже като тях“<sup>528</sup>*

(митрополит Николай МесогеЙски)

*„За религиозния човек е безразлично как са се появили разновидностите в органическото царство, дали по пътя само на естествена причинност или чрез помощта на свърхестествени вмесвания от страна на Бога. И в единия, и в другия случаи ние ще имаме еднакво достоен за Бога начин за появата на живите форми на земята. Явно е всекиму, че Бог е можел да създаде земята и да вложи в нея сили и закони, по които тя постепенно да се развива и усъвършенства. Също така и органическите форми биха могли постепенно да се развият от една първична жива клетка, която Бог е надарил с естествена способност да еволюира и от по-нисш вид да преминава в по-висш“<sup>529</sup>*

(проф. Иван Панчовски)

#### 3.1. Същност на теистичната еволюция

Теистичната еволюция не представлява някаква нова теория за произхода на живота<sup>530</sup>. Или казано по-точно, в научен аспект тя не предлага нищо различно от самата еволюционна теория. Тя няма и такава цел. Думата „теистична“ се отнася към вярата в личен Бог, а „еволюция“ към съответната научна

---

<sup>528</sup> МесогеЙският митрополит Николай: В науката намерих своите граници, в Църквата живея своята свобода: [www.pravoslavie.bg/Интервю/месогейският-митрополит-николай-в-на/](http://www.pravoslavie.bg/Интервю/месогейският-митрополит-николай-в-на/)

<sup>529</sup> Панчовски, И. Безбожник ли е бил Дарвин... с. 66.

<sup>530</sup> Повече по въпроса за същността на теистичната еволюция, вж. Франсис, К. Езикът на Бог... с. 179-192. Франсис Колинс е и създател на организацията Био-Логос, която разпространява възгледа на теистичната еволюция. На сайта на организацията са налични ресурси по различни теми от областта на религията и науката: <http://biologos.org/>

теория. Тоест с термина „теистична еволюция“ се обозначават привържениците на еволюционната теория, които вярват в личен Бог.

За мнозина, и вярващи, и невярващи, е трудно да бъдат вместени в един израз думи като „теизъм“ и „еволюция“. Те са били убеждавани да смятат, че еволюционният възглед и религиозният са абсолютно несъвместими. Та нали еволюцията отрича Бога и предлага алтернативно обяснение за света от библейското? Подобни твърдения нерядко се коренят в предубеждението, че религията и науката са несъвместими и в борба една с друга. В тази връзка остават актуални думите на най-известния еволюционист – Чарлз Дарвин: „Струва ми се абсурдно да се съмнявам, че човек може да бъде ревностен теист и еволюционист“<sup>531</sup>. А той не би могъл да бъде обвинен в прекалена симпатия към християнството. Значи все пак не е немислимо да се говори едновременно и за еволюция, и за сътворение. Привържениците на теистичната еволюция са пример за хора, следващи такъв възглед. За тях еволюцията е факт, също както и съществуването на Бог. И то не един „деистки“ бог, който е изцяло отдалечен от света, но такъв, който пряко поддържа и общува със Своето творение.

Теистичните еволюционисти смятат, че еволюционният процес е задвижен в самото начало от Твореца, а впоследствие действа по естествени причини. Това, разбира, се не може нито да се докаже, нито да се отрече от науката. Но те не смятат, че е нужно да се доказва или че науката има какво да каже по въпроса – това е въпрос от съвсем друга област на познанието. Според тях в областта на науката отговори на търсените въпроси трябва да бъдат давани чрез позоваване на естествени причини – тоест, настояват за приложение в областта на науката на методологичния натурализъм, който дава място за религиозната вяра.

---

<sup>531</sup> To John Fordyce 7 May 1879...

Франсис Колинс обобщава основните идеи на теистичната еволюция в нейната „типична версия“. Те са следните:

„1. Вселената е възникнала от нищото преди около 14 милиарда години.

2. Въпреки че противоречи на теорията на вероятностите, характеристиките на Вселената се явяват точно такива, че животът да бъде възможен.

3. Макар да не е напълно ясен точният механизъм, по който се е появил животът на Земята, след като животът веднъж е възникнал, процесът на еволюцията и естествения отбор позволят в протежение на достатъчно дълъг период от време да се развие биологично разнообразие и сложност.

4. След като еволюцията е започнала, по-нататъшна свръхестествена намеса не е необходима.

5. Човешките същества са част от този процес и имат общ предшественик с човекоподобните маймуни.

6. Човешките същества обаче са уникални по начин, който не може да бъде обяснен от еволюцията и който е белег за духовната ни природа. Това включва съществуването на Моралния закон (познаването на добро и зло) и търсенето на Бог, които са присъствали във всички човешки култури през цялата история<sup>532</sup>.

### 3.2. Православни богослови за еволюцията

Сред православните богослови също има такива, които могат да бъдат определени като теистични еволюционисти, без непременно да приемат теистичната еволюция по начина, описан досега. Такива са Диоклийският митрополит Калистос Уеър, известният мисионер отец Александър Мен, отец Василий Зенковски, дякон Андрей Кураев и др.

Митр. Калистос Уеър в една своя лекция в Тихоокеанския университет в Сиатъл казва, че няма затруднение да приеме

---

<sup>532</sup> Колинс, Ф. Езикът на Бог... с. 181-182.

еволюционната картина на Вселената, която е представена от съвременната наука и че еволюцията не е „почти теория“ или спекулация, защото свидетелствата за нея са много силни. Според митрополита не е имало необходимост Бог в началото да сътвори всичко в сегашния му вид и е възможно за Него да твори чрез еволюцията. Това, което е важно от религиозна гледна точка, е да се утвърди, че човекът е уникално същество във Вселената, защото е създадено по Божий образ и подобие, а не е просто по-висша маймуна<sup>533</sup>.

За отец Василий Зенковски еволюцията е факт, който християнството не отрича. Тя се осъществява чрез самостоятелни процеси, задвижени от Бога и за пример са направени препратки към книга Битие<sup>534</sup>.

Според отец Александър Мен формата на разказа в Битие показва, че той се подчинява на законите на симетрията, присъщи на блискоизточната поезия и не претендира да е научно описание на сътворението на света<sup>535</sup>. Начинът, по който Битие рисува произхода на Вселената е „като изкачване по стъпалата от низшето към висшето, от неорганичното – към човека... Той [Бог – бел.А.В.] придава творческа сила на природните стихии, „земята“ и „водата“, и последните вече като че ли спонтанно произвеждат растителния и животински живот“<sup>536</sup>.

И така, теистичната еволюция намира прием и на православна почва<sup>537</sup>.

---

<sup>533</sup> Срв. Metropolitan Kallistos Ware on evolution: <https://www.youtube.com/watch?v=jSVPZykCRyQ>

<sup>534</sup> Срв. Зенковски, В. Основи на християнската философия... с. 111.

<sup>535</sup> Срв. Мен, А. Произход на религията... с. 106.

<sup>536</sup> Пак там, с. 105-106.

<sup>537</sup> За още един пример за съвместяване на вяра и еволюция от православен, see Woloschak, Gayle. Beauty and Unity in Creation. Minneapolis, 1996. Все пак трябва да се каже, че книгата е бедна на конкретика и оригиналност.

### 3.3. Аргументи срещу теистичната еволюция

Разбира се, както е с почти всеки въпрос, и спрямо теистичната еволюция са изразявани различни несъгласия. Немалко хора не са очаровани от подобен възглед за творението<sup>538</sup>. Тук ще се разгледат отделни аргументи, използвани срещу еволюцията, доколкото може да се твърди, че имат отношение към теистичната еволюция.

*Аргументът за различните посоки на развитие във Вселената* според еволюционната теория, от една страна, и Битие и науката, от друга. Според този аргумент еволюцията учи за възходящо развитие на живота, а книга Битие – че движението е в негативна посока (грехопадението), което твърди и науката в лицето на ентропията<sup>539</sup>. Йеромонах Серафим Роуз († 1982) многократно подчертава, че съществува противопоставяне между възгледа на християнството, че човекът е отпаднал от рая, с този на еволюцията, че човекът е развил се дивак<sup>540</sup>.

Разбира се, учението за грехопадението на човека е безспорна истина в книга Битие. Само че използването ѝ като аргумент срещу теистичната еволюция представлява неразбиране на същата. Очевидно е, че грехопадението на човека е учение за това как той се отделя от Бога и за резултатите от това отделяне, докато еволюционното развитие се отнася най-вече до физическите изменения и особености, които ще доведат

<sup>538</sup> Разбира се, в предните редици на съпротивата срещу нея са креационистите. Сред споменатите в предходния параграф креационистки книги може да се добави още една, която има за основен предмет теистичната еволюция: Пит, Вернер. Творил ли е Бог чрез еволюция? С., 1997.

Може да бъде спомената също така критиката на Валентин Велчев, отразена в неговата статия „Теистичната еволюция и православното богословие“: <https://www.pravoslavie.bg/>. При цялото уважение на автора към В. Велчев, но в статията му няма почти нищо специфично православно.

<sup>539</sup> Срв. Рахм, А. И Бог каза... с. 44-45; Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 99.

<sup>540</sup> Rose, S. Genesis, Creation and Early Man... p. 543, 638, 655, 658-659.

до появата на съвременния *Homo sapiens*. Тоест еволюцията и грехопадението говорят за различни неща по различен начин. Същевременно преакцентирането върху грехопадението, представлява удобно акцентиране само върху едно от ученията на християнската вяра, което, ако се погледне изолирано, създава впечатление за непримиримост между еволюцията и християнството. Ако обаче се съсредоточи вниманието не само върху този момент, а върху цялото християнско послание, ще се види друга картина. Нека да се припомним, че книга Битие свидетелства, че в Едем човекът се радва на пълноценно общение с Бога, което той изгубва, заради непослушанието си. Като резултат от човешкия грях се нарушава тази хармония между Бога и човека, между човека и творението и в света навлиза смъртта, страданието, злото. Това представлява човешката деволуция, за която се говори в книга Битие. Една от целите на тази книга е да опише падението на човека и последствията, които то носи след себе си. Но Библията не свършва с Битие, а само започва с нея. На страниците на Новия Завет ние се запознаваме с възпътената Надежда на човечеството, Самият Бог, станал Човек. Той има за Своя мисия да ни посочи пътеката, която сме изгубили, вследствие на греха на Адам, така че в Него да имаме вечен живот и да станем причастници на Божественото естество (срв. 2 Петр. 1:4). Както бе споменато вече, това е един непрестанен процес на израстване в Бога, на обожение, което от своя страна представлява опит да се превъзмогнат последиците от грехопадението. Не в грехопадението, а в обожението се разкрива окончателната цел на човешкия живот. Ако първото представлява деволуция, то обожението е един същински еволюционен процес, една духовна еволюция. Ако темата за грехопадението отдалечава еволюцията и християнството, то тази за обожението ги сближава<sup>541</sup>.

---

<sup>541</sup> В тази връзка руският свещеник Александър Борисов пише следното: „За разлика от животните, на човека е присъща и безкрайна духовна

*Аргументът, че постепенното развитие отрича Божието всемогъщество.* Според това мнение Бог е могъл да създаде видоразнообразието такова, каквото е сега, без да се налага това да става постепенно, по еволюционен път. Всъщност дори това постепенно сътворяване – такова от гледна точка на теистичната еволюция, въобще не се разглежда като сътворение в истинския смисъл на думата, а като саморазвитие<sup>542</sup>.

За теистичната еволюция както в единия случай, така и в другия случай става дума за сътворение. Тя не разбира постепенното развитие като проява на немощ у Бога или като отричане на Неговото всемогъщество. Тя, въпреки че разбира еволюцията като естествен процес, я разглежда не отделно от Бога, но като механизъм, който Самият Той е заложил<sup>543</sup>. От гледна точка на теистичната еволюция въпросът не е дали Бог

---

еволюция към все по-съвършено духовно същество. От примера на светците виждаме, че с Божията помощ тя е достъпна в краткия жизнен отрязък за отделния човек. Нали Господ стана човек, за да може човек да стане бог“ (Разговор с протоерей Александър Борисов. Творецът насочва еволюцията: <http://www.kultura.bg/bg/article/view/22882> ).

Проф. Димитър Пенев също вижда връзка между еволюцията като биологичен процес и духовно-нравствената еволюция, като първата е средство, чрез което се достига до нравствената еволюция, чиято крайна цел е Бог. Нашият богослов пише: „С достигането на човека еволюцията не спира. Ако в резултат на нея най-сетне се е дошло до човека и неговия дух като качествено ново стъпало на световното битие, от тук нататък виждаме реално да се извършва развитието на самия дух към ново съвършенство. Всяко достигнато звено се превъзможва по пътя на еволюцията и се оказва само попътно стъпало. Така и достигнатата човешка духовност не е нещо окончателно, завършено, а е също така попътна към по-висша духовност и в последна сметка е попътна към последната висша цел на света, която не е вече иманентна, а трансцендентна на света. Тази абсолютна, същинска, крайна цел е Сам Творецът и двигателят на света – Бог, защото само Той е окончателно, абсолютно съвършенство“ (Пенов, Д. За произхода и целта на света... с. 129-130).

<sup>542</sup> Срв. например Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 96-97; Абу-Рахм, Ф. И Бог каза... с. 95.

<sup>543</sup> Срв. Колинс, Ф. Езикът на Бог... 181-182.



може, или не може да твори постепенно, а как твори. Според теистичните еволюционисти Той твори чрез развитие и практически продължава да го прави дори сега<sup>544</sup>. За тях този възглед, че Бог твори чрез еволюцията, е по-добър от богословска гледна точка, защото утвърждава свободата на човека, в противовес на детерминираността<sup>545</sup>.

Ако се тръгне по посоката на споменатото твърдение, придържащите се към библейския буквализъм могат да бъдат попитани по същия начин: учението за създаването на видоразнообразието от Бог директно, без еволюция, не представлява ли отричане на всемогъществото на Бога, Който не е могъл да твори постепенно, а е трябвало да го прави внезапно? Нима нещо Го е карало да бърза? Защо Бог е трябвало да чака 6 дни за сътворяването на света? Нима не е можел да го направи за 6 часа, за 6 минути, за 6 секунди, или дори за миг? Подобни спекулативни въпроси няма смисъл да се задават, нито има смисъл да им се отговаря. Те представляват единствено една демонстрация, че аргументацията, че ако Бог твори по един начин, а не по друг (и съответно у Него значи съществува някакъв недостатък), е абсолютно несъстоятелна.

Всъщност еволюцията може да се разглежда и като утвърждаваща славата на Бог като Творец и Неговото всемогъщество. Според проф. Борис Маринов „Науката говори за еволюция, развитие. Самото това развитие от по-нисше към по-висше, различните изменения и усъвършенствания и богатото разнообразие във форми и степени – за какво друго говорят, ако не за един Висш Ръководител, за един Управител и Стопанин в природата и на природата?“<sup>546</sup>. Друг автор, който

---

<sup>544</sup> Впрочем, че Бог продължава да твори, се приема и от враждебни на еволюцията автори като йеромонах Серафим Поуз. Cf. Genesis, Creation and Early Man... p. 686-687.

<sup>545</sup> Cf. Miller, K. Finding Darwin's God... p. 238-239, 241, 243.

<sup>546</sup> Маринов, Б. Има ли противоречие между науката и Библията... с. 168.

при това, не оставя впечатление, че вярва в теистичната еволюция, пише: „дали Бог твори наново всяка мушица и всеки слон или някога е създал една-единствена клетка и в нея е вложил всички зародиши и сили на еволюцията, тъй че те под влиянието на времената и обстоятелствата, които пак този Бог е сътворил, са стигнали до сегашното развитие... И в двата случая Бог остава първата и последната причина на всички причини и действия“<sup>547</sup>.

*Аргументът, че представлява деизъм.* Възможно е теистичната еволюция да създаде впечатлението, че Бог е пасивен наблюдател на процесите, които Сам създава, но впоследствие изоставя<sup>548</sup>.

С цел точност трябва да се каже, че деизмът не е точно това. Той приема, че след сътворяването на света Бог спира да общува с човека, да извършва чудеса, да отговаря на човешките молитви и да поддържа творението, тоест абсолютно се оттегля от света<sup>549</sup>.

Теистичната еволюция обаче не приема нито едно от тези неща и може би заради това обвинението в деизъм трябва да отпадне<sup>550</sup>. От друга страна, обвинението се отнася не до религиозните убеждения на теистичните еволюционисти (християнството очевидно е несъвместимо с деизма), а до разбирането на теистичната еволюция за начина, по който протича самата еволюция. А протичане, според което Бог е заложил

---

<sup>547</sup> Ф. Б. (на автора са дадени само инициалите). Вярно ли е, че еволюционната теория на Дарвин била изхвърлила от света чудесата като непотребна вещ? В: ДК, кн. 2-3. С., 1950, с. 43.

<sup>548</sup> Срв. Джеймс Дю. Южно-баптистки гласове – 7. Телеологическите аргументи, теистичната еволюция и интелигентният дизайн: [https://rado76.wordpress.com/2012/07/16/southern\\_7/](https://rado76.wordpress.com/2012/07/16/southern_7/)

<sup>549</sup> За деизма, вж. Пенев, Д. Към философията на религията... с. 363-364.

<sup>550</sup> Срв. позицията на теистичния еволюционист Дарел Фалк. Южно баптистки гласове – 4. Отговор на Biologos до Уилям Дембски: [https://rado76.wordpress.com/2012/06/19/southern\\_4/](https://rado76.wordpress.com/2012/06/19/southern_4/)

един процес, в който впоследствие не се намесва, наистина крие риска да изглежда като деистично. Защитниците ѝ обаче сред християните явно не виждат нещата по този начин. Както счита Г. Уолосчак, еволюцията е движена не от случайността, но от естествени процеси като естествения отбор. Според нея естественият отбор представлява „селекция чрез природата“ и докато за невярващите природата функционира чрез серия от случайни механизми, за нас, вярващите, тя е създадена от Бог. Следователно понятието „случайност“ може да придобие атеистично значение само ако възгледите на обсъждащите темата са такива. Еволюцията в теистична перспектива може да се разбира като задвижвана не от случайност, но от природните закони, които са създадени от Бога<sup>551</sup>.

Всъщност обвинение в деизъм може да бъде отправено и към креационистите. Според К. Милър истинските деисти са креационистите, защото поддържат, че Бог е творил само в миналото, но не го прави в настоящето<sup>552</sup>. Обратно, утвърждаването на теистичната еволюция е утвърждаване, че Бог е творил в миналото и сега продължава да го прави<sup>553</sup>.

*Аргументът, че еволюционната теория е в противоречие с християнското учение за смъртта.* Според християнството смъртта не е създадена от Бога, а възниква вследствие на човешкия грях. Според горепосочения аргумент еволюцията в теистичното ѝ разбиране, която е задвижвана в началото от Бога, а след това действа самостоятелно, се осъществява посредством страдание и смърт, които са несъвместими с Божия характер и с християнските добродетели<sup>554</sup>.

---

<sup>551</sup> Cf. Woloschak, G. Beauty and Unity in Creation ... p. 102-103.

<sup>552</sup> Cf. Miller, K. Finding Darwin's God... p. 218.

<sup>553</sup> Cf. Ibid, p. 258.

<sup>554</sup> Срв. Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 98; Гит, В. Творил ли е Бог чрез еволюция... с. 88-90.

Еволюционната теория (независимо теистична или не) обаче не твърди, че смъртта е еволюционно оръдие и че е необходима за еволюцията. Последната признава смъртта като факт<sup>555</sup>, без да ѝ дава нравствена оценка – такава оценка не е и нейна задача. Със сигурност мнозина еволюционисти, особено християните, биха предпочели смъртта да не съпътства еволюцията, но нейното утвърждаване като факт е не защото това им харесва, а защото така смятат, че стоят нещата. Това не означава обаче, че смъртта е заложена от Бог. Както и това, че в момента творението е причастно на смъртта не означава, че такъв е редът, който Той желае – смъртта е резултат от грехопадението. Вероятно би било в съзвучие с теистичното еволюционно виждане, ако се каже, че Бог залага еволюцията в творението, но не и смъртта като средство за нейното осъществяване. Може да се разсъждава в посока на това, че Бог дава на животните инстинкти, а на човека разум и свобода. И двете групи се ползват с една автономност. И смъртта, може да се приеме, възниква в резултат на тази автономност.

*Един популярен аргумент, звучи приблизително така: как е възможно да има еволюция, след като това трябва да означава, че Христос е приел тяло, което е еволюирало от маймуна, а това е недостойно за Бога!*

Ако вярващите разбираме достойнството в смисъл, че за Господ е унизително да прави неща, които са „под Неговото ниво“, ако приемаме, че въобще съществуват такива неща, значи трябва да се замислим за нашата вяра.

Първоначално трябва да се уточни, че според еволюционната теория хората не произлизат от маймуните, а имат общ предшественик с тях. Хората не са техни „синове“, а „братовчеди“. Но нека да се приеме, че аргументът се отнася и за подобие с маймуна. Е, ако Бог считаше за недостойно да си май-

---

<sup>555</sup> Cf. Miller, K. Finding Darwin's God... p. 246.

муна, Той, при сътворението, нямаше да създаде маймуни. От човешка гледна точка би могло да се възприеме като недостойно Бог да умива краката на своите ученици, но ето, че Той го направи (срв. Йоан 13:4-5). Възможно е за някои да изглежда недостойно Безграничният Бог да се понизи (срв. Фил. 2:7), ставайки Човек като нас, но Той и това направи, полагайки Въплъщението Си като основа на нашето спасение. Нещо повече, Иисус Христос прие смърт, която беше абсолютно „недостойна“ за Него – мъчително разпъване на кръст – наказание, използвано за роби, извършители на тежки престъпления и държавни изменници. Но Той умира като най-„понижените“ хора, защото не се срамува да се идентифицира с онова, което се счита за най-недостойно. Затова, ако въпросът с теистичната еволюция се постави на подобна абсурдна плоскост, може спокойно да се отговори, че за Бога да приеме тяло, което някога е било сродно с маймуните, не е недостойно.

*Основен аргумент срещу теистичната еволюция е, че противоречи на казаното в Битие<sup>556</sup>.*

Тук няма да се разглежда подробно този аргумент, защото в следващия параграф му се обръща сериозно внимание, като се изследва целта и смисъла на книга Битие. Такова противоречие не съществува, защото Битие не е научен разказ, а богословско обяснение на действителни факти. И редица теистични еволюционисти, утвърждавайки истинния характер на книга Битие (или Библията въобще), разбират значението на тази книга именно като съдържащо богословски, а не научни обяснения<sup>557</sup>.

Бог е Творец на видимия свят, независимо от начина по който го е сътворил – дали чрез еволюция, или чрез внезапно

---

<sup>556</sup>Срв. Гит, В. Творил ли е Бог чрез еволюция... с. 86-88. Свиленов, Д... Еволюция или сътворение... с. 98-99.

<sup>557</sup>Cf. Miller, K. Finding Darwin's God... p. 257-258. Срв. Колинс, Ф. Езикът на Бог... с. 158-159, 186-188; Маринов, Б. Произход на света и история на Земята... с. 23.

сътворение. Това, което правят теистичните еволюционисти, е единствено опит чрез еволюцията да се обясни механизмът на развитието на живота. Възможно е някой да не е съгласен с този опит, но не бива да се твърди, че теистичната еволюция е насочена срещу Бога. По повод това възражение е уместно да се цитира проф. Иван Марковски († 1972). Той разглежда еволюционната теория като „недоказана хипотеза“, което пък придава още по-голяма стойност на последващия текст: „Християнският възглед за произхода на света и живота въобще, който почива на библейския разказ, нищо няма да изгуби, ако един ден се докаже истинността на еволюционната теория“<sup>558</sup>.

### 3.4. Еволюция, смърт, грехопадение и спасение

От казаното дотук е възможно да се създаде впечатление, че авторът на изследването симпатизира на теистичната еволюция. Това не е така, по-скоро я приема като една възможност. След като въпросът с еволюционната теория предизвиква християнската мисъл, е необходимо да бъде обмислен и възгледът за теистичната еволюция, както и стойността на аргументите, използвани в нейна полза или срещу нея.

Това, че идеята за теистичната еволюция трябва да бъде обмислена, не означава, че тя е без проблеми. За основна трудност пред теистичната еволюция авторът счита това доколко тя би могла да бъде в съгласие с ясно изразено учение в Свещеното Писание, че смъртта е резултат от грехопадението на човека (срв. Рим. 5:12, 1 Кор. 15:21). Този човек, който е причината за това да е повредена природата ни (което представлява „прародителският грях“), разбира се, е Адам. И както и да се тълкува Битие, буквално или не чак толкова, Писанието разглежда Адам като историческа личност<sup>559</sup>, от която произ-

<sup>558</sup> Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 69-70.

<sup>559</sup> Гейл Уолосчак прави опит да постави под въпрос историчността на

хожда цялото човечество, и чрез която смъртта е навлязла в света (срв. Деян. 17: 26; Рим. 5:12, 14), а от смъртта е дошъл да ни освободи Господ Исус Христос. И както смъртта е съвсем реално събитие, така и победата над нея, извършена от Исус Христос, е реално събитие. И те няма как да са такива, ако Адам не е историческа личност. Тогава и смъртта, която чрез Адам навлиза в света, ще е въображаема, а и изкуплението, осъществено от Христос, ще бъде въображаемо и ненужно<sup>560</sup>.

Св. апостол Павел противопоставя именно Адамовото прегрешение, носещо смърт, с благодатта и вечния живот, дарени ни от Исус Христос: „Божият дар обаче не е като прегрешението. Защото ако прегрешението на един стана причина за

---

Адам и Ева (тя счита, че те са „по-малко признати като исторически лица“ от Авраам например) с твърдението, че в православната иконография липсват индивидуални икони на Адам и Ева, както и че няма специфичен ден в тяхна прослава (cf. Woloschak, G. *Beauty and Unity in Creation...* p. 83). Човек би могъл да остане в недоумение по какъв начин липсата на икони, на които са изобразени единствено те, показва тяхната по-малка историчност! В богословието Адам и Ева са гледани често в перспективата на Исус Христос като Спасител и затова не са изобразявани поотделно. Също така в основен иконографски сюжет като „Слизане на Христос в ада“ на някои икони те са изобразявани без ореоли (виждани по този начин като образ на човечеството или човешката природа) – църквата „Хора“ в Истанбул, църквата „Протата“ в Карея; на други икони от този тип пък са изобразявани с ореоли (разглеждани в този случай като исторически личности) – напр. стенописът във Ватопед, църквата св. Георги в с. Курбиново. А и по логиката на Уолосчак и Богородица, която се изобразява в повечето случаи заедно със Спасителя, би трябвало да бъде считана за „по-малко историческа“ фигура. Също така не е вярно, че Адам и Ева отсъстват от църковния календар – тяхната памет се чества в Неделя на св. праотци (благодаря на Ренета Трифонова, че ми обърна внимание на този детайл). Следователно, от гледна точка на иконографията и еортологията, може да се заключи, че православието разглежда Адам и Ева и като архетипи на нещо, но не за сметка на утвърждаването на историческия им характер.

<sup>560</sup>Подобна е критиката на В. Гит. Срв. Творил ли е Бог чрез еволюция... с. 92-93. И този път критиката му може да се приеме като уместна.

смъртта на мнозина, то много повече Божията благодат и дарът на благодатта, която е у Единия Човек – Исус Христос, се изляха преизобилно върху множество хора. Така че дарът не може да се сравни с осъждането, породено от греха на един човек; защото съденето за едно прегрешение води към осъждане, а дарът – от много прегрешения към оправдаване. И ако поради прегрешението на един смъртта се възцари чрез него, единия, то много повече онези, които приемат изобилно благодатта и дара на оправдаването, ще царуват в живота чрез Единия Исус Христос. И тъй, както чрез прегрешението на един дойде осъждане на всички хора, така и чрез праведното дело на Един дойде оправдаване за живот на всички хора. Защото както чрез непослушанието на един човек мнозина станаха грешни, така и чрез послушанието на Един мнозина ще станат праведни. Законът бе привнесен, за да се умножи прегрешението. Където пък се умножи грехът, благодатта се яви в голямо изобилие, та както грехът царуваше, причинявайки смърт, така и благодатта да се възцари, дарявайки оправдаване за вечен живот чрез Исус Христос, нашия Господ“ (Рим. 5:15-21 НП).

Същото се наблюдава и на друго място: „Защото както смъртта дойде чрез човека, така и възкресението от мъртвите дойде чрез Човека. И както заради Адам всички умират, така и заради Христос всички ще оживеят“ (1 Кор. 15:21-22 НП).

Разбира се, авторът на изследването не твърди, че с изразеното си мнение прави този въпрос приключен. Би могло например да се помисли в посока на това, че Библията утвърждава единството на човечеството, което единство е факт дори и еволюционната теория да е вярна – защото според нея целия биологичен свят има общ произход. И тогава пак освобождението от смъртта (действителност за цялото творение), донесено от Исус Христос, би имало смисъл.

Друг възможен проблем във връзка с темата за еволюционната теория и смъртта е, че първата приема, че смърт-



та е съществувала още от началото на живота на Земята, от първата клетка, милиарди години преди да се появи човекът. Възможно е да *изглежда*, че това виждане не може да бъде примирено с учението на Писанието, че смъртта навлиза в света, вследствие на човешкия грях, но не е задължително да е наистина така. Едно от нещата, които трябва да се изяснят, е да се разбере какъв е обхватът на смъртта в Писанието. Например не би ли могло да се мисли за смъртта като последствие единствено за наследниците на Адам, но не и за цялото творение? Цитираният по-горе пасаж от Послание до Римляни разглежда смъртта във връзка с човека, но в него не пише, че тя засяга *само* човека. Книга Битие учи, че грехът на Адам се отразява върху цялото творение (срв. Бит. 3:17-19), обаче в посочените стихове не се говори, че то е станало причастно именно *на смъртта*. Св ап. Павел твърди, че творението е попаднало под робството на тлението и очаква прославянето на човека, за да се освободи от тлението (срв. Рим. 8:19-21). Макар че не се споменава, че тлението е в резултат на грехопадението, това изглежда много вероятно. Може би трябва да се обърне внимание на разбирането за човек. Възможно християнско обяснение за него е, че той е личност, създадена по Божий образ, с който Бог не е дарил никое друго същество от растителния и животинския свят. Отговор за това какво е човек от гледна точка на еволюционната теория е, че той е биологичен вид от клас Бозайници, който ходи изправен и има определени анатомични, умствени и говорни особености. Двете обяснения са различни, но не непременно противоречащи си едно на друго. Научното обяснение определя човека на базата на неговите физически особености, а религиозното на база на неговия произход и връзка с Бога.

Св. Юстин Попович вижда еволюцията като несъвместима с християнската антропология, защото според него тя представя друга антропология, в която човекът не е образ

Божи, в която няма грях и няма нужда от Спасителя, Който да възстанови помръкналия в резултат на грехопадението образ Божи у човека<sup>561</sup>. Подобни следствия от еволюцията обаче могат да се извадят само ако се злоупотреби с нея, защото те са извън обхвата на научното познание. А размишленията на св. Юстин Попович трябва да напомнят, че има един предел в търсенето на съвместимост между еволюция и християнство, който ако бъде преминат, вече ще се излезе извън рамките на християнството.

Същевременно, от богословска гледна точка, е допустимо да се твърди, че човекът е образ Божи, независимо от начина, по който се е развило тялото му. В крайна сметка образът не се състои във физическа прилика между Бога и човека, а в съзнанието, разума, съвестта, стремежа да се търси Бога и т.н. И едва ли би било неприемливо за православната богословска антропология да допусне, че Адам и Ева биха могли да са двама представители на някой от видовете от род „Хора“, които Бог е направил по Божий образ, тоест вдъхнал е душа, дарил със съвест, разум и стремеж да търси Бога и да общува с Него<sup>562</sup>.

---

<sup>561</sup> Сrv. Преп. Юстин Попович. Православието и Теорията за еволюцията: <http://pravoslaven-sviat.org/2014/03/26/>

<sup>562</sup> Клайв Луис забелязва: „Векове наред Бог усъвършенствал образа на животното, което щяло да стане носител на човешкия род и Негов, Божий образ и подобие. Дал му ръце, чийто палец можел да докосва всеки от другите пръсти. Дал му челюсти, зъби и гърло, способни на членоразделна реч, и мозък, достатъчно сложен, за да изпълнява съществуването всички материални действия, посредством който се осъществява рационалната мисъл. Създанието може и да е съществувало векове в това състояние преди да стане човек, може да е било даже достатъчно умно, за да изработва предмети, които всеки съвременен археолог би приел като доказателство за човешката му природа. Но то все пак си оставало животно, защото всичките му физически и психически процеси били насочени към чисто материални и инстинктивни нужди. Тогава, щом му дошло времето, Бог направил така, че в този организъм – едновременно в психиката и във физиологията – да се всели нов вид съзнание, което можело да казва „аз“ и „мен“, което можело да гледа на себе си като на обект, което познавало Бога, умеело да преценява

Божият образ, независимо, че се отнася към целия човек – и към душата, и към тялото му, не се изразява във физически характеристики, а в духовни такива. Според отец Александър Борисов „Гениалната формулировка „по Божи образ и подобие“ може да означава преди всичко това, че човекът, тласкан от вложения в материята замисъл Божий от австралопитека до хомо сапиенс, е получил съвършена нервна система, способна да чувства духовния свят – от което животните са лишени“<sup>563</sup>. Независимо дали случаят с произхода на Адам и Ева е такъв, като вече описания, не трябва да се забравя, че това не е научна теория как се е развил човекът, а опит за богословско разбиране, което не може да противоречи на научното обяснение.

Хората са по Божи образ, защото са сродни на Бога и остават такива, независимо от начина, по който се развива тялото им. Както уместно заявява митрополит Николай Месогейски: „опасността не е в това човекът да произхожда от животните, а да се окаже като тях“<sup>564</sup>.

Следователно проблем на богословието не е въпросът за телесния произход на човека, а този за отдалечеността или близостта на човека до Бога. Същевременно трябва категорично да се застане против опитите сътворението да бъде изкуствено напасвано към еволюционната или към която и да е друга теория, само и само да се постигне „съгласие“ между тях. Богословието не се нуждае отчаяно от това да бъде „помирено“ с който и да е научен възглед, нито има причина да се страхува от такъв възглед.

---

що е истина и красота, добро и зло, и най-после, чието съзнание било толкова над времето, че усещало как то преминава. “ (Луис, Клайв. Проблемът болка. С., 1995, с. 77). Подобно мнение не е чуждо и на известният протестански библиейст Глийсън Арчър († 2004) – срв. неговото изследване „Въведение в Стария Завет“. Ловеч, 1999, с. 174.

<sup>563</sup> Разговор с протоерей Александър Борисов. Творецът насочва еволюцията...

<sup>564</sup> Месогейският митрополит Николай: В науката намерих своите граници, в Църквата живея своята свобода...

#### 4. Цел и значение на книга Битие

„Намерението на Светия Дух е да ни научи как да отидем на небето, а не как небето се движи“<sup>565</sup>

(Галилео Галилей)

Едва ли е нужно да се коментира подробно това, че въпросът с тълкуването на книга Битие е един от централните въпроси за отношенията между науката и религията. Това е една от най-превратно разбираните части от Библията, в резултат на което се стига до влошаване на отношенията между религията и науката, или до неверие. Според мнозина Битие представя една различна картина за историята на света от тази, която се предлага от *съвременната* наука. За тях съществува сериозен антагонизъм между двете представи и те са принудени да избират между едното или другото<sup>566</sup>. Има ли обаче възможност да се наблюдава хармония между тях, без да се правят насилствени компромиси, като това се осъществи в дух на вярност към смисъла на текста и наследството на светите отци? Това ще се направи опит да бъде разбрано, хвърляйки се поглед върху книга Битие и най-вече върху първите ѝ три глави.

---

<sup>565</sup> Galileo Galilei. Letter to the Grand Duchess Christina of Tuscany, редове 375-376...

<sup>566</sup> Срв. напр: Николов, Тодор. Основи на палеонтологията и историчната геология... с. 144; Бернал, Д. Произход на живота... с. 31-32; Саръилиев, Иван. Съвременната наука и религията. С., 1931, с. 4, 9-10, 13-14; православният автор Евгений Спекторски пише: „във ветхозаветната книга Битие много въпроси, подлежащи на научно изследване, твърде догматически и категорически са се решавали от религията, с което са се създавали големи затруднения, още и досега смущаващи умовете“ (Спекторски, Евгений. Християнство и култура, С., 1941, с. 123).

#### 4.1. Научна книга ли е Битие?

Макар че Библията е предназначена за всички хора от всички времена, съвременните хора не сме първичната ѝ аудитория. Библията е написана преди всичко за конкретни хора, от определен исторически период, и чак след това за всички останали, сред които сме и ние. Бог говори на първите ѝ адресати, предавайки определени истини посредством техните космологични разбирания. За Него не е важно да ги убеди в някаква научна истина – за формата на Земята, водния кръговрат или състава на атмосферата, а да ги научи на Своето слово, да ги постави на пътя на спасението. Писанието не може да съдържа научни истини, които надхвърлят възможността за разбиране отстрана на първоначалната аудитория – такава информация би била неизползваема и безполезна за нея. Така е малко вероятно Битие 1:1 да говори за Големия взрив, произвеждането от водата и от земята на животни след заповедта на Твореца (вж. Бит. 1:20, 24) – за еволюцията, а създаването на човека от земна пръст (вж. Бит. 2:7) – като показващо общ химичен състав между него и пръстта. Това са по-скоро опити, след като вече съществува теория за еволюцията, теория за големия взрив, и след като са известни повече въпроси от областта на химията, да се нагажда библейският текст към съвременното научно знание, без той непременно да твърди това.

Една стъпка напред, която може да улесни в разбирането на книга Битие, или поне би вкарала в по-ясни и по-точни рамки настоящия анализ, е определянето на нейния жанр, и по-точно на първите ѝ три глави<sup>567</sup>. Обикновено се приема,

---

<sup>567</sup> Трябва да се има предвид, че жанровото деление е метод, по който *съвременната* библеистична наука класифицира текстовете на база на техните особености. Както ми сподели доц. Ивайло Найденов, трябва да сме предпазливи, когато отнасяме съвременното понятие „жанр“ към древната литература – възможно е древният автор да не е познавал подобно разделение на тогавашната литература и съответно да не е съставял съчинението си с убеждението, че пише в определен жанр.

че Битие 1-3 гл. е епос или мит. Епосът представлява разказ, описващ подвизите на хора герои, а митът е разказ за делата на богове<sup>568</sup>. Книга Битие (1-3 гл.) обаче не може да попадне в нито една от двете категории. Четейки тези глави, няма причина да останем с впечатление, че това е разказ, възвеличаващ подвизите на хората, описани в него – Адам и Ева. Всъщност това е разказ за тяхното падение. Митът може да има две значения – традиционно и съвременно. Той може да означава както история, при която истината се предава фигуративно, така и такава история, която представлява измислица, легенда<sup>569</sup>. Митът е разказ за отношенията между боговете, при което се наблюдава някакъв конфликт, както и за отношенията им с хората. За да е налице мит, трябва да се говори поне за две божества<sup>570</sup>. В книга Битие обаче отсъства политеистично разбиране за Бога или наличие на божествен конфликт. Тя утвърждава ясно монотеизма, както и идеи, различаващи се от миросгледа на останалата епично-митологична традиция: материята е дело на един всемогъщ Бог, а не на мнозина; тя е сътворена, а не предвечно съществуваща; създадена е целенасочено, а не в резултат на някакъв конфликт между боговете. Наистина съществуват паралели между Битие и други разкази от Близкия изток, което може да се обясни донякъде с общ източник, както и с това, че и последните съдържат известна доза истина, но разликите са наистина сериозни. Въобще, ясно доловим подход на Битие е, на езика на мита, да се бори с разпространени по това време погрешни схващания за света и за човека, които книгата преформулира, за да предаде свое-

---

<sup>568</sup> Сrv. Сагс, Хари. Величието на Вавилон. С., 1998, с. 327.

<sup>569</sup> Cf. Hamilton, Victor. The Book of Genesis. Chapters 1-17. Grand Rapids, Michigan, 1990, p. 56-57.

<sup>570</sup> Сrv. Шиваров, Николай. Литературните жанрове в Стария Завет. С оглед на екзегетическото изследване. ГДА, 1973-1974. С., 1975, с. 93-94.

то послание. И ако съдържанието в книга Битие 1-3 гл. може да бъде, на съвсем условно ниво, определено като мит, то би ставало дума за такъв, който е напълно различен от съвременната представа, влагана в тази дума (измислица, легенда).

Очевидно е, че разказът в Битие за сътворението и грехопадението е доста опростен и ни предава истините, които Бог иска да ни съобщи, образно и чрез метафори (напр. змията – дявола, Едемската градина – райт, дървото на живота – вечният живот), антропоморфизми (Бог си почива, ходи в рай) и олицетворения – като змията, която говори. Това вероятно е направено с цел, за да се приспособи формата на посланието до ниво на разбиране, достъпно за древния слушател; тоест, за да може истините, които Бог иска да съобщи на хората, да бъдат казани на техния език<sup>571</sup>.

Тъй като съвременните хора не живеем в същата историко-културна ситуация като първоначалната аудитория на Битие, за нас посланието, облечено в дрехата на мита, не носи вече абсолютно същото значение. Посланието на Библията е непреходно, но формата може да е такава. И в това няма нищо лошо, просто ние сме част от друго време. Може да се направи предположението, че ако книга Битие бе написана за хората от XX-XXI век, тя не би имала същата форма и би изразила същите идеи, но по различен начин. И ако Битие днес не носи същото значение, но и внася объркване – в контекста на отношенията религия–наука, би трябвало да бъде „съблечена“ нейната митологична форма, за да бъде разбран истинският ѝ смисъл<sup>572</sup>.

Самото твърдение на книга Битие, че в нея се описва сътворението на света, е възможно да създаде впечатление-

---

<sup>571</sup> Срв. Флоровски, Г. Творение и изкупление... с. 19-21. За антропоморфизма в религията вж. Маринов, Б., Величков, А. Наръчник на апологета... с. 257-261.

<sup>572</sup> Срв. Уайтхед, А. Религия и наука... с. 277; Мен, А. Произход на религията... с. 106.

то, че това описание се прави в научен смисъл. Мнозина богослови поставят ударение върху твърдението, че Битие (а и Библията въобще) е книга с религиозно, а не с научно послание<sup>573</sup>. Разказът за сътворението, предаден ни от св. прор. Мойсей, цели не „похвалата на слушателите, а спасението на последователите“<sup>574</sup>, според точния израз на св. Василий Велики. От това следва, че е нормално в текста да се търсят и открити не теории за развитието на Вселената, на живота на Земята, или принципите на термодинамиката, а Божият глас за човека, неговата роля в сътворения свят и житейско предназначение. Основоположникът на старозаветната библеистика у нас – проф. Иван Марковски, пише: „Разказът за творението, без да е философски трактат, съобщава ясно и просто, че в началото Бог сътворил небето и земята, т.е. цялата вселена, че Той е първопричина на всичко. Този разказ не е също и трактат по астрономия и геология, затова и не можем да го мерим с мащаба на тия науки и да искаме от него подобно и последователно описание на разните фази, през които е преминала в своето развитие земята и вселената въобще... Главната цел на Библията, като богооткровено писание, отначалото до края, е да ни даде светлина върху великите истини, нужни за нашия религиозно-нравствен живот, за нашето духовно издигане“<sup>575</sup>.

Макар че Битие дава знания за видимия свят, това не е научна информация и целта на книгата не е да дава такава информация<sup>576</sup>. Разказът в първата библейска книга не е научен, не защото е противонаучен, а защото целите и посланието, които следва и предава, са от богословско, а не от научно естество.

---

<sup>573</sup> Сръ. Кронк, Д. Посланието на Библията... с. 27; Мен, А. Произход на религията... с. 106; Маринов, Б. Произход на света и история на Земята... с. 23.

<sup>574</sup> Св. Василий Велики. Шестоднев... I, 1.

<sup>575</sup> Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 28.

<sup>576</sup> Сръ. Кронк, Д. Посланието на Библията... с. 25-26.



Вече бяха разгледани методите на науката, чрез които тя работи, както и целите, които следва. Очевидно е, че те се различават сериозно от тези на книга Битие. Разказът за сътворението, поставен в широкия контекст на различните митове и епоси на езическите народи на Месопотамия (шумери, акадци, вавилонци) за сътворението, се явява една реакция на тях. Поставен в този контекст, той служи не на целта да дава информация за историята, устройството и начина, по който функционира Вселената, а да бъдат оборени погрешните вярвания на езичниците за мирозданието, да бъде разбрано *предназначението* на творението и по-специално на човека в Божия план за него. Казаното дотук обаче не прави историята в Битие измислица, легенда. Тя е, според сполучливия израз на митрополит Иларион Алфеев „символичен разказ за действителни събития“<sup>577</sup>. За разлика от нея, за научните изследвания не е характерен символичен изказ, напротив, те трябва да предават научните факти и заключения по буквален начин.

И научният, и богословският подход имат свой специфичен език и съдържание. Подходът на Писанието въобще може да се илюстрира с думите на псалмопевеца „Славя Те, защото съм дивно устроен. Дивни са Твоите дела, и душата ми напълно съзнава това“ (Пс. 138:14). Богословието изразява възхищението си пред човека като Божие творение и пред неговото чудно устройство, което води до преклонение пред Създателя. То не преминава обаче в изследване на анатомичните и физиологичните особености на човека, които биха показали неговото възхитително устройство – това е задача за научното изследване.

Самата книга Битие не казва, че трябва да се тълкува буквално, символично или алегорично, или в каква степен и три-те. Това е въпрос на интерпретация. Доколкото обаче текстът,

---

<sup>577</sup> Алфеев, И. Тайнството на вярата... с. 98.

който е част от Свещеното Писание, е израз на Божественото Откровение, той очевидно е даден, за да бъде разбран или поне в основната си част. Което обаче не означава, че може да бъде понятен за всеки, който просто отвори книгата и се зачете, нито пък, че за читателите от XXI век може да е толкова разбираем, колкото за съвременниците на св. пророк Мойсей.

В православната традиция, към която и авторът на изследването принадлежи, ориентир за разбиране на Писанието, на първо място, е съборното съзнание на Църквата, което се изявява посредством Преданието – което пък включва Писанието, но не се припокрива с него. Ние, православните, се стремим да четем Библията така, както я чете Църквата – чрез светите отци, съборите, богослужебните текстове и пр. Това става и чрез богословската наука, която изразява част от истините на Преданието. В случая исагогическите особености на книга Битие, поставянето ѝ в нейния културен контекст, както и един сравнителен анализ с други подобни разкази от онази епоха, би било от полза.

Очевидно е, че историята (или разказът) за сътворението в Битие е съставена от две части, които могат да се разглеждат *условно* като два разказа за сътворението. Трябва обаче да се уточни, че това разделение се прави за яснота при тълкуването, а не да се подчертае, че между тях се наблюдава някакво противоречие, нито пък непременно означава подкрепа за т. нар. „документална хипотеза“<sup>578</sup>, която има в голяма степен спекулативен характер. Двете изложения просто представят различни идеи на боговдъхновения автор за сътворението. Първият разказ преминава през първа глава на Битие и продължава до Бит. 2:3. Приема се, че свършва там, защото конструкцията в Битие 2:4 навсякъде в същата книга описва не край на история, а нейното започване (срв. Бит. 5:1, 6:9, 10:1,

---

<sup>578</sup> Според нея Тората е съставена от четири източника, написани по различно време, от различни автори, обединени впоследствие от редактори.

11:27 и др.)<sup>579</sup>. Първият разказ описва творческата седмица на сътворението на света – вкл. небесните тела, растенията, животните и човека. Вторият разказ започва от Битие 2:4 и продължава до края на главата. В него времето не е разделено на дни и липсва информация за създаването на космически обекти. Това е така, защото негов фокус е Земята, и по-специално създаването на Едем и поставянето на човека в нея. Център на първото повествование е Божията творческа дейност, а на второто – устройването на творението и ролята за това на човека. В първия разказ, сътворението на човека се разглежда в перспективата на него като венец на творението, а във втория – в контекста на задачата му като отговорник за Божието творение. Така двете изложения представят различна и взаимнодопълваща се перспектива.

#### **4.2. Първият разказ за сътворението (Бит. 1:1-2:3)**

„В начало Бог сътвори небето и земята“ (Бит. 1:1). „В начало“ обозначава началото на процеса на сътворение, първо на невидимия (тоест ангелския), а след това и на видимия свят<sup>580</sup>. Както отбелязва проф. Боян Пиперов, в еврейския език не съществува дума за Вселена и изразът „небето и земята“ в Стария Завет обозначава „цялата Вселена“<sup>581</sup>. В Битие, за разлика от други истории за сътворението, светът е разглеждан като материална, а не като божествена действителност. В Египет например земята се идентифицира с бог Хеб, небето –

---

<sup>579</sup> Сrv. Марковски, И. Библиейският разказ за творението... с. 27; cf. Wenham, Gordon. Word Biblical Commentary. Genesis 1-15. Waco, Texas, 1987, p. 6; Hamilton, V. The Book of Genesis... p. 150-151.

<sup>580</sup> Сrv. Св. Василий Велики. Шестоднев... I, 5.

<sup>581</sup> Сrv. Пиперов, Боян. Представата за небето у старозаветните библейски писатели. В: ГДА, 1961-1962. С., 1962, с. 285; cf. Wenham, G. Genesis 1-15... p. 15.

с богинята Нут<sup>582</sup>, а във вавилонския мит Енума Елиш небето и земята са създадени от мъртвото тяло на богинята Тиамат (олицетворяваща Океана), убита от своя потомък Мардук<sup>583</sup>.

В израилската религия отсъства подобно отъждествяване на материята с Бога или обвързването ѝ с някакъв акт на божествено противоборство. Преди началото не съществува нито материя, нито време, нищо друго, освен Троицният Бог. Оттук нататък Той създава Вселената и всичко останало в нея. Този процес е дело не на много богове, а само на един. Начинът, по който Бог го прави, не е от някаква вече съществуваща материя (независимо дали вече сътворена, или съвечна на Бога – което би направило самата нея божествена), а *ex nihilo, от нищо* (срв. 2 Мак. 7:28)<sup>584</sup>. За това говори и думата *bara*, която се използва винаги по отношение на творческата дейност на Бога, при което се създава нещо, което преди това не е съществувало, нещо чудно<sup>585</sup>. По този пункт Битие се различава сериозно от митовете на другите близоизточни народи, в които Космосът се разглежда като несътворен или като оформен от материя, която е съвечна на божествата<sup>586</sup>.

<sup>582</sup> Срв. Коростовцев, Михаил. Религията на древен Египет. С., 1999, с. 149.

<sup>583</sup> Срв. Сагс, Х. Величието на Вавилон... с. 315-316.

<sup>584</sup> Сътворението *от нищо* е основна концепция в християнството. Според раннохристиянския текст *Пастир*, писан вероятно от св. ап. Ерм: „[26] – Преди всичко вярвай, че Бог е един. Всичко е създал, наредил, всичко е сътворил от несъществуващо към битие и всичко съдържа, оставайки Сам неизмерим.“ (Източник: pravoslavieto.com/); Бог направи всички неща *от нищо* (свети Теофил Антиохийски, До Автоликт, II, 10. Източник: <http://www.earlychristianwritings.com>); Според св. Йоан Дамаскин „Бог е създал всичко от нищо“ (Точно изложение на... IV, 11). И пак според него „Бог, Който е сътворил всичко без изключение и съществува преди вековете, е единственият Творец на всички векове“ (Пак там, II, 1). Въобще за цялата светоотеческа традиция е характерно учението за сътворението на света *от нищо*.

<sup>585</sup> Срв. Пиперов, Боян. Тълкуване на книгата Битие. С., 1973, с. 23; Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 34-35.

<sup>586</sup> Срв. Кронк, Д. Посланието на Библията... с. 30. В Египетската религия например не може да се говори за сътворение в истинския смисъл

Сътворението „от нищо“ демонстрира могъществото на един трансцендентен Бог, Който не може да бъде ограничаван от материята, а е неин Създател. Така книга Битие прави материята от съ-бог, в едно творение на Бога, което има своята функция в Неговия замисъл. Вече след като е създадена материята, човекът, за разлика от Бога, каквото и да твори, го създава от вече сътворената материя<sup>587</sup>.

Разбира се, Бог би могъл и да не създава света, съществуването на който не е плод на някаква необходимост вътре или извън Твореца. Той е Бог, независимо дали има нещо, на което да е Такъв (противно на, иначе бележития църковен писател Ориген)<sup>588</sup>. Бог е Този, Който е, Вечносъществуващият (срв. Изх. 3:14 СП, НП). Никой и нищо не Го принуждава да твори. Той твори в условия на абсолютна свобода. Причината за сътворението е човекът, за да може той да се радва на вечно блаженство в Бога. Според св. Максим Изповедник причината Бог да създаде тварите, е да ги направи причастни на Себе Си като по този начин да бъдат винаги „ненаситно насищащи се на ненаситимото“<sup>589</sup>.

„Дух Божий се носеше над водата“ (Бит. 1:2). Мнозина автори подчертават, че еврейската дума *merahfet*, преведена на български като „носеше“, може да означава също така и

---

на думата. Преди да съществува светът, според египтяните съществува извечен първичен океан, олицетворяван от бог Нун. От този океан самовъзниква божествен демиург, който е различен, в зависимост от коя част на Египет идва поверието. Този демиург създава останалите богове и света (срв. Коростовцев, М. Религията на древен Египет... с. 147).

<sup>587</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 8.

<sup>588</sup> Срв. Флоровски, Г. Творение и изкупление... с. 45, 52-55.

<sup>589</sup> Св. Максим Изповедник. 400 глави за любовта, III. 46. В: Наставления за духовен живот (Преп. Максим Изповедник и преп. Симеон Нови Богослов). С., 2001. Сходна е и позицията на св. Йоан Дамаскин, за което срв. Точно изложение на... II, 2.

„съгрявам“, „животворя“<sup>590</sup>, тоест акцентът тук е, че Духът е оказвал въздействие върху водата така, че да създаде живота, както смята и св. Василий Велики. По мнението на светите отци в тази част от разказа се съдържа насока, че Третото Лице на Светата Троица участва в процеса на сътворение, съответно се дава свидетелство за Неговата Божественост.

В Битие 1:2 като че ли се усеща дискусия с Енума Елиш, според която от водите (олицетворени от Апсу и Тиамат) произлизат други богове. В първите стихове на Битие такова учение липсва. В тях водите са безличностна материя, а не божества, от които да произлизат други божества<sup>591</sup>. Всъщност по-нататък в разказа се вижда, че *чрез* материята ще произлязат не богове, а Божи творения. И животът възниква вследствие на дейността на Единия Бог върху водата, а не поради нейната божествена сила.

Характерна особеност на 1 гл. от книга Битие е, че сътворението се осъществява в рамките на природния ред – Бог дава заповедта си към земята да произведе растения и дърветата (срв. Бит. 1:11-12), както и сухоземни животни (срв. Бит. 1:24-25), а водата – водни обитатели (срв. Бит. 1:20-21). И те го правят. Това става посредством заложените в природата творчески логоси, за които вече стана дума. Св. Василий Велики, говорейки за този аспект от сътворението на земята, пише: „Творецът е бил вложил в нея силата и тя е носила в себе си раждането на всичко, но е чакала подходящото време, за да изведе на бял свят, по Божия заповед, скътаното в нея“<sup>592</sup>. Св. Йоан Дамаскин допълва, че Божията заповед към материята се отнася не само към първоначалното сътворяване, но и

---

<sup>590</sup> Срв. напр. Анна Маринова. Дух Свети като Животворящ Бог в Стария Завет: <https://dveri.bg/ayfq>. Тази истина е известна и на св. Василий Велики, за което вж. Шестоднев... II, 6.

<sup>591</sup> Срв. Шиваров, Н. Литературните жанрове в Стария Завет... с. 94.

<sup>592</sup> Св. Василий Велики. Шестоднев... II, 3.

към онова, което ще произлезе впоследствие<sup>593</sup>, следователно в света е налице продължаващо творение<sup>594</sup>.

Привърженици на еволюцията виждат в посочените стихове от Битие, и въобще в цялата книга, загатване за еволюционен процес. Това е възможно обяснение, което обаче не трябва да се разбира в смисъл, че Битие има за цел да предаде по един опростен начин еволюционната теория, точно както се е случила според съвременната еволюционистка наука. Най-малкото редът, описан в книгата, не е същият като този в еволюционната теория – в последната, за разлика от Битие, влечугите възникват преди птиците, а и в Битие и в посочените пасажии не се казва дали организмите са създадени постепенно или отведнъж, а че жизнената им сила е вложена в материята, от която са произлезли. По-вероятен като че ли е изводът, че в книга Битие става дума за еволюция в общ смисъл на думата; като че Бог твори постепенно, от по-нисшето към по-висшето<sup>595</sup>, както и, че се стреми да твори в рамките на природния ред и да придава творческа енергия на неживата природа, която да произведе живата. Както смята проф. Борис Маринов, еволюционният принцип е и библейски принцип. Първият не е характерен само за творческата дейност на Бога, описана в Битие, но се отнася и до постепенното даване на двата Завета, постепенното разкриване на учението за Бога и за очаквания Месия<sup>596</sup>.

<sup>593</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... IV, 13.

<sup>594</sup> Cf. Rose, S. Genesis, Creation and Early Man... p. 686-687.

<sup>595</sup> Срв. Маринов, Б. Има ли противоречие между науката и Библията... с. 143-144; Мен, А. Произход на религията... с. 105-107. Според о. Александър Борисов: „Библейският „Шестоднев“ може да бъде наречен „първата еволюционна книга“, тъй като в нея се говори за последователните стадии на творението-развитие: земя, вода, растения, животински свят, човек. Творецът като че ли дава инициативата на всяка среда да произведе от себе си по-съвършена („да произведе водата живи души“). (Разговор с протоиерей Александър Борисов. Творецът насочва еволюцията...).

<sup>596</sup> Срв. Маринов, Б. Има ли противоречие между науката и Библията... с. 144-145.

Тварите в Битие 1 гл. са създадени според „вида им“ (НП) или според „рода им“ – както е в Синодалния превод (срв. Бит. 1:24-25 НП, СП). Преводът на това библейско твърдение по първия начин става повод Писанието да се критикува като поддържащо учението за неизменността на видовете. Всъщност то е учение на Аристотел, не на Писанието. Библията просто утвърждава, че Бог е създал различни животни. Напълно е възможно използваната дума *min* в еврейския текст, преведана понякога като „вид“, да е имала по-широко значение, което е близко до съвременния термин „род“<sup>597</sup>. Самата дума *min* означава разделяне<sup>598</sup> и предава идеята за някакво обособяване на сътворените животни, без, разбира се, да го прави по начина, по който го прави съвременната зоология.

В стихове 14-17 е описано сътворяването на Слънцето, Луната и звездите<sup>599</sup>. В древния Изток (а и не само), както вече бе обърнато внимание в параграфа „*Демитологизация на света*“, Слънцето и Луната са боготворени, а чрез звездите се определя съдбата на човека. В Енума Елиш звездите се разглеждат като отобразения на боговете<sup>600</sup>. Възможно е израилтяните да са били изкушени от такова поклонение, за което

---

<sup>597</sup> Срв. Пак там, с. 145.

<sup>598</sup> Срв. Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 71.

<sup>599</sup> Според някои автори, като проф. И. Марковски, тук не се говори за сътворението на небесните тела (които са сътворени преди това), а за това каква роля им е дадена (срв. Марковски, И. Пак там, с. 64-66. Такова е и мнението на библеиста Глийсън Арчър). Нашият богослов цитира св. Ефрем Сириец († 373). Според него: „Когато слънцето, по волята на Твореца, се издигнало за пръв път над земята, вече 4 дни са били изминали от неговото сътворение; това светило, всъщност, е само съсредоточение на първичната светлина, сътворена в първия космически ден, и следователно, то напълно е тъждествено с нея“ (цит. по: Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 64).

<sup>600</sup> Срв. Маринов, Борис. Вавилонският мит за сътворението на света. В: ГСУ-БФ, 1948-1949. С., 1949, с. 18.



вероятно подсказват наставленията във Втор. 4:19 и Йер. 10:2. В разказа за сътворението обаче тези небесни тела са обяснени като творения на Бога, които трябва да изпълняват ролята на знаци за времена, дни и години, а не по тях да се определя „съдбата“ на човека<sup>601</sup>. В повествованието звездите са споменати почти незабележимо, бидейки представени като творения на Бога („И Бог създава и звездите“). Това представлява значимо понижаване на статута им, който те имат в астрологията и някои религиозни представи в древността<sup>602</sup>. По този начин книга Битие демитологизира и деобожествява небесните тела, сваляйки ги от божествения и страшен трон, давайки възможност на хората вече да не се страхуват от тях, и да ги разглеждат във всякакъв аспект, включително и научен.

Очевидно е от разказа, че светлината е създадена на първия творчески ден (срв. Бит. 1:3-5), докато Слънцето чак на четвъртия (срв. Бит. 1:14-19)<sup>603</sup>. На първо място това може би показва, че дните от Битие не са обикновени 24-часови дни (в

<sup>601</sup> Срв. Киднер, Дерек. Битие. С., 2001, с. 58.

<sup>602</sup> Cf. Wenham, G. Genesis 1-15... p. 21.

<sup>603</sup> Едно възможно обяснение на този факт дава Глийсън Арчър. Според него: „ доколкото сътворяването на светлината в първия „ден“ посочва приоритета на слънцето дори в Моисеевото изложение, ние трябва да разбираме, че от гледна точка на екзегетиката ударението при четвъртия ден не е върху първоначалното създаване на небесните тела като такива, а по-скоро тяхното включване в процеса на регулиране на времето и циклите на въртене на Земята и Луната. В Бит. 1:16 не се използва специалният глагол за „създавам *ex nihilo*“ (*bara*), а по-общият термин *prava* (*asa*). Простият извод е, че до този момент това не е било възможно поради гъстата пара, обвиваща земята, макар и преди това да е прониквала разсеяна светлина, достатъчна за растежа на растителните видове. (Обърнете внимание, че еврейският текст в Бит. 1:14 може да се преведе като „Да има светилина в небесния простор с цел да разделят деня и нощта, за да служат за знаци.“)“ (Арчър, Г. Въведение в Стария Завет... с. 165). Ако Г. Арчър е прав, то Слънцето като материален субект не е създадено на четвъртия ден, а тогава е създадено от гледна точка на неговата функция.

смисъл на денонощия), защото редуването на деня и нощта се обуславя от въртенето на Земята около оста ѝ, и е зависимо от съществуването на Слънцето, а то още не е било създадено<sup>604</sup>. Именно Слънцето и Луната имат роля „да отделят ден от нощ и да бъдат знакове и за времена, и за дни, и за години“ (Бит. 1:14).

Във връзка с обсъжданите стихове би могло също така да се попита: как е възможно съществуването на светлина, без да има Слънце, което е нейният източник? Всъщност *не всяка светлина има за свой източник Слънцето*, но напълно е вероятно тук да става дума за още една богословска атака срещу почитането на Слънцето като бог<sup>605</sup>. Чрез твърдението в Битие, че светлината съществува преди Слънцето, последното е лишено от една от основните му функции и практически е деобожествено. Бог казва: „Да бъде светлина.“ И се появи светлина“ (Бит. 1:3 НП). Боговдъхновената книга показва, че светлината е дело на Всемогъщия Бог и тя може да съществува и без Слънцето. Такава е позицията на видния протестантски богослов Карл Барт<sup>606</sup> († 1968), както и на (което ни интересува в по-голяма степен) св. Василий Велики: „Но все още не били създадени слънцето и луната, за да не могат ония, които не бяха познали Бога, да нарекат слънцето вожд и баща на светлината, нито да го сметнат за създател на всичко произхождащо от земята“<sup>607</sup>.

Има и един друг интересен момент в Битие 1 гл. Сътворяването на Слънцето и Луната е описано не чрез из-

---

<sup>604</sup> Сrv. Шиваров, Н. Екзегетическият метод в св. Василиевия „Шестоднев“... кн. 5, с. 11.

<sup>605</sup> Значението на слънчевата светлина някога е било още по-голямо, отколкото е сега. Изхранването е зависело в много по-голяма степен от земеделието и една лоша реколта, в резултат на неблагоприятни климатични условия, би могла да бъде фатална. Нуждата от осигуряване на препитанието е обуславяла широкото разпространение на култовете към Слънцето.

<sup>606</sup> Сrv. Киднер, Д. Битие... с. 65.

<sup>607</sup> Св. Василий Велики. Шестоднев... VI, 2.

ползване на думите „Слънце“ и „Луна“, а чрез общото название „двете големи светила“, както и названия, които целят разграничение помежду им – „по-голямото светило“ и „по-малкото светило“. Разбира се, както и за нас – съвременните хора, така и за древните евреи, е очевидно, че става дума за Слънцето и Луната. Защо обаче те не са назовани по обичайния начин? Възможен отговор се крие в еврейския език. На еврейски думата за Слънце е „шешемеш“ (отговаряща на бълг. на Шамаш), а за Луна е „яреах“ (или „ярих“). И двата термина са всъщност и названия на два бога от езическия пантеон: Шамаш – богът на Слънцето в почти целия Близък изток и Яреах/Ярих – богът на Луната в Ханаан (именно където живеят израилтяните)<sup>608</sup>. Да бъдат използвани названията „Слънце“ и „Луна“ в текста, би могло да бъде разбрано от евреите като идентифициране на Слънцето и Луната с горепосочените богове, което да доведе до създаване в ума на евреите на политеистичен пантеон, в който Бог е просто главният сред други богове, които е създал<sup>609</sup>.

Ето по такъв начин Слънцето и Луната в библейския разказ могат да се разгледат в богословски смисъл. Ако разказът беше научен по своята същност, би могло да се попита например защо планетата Земя е създадена преди звездите? Последните са на различна възраст, но има такива, които са много по-стари от Земята. Ако Битие беше научен текст, това би било едно противоречие със съвременната наука. Книга Битие обаче е свещен текст, а в богословието ѝ звездите са създадени, за да светят – тоест съществуването им е аргументирано с оглед на тяхната цел. Така че въпросът няма отношение към разказа.

Между стихове 20-25 се описва сътворението на различни групи животни като влечуги, птици, добитък и т.н. Известно

---

<sup>608</sup> Cf. Todd Patterson. Genesis 1:1-2:3 in its Ancient Near Eastern Context: <http://www.toddjana.com/genesis-1-in-its-ane-context/>

<sup>609</sup> Cf. Wenham, G. Genesis 1-15... p. 21.

е, че в Древен Египет – държава в съседство на Израил, съществува култ към някои животни, които са почитани като земни превъплъщения на боговете или като техни символи. Като примери за такава почит към животни могат да се споменат следните: към бика Апис, към крокодила – олицетворение на Себек, към сокола и ястреба – въплъщение на Хор, към птицата каня – въплъщение на богинята Мут, към ибиса – въплъщение на Тот, към овена – олицетворение на Хнум, Харшеф, Амон, към лъва – на Сехмет, Пахт и други, към змията – на Уаджет и Рененутет, както и други. примери<sup>610</sup>.

Неслучайно досега се посочиха примери с влечуги (крокодил), добитък (бик, овен), птици (сокол, ястреб и каня) и земни зверове (лъв), защото именно за тях Библията казва, че са създадени от Бога. Битие ги разглежда не като богове, не като обекти на поклонение, а единствено като животни, които са сътворени от един всемогъщ Бог, като добър резултат на Неговата творческа дейност (срв. Бит. 1:21).

„И Бог сътвори големите морски животни“ (Бит 1:21 НП). Изполваната дума за морски животни е *tanninim*. Според Дерек Киднер († 2008), за ханаанските народи (до които израилтяните живеят) тази дума звучи страховито и се свързва със силите на хаоса, с които западносемитският бог Ваал се е сражавал<sup>611</sup>. В Битие обаче те не са противоборстващи сили, а творения на Бога, част от реда, който Той иска да придаде на света.

Като завършек на Божията творческа активност, като венец на творението, след създаването на неживата и живата природа последен е създаден човекът (срв. Бит. 1:26-27). В стихове 1:26-27 той все още не е назоваван като *Адам*. На еврейски „*adam*“ освен собствено име на конкретната личност Адам може да се използва по отношение на някой определен

<sup>610</sup> Срв. Коростовцев, М. Религията на древен Египет... с. 21-33.

<sup>611</sup> Срв. Киднер, Д. Битие... с. 59.

човек или да означава „човечество“ въобще<sup>612</sup>. В случая значението е в последния смисъл<sup>613</sup>, тъй като в ст. 27 онзи, който е назован човек, впоследствие в стиха се разбира, че е събирателен термин за създадените по Божий образ мъж и жена. Видно е, че се говори за мъж и жена, но не и за човека Адам като конкретна личност, нито пък за Ева, която е назована така чак в Бит. 3:20. Следователно това означава, от една страна, че жената е по Божий образ не защото ще бъде взета от мъжа, който също е образ на Бога, а защото изначално е създадена така; и на второ място, очевидно е, че богословието на Битие е склонно да разглежда човека не само като конкретна личност, но и като обобщаващ термин.

Човекът е сътворен по Божий образ и като такъв е личност, дарена с разумност, свободна воля, съвест и стремеж да общува с Бога. Човекът, който е завършек на Божието творение, е поставен като негов разпоредител (срв. Бит. 1:26). Това обаче не е власт на експлоатация и злоупотреба с творението, а на грижа и отговорност. То е сътворено от Бога, определено е от Него като „твърде добро“ (Бит. 1:31) и от човека се очаква да го опазва и да полага необходимите за него грижи.

Тук може да се отвори една скоба. В акадския епос Атрахазис създаването на човека е поставено в контекста на принудителния труд, който боговете Ану, Енки и Енлил изискват от по-нисшите божества да извършват в тяхна полза, осигурявайки им храна. По-нисшите обаче отказват да работят, в резултат на което в търсене на решение тримата богове решават да създадат човека, който да замести нисшите богове в обслужването им<sup>614</sup>. В Атрахазис човекът също е сътворен по Божий образ и подобие, но по този на убития

---

<sup>612</sup> Cf. Bouteneff, P. *Beginnings...* p. 5.

<sup>613</sup> Срв. Марковски, И. Библиейският разказ за творението... с. 75.

<sup>614</sup> Срв. Сагс, Х. Величието на Вавилон... с. 306-307.

нисш бог Гешту, и то от неговата кръв, смесена с глина<sup>615</sup>. Подобен е и случаят в Енума Елиш, където Мардук го създава от кръвта на своя враг бога Кингу<sup>616</sup>. Атрахазис и Енума Елиш е възможно по този начин да целят да демонстрират материалния и божествен елемент в човека (което прави и книга Битие), но, първо, го правят по начин, който представя човека като страничен, случаен резултат от дейността на боговете; и второ, му придават роля, която е доста занижена в сравнение с тази, която разкрива Свещеното Писание. Според Библията човекът е сътворен по образа не на убито нисше божество, а по образа на Твореца на небето и земята. В Битие също така отсъства и идеята, че човекът е създаден, за да обслужва по някакъв начин Бога. В Атрахазис той е в буквалния смисъл на думата роб на бога, а не Негово най-висше създание – както е в Битие. Адам трябва да се грижи за градината в Едем, но никъде не пише, че това е, за да осигурява прехраната на Бог.

Да се върнем отново на темата за образа. Тъй като Бог казва да бъде сътворен човекът и по Божий образ, и по Божие подобие, а след това се споменава, че е сътворен само по Божий образ, някои свети отци, между които и св. Иринеи Лионски, приемат, че подобие е зададено, тоест то е нещо, което трябва да се осъществи. В споменатите стихове се съдържа и загатване за Светата Троица. В ст. 26 се казва човекът да бъде сътворен по „Наш образ“ – тоест Бог е в множествено число, а в следващия 27 ст. – в единствено. Това се обяснява с желанието да се изтъкне, че Бог е Един, и същевременно е Троица. Според св. Василий с множественото число се поучават юде-

---

<sup>615</sup> Cf. Soden, W. The Ancient Orient... p. 211.

<sup>616</sup> Срв. Маринов, Б. Вавилонският мит за сътворението на света... с. 20; Soden, W. The Ancient Orient... p. 212.

ите (които отричат Светата Троица), а с единственото – езичниците политеисти<sup>617</sup>.

Като загатване за Бог Слово се разбират и използваните в 1 гл. общо 10 пъти изрази „рече Бог“/ „Бог... им рече“. Очевидно е, че Той твори чрез Своето Слово, за което се чува ехо в Пс. 32:6, 9. Чак в Новия Завет обаче ще се изясни, по съвсем ясен начин, че Словото е Личност (срв. Йоан 1:1-14)<sup>618</sup>.

Творческото дело на шестия ден завършва с фразата „И Бог видя всичко, което Той създаде; и ето то беше твърде добро“ (Бит. 1:31 НП). Това е Божията оценка за Неговото творение. Злото не е вродено в природата на сътвореното, но се появява след грехопадението<sup>619</sup>. Това, че творението е било „твърде добро“, както и липсата на зло преди падението, обаче не означава, че човекът е бил напълно съвършен. Той е сътворен само относително съвършен, пред него е стояла задачата да израства в Бога, тоест състоянието му не е достигнало крайната Божия цел за него<sup>620</sup>.

Нещо, което мнозина тълкуватели на книга Битие забелязват, е, че творението в шестте творчески дни е построено симетрично<sup>621</sup>. В първите три дни е описан ареалът, който през следващите три дни е устроен и населен:

Първи ден – светлина и тъмнина/ Четвърти ден – Слънце и Луна

Втори ден – океан и небе/ Пети ден – водни и летящи животни

Трети ден – земя/ Шести ден – сухоземни животни.

<sup>617</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев... IX, 6.

<sup>618</sup> Срв. Кронк, Д. Посланието на Библията... с. 32.

<sup>619</sup> Срв. Романидис, Йоан. Прародителският грях, Варна, 2017, с. 79-80.

<sup>620</sup> Срв. Пак там, с. 203.

<sup>621</sup> Срв. Киднер, Д. Битие... с. 53-54; Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 29-30; cf. Hamilton, V. The Book of Genesis... p. 55.

Тоест в първия творчески ден е разделена светлината от тъмнината, а в четвъртия са създадени Слънцето и Луната, за да определят деня и нощта; през втория творчески ден е създадено небето, което отделя водата над предела от тази под предела, а в петия – животните, които обитават небето и океана; на третия творчески ден е образувана сушата, която на шестия е изпълнена със сухоземни животни. Тази симетрия още по-ясно демонстрира Божието желание, след като вече е създал материята, да я дари с нейните основни функции. Очевидно симетрията е търсена умишлено и, макар че този факт не е категорично доказателство, все пак може да се използва в подкрепа на твърдението, че шестте дни от сътворението касаят не науката, а ролята на творението в Божията визия.

Седмият ден (който при евреите е събота) е денят, в който Бог си почива от делата си. Думата „почивка“ е антропоморфизъм и показва прекъсването на Божията дейност по процеса на сътворение<sup>622</sup>. Бог поглежда на сътвореното от Него и го оценява като „твърде добро“ (Бит. 1:31). Завършването на този процес и Божията почивка играят важна роля във връзка с установяването на съботата. Изглежда съзнателно е търсена аналогия между първия разказ за сътворението и Изх. 20 гл. Както е известно, една от заповедите в Закона е човекът да работи шест дни, а в седмия ден, събота, да си почива, посвещавайки деня на Бога (а заповедта е аргументирана с казаното към края на първия разказ за сътворението): „Защото за шест дена Господ сътвори небето и земята, морето и всичко, което е в тях, а в седмия ден си почива. Затова Господ благослови съботния ден и го обяви за свят“ (Изх. 20: 11 НП, срв. Бит. 2:1-3). В Битие само за седмия от творческите дни е казано, че Бог го е благословил и осветил (срв. Бит. 2:3). Очевидната причина е, че разказът в Битие е свързан с установяването на заповедта за

---

<sup>622</sup> Срв. Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 80-81.



съботата в Мойсеевия закон. Би било минималистично да се твърди, че целият разказ дотук е даден само, за да бъде утвърдено по космологичен път значението на съботата<sup>623</sup>, но това наистина е една от основните идеи в повествованието.

Х. Морис твърди, че аргументирането в Изх. 20:11 на пазенето на съботата със седемте творчески дни, налага извода, че последните са непременно 24-часови<sup>624</sup>. Само че това не е задължително. Книга Изход се аргументира с разказа в Битие не за да измерва продължителността на дните на сътворението, а за да направи аналогия между тях и дните от седмицата и по този начин да обоснове пазенето на съботата. Както отбелязва библеистът Виктор Хамилтън, възможно е дните в Битие да трябва да се разбират като дни с продължителност от 24 часа, което е обаче направено не за да се измерва колко време Бог е творил, а дните да бъдат използвани като аналогия за Неговата творческа дейност, по начин, който да е достъпен и разбираем за хората<sup>625</sup>. Това не означава, че пазенето на съботата не може да бъде аргументирано и чрез ден с дължина, която е различна от 24-часовата<sup>626</sup>. Нещо повече, седмият ден от сътворението е единственият, за който не е казано „настана вечер, настана утро“ – следователно, така или иначе, не може да има напълно точна аналогия между седемдневната творческа седмица и човешката седмица. Писанието не казва, че седмият ден е завършил, следователно остава непонятно как креационистите виждат аналогичността, за която претендират, между текста от Изход и седмицата в първото повествование. Според Новия Завет ние също можем да влезем в тази почивка на Бога, в седмия ден, която в Евр. 4:1-7 символизира рая и в която се влиза чрез вяра в Господ Исус Христос.

---

<sup>623</sup> Сrv. Пак там, с. 27-28.

<sup>624</sup> Сrv. Морис, Х. Научен креационизъм... с. 246-247.

<sup>625</sup> Cf. Hamilton, V. The Book of Genesis... p. 55-56.

<sup>626</sup> Сrv. Арчър, Г. Въведение в Стария Завет... с. 165.

### 4.3. Продължителността на творческите дни

Въпрос, който се повдига, свързан с първия разказ за сътворението, е този за характера и продължителността на творческите дни<sup>627</sup>. Прекаленото съсредоточаване в него през последните няколко века е свързано в голяма степен с притесненията, че науката заплашва християнството, че научното разбиране противоречи на Свещеното Писание. В тази връзка някои започват да приемат, че дните от сътворението са дълги периоди от време с неустановена продължителност. Други пък, вероятно мотивирани от опасността да се загуби истинското разбиране на текста, виждат дните като двадесет и четири часова. Съществува и трета група, която не е непременно абсолютно дистанцирана от другите две, която твърди, че независимо от продължителността на творческите дни – дали става дума за дълги, или за кратки периоди, разказът от Битие не е научно, а е религиозно обяснение на сътворението и следователно смисълът и значението на книгата не са заплашени от постиженията на съвременната наука.

Авторът се придържа към третата възможност. Не трябва да се смята, че дните от творческата седмица са история за действителния начин, по който е сътворен светът. Анализирането на въпроса за тяхната продължителност няма абсолютно значение за възрастта на Земята – и при 24-часов творчески ден, и при такъв с неизвестна продължителност, книга Битие не поставя под въпрос научните данни, че Земята е на няколко милиарда години. Въобще православното богословие няма проблем с научните данни за възрастта на Земята<sup>628</sup>.

---

<sup>627</sup> За едно разглеждане на тази тема, изпълнено с някои доста точни размисления, вж. Марковски, И. Библейският разказ за творението... с. 49-51.

<sup>628</sup> По този повод може да се цитира св. Порфирий Кавсокаливит († 1991), за когото св. Паисий Светогорец († 1994) твърди, че такъв светец се ражда веднъж на 400 години. Св. Порфирий, в контекста на съзерцаването на Бога чрез творението, пише: „Радвайте се на всичко, което ни

Темата за дните наистина няма отношение към взаимоотношенията религия и наука, защото продължителността им не обуславя възрастта на Земята. Адекватно е мнението на йеромонах Серафим Роуз, че въпросът за продължителността на дните е второстепенен<sup>629</sup> и е по-важно какво се е случило в тях<sup>630</sup>. Все пак това не означава, че темата трябва изцяло да се елиминира. Тя се отнася до правилното виждане за Библията и в крайна сметка е от значение за отношението и разбирането на хората за християнството.

Нужно е да се има предвид, че първият разказ не казва каква е продължителността на творческите дни. Тази тема не представлява интерес за изложението, което цели да демонстрира, че Бог е Творецът на всемира. Целта на израза „Биде вечер, биде утро“ е именно да се покаже, че тук дните трябва да се разбират в смисъл на денонощие, а не като светлата част от деня<sup>631</sup>. И макар че става дума за денонощие, в текста не се казва нищо за неговата продължителност.

Повлияни от традиционната продължителност на деня и нощта, някои са изкушени да приемат, че и в разказа от Битие

---

обкръжава! Всичко ни поучава и води към Бога. Всичко около нас са капчици Божия любов – и одушевените, и неодушевените твари, и растенията, и животните, и птиците, и планините, и морето, и слънчевият залез, и звездното небе. Това са искрици любов, чрез които стигаме до голямата Любов, Христос.“ По-натам в текста той отбелязва: „Сещам се за вкаменените дървета, стъблата, които видяхме в Митилини. Има и такива на петнайсет милиона години! Направиха ми много силно впечатление! И това е молитва – да гледаш вкаменелостите и да прославяш Божието величие.“ (св. Порфирий Кавсокалит. Радвайте се на всичко, което ни обкръжава! <http://sveticarboris.net>. Превод: Константин Константинов) Очевидно за св. Порфирий възрастта на вкаменените дървета от по 15 милиона година не е никаква пречка за прославяне на Бога като Творец.

<sup>629</sup> Cf. Rose, S. Genesis, Creation and Early Man... p. 437.

<sup>630</sup> Cf. Ibid, p. 137.

<sup>631</sup> Срв. Вълков, Павел. Основни значения на думата „ден“ в Стария и Новия Завет на Свещеното Писание. В: ДК, 2006, кн. 5-12. С., 2008, с. 32, 34, 46; Арчър, Г. Въведение в Стария Завет... с. 164.

е налице такава продължителност. Но погледнат цялостно, той не изглежда „традиционен“ и затова мнозина го разглеждат в по-голяма или по-малка степен не буквално. Колкото до употребения тук израз за „традиционна продължителност на деня и нощта“, както напомня руският философ и богослов Владимир Илин († 1974), на полюсите денят и нощта са с времетраене от по 6 месеца всеки и този пример ни откъсва от навика винаги да разглеждаме „смяната на деня и нощта в пределите на 24 часа“<sup>632</sup>. Ако се приеме, че денят от Битие е с продължителност 24 часа, с аргумента, че такъв е обичайният ден, на същия принцип би трябвало да се отхвърли създаването на дърветата за 24 часа, защото това е особено *необичаен* растеж за едно дърво.

Не на последно място, на онези, които държат на 24-часовия ден, е редно да им се напомни, че смяната на деня и нощта зависи от въртенето на Земята около оста ѝ, и, разбира се, от Слънцето, което е източник на светлината. След като Слънцето е създадено едва на четвъртия творчески ден, очевидно трите дни преди това не са съвсем обичайни, не са обусловени от Слънцето.

Може би ще бъде от помощ значение на думата *йом* и нейното множествено число *йомим*, използвана в Битие, която освен светлата част от деня и 24-часов ден (тоест денонощие), може да означава също така и период с неопределена продължителност<sup>633</sup>. Както отбелязва отец проф. Николай Шиваров, на еврейски няма отделна дума за век и епоха, когато се говори

<sup>632</sup> Цит. по: Маринов, Б. Произход на света и история на Земята... с. 38.

<sup>633</sup> Сrv. Шиваров, Н. Екзегетическият метод в св. Василиевия „Шестоднев“... кн. 5, с. 11; Маринов, Б. Произход на света и история на Земята... с. 37-38; Марковски, Иван. В защита на Библията (Възражения срещу отрицателната критика). С., 1942, с. 29; Вълков, П. Основни значения на думата „ден“... с. 31, 34, 46.

в минало време<sup>634</sup> (както в случая е в Битие) и това е напълно нормално, предвид, че еврейският е беден език – едва около 9000 думи. С този ограничен набор от думи трябва да бъдат изразени различни идеи. В смисъл просто на „време“, период с неуточнена дължина или такава, различна от 24 часа, *yom/yomit* се използва на много места в Свещеното Писание, на пример Бит. 1:14, Бит. 2:4, 1 Цар. 26:10, 27:7, 3 Цар. 1:1, 11:42, 2 Паралип. 34:33, Пс. 36:13, 89:5, Йер. 1:2, 50:27, Ис. 2:2, Ос. 6:2, Мих. 4:1<sup>635</sup>. Независимо дали Бит. 2:4 (който съдържа думата *yom*) се приеме за отнасящ се до целия процес на сътворението, описан в Битие 1 гл. (което е по-вероятният вариант) както смята Г. Арчър<sup>636</sup> или като описващ условията до Битие 1:10 включително (тоест по времето на третия ден), преди появата на растителността<sup>637</sup>, то и в двата случая *yom* ще носи значението на период, различен от един 24-часов ден.

Всъщност идеята, че дните в Битие не са обичайни, не е чужда и на светите отци. Например св. Августин<sup>638</sup> († 430)

---

<sup>634</sup> Срв. Шиваров, Н. Екзегетическият метод в св. Василиевия „Шестоднев“... кн.5, с. 11. Както уточнява отец проф. Николай Шиваров, „думата „олам“ (olam) се използва само за бъдещето – за „век“ и „вечност“ (пак там).

<sup>635</sup> Срв. Марковски, И. Отговор на някои възражения срещу Библията по въпроса за произхода на света. В: ДК, кн. 9 и 10. С., 1946, с. 40; Вълков, П. Основни значения на думата „ден“... с. 33-34; Word Study: Yom: [http://www.oldearth.org/word\\_study\\_yom.htm](http://www.oldearth.org/word_study_yom.htm); вж. Маринов, Б. Призход на света и история на земята... с. 38.

<sup>636</sup> Арчър, Г. Въведение в Стария Завет... с. 163.

<sup>637</sup> Каквото е мнението на Уилям Макдоналд. Срв. Коментар на Стария Завет, т. 1. С., 2007, с. 34.

<sup>638</sup> Противно на някои установени като „традиционни“ схващания, е правилно да се казва „свети“, а не „блажени“ Августин – второто е късна практика, възприета под руско влияние. За сведение може да се даде казаното от видния руски културолог и богослов Виктор Живков: „Блажен (μακαριος, лат. beatus)“ – през XIX в. в Русия даденият епитет започва да се използва за светци, почитани в други християнски изповедания (преди всичко при католиците) в случаите, когато тяхното почитание се е устано-

пише: „Ние поне знаем, че той [творческият ден в Битие] е различен от обикновения ден, който познаваме“<sup>639</sup>. Или св. Киприян Картагенски († 258): „Както първите седем дни в божествената наредба се състоят от седем хиляди години...“<sup>640</sup>. Подобна е ситуацията и при св. Йоан Дамаскин, който говори за седем века от по 1000 години (като ние живеем в седмия) от началото на сътворението до възкресението и за осми век, който се определя като „невечерен ден“ и се свързва с вечността<sup>641</sup>. За този осми век св. Василий казва, че дали ще го наречем век или ден, ще изразим един и същ смисъл<sup>642</sup>.

Очевидно при светите отци, които бяха посочени, перспективата върху дните от творческата седмица не е толкова от гледна точка на тяхната продължителност (за които все пак се споменава, че не са обикновени и че не са 24-часови<sup>643</sup>). Те ги разглеждат в есхатологична перспектива, в която седемте дни се превръщат в образ на историята, която ще премине с настъпването на вечността, на осмия ден.

Разбирането на дните от Битие като 24-часови в комбинация с буквалистично тълкуване на книгата, поставя проблем за вместването на прекалено голям брой случили се събития в шестия ден. Как е възможно за един ден да се случи създаването на сухоземните животни (вж. Бит. 1:24, 25); създаването на Адам

---

вило преди разделението на църквите, поради което се признава от православната църква (срв.: блажени Августин, блажени Иероним Стридонски, блажени Теодорит Кирски и т.н.)“ (Живков, Виктор. Светостта. Кратък речник на агиографските термини. С., 2002, с. 23).

<sup>639</sup> Св. Августин. The Literal Interpretation of Genesis, V, 2. Източник: [www.catholic.com/tract/creation-and-genesis](http://www.catholic.com/tract/creation-and-genesis)

<sup>640</sup> Св. Киприян Картагенски. Трактати 11:11: <http://www.newadvent.org/fathers/050711.htm>

<sup>641</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 1.

<sup>642</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев... II, 8.

<sup>643</sup> Макар че някои като св. Ефрем Сириец ги виждат като обикновени дни – бел. А.В.

(вж. Бит. 2:7); поставянето му в Едем (вж. Бит. 2:8); заповедта към него да яде от всяко дърво, без това за познаване на добро и зло (вж. Бит. 2:16-17); наименуването на всички полски животни и птици (вж. Бит. 2:19-20) – един процес, който, започвайки от измислянето на имената до назоваването на всяко животно с него, би изисквал много време; приспиването на Адам, взимането на едно от ребрата му, запълването с плът, създаването на Ева от реброто и завеждането ѝ при Адам (вж. Бит. 2:21-22)<sup>644</sup>? Не са ли това твърде много събития, за да бъдат вместени в един 24-часов ден? Тези, които настояват за буквално тълкуване, трябва да разберат, че именно то прави тезите им неприемливи.

Някои твърдят, че ако Бог е трябвало да сътвори света за дълъг период от време, а не за една седмица (от дни по 24 часа всеки), значи така се ограничава Неговото всемогъщество, или пък че е абсурдно Той да „чака“ толкова време за появата на човека<sup>645</sup>. Но това погрешно твърдение може да се обърне срещу подкрепящите го. Нима Бог не е могъл да създаде света за един ден, една минута или секунда, та е трябвало да „чака“ една седмица? Разбира се, че е могъл. Но по някаква причина не го е направил и не е редно да прехвърляме на Бога собствените си погрешни човешки спекулации. Нека да не оправдаме собствената си глупост чрез Божието всемогъщество.

#### **4.4. Вторият разказ за сътворението (Бит. 2:4-2:25)**

След като първият разказ описва създаването на растенията на третия ден (вж. Бит. 1:11-13) и краят на първата глава означава приключване на творческия процес през шесте дни, вторият разказ отново съобщава за създаването на растения (срв. Бит. 2:5, 8-9), като тук те се появяват не преди човека, както е в Битие 1 гл. (където той е сътворен три дена след растени-

<sup>644</sup> Срв. Арчър, Г. Въведение в Стария Завет... с. 163-164.

<sup>645</sup> Срв. напр. Морис, Х. Научен креационизъм... с. 240.

ята – на шестия ден), а след него. Също така в Битие 2 гл. животните са създадени след човека и растенията (срв. Бит. 2:19), при условие, че в Битие 1 гл. са между растенията и човека. Ако се настоява за четенето на Битие като една *стриктно* и *във всички свои аспекти* хронологична книга, то се създава опасност от рушене на нейния авторитет. Такъв прочит обаче изглежда погрешен с оглед на текста. Очевидно първият разказ в Битие цели да покаже идеята за човека като венец на творението, заради което той е създаден след всички останали творения, а вторият разказ го разглежда като този, който се грижи за Едем (олицетворяваща и творението, и рая), която е създадена заради него и която той трябва да обработва и пази (срв. Бит. 2:15).

Битие 2:5 е особено интересен, поне по три причини. *Първо*, там се казва, че една от причините да няма растения на земята, е, че все още не е валиял дъжд<sup>646</sup>. Водата е естествена необходимост за живота и липсата ѝ се отразява върху цялото творение. Това е обичайният ред в природата. От посочения стих става ясно, че Бог избягва да действа срещу този обичаен ред, който всъщност Самият Той е създал. Разбира се, че Бог би могъл да направи така, че растенията да не се нуждаят от вода и да ги създаде въпреки тази липса, но не това е начинът, по който Той *очевидно* действа.

*Второ*, стихът изисква съществуването на човек, за да ги има растенията. В третия ден в Битие 1 гл. обаче човекът все още го няма на сцената, но въпреки това растителност има, следователно Бит. 2:5 не е ретроспекция към третия ден, а част от отделен разказ. Причината, според която човекът е нужен на растителността, е за да обработва земята (върху която растенията биха поникнали) – тоест отново е подчертана идеята за човешката отговорност в грижата за творението (тя може да се види и в задачата на човека в Бит. 2:19 да даде имена на животните).

---

<sup>646</sup> За повече по темата, вж. Мередит Клайн. Понеже не беше валияло: [http://rado76.wordpress.com/2010/06/17/rain\\_cline/](http://rado76.wordpress.com/2010/06/17/rain_cline/)



Трето, ако първият и вторият разказ в Битие трябва да се четат като научна история и по хронологичен начин, то се среща още един потенциален проблем. В Бит. 1:29 (в първото повествование) Бог казва на хората: „Ето давам ви за храна всяко растение по земята, което дава семе, и всяко дърво, което дава плод (Бит. 1:29 НП). От Бит. 2:5 (във второто повествование) обаче се вижда, че все още не е имало растения преди създаването на човека (описано в Бит. 2:7) – те са създадени чак след него. Как Бог е разрешил на човека да яде нещо, което още не е съществувало и което човекът не е виждал в момента на даването на наредбата? Ако вторият разказ се разбира като такъв, чието съдържание се явява по смисъл последователно на съдържанието от първия разказ, или като вметка след Бит. 1:10, е трудно да се каже доколко би имал смисъл. Ако двата разказа обаче се разбират като две отделни истории (разбира се, свързани помежду си), с богословско, а не научно-историческо значение, всяка от които разглежда нещата в различна перспектива, те придобиват смисъл.

Битие 2:7 свидетелства, че човекът (*adam*) е сътворен от „земна пръст“, на която Бог вдъхва жизнено дихание. Фактор, който подчертава този произход е името Адам, което произхожда от еврейската дума *adamah*, почва, земя. В Бит. 2:5 се вижда липсата на някого, който да обработва земята – тази нужда е запълнена със създаването на човека. Бит. 2:7 е в органична зависимост и с Бит. 3:19 (текст, отнасящ се до ситуацията след грехопадението), в който сътворяването от пръст се използва като аргумент за това, че в пръстта ще се върнем. Последните два стиха целят да покажат не как сме създадени буквално, а открояват няколко богословски идеи. *Първата е*, че хората сме сътворени, *и то от Бога*. Ние се състоим от два елемента – материален и духовен<sup>647</sup>. Бог взима една мъртва материя като пръстта и ѝ дава жизнено дихание – тоест Своята благодат, за да стане тази пръст „жива душа“ – или “живо същество“ (срв.

---

<sup>647</sup> Срв. Марковски, И. В защита на Библията... с. 32.

Бит. 2:7 СП и НП, Йов 33:4). Нашето физическо съществуване е резултат от Божията воля и истинското си предназначение откриваме само в Него. На *второ място*, цели се да се покаже преходността на нашия живот, който бързо отминава. Неслучайно е казано, че „нашите дни са като сянка на земята“ (1 Паралип. 29:15 НП). Или както се пее в песента *Dust in the wind* на *Kansas*: „Прах във вятъра. Всички ние сме прах във вятъра“. И преходността, краткостта на нашия живот трябва да е мотив да оценим непреходното, онова, което е неподвластно на тлението, тоест Този, Който „със смъртта си смъртта победи“ (Тропар на Пасха) и Който ни даде възможност в Него и ние да бъдем причастни на тази победа. В съгласие с Бит. 2:7 и 3:19, утвърдената християнска практика за времето след приключването на земния ни път, е над нашите тленни останки да бъде извършено християнско погребение, а не кремация. Защото от пръстта сме взети и в нея трябва да се върнем. И *последно*, макар че и някои животни са взети от пръстта (вж. Бит. 1:24-25, 2:18-19), то само в човека е вдъхнато „жизнено дихание“, което подчертава разкритата в Битие 1 гл. идея за уникалността на човека, който единствен от творението е образ на Бога.

Сътворяването на човека от пръст в Битие изглежда сходно със създаването на човека Енкиду в акадския Епос за Гилгамеш<sup>648</sup>, който е създаден от глина, смесена със слюнка. Такова впечатление обаче е само привидно. За разлика от пръстта в книга Битие, в Епос за Гилгамеш глината има не материален, а божествен състав, бидейки откъсната от ръцете на богинята Аруру. Също така според Епоса създаването на Енкиду е в резултат на това, че поданиците на Гилгамеш – който е цар на Урук, не са доволни от неговото управление и се оплакват на боговете. Последните заръчват на богинята Аруру да създаде някой, който да е подобен на Гилгамеш и същевремен-

---

<sup>648</sup>Текстът на епоса може да се прочете във: Висящи градини: поезия на древния Изток (Кирил Кадийски – състав.). С., 1980., с. 17-75.

но да бъде негов противник<sup>649</sup>. Очевидно в Епоса съществуват хора преди създаването на Енкиду (най-малкото поданиците на Гилгамеш), което представлява разлика с историята за сътворяването на първия човек в Библията – Адам. Друга разлика е, че Енкиду е създаден по молба на хора, със съгласието на боговете, от богиня, тоест имаме участието на много богове. И не на последно място, той е създаден по подобие на един полубог, получовек (на Гилгамеш), а не по Божий образ<sup>650</sup>. От казаното досега в параграфа е очевидно по какъв начин тази история се различава от разказа за сътворението в Битие.

След сътворяването на човека за него е създаден рай в Едемската градина (от *eden*-наслада<sup>651</sup>), в който той е поставен (срв. Бит. 2:8). Както посочва св. Симеон Нови Богослов, раят е създаден след седемте творчески дни, а не през седмия от тях, за да може раят да се разглежда като предобраз на бъдещия век<sup>652</sup>. Кое то пък означава, че разбирането за това, че Бог продължава да твори след седемте творчески дни, не е чуждо на светите отци. „А Иисус им думаше: Моят Отец досега работи, и аз работя“ (Йоан 5:17).

Виктор Хамилтън отбелязва, че идеята за първоначален рай не е непозната на древната литература. В шумерския мит за бог Енки (богът на водите) и богинята Нинхурсаг (майката Земя) се описва земята на Дилмун, в която има изобилие на сладка вода, където животните живеят в хармония и в която няма смърт. За разлика от книга Битие обаче в този шумерски мит човекът изцяло отсъства от действието, чийто акцент пада върху сноше-

---

<sup>649</sup> Срв. Епос за Гилгамеш... с. 18-19; Сагс, Х. Величието на Вавилон... с. 292-293.

<sup>650</sup> Срв. Епос за Гилгамеш... с. 18-19.

<sup>651</sup> Срв. Киднер, Д. Битие... с. 77.

<sup>652</sup> Срв. Свети Симеон Нови Богослов, слово 45. Творения – т. 1. Света гора, Атон, 2002, с. 338. Изглежда очевидно от мисълта на светеца, че той вижда Битие 2 гл. не като ретроспекция към Битие 1 гл., а като друг разказ за сътворението.

нието на Енки с Нинхурсаг, дъщеря му Нинму и други богове, техни наследници<sup>653</sup>. Обратно, Битие показва, че раят е създаден не за боговете – от който те не би трябвало да имат нужда, а за хората. Така Битие стъпва върху някаква вече положена идейна основа, но и преформулира по определен начин съществуващи представи, според боговдъхновената цел на своя автор.

Правени са опити, на базата на даденото описание на Едем, да се определи нейното местоположение, но единно становище липсва<sup>654</sup>. При всички обстоятелства не върху географията е акцентът тук, а върху Едем като място, което Бог е създал за човека<sup>655</sup>. Тя е съдържала „дървета, хубави наглед и добри за храна“ (Бит. 2:9 НП), две специални дървета – дърво за познаване на добро и зло, както и дърво на живота; била е прорязана от 4 реки (вж. Бит. 2:10-14), две от които се идентифицират като Тигър и Ефрат. Тези реки, и в древността, и в наши дни, са сред най-дългите в Близкия изток (отстъпвайки единствено на Нил) и наличието им в разказа представя идеята, че Едем е богато напоявана, следователно е добра за земеделие – а оттам и добра като дом на човека, на когото Бог е видно, че осигурява добри условия за живот.

Дървото за познаване на добро и зло (вж. Бит. 2:9), което расте в Едем, от което впоследствие Адам и Ева вкусват, е дадено като изпитание за човека, дали ще следва Бога, или не, като част от процеса на неговото израстване. Точно в тази връзка е заповедта към Адам и Ева да не ядат от това дърво (вж. Бит. 2:16-17), която притежава важна цел: „за да могат с

---

<sup>653</sup> Cf. Hamilton, V. The Book of Genesis... p. 161-162.

<sup>654</sup> Срв. Пиперов, Боян. Праисторията на човечеството до потопа според Библията. С., 1940, с. 30-38.

<sup>655</sup> Каква е обаче същността на този Едемски рай? За св. Григорий Богослов, изглежда, е неизвестна: говорейки за това, че човекът е поставен в рая, той добавя: „каквото и да означава този рай“ (срв. Св. Григорий Богослов. Творения, т. 2. Света гора, Атон, 2010, с. 294, 497).

времето постепенно да се усъвършенстват и да достигнат до безсмъртието и *обожението*. В съответствие с това – макар и те да са били създадени, имайки като свой потенциал образа и подобие – от тях се е изисквало да станат по образ и подобие – посредством духовен труд и чрез свободната си воля. Това усъвършенстване предполага неогоистична любов не само към Бога, но още и към своя ближия<sup>656</sup>.

Знание за това кое е добро и зло Адам и Ева вече притежават, но то е теоретично. Вкусването от плода на дървото им дава опитно познание за доброто и злото, но не заради някаква особеност на самия плод, а като вследствие от нарушаването на заповедта. Така в човека възниква практическо познание на греха, което се вижда от срама на Адам при повикването му от Бога (срв. Бит. 3:7-10)<sup>657</sup>. Заповедта Адам и Ева да не вкусват от дървото им е дадена, защото не са готови за това. Св. Йоан Дамаскин пише: „то (дървото – бел.А.В.) давало на вкусилите плодовете му способността да опознават собствената си природа, което е прекрасно за съвършените, но е лошо за несъвършените и за онези, които в много висока степен притежават сластолюбиво желание, както твърдата храна е вредна за онези, които още са в крехка възраст и се нуждаят от мляко“<sup>658</sup>. Видно е, че светецът обяснява полезността или вредността на вкусването от дървото от гледна точка на духовното състояние на вкусващия. Адам и Ева не са били усъвършенствани в доброто, в което е трябвало да възрастват.

Дървото на живота (вж. Бит. 2:9) пък от своя страна показва, че човекът в рая не е безсмъртен и чрез това дърво той е можел да се радва на вечен живот, и в духовен, и във фи-

<sup>656</sup> Романидис, Й. Прародителският грях... с. 207.

<sup>657</sup> Срв. Пиперов, Б. Праисторията на човечеството до потопа... с. 29. Проф. Б. Пиперов излага накратко светоотеческият възглед по въпроса, с който се и съгласява.

<sup>658</sup> Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 11.

зически аспект<sup>659</sup>. Това дърво, създадено от Бога, е причината за неговото безсмъртие. Става дума за благодатно, а не за естествено безсмъртие. Православието отрича безсмъртието на душата по природа, защото това значи да се утвърди някакво безсмъртие само по себе си, но утвърждава безсмъртието по благодат, безсмъртието в Бога<sup>660</sup>, и предпочита да говори за „възкресение на мъртвите и живот в бъдещия век“ (Никео-Цариградски символ, XI и XII чл.).

Сътворяването на сухоземни животни и птици в Бит. 2:19 от земята е направено във връзка с констатацията от предходния стих, че „не е добро за човека да бъде сам“ (Бит. 2:18). Създадените животни ще отидат при Адам, той ще се занимава с тях, давайки им имена, за да открие, че помощникът, който му е необходим, не трябва да се търси между тях. Той все пак ще го търси сред тях, защото, както смята проф. Боян Пиперов, и тях, както и Адам, Бог създава от пръст и човекът усеща връзката помежду им<sup>661</sup>.

След като сред животните не се намира подходящ помощник, който да е подобен на него, от човека е създадена жената (срв. Бит. 2:20-23). Защо обаче Адам я нарича „жена“ с мотива, че „е взета от мъжа (си)“ (Бит. 2:23)? На староеврейски мъж е *ish*, а жена *isha*. Двете думи етимологично произхождат от различни корени, а подобие то между тях е вследствие на разкритата преди това истина за сродството между мъжа и жената<sup>662</sup>. Ева, чието име значи живот, става майка на всички живи (срв. Бит. 3:20), мъже и жени, и те могат да станат отново цялостни, да намерят своята „половина“ в единство със срещуположния пол.

<sup>659</sup> Срв. Пак там, II, 11.

<sup>660</sup> По този въпрос вж. знаменателната студия на отец Георги Флоровски „Възкресението на живота“. В: Творение и изкупление... с. 264-296.

<sup>661</sup> Срв. Пиперов, Б. Праисторията на човечеството до потопа... с. 45.

<sup>662</sup> Срв. Пак там, с. 47-48.

Обичайният превод на Бит. 2:22 е, че жената е създадена от реброто на мъжа. Както обаче показва проф. Джон Уолтън, преведането на еврейската дума *sela* с ребро в случая не е най-точното решение. Разбира се, тя може да значи и ребро, но най-често означава страна на нещо. Според него на никое друго място в Стария Завет думата не означава „ребро“ и е по-правилно в Бит. 2:22 да се преведе като „страна“. Това би обяснило и защо е казано, че жената е не само кост от костите на човека, но е и плът от плътта му<sup>663</sup>.

В Битие 2 гл. жената е представена като една липсваща страна (или половина) на мъжа. По този начин отново се подчертава единството между двата пола. Това разбиране за липсващата половина на мъжа, която е запълнена от неговата жена, ще послужи в полза на казаното малко по-напред, че мъжът и жената ще станат една плът (срв. Бит. 2:24). В първия разказ за сътворението мъжът и жената са благословени, което според светите отци разкрива първия брак. Във втория вече се обяснява смисъла му. Общият произход на мъжа и жената е основата за тяхното единство в брака, което е духовно, емоционално, сексуално и всякакво друго. До времето на брака човекът живее със своите родители, но бракосъчетанието е събитие, в което той трябва да започне нов етап от своя живот, при който основната си привързаност трябва да насочи към жена си (срв. Бит. 2:24). Това, разбира се, не означава, че той не трябва да се грижи и за своите родители (грижата за които е определена в Декалога – срв. Изх. 20:12), а че неговото битие вече е свързано със съпругата му, че започва нов етап от неговия живот.

---

<sup>663</sup> Срв. Джон Уолтън, Изгубеният свят на Адам и Ева – 3: <https://rado76.wordpress.com/2015/04/23/walton-4/>

#### 4.5. Битие 3 гл. – падение и спасение

За разлика от първото повествование – което има апологетична насоченост, и второто повествование – което разказва за ролята на човека в Божието творение, в Битие 3 гл. основната тема е онтологично-нравствена – тази за човешкото падение и надеждата в Бога.

Текстът в Битие 3 гл. започва със змията, която е едно от творенията на Бога (срв. Бит. 3:1). В Откровението на св. Йоан Богослов 12:9 и 20:2, тя символизира дявола. Змията е тази, която предизвиква съмнение у Ева спрямо Божията заповед, че ако ядат от дървото за познаване на добро и зло, ще умрат. Тя се опитва да ги съблазни с аргумента, че Бог се страхува да не би, ако ядат, да получат Неговото могъщество; изкушава ги да съгрешат по сходен начин на онзи, по който Сатана е съгрешил – от гордост, от желание да бъде бог, вместо Бога (срв. Ис. 14:12-14. Йез. 28:12-17).

Дървото е изглеждало като „добро за ядене“ и „приятно за очите“ (срв. Бит. 3:6) и човекът, все още неукрепнал духовно, се е поддал на това сетивно изкушение, вместо да избере да изчака, за да се усъвършенства и тогава да се отдаде на естественото съзерцание, при което от творенията ще достига до Бога<sup>664</sup>. Вместо това хората са подмамани да смятат, че ще бъдат „като богове“ (Бит 3:5), ако нарушат Божията заповед.

В православие се прави разлика между „Бог по същност“ и „бог по благодат“. В първия случай това може да бъде Бога и никой друг, а във втория – този, който е причастен на Божията благодат, участвайки в едно непрестанно израстване в Бога. Сатана предлага на Адам и Ева да бъдат богове без Бога, по същност, което, разбира се, е невъзможно<sup>665</sup>. Така Битие показва, че най-големият грях на човека е възгордява-

<sup>664</sup> Срв. Димитрова, Невена. Ролята на сетивното познание... с. 43-44.

<sup>665</sup> Срв. Пак там, с. 45-46.



нето, желанието му да постигне славата, която има само Бог, желанието му да води отчужден от Бога живот.

В резултат на греха Адам и Ева разбират, че са голи, изпитват срам от този факт и се опитват да прикрият голотата си (срв. Бит. 3:7). Грехът създава чувството за срам, противоположно на предишната им невинност. В тази връзка отец Патрик Риърдън прави едно интересно сравнение между Битие – първата книга в Библията, и Откровението на св. Йоан – последната. В Битие проблемът с голотата се появява заради човешкия грях, като и решението на голотата – препаските от смокинови листа (срв. Бит. 3:7), е отново негово – на човека. В Откровението на св. Йоан, което разглежда темата за Божията победа над греха, в условията на тази победа, мъчениците за Христос, които са прославени в Него, не се връщат до голотата на предгрехопадналото състояние. Напротив, те са описани като облечени в бели дрехи (срв. Откр. 3:5, 7:13-15). Последните символизират благодатта и чистотата, от която са отпаднали нашите прародители. Голотата на Адам и Ева е противопоставена на облечеността на мъчениците от Откровението, препасниците от смокинови листа са противопоставени на дрехите на благодатта. Връзката между разглежданите текстове ни показва, че окончателната цел на човека не е във възвръщане в първоначалното му състояние (както смята Ориген), а в надграждането на това състояние<sup>666</sup>, в обожението.

Желаейки да се оправдае пред Бога, че е нарушил Неговата заповед да не яде от дървото, Адам прехвърля отговорността за вината си върху жена си, като обвинението му съдържа и индиректно обвинение срещу Бога, Който му я е дал (срв. Бит. 3:12). Ева, също желаейки да се оправдае, обвинява змията, което може да се тълкува като индиректно обвинение към Бога, Който е създал змията. Това поведение на прародителите се превръща и в образец за подражание от наша страна – тех-

---

<sup>666</sup> Cf. Reardon, P. Creation and the Patriarchal Histories... p. 43.

ните потомци, и демонстрира склонността на човека да обвинява несправедливо другите за собствените си грешки, за които не желае да поеме отговорност.

Човешкият грях е *най-вече* от онтологично естество. Фокусът на Битие не е, че Адам не е изпълнил заповедта на Бога, заради което Бог го наказва. На гръцки език основната дума, която се използва за „грях“ е *amartia*, която значи пропускане на целта. Ако основната цел на човека трябва да е стремежът към Бога, грехът се изразява в тръгване по път, който в крайна сметка води встрани от Него. Отец Йоан Романидис казва: „Грях е всяко престъпване на божествената воля и следователно това е провалът на човека в осъществяването на неговото първоначално предназначение“<sup>667</sup>. Това правят Адам и Ева. Те се отделят от Бога и от предназначението Му за тях, обиквайки сътвореното повече от Него, заради което стават подвластни на смъртта<sup>668</sup>. Желаете да водят съществуване, което е отчуждено от Бога, прародителите ни стават причастни и на резултатите от това съществуване като смъртта. Според Здравко Пено „Същността на Адамовия грях – пропускът (грц. *αμαρτια*) – се състои в това, че той е поставил в центъра на своя живот и на света не Бога, а себе си“<sup>669</sup>.

Бог казва на хората, че ако вкусят от плода, ще умрат (срв. Бит 3:3). Видно е обаче, че Адам живее 930 години. Какво има предвид Свещеното Писание? То визира не физическата, а духовната смърт, която представлява отделяне от Бога. Бог е живот

<sup>667</sup> Романидис, Й. Прародителският грях... с. 216.

<sup>668</sup> Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 30.

<sup>669</sup> Пено, З. Основи на православната вяра... с. 91. Вж. и отец Александър Шмеман († 1983), който пише: „Човекът погинал, защото пожелал живот за себе си и в себе си, защото, с други думи, обикнал себе си и собствения си живот повече от Бога и предпочел нещо друго пред Бога. Това желание е същностното съдържание на греха му и корен на духовната му смърт, нейното „жило“. (Шмеман, Александър. От вода и Дух. С., 2005, с. 63)

и общението с Него е вечен живот. Обратно, непричастността на Бога и отхвърлянето на живота, Който е в Него, са смърт за човека<sup>670</sup>. И от момента, в който вкусят плода, Адам и Ева умират с духовна смърт<sup>671</sup>. Те се вслушват в дявола, заради своя егоизъм, заради ползите, които мислят, че ще получат, съзнателно нарушават Божията заповед и стават неспособни да водят живот в Бога. Още от този момент смъртта влиза в света, заради прегрешението, както казва и Писанието. В резултат на духовната смърт се появява и физическата. Тъй като Адам и Ева са прародители на цялото човечество, смъртта навлиза в света чрез тях.

Вече се спомена, че прародителите не са безсмъртни *сами по себе си*, а само докато черпят живителни сили от дървото на живота. Единствено Бог притежава естествено безсмъртие, а всички останали потенциално, бидейки в общение с Него<sup>672</sup>. Смъртта не е създадена от Бога, а е допусната, „за да не стане злото безсмъртно“<sup>673</sup> – както отбелязва св. Григорий Богослов. Изгонването на Адам и Ева от рая ги предпазва от опасността да ядат от дървото на живота и така да се запази завинаги повреденото им състояние<sup>674</sup>. Разбира се, че Бог е можел да прости на Адам – и Той е бил готов да го направи, както смятат светите отци, само че Адам не се покаява, а отправя обвинение към Бога. А и освен това прошката не би му била достатъчна, той се е нуждаел от възстановяване на падналата му природа, което не би могъл да осъществи със собствени усилия.

Грехът довежда до отчуждение между мъжа и жената, и между тях и творението<sup>675</sup>. Първоначалната хармония между

---

<sup>670</sup> Сrv. Шмеман, А. Пак там, с. 62-63.

<sup>671</sup> Св. Иринеи Лионски пише: „Следователно тогава, в деня, в който яли, в същия ден те умрели“ (Против ересите, V, 23. Източник: <http://www.newadvent.org>).

<sup>672</sup> Сrv. Романидис, Й. Прародителският грех... с. 79.

<sup>673</sup> Св. Григорий Богослов. Творения, том 2... с. 295.

<sup>674</sup> Cf. Bouteneff, P. Beginnings... p. 6.

<sup>675</sup> Сrv. Киров, Димитър. Благословената между жените. Пловдив, 2011, с. 36.

мъжа и жената е нарушена и мъжът започва да господарува над жената (срв. Бит. 3:16), тоест да се държи по начин, при който вече не се говори за единство, а за властническо поведение. Тъй като тази промяна в отношенията им става след грехопадението, след отделянето на хората от Бога, Битие сякаш намеква, че влошаването на отношенията между мъжа и жената е свързано с отделянето им от Бога. Обратно, в близостта между мъжа и жената, от една страна, и тяхната близост с Бога, от друга, бракът намира своето предназначение, своя Божествен смисъл и изпълнение.

Вследствие на грехопадението жената с болки ще ражда деца, а мъжът с мъка ще се храни от земята, а тя ще му ражда тръни и бодили (срв. Бит. 3:16-18)<sup>676</sup>. Това е в ярък контраст с казаното в Битие преди това. (1) В рая няма болка – това става факт след грехопадението. (2) Адам и в рая се труди, той е поставен да се грижи за Едемската градина, а и може да яде от всички плодове в нея. Разликата след грехопадението е, че това става с пот (срв. Бит. 3:19), тоест работата вече предизвиква умора.

(3) Творението също вече се е променило. Хармонията на рая в Бит. 2 гл. влиза в контраст с тръните и бодилите в Бит. 3 гл. В Божия рай няма тръни и бодили, те възникват след прегрешението. Грехопадението на предците всъщност оказва влияние върху цялото творение. Адам като негов цар е причината и то да се сгромоляса. Но и спасението на човека, настъпването на Божието царство в пълнота, ще доведе до изцеление на цялото творение<sup>677</sup>. Както казва св. ап. Павел, „Пък и цялото творение с нетърпение очаква разкриването на Божиите синове, защото творението се покори на преходността не по

---

<sup>676</sup> За последиците от грехопадението за отношенията между мъжа и жената вж. Киров, Д. Пак там, с. 37-40, 49-50.

<sup>677</sup> Cf. Nesteruk, A. Light from the East... p. 22.

своя воля, а по волята на Онзи, Който го покори, с надеждата, че и самото творение ще бъде освободено от робството на тленията при славното освобождение на Божиите синове“ (Рим. 8:19-21 НП).

За да се стигне до това освобождение, е необходимо разрушаване на смъртта, изцеление на човешката природа, което човекът със собствените си усилия е неспособен да извърши. Това може да бъде постигнато само от Божествения и безсмъртен Спасител. Но не може да бъде извършено от Бога, ако Той не стане Човек, не сподели човешката участ, ако не приеме човешка природа. Христос ни спасява като изцелява природата ни, приемайки я, както смята св. Григорий Богослов.

Бит. 3:15 (наричан *първоевангелие*) загатва за бъдещето спасение: „и ще всея вражда между тебе и жената, и между твоето семе и нейното семе; то ще те поразява в главата, а ти ще го жилиш в петата“. Изразът „семе на жената“ в Библията се среща само тук<sup>678</sup>. Вероятно той носи двупластов смисъл. От една страна, той може да показва бъдещия конфликт между потомството на Адам и Ева – хората, и потомството на змията – тоест дявола и неговите слуги. На втори план, тъй като по обясними причини „семето“ принадлежи на мъжа, а не на жената (както е в текста), светите отци виждат тук намек за девственото раждане на Господ Исус Христос от света Дева Мария. Нейният Потомък ще разруши царството на дявола и смъртта, и ще върне хората към Бога. Както казва Писанието: „Затова Божият Син се яви, за да разруши делата на дявола“ (1 Йоан. 3:8 НП). Главата е част от човека, без която той не може да живее. Следователно „поразява в главата“ означава, че Месията ще нанесе непоправима рана на потомството на

---

<sup>678</sup> Кронк, Д. Посланието на Библията... с. 44. За езиков анализ на обсъждания стих, вж. Анна Маринова. Поглед върху традициите на тълкуване на разказа за греха на праотците: <https://dveri.bg/9q3>

змията, тоест дявола, а жиленето в петата, че Месията ще бъде наранен, но не и победен – ще умре, но и ще възкръсне<sup>679</sup>.

Относно *първоевангелието*, проф. Иван Панчовски пише: „Победата, която дяволът е постигнал чрез изкусяването на прародителите на хората нито е пълна, нито е окончателна. Потомците на жената, човеците, поне в лицето на своите духовно-нравствени избраници не ще се подчиняват на дявола, а чрез останалите в богоподобната им природа сили на доброто и чрез Божията помощ ще враждуват против него и нерядко ще го поразяват, докато дойде Великият потомък на жената, Който ще сложи начало на религиозно-нравствената обнова, ще постави основите на царството Божие на земята, в края на времето ще окове сатаната и ще го хвърли за вечни времена в „огненото езеро“ (Откр. 20:2, 14)<sup>680</sup>.

Чрез казаното дотук се направи опит да се покаже поне част от голямото богатство и красота на книга Битие – една от най-интересните книги в Библията, която съдържа изобилие на теми от богословско-апологетичен, догматичен и нравствен характер. За православното богословие не съществува никакъв сериозен проблем, породен от нейното съдържание във връзка със съвременната наука, налагащ „примиряването“ на двете. С риск от повторение, но ще бъде изразено отново съгласие с дякон Андрей Кураев, който казва, че липсата на развита космологична система в Писанието дава свобода на учените в научното изследване<sup>681</sup>. Космологията и антропологията на Битие е в богословски, а не в научен контекст. Затова и тя не трябва да се разбира като противоречаща със съвременните знания в областта на: физиката – и нейните данни за възникването на Вселената, в това число и с теорията за Големия

<sup>679</sup> Сrv. Кронк, Д. Посланието на Библията... с. 43-44.

<sup>680</sup> Панчовски, Иван. Най-прекрасният. Духовният образ на Исус Христос. С., 1992, с. 21.

<sup>681</sup> Сrv. Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 300-301.

взрив; съвременната геология – с нейните милиарди години измерване възраст на Земята; биологията – и по-конкретно с еволюционната теория; нито пък с която и да е друга естествена наука или *научна* теория. Нямащи отношение към книгата са и въпроси от типа „защо в Битие не пише за динозаврите“ и „как са могли да се побрат всички животни в Ноевия ковчег“. Книга Битие разказва друга история. Първата книга в Библията няма за цел и не трябва да води до объркване на съвременния човек, противопоставяйки го на научната картина за света, а точно обратното, трябва, както в древност е служила като антидот срещу погрешните представи за света и човека, да го прави и днес, срещу новите митове на съвременността – онези за вечността на материята, нейното самосъздаване и организиране, както и наивната вяра на съвременния човек, че може да стане бог без Бога. Книга Битие е била и ще продължава да бъде ориентир за хората, разглеждащи основни истини за нашето съществуване, падение и надежда в Бога.

## 5. Чудесата и природният ред

„Самото естество на природата изобищо е да бъде обект на чудеса“<sup>682</sup>

(Клайв. С. Луис † 1963)

Чудесата са важен елемент от християнството и същевременно един от пунктовете, в които нерядко е атакувано<sup>683</sup>. Те понякога се разглеждат като несъвместими с научното познание, макар че са несъвместими единствено с неверието. То обаче не е плод единствено на решението на изпитващите го да не се доверят на даден факт просто поради вътрешните им съмнения, а е подхранвано от различни философски мирогледи.

Такъв мироглед например е философският натурализъм, според който светът е всичко, което е<sup>684</sup> и в тази връзка, разбира се, чудесата, като изява на дейността на едно трансцендентно Свъръхбитие, се разглеждат като невъзможни, а самите природни закони – като ред, който *просто си е такъв*, но няма нищо общо с Бога<sup>685</sup>.

Друг светоглед, който отхвърля чудесата, е деизмът, според чието учение бог е незаинтересован към своето творение

<sup>682</sup> Луис, К. Чудесата. С., 1998, с. 57.

<sup>683</sup> Информативно разглеждане на въпроса за чудесата във връзка с различни възгледи като натурализма, материализма и пантеизма, е забележителната книга на Клайв Луис „Чудесата“. За това дали чудесата са възможни и отговор на някои възражения срещу тях, вж. Маринов, Б., А. Величков. Наръчник на апологета... с. 307-318.

<sup>684</sup> Според Карл Сейгън: „Космосът е всичко, което е, или някога е било, или някога ще бъде“ (Сейгън, Карл. Космос. С., 2004, с. 4). По думите на Пол Холбах († 1789) „За едно същество (човекът – б. А.В.), създадено от природата и ограничено в нея, не съществува нищо извън това голямо цяло, от което то е част и чиито влияния изпитва“ (Холбах, Пол. Система на природата или За законите на физическия и духовния свят. С., 1984, с. 91-92).

<sup>685</sup> Чудесата обаче не са в противоречие с методологическия натурализъм, тъй като той се отнася към предмета на изследване на науката, в чието обсег чудесата не влизат.



и никога не се намесва в него. Дейстият бог е установил природните закони както един часовникар, който е навил часовника си и повече не се намесва в тях.

Философският натурализъм и деизмът стоят в основата на популярния аргумент, използван срещу чудесата, а именно, че те са нарушение на „неизменния“ естествен ред, който Бог не би нарушил, следователно чудесата са невъзможни. В такава посока на разсъждение като че ли се насочват предимно хора, които виждат чудесата като заплаха за видимия свят, за неговата рационална разбираемост. На тази позиция е физикът Макс Планк, за когото убеждението, че чудесата имат противоприроден характер, е основен аргумент срещу тях<sup>686</sup>. Според философа Дейвид Хюм († 1776) увереността в неизменността на природните закони се корени в нашия опит и следователно чудесата, които той разглежда като нарушение на тези закони, няма как да бъдат възможни<sup>687</sup>.

Противно на Д. Хюм обаче, за да сме в състояние да знаем, че природният ред е неизменен, хората трябва с ограничения си ум да сме способни да обхванем цялата природа в нейното състояние в миналото, настоящето и бъдещето, което е невъзможно. Същевременно утвърждаването на природния ред на базата на човешкия опит е само едната страна на монетата, защото този опит свидетелства също така за съществуването на Личност, Която е над сетивно видимата природа и Която влиза в съприкосновение с нашия свят, включително посредством чудесата. А опитите на Д. Хюм да отпаде произхода им единствено на лъжата и лековерието<sup>688</sup>, свидетелстват за неговата непоследователност и късогледство.

<sup>686</sup> Сrv. Планк, М. Религия и природознание... с. 50.

<sup>687</sup> Сrv. Хюм, Дейвид. Изследване на човешкия разсъдък. С., 2016, X, 12, 30, 34.

<sup>688</sup> Сrv. Пак там, X, 25, 29. За критика на разбирането на Д. Хюм за чудесата, вж. Луис, К. Чудесата... с. 125-134.

Цел, която се поставя в този параграф, не е изследване на въпроса дали въобще е възможно да има чудеса – това е въпрос на религиозен опит или на липсата на такъв, а най-вече разглеждането на въпроса дали наистина чудесата са нарушение на природния ред. Тази цел е подсилена от убедеността на автора, че не е достатъчно единствено да бъде изтъкнат обичайният аргумент, че чудесата са възможни, защото са дело на Бог, Който може всичко, но че е нужно да бъдат разгледани причините, които водят до недоверието или дори неверието в тях.

Преди да се разгледа това дали чудесата са противни на естествения ред, е необходимо да се поясни въпросът има ли в християнството някаква критичност по отношение на чудесата, или тя е „притъпена“ от свръхестественото.

### 5.1. Чудесата, невежеството и истината

Мнозина приемат, че чудесата са израз на суеверие, на един ненаучен миросглед; опит хората да си обяснят по някакъв начин нещо, което не разбират. Факт е, че вярата в тях би могла да се прояви като израз на невежество по отношение на природните закони, самовнушение и заблуда<sup>689</sup>. Но също така е вярно, че осъзнаването за наличието на природен ред във Вселената, е фактор, който обуславя възможността за съществуване на чудесата. В противен случай при липсата му те нямаше да са извънредни, редки събития<sup>690</sup>, а начинът, по който Вселената функционира, т. е. те щяха да са този природен ред и съответно

---

<sup>689</sup> Такъв е възгледът на Пол Холбах, според когото „Явленията, на които (хората – бел.А.В.) са били жертви или свидетели, са предизвиквали възхищението или ужаса им и поради непознаване силите и законите на природата, нейните неизчерпаеми източници, действията, които тя по необходимост трябва да извърши при дадени обстоятелства, те са сметнали, че тези явления се дължат на някаква скрита действаща сила“ (Система на природата... с. 464).

<sup>690</sup> Евтимий, архим. Вярa и разум... с. 48-49.

не би имало как да представляват наистина чудеса<sup>691</sup>. „Нищо не може да изглежда необикновено, докато човек не установи кое е обикновеното“ (Клаив С. Луис)<sup>692</sup>. Самата вяра на християните в съществуването на чудеса, като извънредни явления, свидетелства същевременно и за вярата им в установеността на природните закони, спрямо които първите се явяват „извънредни“<sup>693</sup>. Следователно чудесата могат да се разглеждат като свидетелство за познанието на начина, по който светът функционира, а не невежество по отношение на това функциониране.

Освен това е и неправилно да се твърди, че християнинът приема безкритично всяко събитие, което му се представя за свръхестествено. Св. ап. Йоан в своето Първо съборно послание призовава вярващите да не се доверяват на всеки учител, който се обявява за християнин, но да проучат дали наистина е така: „Възлюбени, не на всеки дух вярвайте, а изпитвайте духовете, дали са от Бога, защото много лъжепророци се явиха в света“ (1 Йоан 4:1) и след това дава конкретни препоръки за това изпитване: вярата във Въплъщението на Господ Иисус Христос. А св. ап. Павел в първото си послание до солунските християни ги наставлява: „всичко изпитвайте и към доброто се придържайте“ (1 Сол. 5:21 НП). Контекстът на словата му е именно духовната сфера на християнския живот и е призив за здрав разум при филтрирането на духовното от онова, което е само привидно такова, но всъщност представлява една заблуда. Знанието е онова, което заедно с разбирането водят до усилване на любовта (срв. Фил. 1:9-10). Християните трябва да се стремим към истината, Която е Самият Господ Иисус Христос (срв. Йоан 14:6) и правейки това, ние се доближаваме и до Самия Него. Символ на познанието за християните е Самият Бог, Който знае всичко, а основна цел на християнския

---

<sup>691</sup> Срв. Луис, К. Чудесата... с. 62.

<sup>692</sup> Пак там, с. 62.

<sup>693</sup> Срв. Кураев, А. Традиция, догмат, обряд... с. 324-325.

живот е богоуподобяването. В рамките на този живот християните са призовани към разсъдителност и пресяване на истината от лъжата. Именно такъв процес е обясняването с естествени причини на слънчевите и лунните затъмнения от св. Йоан Дамаскин (в противовес на митовете за изяждането на Луната или Слънцето, както и че причинителите на затъмненията са разгневени богове), или отхвърлянето от св. Василий Велики на астрологията, заедно с твърдението ѝ, че от движението на небесните тела зависи човешкият живот – които тела светецът свързва с промени в атмосферата и времето.

Така че, ако досегът със свръхестественото би могъл да бъде източник на заблуди (както може да бъде и досегът с „естественото“), то това не е заради същината на християнското учение, а заради човешката слабост. Ако може да се говори за борба срещу невежеството, то християнството е активен помощник в осъществяването ѝ.

## 5.2. Природа и цел на чудесата

Чудесата са символ и проява на Божията грижа, имайки за цел да постигнат единение между Божествено и човешко, да направят поне в един ограничен времеви и географски отрязък една отсянка на Божието царство. Според св. Йоан Дамаскин цел на чудесата е обръщането на непознаващите Бога към Него<sup>694</sup>, тяхна цел е откриване на истината, че Иисус е Син Божий<sup>695</sup>. За разлика от либералните богослови на Запад, които по принцип отричат идеята, че чудесата са свръхестествени събития – и ги разглеждат като някакви човешки обяснения за неразбираеми от хората събития, за светите отци те са категорично Божии действия<sup>696</sup>.

---

<sup>694</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 3.

<sup>695</sup> Сrv. Пак там, IV, 18.

<sup>696</sup> Сrv. Пак там, III, 15.

Чудесата са от Бога, но винаги се извършват заради човека и са обект на неговото внимание – Бог не ги извършва заради камъка или почвата. Спасението на човека и увеличаването на познанието му за Бога е крайната цел на чудото<sup>697</sup>. Понякога те се правят не само заради определена личност, която живее в момента на извършването им, но и заради бъдещите поколения (както е при чудесата на Иисус Христос), служейки им за духовна полза.

Именно защото целите на чудесата са религиозни, обичайният фокус на вярващите към тях не е да бъде разбран механизмът им, да се „разбули“ някаква „свръхестествена тайна“, а да се осмисли и разбере онази истина, която трябва да се предаде чрез тях. Затова и чудесата, бидейки свръхестествени, не бива да се разбират като опит за предизвикателство пред разумността.

Самата дума „чудо“, показва, че се говори за нещо необичайно, нещо, което не се случва всеки път. Ако то беше регулярно събитие, нямаше да е нещо чудно, а обичайният начин, по който се случват нещата, щеше да бъде природен закон.

Чудесата са наричани свръхестествени събития и са наистина такива, но трябва да се внимава със значението, което се влага в термина. В популярната си употреба в него негласно се влага идеята, че естественото е това, което познаваме, а свръхестественото е синоним на нещо мъгляво, странно, непознато, което не можем да си обясним; „свръхестествено“ е термин, който окултистите използват и към астрологията и магията. Така чудесата започват да се разбират като отричащи разума и да се приемат за абсурдни. Всъщност по-точно е разбирането, че чудесата са свръхестествени, тоест надестествени, защото

---

<sup>697</sup> Сrv. еп. Никодим, прот. Цв. П. Христов. Учебник по апологетика : Основно богословие. С., 1992, с. 184-185; Пенев, Д. Към философия на религията... с. 371, 373.

са дело на Личност, Която е над природата, Личност, Която я е сътворила и съответно е различима от нея – Личност, Която наричаме Бог.

Основна причина за пренебрежителното отношение към чудесата е схващането, че само природният свят е действителен (в смисъл, че това е светът, в който хората живеят и поради това им се струва най-реален), заради което чудесата е възможно да се струват на някои като чужди, отдалечени, абстрактни<sup>698</sup>. Ако се изхожда обаче от убеждението, че Бог е Творецът на Вселената, на природния и видим свят, значи Той е много повече от всичко останало. Вселената е сътворена, има начало във времето, а Бог е несътворен. Преди да я има нея, Бог съществува и ако тя спре да съществува, Него пак ще Го има. Бог е вечна и същинска Действителност, в най-пълния и истински смисъл на думата<sup>699</sup>, Която дава начало и битие на всяка друга действителност. Така че Бог дори е по-действителен от природния свят. Същият този свят е съществуващ само защото Бог е съществуващ и го е привел в битие. Така че между нашия „естествен свят“ и нетварния, „свръхестествен свят“ на Бога, не само че няма никакво противопоставяне, но съществува тясна връзка<sup>700</sup>. И чудесата като свръхестествена дейност в нашия свят, произхождаща от върховната действителност и истина – Бога, могат да направят света не по-малко, а по-действителен, доближавайки го още повече до Бога.

---

<sup>698</sup> Според Клайв Луис причината Свръхестественото, което е очевидно, да е започнало да ни се струва далечно, е заради разсеяността на умовете ни и защото е настъпила промяна в мисленето ни, което се е превърнало от всеобхватно, в по-тясно специализирано, съсредоточено единствено върху материалния свят (срв. Чудесата... с. 54-56).

<sup>699</sup> Срв. Панчовски, И. Естествена наука и религия... с. 32.

<sup>700</sup> Срв. Пенев, Д. Към философията на религията... с. 342.

### 5.3. Чудесата и Свещеното Писание<sup>701</sup>

Защо въобще има нужда от чудеса? Не може ли нашият свят да функционира и без тях? Очевидно е, че в света царува злото и несправедливостта. В него присъстват и явления като страдания, болести и смърт. Бог обаче е благ и не е създал света по този начин. Тези явления са резултат от непослушанието на Адам, както и от продължаващия греховен начин на живот на хората след него, които желаят да водят живот, независим от Бога и против Неговата воля. Спасителят би могъл да остави нещата така, но това би било във вреда на хората. Бог постоянно търси хората и се интересува от битието им, стреми се да им даде познание за Себе Си и да ги въздигне – което кулминира във Въплъщението на Самия Бог, Който става Човек, за да спаси човечеството. Божиите действия, изразени и под формата на чудеса, имат за цел не да променят природата, а да я възстановят в природното ѝ състояние.

Да се вземе за пример събитието, което поставя началото на спасението – Въплъщението на Господ Иисус Христос. То се случва, за да бъде победена смъртта, да бъде възстановена падналата човешка природа, бидейки възприета от Самия Бог и излекувана в Него. Всички знаем, че естественият ред в раждането на децата е свързан със сексуалните взаимоотношения между мъж и жена<sup>702</sup>. При Въплъщението Иисус Христос става Човек не по този начин, а чрез силата на Светия Дух, Който прави така, че утробата на Дева Мария да стане вместилище

<sup>701</sup> По тази тема вж. Марковски, И. В защита на Библията... с. 69-72.

<sup>702</sup> И както отбелязва К. Луис, това е било известно и на хората някога. Съответно е абсурдно твърдението, че девственото зачеване на Иисус Христос е плод на непознаване от хората в древността на природните закони, заради което то трябва да се отрече. К. Луис допълва, че именно защото Йосиф е знаел, че зачеването не става от само себе си, а за него се изисква мъж, е решил да напусне Дева Мария, мислейки си, че му е изневерила (срв. Мат. 1:19-20; Луис, К. Чудесата... с. 61).

на Божия Син. Тъй като Той е трябвало да възстанови падналата човешка природа, а ако е роден по естествен начин, това е нямало как да се осъществи, защото ще е причастен на смъртта, Иисус Христос се ражда по свръхестествен начин. И тук, във Въплъщението, се вижда не неуважение към природния ред, а неговото утвърждаване. Това е така, защото свръхестественото рождение на Сина Божи е подчинено на целта да бъде изправена природата, т.е. свръхестественият начин е подчинен на естествена цел.

Уважението на Господ към естествения ред може да се илюстрира и от Неговия земен живот. Той не просто се явява в света, а е *роден* от жена (както всички останали хора). Господ яде, употребява течности, изморява се, спи, чувства болка. Както прогласява вероопределението на IV Вселенски събор, Иисус е „истински Бог и истински човек, с разумна душа и тяло, единосъщен на Отца по Божествена природа и единосъщен нам по човешка природа, във всичко подобен на нас, освен в греха“.

Или да се вземе за пример ходенето на Иисус по водата (срв. Мат. 14:24-33). Това е чудо, което Той извършва, за да укрепи вярата на учениците<sup>703</sup>, че Той е Син Божий (срв. Мат. 14:33). Според св. Йоан Дамаскин ходенето по водата се осъществява не посредством променянето на природата ѝ в земя, а чрез Божията сила, която ѝ въздейства<sup>704</sup> така, че по нея да може да се ходи. Сиреч водата продължава да бъде вода и запазва пропускливото си свойство, като Божията сила прекъсва временно действието на това свойство.

---

<sup>703</sup> Относно това кога се извършва чудо архим. Евтимий Сапунджиев изяснява: „... предпоставка за пристъпване отстрана на Бога към чудо, е една макар и най-малка искра от вяра, до която човекът, за който е предназначено чудото, е дошъл самостоятелно... Те (чудесата на Христос – бел.А.В.) всички са устремени да затвърдят появил се вече вяра“ (Вяра и разум... с. 47, 48).

<sup>704</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... III, 15.



Дори когато съответното чудо променя природата на нещата – например превръщането на водата във вино на сватбата в Кана Галилейска (вж. Йоан 2:1-11), трябва да се има на фокус най-вече целта на тази промяна, която е, изглежда, Исус да яви славата Си и учениците Му да повярват в Него (срв. Йоан 2:11). Тази мисия има отново сотириологично значение – защото чрез познание за Божия Син човек се спасява, а спасението е и възстановяване на падналата ни природа. Следователно чудесата, дори ако променят природата на нещата, гледани в перспективата на своята цел, са напълно природни.

По време на земното Си служение Господ утешава скърбящите, прави слепи да прогледат, сакати да проходим, изцелява хората от всякакви болести и дори възкресява мъртви. След като болестите и страданието не са сътворени от Бога заедно с природата, значи тяхната власт е противоположна. Те навлизат вследствие на грехопадението. Естественото състояние на човека е да не е засегнат от злото, страданието и смъртта. Затова и събитието на Христовото Възкресение, което представлява потъпкване на необезпокояваното царуване на смъртта в творението – на този паразит, представлява събитие утвърждаващо автентичния и непоковарен ред в природата.

В контекста на изказаните досега мисли може да се заключи, че православието разглежда отношението естествен-свръхествен ред преди всичко в онтологичен смисъл. Той има приоритетно значение пред просто онова, което се приема за обичайно, за разпространено. Всъщност последното често е *неестествено*, защото е против предназначението на човека. Затова и чудесата, бидейки необичайни, редки събития спрямо онова, което сме свикнали да виждаме, наричайки ги свръхестествени (като Божии действия), не бива да ги считаме за противни на естественото.

#### 5.4. Чудеса, природа и свръхприрода

На Запад, особено в контекста на споровете, отнасящи се до благодатта и свободната воля, е прието да се мисли за природата (естеството) в контекста на нейното падение след грехопадението. По този начин природното състояние се разбира като такова, което е лишено от благодатта, а природата става символ на греха и на бунта срещу Бог<sup>705</sup>.

Как е на Изток? Както отбелязва Павел Евдокимов, православието свързва природното състояние не с грехопадението, а с Божия образ, на когото му е присъща благодатта. Тя е „съ-природна, свръхприродно естествена“<sup>706</sup>.

Според православния богослов Кристофър Найт (и както вече бе загатнато), макар че в православието се използват понятията „естествено“ и „свръхестествено“ (или „природно“ и „свръхприродно“), между тях не се наблюдава категорично противопоставяне и при някои свети отци с термина „естествено“ се назовава първоначалното състояние на творението, както и онова, към което то се стреми в есхатологичен план. Същевременно сегашното паднало състояние е разбираемо от тях като нарушение на природното такова, а чудесата са виждани като възстановяване на истинското природно състояние<sup>707</sup>.

К. Найт не дава цитати или препратки към отците по темата, но ако се направи един прочит върху св. Дионисий Псевдо-Ареопагит и св. Йоан Дамаскин, ще се види, изглежда, че той е прав. Това не означава, че всички свети отци разглеждат въпроса именно в тази перспектива, но авторът на настоящето изследване счита, че тя е най-съдържателна и точна.

<sup>705</sup> Срв. Евдокимов, П. Православието... с. 120.

<sup>706</sup> Срв. Пак там, с. 120.

<sup>707</sup> Cf. Christopher C. Knight. Divine Action: Naturalism and Incarnation: <http://biologos.org/blogs/jim-stump-faith-and-science-seeking-understanding/divine-action-naturalism-and-incarnation> ; срв. Евдокимов, П. Православието... с. 119.

Йеромонах Серафим Роуз пише: „ще призная, че думата „природа“ би могла да бъде малко неясна и че могат да бъдат открити пасажи, където светите отци използват израза „човешка природа“... като отнасящ се до тази паднала човешка природа... Но съществува по-висше патристично учение за човешката природа“<sup>708</sup>. Към това учение, и то не само от гледна точка на човешката природа, трябва да се насочи вниманието.

Св. Дионисий свързва природата и природните състояния с Бога, Който е Благо, а злото се разбира като отдалечаване от нея, на която то не е присъщо. Бог е не само Благо, но и Този, Който дава битие на всичко, което съществува<sup>709</sup>. Тъй като Той е Благо и Творец, това, което произхожда от Него, не може да е зло по природа, след като има началото си от Бога. Тази позиция на св. Дионисий може да се види особено ярко в контекста на разбирането му за демоните. Те, именно защото водят началото си от Бога (като паднали ангели), не може да се каже, че са зли по своето естество<sup>710</sup>. Всъщност причината, поради която демоните са определяни като такива, е защото действията им се отдалечават от тези, които са съобразни с естеството<sup>711</sup>. Именно недостигът на природни състояния е този, който е губелен за природата<sup>712</sup>. Според св. Дионисий: „демонският род не е зъл, доколкото съществува според природата, а е зъл, доколкото не е според природата“<sup>713</sup>. Следователно състоянието, което е несъобразно с Благото – като греха, е срещу естеството или, с други думи, е протиестествено (противоприродно). „Злините в природата са срещу природата, като лишение от свойственото за природата“<sup>714</sup> – пише св. Дионисий. Важно

<sup>708</sup> Rose, S. Genesis, Creation and Early Man... p. 472.

<sup>709</sup> Срв. Св. Псевдо-Дионисий Ареопагит. За Божествените имена, I, 1. Цитатите са по изданието на Гал-Ико, С., 1999, в превод на Лидия Денкова.

<sup>710</sup> Срв. Пак там, IV, 23.

<sup>711</sup> Срв. Пак там, IV, 23.

<sup>712</sup> Срв. Пак там, IV, 25.

<sup>713</sup> Пак там, IV, 23.

<sup>714</sup> Пак там, IV, 26.

е разбирането му за свръхприродното състояние. Като такова той определя състоянието на човека при възкресението. За св. Дионисий нещо да е свръхприродата, е изразяването на нашата гледна точка към Божието действие, защото за Бог, Който е Природа, то не би могло да бъде над или срещу природата<sup>715</sup>.

За св. Йоан Дамаскин възможността за грях не се съдържа в природата на човека, а в свободната му воля<sup>716</sup>, която може да избере да се насочи към злото. На природата е присъщ не грехът, а Божията благодат и добродетелта<sup>717</sup>. Да бъдем верни на естеството си значи да живеем добродетелно, а да се отклоним от добродетелта, значи да изпаднем в противоестествено състояние<sup>718</sup>. Грехопадението е отпадане от естественото състояние в противоестествено, но в Христос, в Когото се изцелява падналата човешка природа, нашето състояние се променя от противоестествено в естествено<sup>719</sup>. Такава промяна на състоянието ни се получава и в резултат на разкаянието<sup>720</sup>, както и чрез подвижническия живот, който има за цел именно „да смъкнем от себе си чуждия и противен на природата порок“<sup>721</sup>.

Подобни мисли за противоестествения характер на злото и осъществяване на истинската природа, когато тя е насочена към Бога, могат да се срещнат също така и при св. авва Доротей<sup>722</sup>, св. Максим Исповедник<sup>723</sup> и св. Николай Велимирович († 1956)<sup>724</sup>.

<sup>715</sup> Срв. Пак там, VI, 2.

<sup>716</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 12.

<sup>717</sup> Срв. Пак там, II, 30.

<sup>718</sup> Срв. Пак там, II, 30.

<sup>719</sup> Срв. Пак там, III, 14.

<sup>720</sup> Срв. Пак там, II, 30.

<sup>721</sup> Пак там, III, 14.

<sup>722</sup> Св. авва Доротей разглежда като естествено (природно) онова състояние, при което човекът е създаден. Обратно, положението му след грехопадението той нарича отпадане от естественото състояние. Срв. Преподобни авва Доротей. Църковни слова. С., 2015, с. 33, 35. Cf. Rose, S. Genesis, Creation and Early Man... p. 472-473.

<sup>723</sup> Срв. Каприев, Г. Максим Исповедник... с. 138.

<sup>724</sup> Cf. Hieromonk Damascene. Is Death „Natural“ ? In: Rose, S. Genesis, Creation and Early Man... p. 736-738.

Светите отци казват, че състоянието на нашия свят, макар и условно да може да се нарече природно, по своята същност е дълбоко неприродно. В такъв случай „свр̀хестествената“ (от наша гледна точка) намеса на Бога в природата, която обикновено се нарича „чудо“, би представлявала опит повредената природа да бъде върната към своето истинско състояние от Този, Който първоначално я сътворява в него, но после поради греха на човека тя загубва. Дори и повече от това, защото изправянето ѝ до предгрехопадналото ниво не е окончателната цел, а само спирка по пътя към обожението. А възраженията срещу Божията „намеса“ в „природния“ ред вс̀щност значат опит да бъде утвърден протиестественият ред на грехопадението, който е срещу природата.

От казаното може да се заключи, че е дълбоко погрешно свързването на природното действие с такова, в което Бог отсъства, а свр̀хприродното – с действие, в което Той прис̀ства. Вс̀щност и двата типа действия се отнасят към Бога и разликата между тях е от човешка гледна точка. Същинското разделение е между природно и противоположно, тоест между това състояние, за което човекът е създаден, в което трябва да се превърне в есхатологичен план, и онова, в което се е превърнал вследствие на греха. Протиеприродното състояние на човека може да се каже, че се излекува именно чрез свр̀хприродните от човешка гледна точка Божии действия (чудеса), които не са срещу природата.

### **5.5. Чудесата и природните закони**

Светите отци застъпват установен от Бога ред при сътворението, по който Вселената функционира. Както отбелязва Алексей Нестерук, този ред не бива да се разбира в деистичен смисъл – възглед, радващ се на някаква популярност в някогашния, а дори и в съвременния научен мироглед. Бог про-

дължава да присъства в света чрез Своите логоси, продължава да поддържа Вселената и да твори. Ако Бог не поддържаше света, той би престанал да съществува<sup>725</sup>.

Понятието „природни закони“ вероятно не е съвсем точно, защото, както отбелязва св. Николай Велимирович, законът е присъщ на съзнателното и разумното, каквото материята не е. След като природните закони се отнасят до закономерности между природните явления, по-точен термин е природен порядък<sup>726</sup>. Той, както и самата природа, са сътворени от Бог, и не действат независимо от Него. Безумно изглежда твърдението на астрофизика Стивън Хокинг († 2018), че „Понеже съществува закон за гравитацията, Вселената може и ще се създаде от нищото“<sup>727</sup>. След като преди Вселената не съществува нищо, няма и природни закони, които да я създадат. За да съществуват последните, е необходимо да има материя, отношенията между която да изразяват те. Това обожествяване на природните закони отстрана на С. Хокинг влиза в рязко противоречие с опита му да отнеме ролята на Бог в нейното сътворяване.

Св. Йоан Дамаскин, говорейки за различните сътворени неща, казва, че Бог „е установил закон за всички неща, по силата на който става всичко и всичко се управлява“<sup>728</sup>. Този закон очевидно се отнася не само до първоначалното им сътворяване, но и до последващото им функциониране. Според св. Григорий Богослов Бог продължава да поддържа творението и да следи за запазването на „законите на първозданието“<sup>729</sup>.

---

<sup>725</sup> Cf. Nesteruk, A. Light from the East... p. 21-22; срв. Уеър, К. Православният път... с. 57.

<sup>726</sup> Срв. св. Николай Велимирович. Слово за Законът: Номология. Б.г., б. м., с. 9-11.

<sup>727</sup> God did not create the universe, says Hawking: <http://www.reuters.com>

<sup>728</sup> Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 3.

<sup>729</sup> Св. Григорий Богослов. За богословието второ, 16...

На няколко места и св. Василий Велики говори за установяване от Бог на природни закони, които разглежда като естествения начин, по който Той постановява природата да функционира занапред. Според светеца Бог задвижва в началото този ред, който впоследствие продължава да действа по отредения му начин. Кападокиецът, разглеждайки заповедта на Твореца в Битие „да се събере водата, що е под небето, на едно място, и да се яви суша“ (Бит. 1:9), казва, че свойството на водата да се стича, представлява установен от Бога природен закон, чийто произход е Божията заповед, а неговото действие продължава и занапред<sup>730</sup>. С установяването на продължаващ във времето закон е свързана и заповедта: „Нека земята произведе свежа зеленина, растения, които дават семе, и дървета, които раждат плод, чието семе е в него, според вида си по земята.“ (Бит. 1:11 НП)<sup>731</sup>. Светият отец прекрасно описва това по следния начин: „Тази кратка заповед незабавно станала велика природа и изкусен закон, усъвършенствал по-бързо от нашата мисъл безбройните особености на растенията. Тази заповед е в сила за земята и днес; тя ежегодно я кара да показва силата, която има, за да се раждат тревите и семената, и дърветата. Както пумпалите след първия получен удар продължават въртенето си и закрепени на острия си връх, се въртят около себе си, така и последователността на природата, след получената в началото първа заповед, продължава през цялото следващо време, докато стигне до общия край на всичко“<sup>732</sup>. Подобно разбиране се среща и при св. Йоан Дамаскин<sup>733</sup>.

Св. Василий засяга въпроса и за животинските инстинкти например при рибите. Инстинктите им са наречени „закон на

---

<sup>730</sup> Сrv. Св. Василий Велики. Шестоднев... IV, 2, 3.

<sup>731</sup> Сrv. Пак там, V, 1, 5.

<sup>732</sup> Пак там, V, 10.

<sup>733</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... IV, 13.

природата“ и са разбирани като вродено знание за това „какво трябва да правят“<sup>734</sup>.

Друг такъв закон е редуването на деня и нощта. Съблюдаването от страна на Бога на регулярното настъпване на деня и нощта, Той сравнява с верността към завета Си със св. цар Давид (срв. Йер. 33:20-21, 25-26), от което следва, че Бог държи на естествения ред. В тази контекст на мисли може да се тълкува и Бит. 2:5, който показва, че Бог смята липсата на дъжд за валидна причина, поради която все още не е създал растенията. Разбира се, Бог като всемогъщ Творец би могъл да ги създаде без вода, но това ще представлява ненужна промяна на обичайния ред, по който Той твори.

Нещо е определено като природен закон по пътя на индуктивно заключение, обосновано на базата на еднаквост между различни явления, които се наблюдават<sup>735</sup>. Природните закони са, така да се каже, обичайният начин, по който Бог е определил Вселената да функционира<sup>736</sup> – което не означава обаче, че този ред е абсолютно неизменен. Бог, чрез Своите нетварни енергии, е сътворил всичко във Вселената, включително и законите на природата. Те могат да се нарекат естествени, доколкото касаят естествени понятия като тела, пространство, агрегатни състояния, температура, маса и прочие. Но по произход, водейки началото си от Бога, предвид факта, че са ръководени от Неговите нетварни енергии, са свръхестествени<sup>737</sup>. Ако пък естественото и свръхестественото са сродни, значи не могат да бъдат определяни като враждебни и съответно Божията намеса в природния ред не може да бъде определена като недопустима.

<sup>734</sup> Срв. Св. Василий Велики. Шестоднев... VII, 4.

<sup>735</sup> Срв. Маринов, Б, Величков, А. Наръчник на апологета... с. 311.

<sup>736</sup> Срв. Пенев, Д. Към философията на религията... с. 372.

<sup>737</sup> Срв. Пак там, с. 371-372.



Творението съществува само заради Бога, Който го поддържа и подхранва с благодатта Си, без която то не би могло да функционира, нито въобще да съществува. Следователно отхвърлянето на Неговата намеса в творението означава отхвърляне на самата природа. Бог действа в нея по един или друг начин – чрез законите на природата, и чрез чудесата<sup>738</sup>.

Следователно от богословска гледна точка не е коректно да се говори, че чудесата биха нарушили някакъв ред, заложен от Бога, защото този ред и чудесата са плод на една и съща Божия творческа дейност. Чрез чудесата Бог прави творението Си причастно на един по-висш порядък, в който Той присъства още по-осезаемо. Не само че чудесата не противоречат на природния ред, а, според думите на Клайв Луис, в „самото естество на природата изобщо е да бъде обект на чудеса“<sup>739</sup>.

---

<sup>738</sup> Сrv. Луис, К. Чудесата... с. 77-78.

<sup>739</sup> Пак там, с. 57. Сrv. Попов, Борис. Разум и чудо. Пловдив, 1941, с. 14-15.

## 6. Възможно ли е да се докаже Божието съществуване?

*„Ние изобищо не можем да очакваме разумът да ни осигури това, което само от своя страна осигурява разума“<sup>740</sup>*

(проф. Димитър Пенев)

На пръв поглед този въпрос излиза в известна степен извън обхвата на изследваната тема, но такова впечатление е само привидно. Той е основен гносеологичен въпрос за богословието и разглеждането му би могло да помогне да се разграничат още по-ясно областите на тварното и нетварното, да покаже *практически* как се осъществява това разграничение, както и да представи още перспективи относно познанието в православен контекст.

За схоластическата теология е характерна тенденцията да се твърди, че разумът е способен да докаже Божието съществуване, изхождайки от следствията от съществуването Му в сътвореното<sup>741</sup>. Същото прави и Рене Декарт († 1650), който, за да убеди невярващите в Божието съществуване, се стреми (и вярва, че може) да им го докаже единствено чрез естествения разум, по чисто философски път<sup>742</sup>.

Тази тенденция, във видоизменен вариант, се пренася и в по-старата българска богословска литература по християнска апологетика и други дисциплини, където се изброяват няколко „доказателства“ за съществуването на Бога като

<sup>740</sup> Пенев, Д. Към философията на религията... с. 360.

<sup>741</sup> Без това, разбира се, да означава познаване на Бога в пълнота. За възгледа на Тома Аквински за „доказателствата“ за съществуването на Бога срв. Сума на теологията, част I... с. 47-48, 49-51; Тома Аквински. Сума против езичниците, кн. 1. С., 2012, с. 43-44; за възгледа на Дънс Скот вж. Жилсон, Е., Ф. Бьонер. История на християнската философия... с. 578-586.

<sup>742</sup> Срв. Декарт, Рене. Метафизика. С., 1996, с. 7, 11, 50-51,

онтологично, космологично, телеологично, нравствено, историческо. И макар че те не се разбират като абсолютни доказателства, а като аргументи и само носят наименованието „доказателства“<sup>743</sup> (по инерция от западната философско-богословска мисъл), подобно наименование би могло да продължи да се свързва с погрешните представи, от които произхожда, както и да създава неправилното впечатление, че Бог може да се докаже чрез разума. Но „да се докаже нещо“ означава да се приведат неопровержими факти за него. Такова знание за Бога обаче не се дава от хората, а се получава от Самия Бог, Който не може да бъде доказан, защото същността Му не е в обхвата на човешката логика. Нашето мислене може да познава само тварния свят (и това от нетварния, което му е открито), а в тварния свят не съществува нищо като Бога<sup>744</sup>. Бог може да се самоизяви на човека, да свидетелства за Своето присъствие, но това е Божия инициатива, а не резултат от човешка дейност.

---

<sup>743</sup> Срв. напр. Епископ Никодим, протойерей Цв. П. Христов. Учебник по апологетика... с. 78-89; Евтимий, Архим. Кратък наръчник по Християнска апологетика... с. 39-43; Лютард, Христоф. Апология на християнството, т. 1. С., 1899, част първа, с. 42-54. Х. Лютард е лутерански богослов, а неговият труд е издаден от Св. Синод на Българската православна църква. Същият труд, изглежда, е до известна степен противоречив в изложението си, защото едновременно изразява идеята, че Бог не може да бъде доказан (вж. с. 42), като същевременно твърди, че различни неща доказват съществуването Му (вж. с. 42, 43, 49);

Терминът „доказателства“ използва и проф. Димитър Пенев, считайки ги, разбира се, само за аргументи – срв. Пенев, Д. Към философията на религията... с. 351-361.

От по-съвременните православни автори вероятно единственият, който говори за аргументи, е Валентин Велчев, вж. неговата книга Вярата и науката... с. 186-200.

<sup>744</sup> Срв. Янакиев, Калин. Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието. С., 2002, с. 24. Цялата книга заслужава специално внимание!

И въпреки че не могат да се използват като доказателства, те продължават да бъдат валидни като аргументи<sup>745</sup>. За предпочитане е да бъде използван терминът „аргументи“, защото те насочват човека към това, че Бог съществува, без обаче да го правят по неоспорим начин, който да принуждава всички да приемат съществуването Му<sup>746</sup>.

## 6.1. Божието съществуващо несъществуване

Като антидот срещу опитите за рационализиране на познанието за Бога може да послужи една тенденция при някои свети отци, които, подчертавайки традиционната разлика в православното богословие между тварно и нетварно, показват абсолютната другост на Бога.

Св. Дионисий Псевдо-Ареопагит пише, че Бог е отвъд всяко битие, но причина за битието на всичко, което има толкова<sup>747</sup>. Заради разликата между Бога и сътворените неща, богослова си позволява да каже, че Бог „не съществува като нищо

---

<sup>745</sup> За същността на различните аргументи за съществуването на Бога вж. Пенев, Д. Към философията на религията... с. 351-361. Проф. Пенев предлага малко по-различно формулиране на аргументите, за да ги направи по-убедителни (срв. Пак там, с. 351, 360-361).

<sup>746</sup> И все пак трябва да се отбележи, че терминологията е второстепенен проблем, важен е преди всичко смисълът, който се влага в понятията, както и представите, до които тази терминология води. Защото и Р. Декарт, който твърди, че казаното от него има за цел да докаже Бога, говори за „аргументи“, които той обаче разбира като доказателства („И цялата сила на аргумента, който използвам тук, за да докажа съществуването на Бога...“ – *Метафизика*... с. 51). Значи не е нужно само да се говори за „аргументи“, но трябва и в тези аргументи да не се влага значение на „доказателства“. Причината за този проблем вероятно е свързана с латинската дума *argumentum*, която освен доказателство, означава и аргумент. Латинският е езикът на схоластиката (и на цялата Западна мисъл въобще) и тази двузначност се пренася и върху концепцията за т. нар. „доказателства“.

<sup>747</sup> Срв. Св. Дионисий Псевдо-Ареопагит. За Божествените имена... I, 1.

от съществуващото<sup>748</sup> или че „Бог не може да съществува по някакъв начин“<sup>749</sup>, тоест Неговият начин на съществуване е напълно различен от този, по който съществува всичко останало, защото „Той съществува свръхсъщностно“<sup>750</sup>.

В същия дух говори и св. Максим Изповедник: „Също така по природа Той съвсем не се нарежда редом с никое от съществуващите неща и поради свръхсъществуването Му по-скоро допуска да се казва като присъщо за Него, че не съществува... Трябва и двете определения, съществуване и несъществуване, да се разглеждат като правилни относно Него и никое да не превъзхожда другото“<sup>751</sup>.

Или св. Йоан Дамаскин: „Той не е нищо от съществуващите неща, не поради това, че изобщо не съществува, а поради това, че превъзхожда всичко съществуващо, превъзхожда дори самото битие“<sup>752</sup>.

Така по въпроса, че Бог не съществува, излиза, поне в известен смисъл, че позициите на православието съвпадат с тези на атеизма. Наистина Той не съществува, не обаче защото Го няма, а защото съществува по различен начин от този, по който съществува човекът и всичко в тварния свят, от който може да се вземе аналогия относно съществуващото. Бог е повече от всяка човешка мисловна представа. И ако искаме да сме верни на светите отци, когато говорим за Бога, акцентът трябва да е върху немислимия и непознаваем начин, по който Той съществува (който може да се нарече и „несъществуване“), а не върху опитите за рационализиране на Неговото съществуване<sup>753</sup>.

<sup>748</sup> Пак там, I, 1.

<sup>749</sup> Пак там, V, 4.

<sup>750</sup> Пак там, V, 8.

<sup>751</sup> Св. Максим Изповедник. Мистагогия... с. 155-156.

<sup>752</sup> Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 4.

<sup>753</sup> Което, без съмнение, би било една грешка, за което говори и митрополит. Атанасий Лимасолски: „в миналото имахме проблеми в църков-

## 6.2. Бог – очевиден и неочевиден

Дякон Андрей Кураев има една парадоксална на пръв поглед, но всъщност много точна мисъл: „Във всеки случай самото битие на Бога е дотолкова очевидно, че неверието в Него се явява грях; и то е дотолкова неочевидно, че вярата в Него се явява заслуга“<sup>754</sup>.

Прозрението на дякон А. Кураев свидетелства за тази, по човешки погледнато, парадоксалност на Божието битие, което е едновременно очевидно и неочевидно. От една страна, Бог е трансцендентен и непостижим, а, от друга, е близък със Своето творение и влиза в контакт с него. Човекът и неговите познавателни способности, подкрепяни от Божията благодат, могат да достигнат до определено познание за Бога, и все пак Той е различен от всяка човешка представа, от всичко съществуващо. Както отбелязва проф. Калин Янакиев, имен-

---

ните среди, минахме през няколко кризи – богословска, духовна, пастирска, чиято естествена последица беше хората да напуснат Църквата, както впрочем и стана. Тогава Църквата се опита да обоснове учението си чрез и върху разума, върху рационалните аргументи. По-големите от вас се сещат, че в учебниците по вероучение имаше доказателства за съществуването на Бога. Това бяха пет-шест доказателства, чиято цел беше рационално да докажат, че Бог съществува. Това беше грешка, защото тезата води до антитеза: идва някой друг и отново с рационални аргументи ти доказва, че Бог не съществува и той разполага с много по-здрави аргументи от твоите, защото ти логически се опитваш да докажеш, че Бог съществува, а Той не съществува. Свети отци са казали, че Бог не съществува. Защо ли? Св. Симеон Нови Богослов казва, че Бог е несъществуващо Същество.

Бог не съществува, защото Той изобщо не съществува, както останалите същества. Не можеш да кажеш, че Бог съществува, както не можеш да кажеш, че не съществува, защото Той съществува. Той е несъществуващо Същество, защото Неговото съществуване не може да се опише и точно да се определи. Защо отците са казали това? Те са казали това, за да избегнат грешките, които ние направихме“. (Най-големият опит, който човек може да има: <https://dveri.bg/axkuu>)

<sup>754</sup> Кураев, А. За вярата и знанието... с. 34.

но тази уникалност и абсолютност на Бога прави възможно неверието на атеиста<sup>755</sup>. Според К. Янакиев грешат вярващите, които се опитват да докажат на атеиста, че по необходимост трябва да съществува един Абсолют, една Първопричина, не защото това е невалидна аргументация, а защото невярващият се съмнява не в необходимостта от съществуването на Абсолютно битие и Причина на всички други причини, а във възможността за доказване съществуването на Бога като такъв, какъвто е – съвършено различен от всичко останало<sup>756</sup>.

След като Бог е абсолют и е различен от всичко съществуващо, не би могло да има „доказателства“ за Него, които *само* по рационален път да убедят атеиста. Последният несъмнено ще е разочарован от тях, и то с право, защото доказателствата се опитват по рационален път да докажат Него, Който не може да се докаже така.

От друга страна, Бог се разкрива чрез заложеното познание за Него в човешката природа<sup>757</sup>, чрез сътворения от Него свят, чрез словата на Писанието, чрез присъствието на Неговата благодат в Църквата, а в определени случаи е възможно да се открие и лично на човека.

Бог не е просто Абсолютът, Първопричината, а Небесният наш Отец. Според израза на проф. К. Янакиев, Той е „безкрайна интимност“ и ако съществува отчуждение между Него и човека, ако Той не е станал близък на познаващия, по-близък му от собствената му личност, значи този „познаващ“ въобще не е познал Бога<sup>758</sup>. Затова Божието битие е очевидно за този, който е влязъл в този диалог, в тази връзка. За онези, които са пред вратата, които не са създали тази връзка или упорито отказват да влязат в нея, Божието битие изглежда неочевидно

---

<sup>755</sup> Сrv. Янакиев, К. Богът на опита и Богът на философията... с. 25.

<sup>756</sup> Сrv. Пак там, с. 25-26, 40-43.

<sup>757</sup> Сrv. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... I, 1.

<sup>758</sup> Сrv. Янакиев, К. Богът на опита и Богът на философията... с. 68-72.

и далечно<sup>759</sup>. Прав е св. Силуан, когато казва: „Ето светиите говорят, че са виждали Бога; а има хора, които казват, че няма Бог. Ясно е, че те говорят така, защото не са познали Бога, но това съвсем не означава, че Него Го няма“<sup>760</sup>; или св. Николай Велимирович: „Не е правилно, друже, да казваш, че няма Бог. По-правилно е да кажеш: „В мене го няма Бог“<sup>761</sup>.

### 6.3. Значението на аргументите за съществуването на Бога

Макар че знанието за Бога е вродено в човека и е естествено за него, съобразно е с природата му, някои отстъпват от Бога, след като дяволът посява в тях най-лошата от всички злини – неверието<sup>762</sup>. Писанието определя невярващите като хора,

---

<sup>759</sup> Тук е уместно да бъде цитиран Блез Паскал, който иронично отхвърля опитите за доказване на Божието съществуване на невярващи: „Възхищавам се от смелостта, с която се наемат да говорят за Бога. Отправяйки думите си към неверниците, първата им грижа е да докажат съществуването на Бога чрез природните явления. Не бих се учудил от подхода им, ако се обръщаха към вярващи, защото безспорно хората, в чиито сърца е жива вярата, тутакси се убеждават, че всичко около нас е дело на Бога, пред Когото се прекланят. Но ако тази светлина е угаснала в сърцата на някои и си поставяме за цел наново да я съживим, ако лишени от вяра и благодат, търсят, както могат, във видимата природа нещо, което може да ги доведе до Бог, и намират само неяснота и тъма, а ние им кажем, че е достатъчно да се взрат в най-незначителното нещо около тях, за да видят ясно Бог и им предложим като единствено доказателство за този важен, първостепенен проблем движението на луната и планетите, въобразявайки си, че с подобни думи напълно им доказваме твърдението си, всъщност ще им дадем основание да смятат доказателствата на нашата религия за много слаби; изхождайки от разума и опита си зная, че нищо не е в състояние да породи у тях по-голямо презрение (Блез Паскал, Мисли, С., 2001, с. 88). Вж. и Янакиев, К. Богът на опита и Богът на философията... с. 123.

<sup>760</sup> Сахаров, С. Св. Силуан Атонски... с. 382-383.

<sup>761</sup> <http://pravoslaven-sviat.org/2017/02/22/20749/>

<sup>762</sup> Срв. Преп. Йоан Дамаскин. Точно изложение на... II, 3.



които са безумни (тоест без-умни): „Рече безумец в сърце си: „няма Бог“ (срв. Пс. 13:1, 52:1-2). Те са хора, които доброволно отказват да познават. Анализирайки мисълта на св. Григорий Палама, проф. Георги Каприев отбелязва: „За него атеизмът и неразумността, респективно да си атеистичен (αθεωτατος) и неразумен (αφροεστατος), са ако не направо синоними, то във всеки случай състояния, намиращи се в тясна връзка и взаимна зависимост. Познавателната система на атеиста е непълноценна и ущърбна. Тя не съдържа всички познавателни способности, отредени за човека. Палама изобщо не би се захванал да разгръща каквато и да е аргументация пред един атеист“<sup>763</sup>. Следователно от факта, че разумът не може да докаже Бога, *не следва, че Божието съществуване не е открито на разума, нито, че позицията на атеиста е по-малко неразумна.*

Както вече бе отбелязано, човешките познавателни способности след грехопадението са в паднало състояние. Процесът на оздравяването им от страна на човека е свързан с това той да стане причастен на Бога, да влезе в Църквата. Именно липсата на такова възстановяване според автора е причината логиката на невярващия да стои „под Слънцето“, да не достига Бога. Тя съзнателно се е „закотвила“ единствено в този свят и не желае да се издигне над него, отричайки и отхвърляйки Бога и Неговата грижа.

Творението свидетелства чрез самото си съществуване за своя Творец, Който го е привел в това съществуване и му е придал ред. Сътвореното не може да възникне от само себе си, нито да бъде въведено в ред от сляпата случайност<sup>764</sup>. Светите отци особено подчертават хармоничността на творението, което дава възможност на човека от него да насочи своя ум

<sup>763</sup> Каприев, Г. Византийска философия... с. 352.

<sup>764</sup> Преп. Йоан Дамаскин уместно пита риторично: „Не можем да припишем такава сила на сляпата случайност, защото дори това да е възникнало случайно, кой е привел всичко в ред?“ (Точно изложение на..., I, 3).

към Бога, Неговия Творец. Това е възможност за познание на Бога, дадена на всички хора. Но за онези, които упорито отричат Бога, на които богът на този свят е помрачил ума им така, че да не могат да съзрат истината (срв. 2 Кор. 4:4), тези очевидности не са така очевидни. За тях творението не е свидетелство за Бога, а за *сляпата случайност и всемогъщото нищо*, което е създало и подредило *всичко*. Разбира се, човешката логика, макар и повредена, все пак знае, че от нищото не произлиза нещо, а от случайността не произлиза ред и хармония. Обаче невярващият човек, не искащ да се съобрази с тези факти, предпочита да заключи, че ако всяко нещо си има начало, значи и Бог трябва да има такова, следователно допускането на съществуването Му той счита за абсурдно. Това заключение обаче показва единствено, че Бог не може да бъде вмесен в човешката логика. Хората дълбоко в себе си чувстват, че трябва да има Бог, но им е трудно да възприемат Божието непричинено свръхсъществуване единствено чрез своя разум, без помощта на благодатта. Има въпроси, на които ние сме твърде нищожни, за да отговорим и трябва смирено да признаем този факт. Както отбелязва св. Йоан Дамаскин: „всичко, което се отнася за Бога, е над природата, разума и разбирането. Защото, ако някой почне да разсъждава как и защо Бог е създал всичко от нищо и поиска да проумее това с помощта на естествени разсъждения, не ще го проумее“<sup>765</sup>.

Ние никога не можем да проумеем Божието свръхбитие и когато мислим за Него, сякаш заставаме пред безкрайно висока стена, през която не можем да преминем. Не е и нужно да я преминаваме. Стената, която трябва да преодолеем, е тази на собственото ни неверие и на нежеланието ни да се доближим до нашия Създател, които ни пречат да влезем в общение с Неговото благодатно присъствие и да придобием познание за

---

<sup>765</sup> Срв. Пак там, IV, 11.

Него. Подкрепяйки ни в това пътуване към Бога, могат да ни служат аргументите за Неговото съществуване, разбирани като очевидности за мисълта, които не доказват Божието съществуване, но *представяват разумни основания за вярата*<sup>766</sup>.

За вярващия човек, чийто познавателни способности са оздравени, разбира се, няма нищо по-действително съществуващо от Бога, заради което аргументите за него имат смисъл на естествени очевидности. Относно невярващия човек целта на аргументите не е да го направят вярващ, (което те и не могат да направят<sup>767</sup>), а „да задоволят съмняващия се разум“<sup>768</sup>. По сполучливата мисъл на Ламбри Мишков те могат да се сравнят с едни красиви цветя, които като живи паметници свидетелстват за живота, който получават от Слънцето, както и за неговото величие<sup>769</sup>.

#### 6.4. Аргумент на духовния опит

Съществена слабост на повечето аргументи за Божието съществуване е, че водят до въздигане на мисълта към идеята за Бог, мислен като Първопричина, Абсолют, Неподвижен Двигател, но не и към Този, „Който заради нас, човешките, и заради нашето спасение слезе от небесата и се въплъти от Духа

---

<sup>766</sup> Сrv. Мишков, Ламбри. *Философия на вярата*, С., 1947, с. 73-76.

<sup>767</sup> Както пише проф. Димитър Пенев, от факта, че аргументите свидетелстват за Бога, не означава, „че са ни посочили абсолютно убедително по пътя на логиката Божието битие. Ние изобщо не можем да очакваме разумът да ни осигури това, което само от своя страна осигурява разума. От този разум обаче с право искаме да ни доведе до своите крайни предели, да ни представи на последната интуитивно очевидна за нас Реалност, където се снемат всички доспехи, включително и разума и се застава с благоговение и трепет: „Господ мой и Бог мой!“ (Пенев, Д. *Към философията на религията...* с. 360).

<sup>768</sup> Сrv. Пак там, с. 351.

<sup>769</sup> Сrv. Мишков, Л. *Философия на вярата...* с. 75.

Светаго и Дева Мария и стана човек“ (Символ на вярата, чл. 3); не към Този, Който „смири Себе Си, бидейки послушен дори до смърт, и то смърт кръстна“ (Фил. 2:8).

Логиката на класическите аргументи достига до Бог, разбиран като отвлечена идея, като резултат от разумен мисловен процес. Но до познанието на Бога като Личност, Която е близка на човека, като „Ти“, до познание на Бога като „Баща“, „Спасител“ и „Изкупител“, се достига, когато влезем в Неговото присъствие. Тръгнахме натам, тези аргументи могат да улеснят пътя ни, но не и да ни заведат. Те ни довеждат до предверието на храма, но ние влизаме вътре, когато кажем „да“ на Бога.

И когато вече сме *вътре*, съществува един аргумент, който можем да използваме – аргументът на духовния опит, който е най-приложим в православен контекст<sup>770</sup>. Духовният опит е факторът, който оказва най-голяма роля в живота на апостолите, които прекарват три години заедно с Въплътения Бог, слушат поученията Му, виждат чудесата Му, стават обект на Неговата грижа и любов, и в крайна сметка намират покой за душите си. Духовният опит е факторът, преобърнал живота на св. Павел от Тарс, който първоначално е един от най-яростните гонители на ранните християни, но преживял лична среща с Бога, по пътя към Дамаск, се превръща в един от най-усърдните разпространители на Христовото благовестие. Духовният живот е много важно свидетелство за Бога според основателя на монашеството – св. Антоний Египетски († 356), който нарича доказателства за Бога не словесните силогизми, а непоколебимата смърт на християнските мъченици и готовността да се откажеш от желанията на плътта заради Христос<sup>771</sup>. Духовният опит е резултат от наученото от Светия

---

<sup>770</sup> Такава е позицията и на моя научен ръководител доц. д-р. Димо Пенков.

<sup>771</sup> Сrv. Св. Атанасий Александрийски. Животът на преподобни Антоний Велики. В: Любовта прогонва страха, С., 2010, с. 38-39.

Дух и води до познание и вяра. По думите на св. Силуан Атонски: „И ние познахме Господа чрез Светия Дух и когато Го познахме, душата твърдо повярва в Него“<sup>772</sup>.

Духовният живот в Църквата, подхранван от Бога, е непрекъснато събитие, заради което са се раждали и просиявали и продължават да се раждат и да просияват светци. И докато те рядко свидетелстват за своя духовен опит, светлината, която струи от тях, въпреки усилията им да я прикрият, е трудно да се прикрие. Това е светлината на Бога. „Не може се укри град, който стои наврѣх планина“ (Мат. 5:14). Вдъхновявайки се от техния пример, от техния живот в Бога, мнозина приемат думите на Евангелието, думите на Господ Иисус Христос, Който казва: „Аз съм пътят и истината и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене“ (Йоан 14:6).

---

<sup>772</sup> Сахаров, С. Свети Силуан Атонски... с. 383.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*„Науката и религията – тези два пътя към познанието на реалността – трябва... в хармонично съчетание да помагат в общото движение на човечеството по пътя към Истината“<sup>773</sup>*

(отец Александър Мен)

Когато се говори за религия и наука, неминуемо възниква въпросът „противопоставяне“ или „единение“ е думата, която описва правилно отношението между тях? Отговорът, който ще бъде даден на този въпрос, в крайна сметка ще зависи от възгледите, които имаме; ще зависи от най-важния и съдбоносен въпрос, който трябва да си изясним за мимолетния ни земен живот – този за нашето отношение към Бога.

Безспорно в последните няколко века в света се наблюдава сериозен подем на науките във всяко едно отношение. Тези обаче, които са очаквали, че това ще доведе до края на религията, са останали особено разочаровани. Научният прогрес по никакъв начин не подрива вярата в Бога. Изясняването на природните процеси довежда до повече причини за възхита пред Създателя. Не науката враждува с религията, или религията с науката, а истината с неистината, знанието с незнанието, вярата с неверието.

Довършвайки тези редове от книгата, ще спомена нещо, което може да прозвучи песимистично, но за мен то е реалистично и закономерно. Може убедено да се каже, че до края на времето между вярата и неверието ще съществува противопоставяне, което ще се преплита с различните човешки дей-

---

<sup>773</sup> Мен, А. За науката и религията. В: Произход на религията, с. 233.

ности като науката, създавайки по този начин впечатление за противопоставяне между религия и наука.

За вярващия е очевидно, че науката и религията трябва да са в синхрон, че имат нужда една от друга и че заедно водят човека към Твореца, но това не е очевидно за невярващия. Именно неутралният характер на науката по отношение на въпросите от основно мирогледно естество дава възможност за това. Науката е отворена система. Фактът, че тя не се превръща в схоластика, опитвайки се да отговаря на всеки възможен въпрос, прави възможно това, че учените, влизайки в нейните „двери“, носят своите възгледи и тя не ги принуждава по никакъв начин да се отказват от тях, или пък да заемат точно определена позиция, след като тези възгледи се отнасят до въпроси, които са извън обхвата на науката. Науката е един обобщаващ термин за човешките занимания с изследването на света. Тя, за разлика от религията, не ни води непосредствено към Абсолютната Истина, не ни казва нищо за смисъла на живота, нито ни учи на ценности. Науката може да бъде и безчовечна, ако попадне в ръцете на безбожни хора.

Всяко едно секуларно „решение“, което не се базира на един църковен подход за единение между религия и наука, ще разглежда проблема отвън, по един външен и „принудителен“ за грехопадналия човек начин<sup>774</sup>. „Душевният човек не възприема онова, що е от Божия Дух: за него това е безумство; и не може да го разбере, защото то се изследва духовно“ (1 Кор. 2:14).

Единение между науката и религията може да има само когато науката се освети, съпреживявайки се като тайнство в Църквата; когато и учените, и вярващите, заедно като нейни членове, съпреживяват заниманията си – научното и богословското, като нещо единно и разглеждат и двете като познание за Бога.

---

<sup>774</sup> Сrv. Зенковски, В. Основи на християнската философия... с. 102-103.

Единение между религия и наука може да има само чрез единството на вярващи и учени, както и на цялото човечество въобще, в Исус Христос, (срв. Йоан 17:21) и чрез придобиването на ум Христов (срв. 1 Кор. 2:16).

Когато такова единение бъде осъществено, вярващи и учени ще могат да кажат заедно с Макс Планк: „Вярата в Бога е необходима както за религията, така и за науката. В сферата на религията Бог стои в началото на всяко размишление, а в сферата на науката Той стои в края. За религията Бог представлява основата, а за науката Той е короната на всяко размишление, което е насочено към мирогледните философски въпроси“<sup>775</sup>.

Тогава, когато Бог бъде всичко у всички (срв. 1 Кор. 15:28), от само себе си този дебат „религия *или* наука“ ще изчезне.

---

<sup>775</sup> Цит. по: 50 Нобелови лауреати и други велики учени... с. 10.



## БИБЛИОГРАФИЯ

### 1. Кирилица

1. Абу-Рахм, Фарид. И Бог каза... Науката потвърждава авторитета на Библията. София, 2003.
2. Алфеев, Иларион. Тайнството на вярата. София, 2014.
3. Антоновски, Юлий. Джордано Бруно. Животът и научно-философската му дейтелност. Варна, 1901.
4. Св. Атанасий Александрийски. Животът на преподобни Антоний Велики. В: Любовта прогонва страха, София, 2010.
5. Белов, А. Беседи за религията и знанието. София, 1966.
6. Бернал, Джон. Произход на живота. София, 1971.
7. Бигович, Радован. Църквата в съвременния свят. София, 2013.
7. Блез Паскал, Мисли. София, 2001.
8. Блез Паскал. Разум и вяра. София, 2010.
9. Български тълковен речник А-Я. София, 1993.
10. Св. Василий Велики. Шестоднев. София, 1999, изд. Народна култура.
11. Ваташки, Атанас. Вярата и науката – противопоставяне или синергия. В: Мисъл, слово, текст, т. III. Пловдив, 2017.
12. Ваташки, Атанас. Проф. д-р Иван Панчовски като християнски апологет. В: Богословското творчество на професор Иван Панчовски и духовно-просветната традиция на Българската православна църква. София, 2018.
13. Велчев, Валентин. Вяра и наука. София, 2010.
14. Виланд, Карл. Камъни и кости. Русе, б.г.
15. Влахос, Йеротей. Православна психотерапия. Велико Търново, 2009.
16. Влахос, Йеротей. Православната духовност. Кратко въведение. Велико Търново, 2005.
17. Вълков, Павел. Основни значения на думата „ден“ в Стария и Новия Завет на Свещеното Писание. В: ДК, 2006, кн. 5-12, . София, 2008.

18. Габраков, Стефан. Папата реабилитира Галилей. В: Светът на физиката, кн. 3. София, 1993.

19. Галилео Галилей. Избрани произведения. Том 1, София, 1984.

20. Герджиков, Сергей. Научното обяснение на света. София, 2000.

21. Гит, Вернер. Творил ли е Бог чрез еволюция? София, 1997.

22. Св. Григорий Богослов. Пет богословски слова. София, 1994, изд. Гал-Ико.

23. Св. Григорий Богослов. Творения, том 1. Света гора, Атон, 2009.

24. Св. Григорий Богослов. Творения, том 2. Света гора, Атон, 2010.

25. Св. Григорий Богослов. Творения, том 3. Света гора, Атон, 2010.

26. Св. Григорий Нисийски. За душата и възкресението, София, 2001.

27. Св. Григорий Палама, Апология срещу Варлаам и Акиндин. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XI. София, 2005.

28. Св. Григорий Палама. Разговор между православния Теофан и отвърналия се от варлаамитите Теотим. В: Изборник, София, 2001.

29. Св. Григорий Палама. Триади в защита на свещенобезмълвстващите. Света гора, 2011.

30. Гурев, Григорий. Великий конфликт. Борьба между наукой и религией. Москва, 1965.

31. Данаилов, Атанас. Философски увод към спора „Сътворение или еволюция“. I. Опровержими следствия на креационистките модели. В: Хуманизъм, наука, религия. София, 1995, част II.

32. Дарвин, Чарлз. Произход на видовете чрез естествен отбор, или запазване на благодетелстваните раси в борбата за живот. София, 2011.

33. Дезей, Пласид. Сигурност в невидимото : Първооснови на християнското учение, с. Скрино, 2007.

34. Декарт, Рене. Метафизика, София, 1996.

35. Димитрова, Невена. Познанието: начини на употреба според св. Максим исповедник. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV. София, 2008.

36. Димитрова, Невена. Ролята на сетивното познание при Максим Исповедник. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XVI, София, 2010.

37. Дионисий Псевдо-Ареопагит. Мистическото богословие. В: Средновековни философи. Първа част. София, 1994.
38. Добротолюбие, т. 2, Света гора, Атон, 2000.
39. Добротолюбие, т. 3. Света гора, Атон, 2000.
40. Добротолюбие, т. 5. Света гора, Атон, 2000.
41. Драгас, Георги. Антропичният принцип и човешката природа на Христос. В: Християнство и култура, бр. 7 (64). София, 2011.
42. Евдокимов, Павел. Православието, София, 2010.
43. Евтимий, архимандрит. Вяра и разум. Апологетически статии. Русе, 1940.
44. Евтимий, архимандрит. Кратък наръчник по Християнска апологетика. София, 1942.
45. Монах Евтимий Зигабен. Тълкувание на Псалтира, част 2. Света гора, Атон, 2004.
46. Епос за Гилгамеш. Във: Висящи градини: поезия на древния Изток (Кирил Кадийски – състав.). София, 1980.
47. Ериксън, Милард. Християнско богословие. София, 2000.
48. Живков, Виктор. Светостта. Кратък речник на агиографските термини. София, 2002.
49. Жилсон, Етиен, Филотеус Бьонер. История на християнската философия. Стара Загора, 1999.
50. Зенковски, Василий. Основи на християнската философия. Велико Търново, 2000.
51. Св. Игнатий Богоносец. Послания. В: Изборник, Светоотеческо наследство. София, 2001, с. 13-49.
52. Св. Йоан Дамаскин. Извор на знанието, София, 2014.
53. Преподобни Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра. Света гора, Атон, 2008.
54. Св. Йоан Лествичник. Лествица, София, 1996.
55. Йоан Павел II. Енциклика вяра и разум на светия отец Йоан Павел II до всички епископи на католическата църква за природата на отношението между вярата и разума. София, 1999.
56. Казанджиев, Спиридон. Знание и вяра. София, 1939.
57. Калинков, Марин. Галилео Галилей: 1564-1642. София, 1965.
58. Каприев, Георги. Византийска философия. София, 2011.
59. Каприев, Георги. Максим Изповедник – въведение в мисловната му система. София, 2010.

60. Кесяков, Славчо. Джордано Бруно : Италиански философ : Живот, учение и списания на тоя философ. Пловдив, 1901.
61. Киднер, Дерек. Битие. София, 2001.
62. Киров, Димитър. Благословената между жените. Пловдив, 2011.
63. Кленденин, Дейниъл. Православното християнство: Поглед от Запад. София, 2011.
64. Колинс, Франсис. Езикът на Бог. Учен представя доказателства в подкрепа на вярата. София, 2008.
65. Коростовцев, Михаил. Религията на древен Египет. София, 1999.
66. Кронк, Джордж. Посланието на Библията, София, 2007.
67. Кураев, Андрей. За вярата и знанието, Варна, 2007.
68. Кураев, Андрей. Традиция, догмат, обряд. София, 1996.
69. Ларше, Жан-Клод. Светоотечески възгледи за естеството и статуса на научното познание. В: Християнство и култура, бр. 62. София, 2011.
70. Ларше, Жан-Клод. Терапия на менталните болести : Опитът на християнския Изток от първите векове. София, 2013.
71. Ленокс, Джон. Погребала ли е науката Бога? София, 2005.
72. Лоски, Владимир. Очерк върху мистическото богословие на Източната Църква. София, 2005.
73. Луис, Клайв. Проблемът болка. София, 1995.
74. Луис, Клайв. Чудесата. София, 1998.
75. Лютард, Христоф. Апология на християнството, т. 1. София, 1899.
76. Маджуров, Николай. Науката против вярата ли е? В: Богословска мисъл, кн. 4. София, 1997.
77. Маджуров, Николай. Религиозно-философските възгледи на М. В. Ломоносов. В: ГСУ-БФ. Нова серия, т. 4. С., 2000.
78. Маджуров, Николай. Светите три светители и античната култура. В: ГДА, 1979/1980. София, 1988.
79. Майендорф, Йоан. Византийско богословие : Исторически насоки и догматически теми. София, 1995.
80. Макдауъл, Джош. Доказателства, които изискват присъда. София, 2004.

81. Макдоналд, Уилям. Коментар на Стария Завет, т. 1. София, 2007.
82. Маклийн, Глен, Роджър Окланд, Лари Маклийн. Сътворението. София, 1996.
83. Св. Максим Изповедник. Избрани фрагменти. В: Архив за средновековна философия и култура. Свитък XIV, София, 2008.
84. Св. Максим Изповедник. Мистагогия. В: Изборник, Светотеческо наследство. София, 2001, с. 152-199.
85. Св. Максим Изповедник. 400 глави за любовта. В: Наставления за духовен живот (Преп. Максим Изповедник и преп. Симеон Нови Богослов). София, 2001.
86. Мандзаридис, Георги. Християнска етика, том 1. София, 2011.
87. Манолов, Антон. Николай Коперник. София, 1960.
88. Маринов, Борис. Вавилонският мит за сътворението на света. В: ГСУ-БФ, 1948/1949. София, 1949.
89. Маринов, Борис. Из методологията на християнската апологетика във връзка с темата „Библия и наука“. В: ГСУ, 1945/1946. София, 1946.
90. Маринов, Борис. Има ли противоречие между науката и Библията по въпроса за същината, произхода и развитието на живота? София, 1942.
91. Маринов, Борис, Александър Величков. Наръчник на апологета, книга първа. В: ГДА, 1954/1955. София, 1955.
92. Маринов, Борис. Произход на света и история на Земята според науката и Библията. София, 1941.
93. Марковски, Иван. Библейският разказ за творението (Бит. 1 до 2 гл., 3 ст.). София, 1924.
94. Марковски, Иван. В защита на Библията (Възражения срещу отрицателната критика). София, 1942.
95. Марковски, Иван. Въведение в Св. Писание на Ветхия Завет, част I. Общо въведение. София, 1932.
96. Марковски, Иван. За древнобиблейската хронология. В: ГСУ-БФ, 1930.
97. Марковски, Иван. Мирогледът на ветхозаветния човек (според Библията). В: ГСУ-БФ, 1930.

98. Марковски, Иван. Отговор на някои възражения срещу Библията по въпроса за произхода на света. В: ДК, кн. 9 и 10. С., 1946.
99. Мен, Александър. Произход на религията. Велико Търново, 1994.
100. Мишков, Ламбри. Философия на вярата. София, 1947.
101. Морис, Хенри. Наука и Библия. София, 1995.
102. Епископ Никодим, протойерей Цв. П. Христов. Учебник по апологетика: Основно богословие. София, 1992.
103. Св. Николай Велимирович. Слово за Законът: Номология. Б.г., б. м.
104. Панчовски, Иван. „Антиномичност” между религия и етика”. В: ГСУ-БФ, 1948/1949. София, 1949.
105. Панчовски, Иван. Безбожник ли е бил Дарвин? В: ДК, кн. 3. София, 1938.
106. Панчовски, Иван. Елементи на вяра в естествената наука. В: ДК, кн. 9 и 107. София, 1940.
108. Панчовски, Иван. Естествена наука и религия. София, 1941.
109. Панчовски, Иван. Истината в християнската религия. В: ДК, кн. 5. София 1950.
110. Панчовски, Иван. Най-прекрасният. Духовният образ на Исус Христос. София, 1992.
111. Панчовски, Иван. Религията на естествениците. София, 1941.
112. Папандреу, Дамаскинос. Творението – вяра и знание. В: ДК, кн. 1. София, 2009.
113. Пено, Здравко. Основи на православната вяра (Катихизис). Велико Търново, 2008.
114. Пенев, Димитър. За произхода и целта на света. В: ГДА, 1956/1957. София, 1957.
115. Пенев, Димитър. Към философията на религията. В: ГДА, 1957/1958. София, 1958.
116. 50 Нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога. Варна, 2006.
117. Петев, Иван. Богопознанието според светите отци кападокийци Василий Велики, Григорий Богослов и Григорий Нисийски. София, 2004.

118. Пинък, Кларк. Достатъчна причина. Защита на християнската вяра. София, 1995.
119. Пиперов, Боян. Праисторията на човечеството до потопа според Библията. София, 1940.
120. Пиперов, Боян. Представата за небето у старозаветните библейски писатели. В: ГДА, 1961-1962.
121. Пиперов, Боян. Тълкуване на книгата Битие. София, 1973.
122. Планк, Макс. Религия и природознание. В: Богословска мисъл, кн. 3. София, 1997.
123. Попов, Борис. Разум и чудо. Пловдив, 1941.
124. Попстоименов, Борис. Религиозният опит. София, 1942.
125. Поптодоров, Радко. За Богопознанието. София, 1994.
126. Преподобни авва Доротей. Църковни слова. София, 2015.
127. Псевдо-Дионисий Ареопагит. За Божествените имена. София, 1999.
128. Райри, Чарлз. Основно богословие. София, 1997.
129. Романидис, Йоан. Прародителският грях, Варна, 2017.
130. Сагс, Хари. Величието на Вавилон. София, 1998.
131. Саръ依依ев, Иван. Съвременната наука и религията. София, 1931.
132. Сахаров, Софроний. Свети Силуан Атонски. София, 2008.
133. Светлов, Павел. Религия и наука. СПб, [1914].
134. Свиленов, Д., П. Щудер, В. Граф. Еволюция или сътворение. Какво казва науката. София, 2011.
135. Сейгън, Карл. Космос. София, 2004.
136. Д-р Серафим. Пътят от човека към Бога у Паскаля. София, 1941.
137. Спекторски, Евгений. Християнство и култура. София, 1941.
138. Стефанов, Ангел. Знание, наука, псевдонаука. София, 2007.
139. Стефоф, Ребека. Чарлс Дарвин и революцията на теорията за еволюцията. София, 2007.
140. Такстън, Чарлс, Пиърси, Нанси. Душата на науката. София, 2001.
141. Танев, Стоян. Ти, Който си навсякъде и всичко изпълваш. Същност и енергия в православно богословие и във физиката. София, 2013.

142. Тутеков, Свилен. Добродетелта заради истината. Велико Търново, 2009.

143. Тутеков, Свилен. Личност, общност, другост. Велико Търново, 2009.

144. Тома от Аквино. Сума на теологията, част I. София, 2003.

145. Тома от Аквино. Сума на теологията, част II, (2). София, 2009.

146. Тома Аквински. Сума против езичниците, кн. 1. София, 2012.

147. Уайт, Джо, Комнинелис, Никълъс. Упадъкът на Дарвин. Б.м, 2004.

148. Уайтхед, Алфред. Религия и наука. В: Съвременник, бр. 4. София, 2006.

149. Уеър, Калистос. Православният път. София, 2014.

150. Уеър, Калистос. Тайнството на човешката личност. София, 2002.

151. Ф. Б. Вярно ли е, че еволюционната теория на Дарвин била изхвърлила от света чудесата като непотребна вещ? В: ДК, кн. 2-3. София, 1950.

152. Файнман, Ричард. Смисълът на всичко това. Мисли на един гражданин-учен. София, 2017.

153. Фелми, Карл Кристиан. Въведение в съвременното православно богословие. София, 2006.

154. Флоренски, Павел. Стълб и крепило на Истината: Опит за православна теодицея в дванайсет писма. София, 2013.

155. Флоровски, Георги. Творение и изкупление. София, 2008.

156. Флоровски, Георги. Философия и богословие. София, 2012.

157. Хайнцман, Рихард. Философия на средновековието. София, 2002.

158. Хартман, Макс. Природознание и религия. В: Богословска мисъл, кн. 4. София, 1997.

159. Хокинг, Стивън, Ленард Млодинов. По-кратка история на времето. София, 2007.

160. Холбах, Пол. Система на природата или За законите на физическия и духовния свят. София, 1984.

161. Христов, Иван. Византийското богословие през XIV в. Дискурсът за Божествените енергии. София, 2016.



162. Хюм, Дейвид. Изследване на човешкия разсъдък. София, 2016.
163. Цоневски, Илия. Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София, 1986.
164. Шиваров, Николай. Екзегетическият метод в св. Василиевия „Шестоднев“ и актуализирането му днес. В: ДК, кн. 4 (с. 12-21) и кн. 5 (с. 8-18). София, 1991.
165. Шиваров, Николай. Литературните жанрове в Стария Завет. С оглед на екзегетическото изследване. В: ГДА, 1973-1974. София, 1975.
166. Шмеман, Александър. От вода и Дух. София, 2005.
167. Янакиев, Калин. Богът на опита и Богът на философията. Рефлексии върху богопознанието. София, 2002.

## 2. Латиница

1. Bouteneff, Peter. Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives. Grand Rapids, Michigan, 2008.
2. Christov, Ivan. Theological and Scientific Approaches to the Contemplation of Nature. In: Orthodox Theology and the Sciences. Glorifying God in His Marvelous Works. Sofia, 2016.
3. Dyson, Freeman. Innovation in Physics. In: Scientific American, September 1958, Vol. 199, Number 3.
4. Fantoli, Annibale. Galileo: For Copernicanism and for the Church. Vatican City State : Vatican Observatory, 2003.
5. Finocchiaro, Maurice. Retrying Galileo. University of California Press, 2007.
6. Finocchiaro, Maurice. Myth 8: That Galileo was imprisoned and tortured for advocating copernicanism. In: Galileo goes to jail and other myths about science and religion. Cambridge, Massachusetts and London, England, 2009.
7. Hamilton, Victor. The Book of Genesis. Chapters 1-17. Grand Rapids, Michigan, 1990.
8. Miller, Kenneth. Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution. New York, 2007.
9. Nesteruk, Alexei. Light from East: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition. Fortress Press, Minneapolis, 2003.

10. Penkov, Dimo. Faith and Knowledge/ Orthodox Theology and the Sciences. Glorifying God in His Marvelous Works. Sofia, 2016.

11. Popper, Karl. The Logic of Scientific Discovery. Chippenham, Wiltshire, 2009.

12. Reardon, Patrick. Creation and the Patriarchal Histories: Orthodox Christian Reflections on the Book of Genesis. Ben Lomond, California, 2008.

13. Ronald Numbers, Creating Creationism: Meaning and Uses since the Age of Agassiz / Evangelicals and Science in Historical Perspective. New York, Oxford, 1999.

14. Rose, Seraphim. Genesis, Creation and Early Man. The Orthodox Christian Vision. Saint Herman of Alaska Brotherhood, 2011.

15. Soden, Wolfram. The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East. Grand Rapids, Michigan, 1994.

16. Stephen Jay Gould. Impeaching a Self-Appointed Judge. In: Scientific American, July 1992.

17. Veltchev, Todor. Scientific Apologetics. Is There A Place for Science In Christian Apologetics? / Orthodox Theology and the Sciences. Glorifying God in His Marvelous Works. Sofia, 2016.

18. Wenham, Gordon. Word Biblical Commentary. Genesis 1-15. Waco, Texas, 1987.

19. Woloschak, Gayle. Beauty and Unity in Creation. Minneapolis, 1996.

### 3. Електронни ресурси

1. Прот. Александър Борисов. Творецът насочва еволюцията: <http://www.kultura.bg/bg/article/view/22882>

2. Андрей Кураев. Християнство и наука – Коперник, Бруно, Галилей : <http://iztoknazapad.com/>

3. Анна Маринова. Дух Свети като Животворящ Бог в Стария Завет: <https://dveri.bg/ayfq>

4. Анна Маринова. Поглед върху традициите на тълкуване на разказа за греха на праотците: <https://dveri.bg/9q3>

5. Атанас Ваташки, Религията на Разума (Библейски основи за отношението между вяра и разум): <https://zadrugata.com>.

6. Атанас Ваташки. Седем слова за богослова: [www.pravoslavie.bg/есеистика/седем-слова-за-богослова/](http://www.pravoslavie.bg/есеистика/седем-слова-за-богослова/)

7. Митр. Атанасий Лимасолски. Най-големият опит, който човек може да има: <https://dveri.bg/axkuu>

8. Валентин Велчев. Космологичният модел на Сътворението, описан в Библията: [www.pravoslavie.bg/Критика/космологичният-модел-на-сътворениет/](http://www.pravoslavie.bg/Критика/космологичният-модел-на-сътворениет/)

9. Валентин Велчев. Теистичната еволюция и православно богословие: <https://www.pravoslavie.bg/>

10. Патриарх Вартоломей. Дарът на богословието: <http://dveri.bg/f496>

11. Владимир Легойда. Защо са изгорили Джордано Бруно: <http://dveri.bg/9h93y>

12. Георгиос Металинос. Спори ли вярата с науката?: <https://dveri.bg/awpah>

13. Дарел Фалк. Южно баптистки гласове – 4. Отговор на Biologos до Уилям Дембски: [https://rado76.wordpress.com/2012/06/19/southern\\_4/](https://rado76.wordpress.com/2012/06/19/southern_4/)

14. Джеймс Дю. Южно-баптистки гласове – 7. Телеологичските аргументи, теистичната еволюция и интелигентният дизайн: [https://rado76.wordpress.com/2012/07/16/southern\\_4/](https://rado76.wordpress.com/2012/07/16/southern_4/)

15. Джон Уолтън, Изгубеният свят на Адам и Ева – 3: <https://rado76.wordpress.com/2015/04/23/walton-4/>

16. Свещ. Дмитрий Кириянов „Принципът на допълнителността и проблемите на съвременния диалог между науката и богословието“: <https://dveri.bg/9q99r>

17. Енциклика на Светия и Велик събор на Православната църква: [www.pravoslavie.bg/Документи/енциклика-на-светия-и-велик-събор-на-пр/](http://www.pravoslavie.bg/Документи/енциклика-на-светия-и-велик-събор-на-пр/)

18. Златина Каравълчева. Какво е да си богослов според Православието? <http://dveri.bg/3pxkw>

19. Йеротей Влахос. Умът и разумът в православно опит: <http://www.arhangel.bg/bg/nashata-viara/preview/133.html>

20. Калистос Уеър. Как да четем Библията: <https://kallistosware.wordpress.com/2014/02/06/как-да-четем-библията/>

21. Мередит Клайн. Понеже не беше валяло: [https://rado76.wordpress.com/2010/06/17/rain\\_cline/](https://rado76.wordpress.com/2010/06/17/rain_cline/)

22. Месогейският митрополит Николай: В науката намерих своите граници, в Църквата живея своята свобода: [www.pravoslavie.bg/Интервю/месогейският-митрополит-николай-в-на/](http://www.pravoslavie.bg/Интервю/месогейският-митрополит-николай-в-на/)

23. Оливие Клеман: Човекът е онзи камък, който Бог не може да повдигне: <http://www.pravoslavie.bg>

24. Св. Порфирий Кавсокаливит. Радвайте се на всичко, което ни откръжава!: <http://sveticarboris.net>

25. Послание на Светия и велик събор до православния народ и всеки човек с добра воля: <https://dveri.bg/w8w4f>

26. Радостин Марчев. Научният креационизъм – догма или алтернатива: <https://rado76.wordpress.com/2007/10/13/creationism/>

27. Радостин Марчев. Научният креационизъм и евангелското движение: [rado76.wordpress.com/](http://rado76.wordpress.com/)

28. Разговор с протоерей Александър Борисов. Творецът насочва еволюцията: <http://www.kultura.bg/bg/article/view/22882>

29. Ричард Файнман. Какво е науката?: [http://nauka.offnews.bg/news/Skeptik\\_3/Richard-Fajnman-Kakvo-e-naukata\\_12652.html](http://nauka.offnews.bg/news/Skeptik_3/Richard-Fajnman-Kakvo-e-naukata_12652.html)

30. Романидис, Йоан. За връзката между Бога и света. <https://dveri.bg/3pqyd>

31. Сергей Худиев. Великият сциентистки мит: [www.pravoslavie.bg/Философия/Великият-сциентистки-мит/](http://www.pravoslavie.bg/Философия/Великият-сциентистки-мит/)

32. Уилям Грийн, Древната хронология: [rado76.wordpress.com/2010/02/01/chronology/](http://rado76.wordpress.com/2010/02/01/chronology/)

33. Юстин Попович. Беседа на Преображение Господне:

[www.pravoslavie.bg/Беседа/Беседа-на-Преображение-Господне/](http://www.pravoslavie.bg/Беседа/Беседа-на-Преображение-Господне/)

34. Преп. Юстин Попович. Православието и Теорията за еволюцията: <http://pravoslaven-sviat.org/2014/03/26/>

35. A Scientific Dissent From Darwinism: <http://www.dissentfromdarwin.org/>

36. A Scientific Dissent From Darwinism. Frequently Asked Questions: <http://www.dissentfromdarwin.org/faq/>

37. Ancient Egyptian Gods and Goddesses: [http://catherineausten.com/faqs\\_fun\\_egypt.html](http://catherineausten.com/faqs_fun_egypt.html)

38. Christopher C. Knight. Divine Action: Naturalism and Incarnation: <http://biologos.org/blogs/jim-stump-faith-and-science-seeking-understanding/divine-action-naturalism-and-incarnation>

39. Dennis Bratcher. "The Circle of the Earth". Translation and Meaning in Isaiah 40:22: <http://www.crivoice.org/circle.html>

40. D. M. S. Watson. Adaptation. In: British Association for the Advancement of Science, Report of the Ninety-Seventh Meeting, p. 88- 99: <https://archive.org/stream/reportofbritisha30adva#page/n3/mode/2up>

41. From Charles Kingsley 18 November 1859: <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2534.xml>

42. Giovanni Aquilecchia. Giordano Bruno <https://www.britannica.com/biography/Giordano-Bruno>

43. Humans share almost all of our DNA with cats, cattle and mice: <https://www.independent.co.uk/news/science/human-dna-share-cats-cattle-mice-same-genetics-code-a8292111.html>

44. Letter to the Grand Duchess Christina of Tuscany: <http://www4.ncsu.edu/~kimler/hi322/Galileo-Letter.pdf>

45. Mesopotamian Deities: [http://www.metmuseum.org/toah/hd/deit/hd\\_deit.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/deit/hd_deit.htm)

46. Metropolitan Kallistos Ware on evolution: <https://www.youtube.com/watch?v=jSVPZykCRyQ>

47. Project Steve: <https://ncse.com/project-steve>

48. Section 5: Evolution, Climate Change and Other Issues: <http://www.people-press.org/2009/07/09/section-5-evolution-climate-change-and-other-issues/>

49. Todd Patterson. Genesis 1:1-2:3 in its Ancient Near Eastern Context: <http://www.toddjana.com/genesis-1-in-its-ane-context/>

50. To J. D. Hooker [29 March 1863]: <https://www.darwinproject.ac.uk>

51. To John Fordyce, 7 May 1879: <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-12041.xml>

52. William A. Dembski. Project Steve - Establishing the Obvious: A Response to the NCSE: <http://www.discovery.org/a/1393>

53. Word Study: Yom: [http://www.oldearth.org/word\\_study\\_yom.htm](http://www.oldearth.org/word_study_yom.htm)

## СЪКРАЩЕНИЯ

ГСУ-БФ – Годишник на Софийския университет – Богословски факултет

ГДА – Годишник на Духовната академия

ДК – Духовна култура

БМ – Богословска мисъл

СП – Синодален превод

НП – Нов превод на Священото Писание от оригиналните езици

Cf. – confer (сравни)

## ИНДЕКС

### Индекс на личните имена

- св. Августин – 245.  
 Алберт Айнщайн – 143, 151, 175.  
 Александър Борисов – 207, 219, 231.  
 Александър Мен – 95, 110, 134, 135, 204, 205, 294.  
 Александър Шмеман – 258.  
 Алексей Нестерук – 19, 277.  
 Алфред Уайтхед – 170.  
 Ангел Стефанов – 152, 170.  
 Андрей Кураев – 58, 62, 102, 146, 154, 204, 262, 286.  
 Анибале Фантоли – 101.  
 св. Антоний Египетски – 292.  
 Аристарх Самоски – 97.  
 Аристотел – 67, 69, 90, 102, 111, 120, 121, 232.  
 Аса Грей – 128, 137.  
 Атанас Данаилов – 184.  
 св. Атанасий Велики – 28.  
 Атанасий Лимасолски – 285.  
 кардинал Белармино – 108, 113, 114, 116-118, 120, 121.  
 Блез Паскал – 288.  
 Борис Маринов – 17, 149, 171, 176, 209, 231.  
 Борис Попстоименов – 156, 161.  
 Боян Пиперов – 60, 227, 253, 254.  
 Бърtrand Ръсел – 157.  
 Валентин Велчев – 18, 200, 206, 283.  
 св. Василий Велики – 28, 37, 46, 65, 67, 68-74, 80, 86, 146, 197, 224,  
 230, 234, 246, 268, 279.  
 Василий Зенковски – 90, 93, 163, 204, 205.  
 Вернер Хайзенберг – 154.

- Виктор Хамилтън – 241, 251.  
Владимир Илин – 244.  
Владимир Лоски – 8, 29, 35, 160.  
Волфганг Паули – 154.  
Гален – 67.  
Галилео Галилей – 96, 107, 110-112, 114-124, 149, 169, 175, 220.  
Гейл Уолосчак – 211, 214.  
Георги Каприев – 24, 289.  
Георги Флоровски – 43, 50, 145, 254.  
Георгиос Металинос – 143, 166.  
Глийсън Арчър – 219, 232, 245.  
св. Григорий Богослов (Назиански) – 27, 45, 57, 68, 74-77, 166, 252, 259, 261.  
св. Григорий Нисийски – 38.  
св. Григорий Палама – 25, 26, 28, 38, 84-89, 146, 171, 289.  
св. Григорий Синаит – 54.  
Дейвид Уотсън – 127.  
Дейвид Хюм – 265.  
Дейниъл Кленденин – 22, 30.  
Дерек Киднер – 236.  
Джовани Чамполи – 116.  
Джон Ленокс – 20.  
Джон Уолтън – 255.  
Джон Фордайс – 135, 137.  
Джордано (Филипо) Бруно – 96, 104-110, 169.  
Джордж Кронк – 60.  
Диего Стуника (Цунига) – 101, 113.  
Димитър Пенев – 208, 282, 283, 284, 291.  
Димо Пенков – 292.  
св. Дионисий Псевдо-Ареопагит – 27, 28, 32, 33, 51, 85, 274, 275, 276, 284.  
авва Доротей – 276.  
Евагрий Понтийски – 24, 31.  
Евномий – 36.  
Евтимий Сапунджиев – 95, 272.  
Еразъм Дарвин – 126.



- св. ап. Ерм. – 228.  
Ернст Чейн – 131.  
св. Ефрем Сириец – 232, 246.  
Жан-Батист Ламарк – 126.  
Жан-Клод Ларше – 50, 87.  
Здравко Пено – 258.  
Ивайло Найденов – 221.  
Иван Марковски – 194, 214, 224, 232.  
Иван Панчовски – 17, 18, 55, 67, 132, 135, 136, 152, 156, 170, 202, 262.  
Иван Христов – 42.  
св. Иларий Пиктавийски – 123.  
Иларион Алфеев – 225.  
Имануел Кант – 144.  
св. Иринея Лионски – 30, 43, 50, 238, 259.  
св. Исаак Сириец – 27, 92, 93.  
Йеротей Влахос – 53, 54.  
св. Йоан Дамаскин – 28, 30, 32, 46, 47, 51, 53, 59, 78-83, 148, 228-  
230, 246, 253, 268, 272, 274, 276, 278, 279, 285, 289, 290.  
св. Йоан Златоуст – 28, 50, 197.  
св. Йоан Лествичник – 23, 26, 27.  
Йоан Майендорф – 23, 50.  
Йоан Романидис – 258.  
Калин Янакиев – 286, 287.  
Калистос Уеър – 25, 26, 43, 176, 204.  
Карл Барт – 234.  
Карл Попър – 150.  
Карл Сейгън – 264.  
Кенет Милър – 44, 127, 128, 182, 211.  
св. Киприан Картагенски – 246.  
Клавдий Птолемей – 102, 103, 118, 121.  
Клайв. С. Луис – 218, 264, 267, 270, 271, 281.  
Кристофър Найт – 274.  
Ламбри Мишков – 291.  
Луи Пастър – 130, 171, 191.  
Лука Ваценрод – 98, 99.  
Лука Войно-Ясенецки – 11-12.

- св. Макарий Египетски – 26, 27, 161.  
Макс Борн – 158.  
Макс Планк – 161, 175, 265, 296.  
св. Максим Изповедник – 23, 24, 27, 28, 30, 33, 37, 40, 41, 47, 49,  
51-53, 56, 229, 276, 285.  
св. Николай Велимирович – 276, 278, 288.  
Николай Коперник – 96-103, 105, 112-114, 117, 118, 120, 122.  
Николай Месогейски – 202, 219.  
Николай Шиваров – 68, 244, 245.  
Николо Рикарди – 114-116.  
Нилс Бор – 154.  
Ориген – 48, 229, 257.  
Павел Евдокимов – 45, 274.  
Павел Флоренски – 63.  
Паоло Фоскарини – 113.  
Патрик Риърдън – 178, 198, 257.  
Питагор – 102, 113.  
Платон – 60.  
Плиний Стари – 67, 69.  
Пол Холбах – 264, 266.  
св. Порфирий Кавсокаливит – 242.  
Радован Бигович – 161.  
Рене Декарт – 34, 282, 284.  
Рихард Хайнцман – 90.  
Ричард Файнман – 152, 153, 155, 164, 165.  
Робърт Миликан – 158.  
Серафим Роуз – 19, 137, 206, 209, 243, 274.  
Сергей Герджиков – 155.  
св. Силуан Атонски – 21, 34, 288, 292.  
св. Симеон Нови Богослов – 28, 147, 251, 286.  
Славчо Кесяков – 102-103.  
Спиридон Казанджиев – 151.  
Стивън Джей Гулд – 139.  
Стивън Хокинг – 121, 278.  
Стоян Танев – 18.  
Теодосий Добжански – 128, 182.

- св. Теофил Антиохийски – 228.  
 Тергулиан – 67, 133, 154.  
 Тихо Брахе – 112.  
 Тодор Велчев – 171.  
 Тома Аквински – 12, 90-94, 102, 106, 282.  
 Уилям Грийн – 194.  
 Уилям Дембски – 129.  
 св. Филарет Московски – 166.  
 Франсис Колинс – 20, 128, 180, 182, 202, 204.  
 Франсиско Аяла – 128.  
 Франческо Реди – 130, 191.  
 Фред Хойл – 191.  
 Хенри Морис – 149, 188, 193, 241.  
 Чарлз Дарвин – 125, 126, 132-139, 180, 203.  
 Чарлз Кингли – 138.  
 Чарлз Лайел – 126.  
 Чарлз Таунс – 64.  
 св. Юстин Мъченик и Философ – 53.  
 св. Юстин Попович – 47, 217, 218.

## **Индекс на позоваванията на Священото Писание**

### **СТАР ЗАВЕТ**

#### **Първа книга Моисеева – Битие**

- Бит. 1:1 – 39, 60, 221, 227.  
 Бит. 1:2 – 229, 230.  
 Бит. 1:3 НП – 234.  
 Бит. 1:3-5 – 233.  
 Бит. 1:6 – 73.  
 Бит. 1:8 – 80.  
 Бит. 1:9 – 71.  
 Бит. 1:11-12 – 230.  
 Бит. 1:14 – 233, 234, 245.  
 Бит. 1:14-18 – 62.

- Бит. 1:14-19 – 233.
- Бит. 1:16 – 233.
- Бит. 1:20 – 221.
- Бит. 1:20-21 – 230.
- Бит. 1:21 СП, НП – 236.
- Бит. 1:24 – 221.
- Бит. 1:24-25 – 230, 232, 250.
- Бит. 1:26 – 44, 236, 237.
- Бит. 1:27 – 44, 236.
- Бит. 1:29 СП, НП – 249.
- Бит. 1:31 СП, НП – 7, 59, 237, 239, 240.
- Бит. 2:1-3 – 240.
- Бит. 2:3 – 226, 240.
- Бит. 2:4 – 226, 227, 245.
- Бит. 2:5 – 247, 248, 249, 280.
- Бит. 2:7 СП, НП – 221, 250.
- Бит. 2:8-9 СП, НП – 247, 251, 252.
- Бит. 2:15 – 248.
- Бит. 2:18 – 250, 254.
- Бит. 2:19 – 248, 250, 254.
- Бит. 2:20-23 – 254.
- Бит. 2:22 – 255.
- Бит. 2:23 – 254.
- Бит. 2:24 – 255.
- Бит. 3:1 – 256.
- Бит. 3:3 – 258.
- Бит. 3:5 – 256.
- Бит. 3:7 – 257.
- Бит. 3:7-10 – 253.
- Бит. 3:12 – 257.
- Бит. 3:15 – 261.
- Бит. 3:16 – 260.
- Бит. 3:16-18 – 260.
- Бит. 3:17-19 – 217.
- Бит. 3:19 – 195, 249, 250, 260.
- Бит. 3:20 – 237, 254.

Бит. 5:1 – 226.

Бит. 6:9 – 226.

Бит. 10:1 – 226.

Бит. 11:27 – 227.

### **Втора книга Моисеева – Изход**

Изх. 3:14 – 229.

Изх. 20:11 СП, НП – 240, 241.

Изх. 20:12 – 255.

### **Четвърта книга Моисеева – Числа**

Числ. 16:22 – 89.

### **Пета книга Моисеева – Второзаконие**

Втор. 4:19 – 233.

### **Първа книга Царства**

1 Цар. 26:10 – 245.

1 Цар. 27:7 – 245.

### **Трета книга Царства**

3 Цар. 1:1 – 245.

3 Цар. 11:42 – 245.

### **Първа книга Паралипоменон**

1 Паралип. 29:15 НП – 250.

### **Втора книга Паралипоменон**

2 Паралип. 34:33 – 245.

## **Книга на Иова**

ЙОВ 26:7 – 83, 195, 197.

ЙОВ 33:4 – 250.

## **Псалтир**

Пс. 13:1 – 289.

Пс. 18:1 – 37.

Пс. 23:2 – 83.

Пс. 32:6, 9 – 239.

Пс. 33:9 – 145.

Пс. 36:13 – 245.

Пс. 52:1-2 – 289.

Пс. 52:2 НП – 47.

Пс. 74:4 – 83.

Пс. 89:5 – 245.

Пс. 95:11 – 81.

Пс. 103:2 – 81.

Пс. 103:5 – 196, 197.

Пс. 113:3 – 81.

Пс. 113:4 – 81.

Пс. 135:6 – 83.

Пс. 138:14 – 43, 225.

## **Книга на Еклисиаста или Проповедника**

Екл. 1:5 – 196.

## **Книга на пророк Исаия**

Ис. 2:2 – 245.

Ис. 14:12-14 – 256.

Ис. 40:22 – 81, 195, 197.

## **Книга на пророк Иеремия**

Йер. 1:2 – 245.

Йер. 10:2 – 233.

Йер. 33:20-21, 25-26 – 280.

Йер. 50:27 – 245.

## **Книга на пророк Иезекииля**

Йез. 28:12-17 – 256.

## **Книга на пророк Осия**

Ос. 6:2 – 245.

## **Книга на пророк Михей**

Мих. 4:1 – 245.

## **Втора книга Макавейска**

2 Мак. 7:28 – 60, 228.

## **НОВ ЗАВЕТ**

### **От Матейя свето Евангелие**

Мат. 1:19-20 – 271.

Мат. 5:8 – 27.

Мат. 5:14 – 293.

Мат. 14:24-33 – 272.

Мат. 14:33 – 272.

Мат. 17:5 – 40.

### **От Иоана свето Евангелие**

Йоан 1:1-3 – 39.

Йоан. 1:1-14 – 239.

Йоан 1:46 – 145.

Йоан 2:11 – 273.

Йоан 5:17 – 251.

Йоан 6:47 – 148.

Йоан 8:32 – 45.

Йоан 11:25 – 148.

Йоан 13:4-5 – 213.

Йоан 14:6 – 45, 267, 293.

Йоан 15:5 – 10.

Йоан 17:21 – 296.

### **Деяния на светите Апостоли**

Деян. 17:26 – 215.

### **Съборно послание на св. ап. Иакова**

Як. 2:17 – 147.

### **Първо съборно послание на св. ап. Петра**

1 Петр. 3:15 – 8, 177.

### **Второ съборно послание на св. ап. Петра**

2 Петр. 1:4 – 7, 207.

2 Петр. 3:5, 7 – 195.

2 Петр. 3:10-11 – 195.

### **Първо съборно послание на св. ап. Иоана Богослова**

1 Йоан 3:2 – 37.

1 Йоан 3:8 НП – 261.

1 Йоан 4:1 – 267.

1 Йоан 4:8 – 59.

1 Йоан 4:12 – 37.



### **Послание на св. ап. Павла до Римляни**

Рим. 1:20 – 37, 58, 69, 171.  
Рим. 1:21 – 38.  
Рим. 5:12 – 214.  
Рим. 5: 12, 14 – 215.  
Рим. 5:15-21 НП – 216.  
Рим. 8:10 – 49.  
Рим. 8:19-21 СП, НП – 217, 261.  
Рим. 8:19-23 – 39.  
Рим. 11:33 – 32.

### **Първо Послание на св. ап. Павла до Коринтяни**

1 Кор. 1:18-31 – 32.  
1 Кор. 2:14 – 295.  
1 Кор. 2:16 – 296.  
1 Кор. 3:18-23 – 32.  
1 Кор. 6:20 – 49.  
1 Кор. 8:5-6 – 39.  
1 Кор. 13:9-10 – 15.  
1 Кор. 13:13 – 147.  
1 Кор. 15:21 – 214.  
1 Кор. 15:21-22 НП – 216.  
1 Кор. 15:28 – 13, 296.

### **Второ Послание на св. ап. Павла до Коринтяни**

2 Кор. 4:4 – 38, 290.  
2 Кор. 6:16 – 48.  
2 Кор. 10:5 – 76.  
2 Кор. 12:2-4 – 32.

### **Послание на св. ап. Павла до Галатяни**

Гал. 2:20 – 35.  
Гал. 3:26-28 – 164.

Гал. 4:19 – 44.

Гал. 5:6 – 147.

### **Послание на св. ап. Павла до Филипяни**

Фил. 1:9-10 – 267.

Фил. 2:7 – 213.

Фил. 2:8 – 291.

### **Послание на св. ап. Павла до Колосяни**

Кол. 1:15 – 39.

Кол. 1:16 – 39.

Кол. 1:17 – 39.

Кол. 1:16-17 – 195.

Кол. 1:20 – 39.

Кол. 2:3 – 54, 79.

Кол. 2:5 – 49.

### **Първо послание на св. ап. Павла до Солуняни**

1 Сол. 5:21 НП – 267.

1 Сол. 5:23 – 49.

### **Първо послание на св. ап. Павла до Тимотея**

1 Тим. 6:16 – 37.

### **Послание на св. ап. Павла до Евреите**

Евр. 1:2-3 – 39.

Евр. 4:1-7 – 241.

Евр. 4:12 – 49.

Евр. 11:1 – 91, 145, 152.

Евр. 11:3 – 60.

## **Откровение на св. Иоана Богослова**

Откр. 3:5 – 257.

Откр. 7:13-15 – 257.

Откр. 12:9 – 256.

Откр. 20:2 – 256.

Откр. 20:2, 14 – 262.

*English abstract*

## **RELIGION AND SCIENCE – CONFRONTATION OR UNITY**

Christian apologetics is a field of Christian theology that aims to give reasoned answers to more or less justified objections to Christian faith. It does not intend to create “unnecessary disputes” but to eliminate rational obstacles for man to accept the message of the Holy Spirit. Its purpose is ontological – that all people “may become participants of the divine nature” (2 Peter 1:4).

The present study “Religion and Science – Confrontation or Unity”, belongs to the field of Christian apologetics. It examines a subject that is fundamental within this theological discipline and, unfortunately, is always up to date. It is often believed that science is the only sure path to the truth, and religious belief is seen as close to superstition and speculation, and as something that does not deserve trust. From this the “natural” conclusion follows that the relationship between religion and science cannot be but in a spirit of confrontation. My aim is to show that such a position is a misunderstanding of the nature of science as well as that of religion. Contrary to such simplistic positions, science and religion are seen as two different paths to knowledge and truth.

Actually, the Orthodox theology rightly recognizes this problem as more inherent in the West, as introduced into Orthodox ground, *but even so, being introduced, it still exists with us*. Variety of reasons exists for linking this problem with the West, but three are the main ones. *Firstly*, the genesis of modern science is in the West (and not in the East), because of which the problem of its relationship with

religion is not staged in the East with the same sharpness. *Secondly*, such a definite outline between faith and knowledge, such as with Thomas Aquinas, does not exist for the East, but both, though different, are regarded as closely interlinked, filling each other. *And thirdly*, the Eastern Holy Fathers primarily focus on the meaning of human life – the achievement of unity and salvation in God. They see this world as an environment in which we grow up in the knowledge of God, seeing Him in the perspective of the other world we expect when God will be “all in all” (1 Corinthians 15:28). In this context, they show less interest in all the things that would leave us only within the framework of this world. Therefore, the Holy Fathers focus mainly on that part of the secular knowledge, which has moral value for man, or which leads to knowledge of God.

The main direction to be followed in writing the present study is, as far as possible, that it should be carried out in a spirit of loyalty to the Holy Tradition of the Church, which has something to offer on the issue. A major drawback in some researches on these particular and similar issues is that they make attempts for artificial reconciliation of religion and science, based on certain philosophical-methodological techniques, instead of turning back to the Tradition; they try to downplay the cognitive value of science or to unify the nature and methods of religion and science.

In this study, such an approach is avoided. Religion has an over-scientific and not a non-scientific essence. Instead of trying to adapt them to each other, it is necessary to show that the underlying reason behind the negative views towards the possibility of unity between them is neither in the power of the rational arguments that are argued, nor in the difference between religion and science, but in the attitude of people to God. If it is hostile, the relations between religion and science will move from hostility to indifference; if it is favorable, it will be possible to unite them.

The question under discussion is a source of confrontation precisely because of more or less fictitious oppositions such as “faith or

knowledge”, “faith or reason”, “natural or supernatural”, “evolution or creation”, but those oppositions, characteristic for the secularized (be it sometimes “theological”) thought are not so characteristic of the patristic one.

The study aims to demonstrate that Christianity is not alien to knowledge, intelligence, and experience, but requires them. And science is seen not as a secular activity of man which has to “reconcile” to Christianity but as one that is blessed by God and brings us knowledge of Him and of the world in which we live and which He has created for us.

Admittedly, it is hardly possible to say that a solution to any problem concerning religion and science could be found, or that some sophisticated system can be built to resolve all contradictions. Ultimately, people’s knowledge and capabilities are limited, and hence the possible solutions that can be proposed. And, for Orthodoxy, which is not scholastic in its nature, it is not a characteristic aim to frame and schematize everything. It is from such attempts that the problems between religion and science arise, by making half-decisions – of real or false problems – just to give some answer, instead of just silencing where the truth at this stage has not been reached, or there is no complete possibility of interpreting it. In this life, there will always remain unclear questions that we can open up, but not resolve. And we have to accept that fact. “For we know only in part... but when the complete comes, the partial will come to an end” (1 Corinthians 13: 9-10).

Undoubtedly, in the last few centuries, the world has undergone serious scientific progress. Those who, however, expected this to lead to the end of religion, were particularly disappointed. Scientific progress cannot, in any way, undermine belief in God. Explaining the natural processes leads to more reasons for admiration for the Creator. Not science is rivaled with religion or religion with science, but truth with untrue, knowledge with ignorance, faith with unbelief. And whether we will talk about unity, synergy

between religion and science, depends on the views we have; depends on the most important and fateful view we need to clarify about our fleeting earthly life – the question of God.

It is obvious to the believer that there must be unity between religion and science, and that together they lead man to the Creator, but that is not obvious to the unbeliever. It is precisely the neutral nature of science in terms of matters of a fundamental world-wide nature that makes it possible. Science is an open system. The fact that it does not become scholastic, trying to answer every possible question, makes it possible for scientists, entering its “gates”, to bear their views and it does not force them to give up on them in any way, or to occupy a definite position, since these views relate to matters beyond the scope of science. Science is a generic term for our studies of the world. It, unlike religion, does not lead us to the absolute truth, nor teaches us values. It can also be inhuman if it falls into the hands of such kind of people.

Any secular solution that is not based on an ecclesiastical approach to the synergy of religion and science, will address the problem from the outside, in an external and “forced” for the fallen man way. “Those who are unspiritual do not receive the gifts of God’s Spirit, for they are foolishness to them, and they are unable to understand them because they are spiritually discerned” (1 Corinthians 2:14). There may be a unity between science and religion only when science is consecrated, experiencing as a sacrament in the Church, when scientists and believers, as members of the Church, experience their scientific, theological and theological activities as something unified, and regard both as knowledge of God (cf. Romans 1:20). Unity between religion and science can only exist through the unity of believers and scholars, as well as of all mankind as a whole in Jesus Christ (cf. John 17:21), and having “the mind of Christ” (1 Corinthians 2:16). When such unity is accomplished, believers and scholars will be able to tell, together with Max Planck: “Both religion and science need for their activities the

belief in God, and moreover God stands for the former in the beginning, and for the latter at the end of the whole thinking. For the former, God represents the basis, for the latter – the crown of any reasoning concerning the world-view.” (Max Planck, *Religion und Naturwissenschaft*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1958, 27). Then, when God is “all in all” (cf. 1 Corinthians 15:28), the debate “religion *or* science” will disappear by itself.

\*All citations from the Bible are taken from New Revised Standard Version (NRSV)

## **Religion and Science – Confrontation or Unity**

### **Content:**

Foreword

Introduction

### **Chapter I. Theological Highlights**

1. Theology as Knowledge of God
2. Knowledge of God Through the Creation
  - 2.1. Divine Essence and Divine Energies
  - 2.2. The Creation – a Testimony of God
  - 2.3. The Creation in a Christological Light
  - 2.4. Natural Contemplation Through the Logoses
3. The Basis of Knowledge
4. Sanctification of the Mind and the Intellect
  - 4.1. Dichotomy of Man and Trichotomy of the Soul
  - 4.2. Mind and Intellect – God Given Cognitive Abilities
  - 4.3. Damage and Restoration of the Mind and the Intellect
5. Demythologization of the World
  - 5.1. Knowledgeableness and Value of Creation
  - 5.2. Creation Out of Nothing
  - 5.3. Monotheism, Polytheism and Pantheism



## **Chapter II. The Relationship between Religion and Science – a Brief Historical Review**

1. The Eastern Fathers of the Church on Faith and Scientific Knowledge
  - 1.1. St. Basil the Great
  - 1.2. St. Gregory the Theologian
  - 1.3. St. John of Damascus
  - 1.4. St. Gregory Palamas
2. Thomas Aquinas on Faith and Knowledge
3. The Roman Catholic Church and the Scholars
  - 3.1. Nicolaus Copernicus
  - 3.2. Giordano Bruno
  - 3.3. Galileo Galilei
4. Evolutionary Theory, Darwin and Religion
  - 4.1. Evolutionary Theory and Modern Science
  - 4.2. Darwin's Personality and His Attitude towards God
  - 4.3. The Theory of Evolution and the Religion
  - 4.4. How We Should Deal with the Theory of Evolution

## **Chapter III. Current Issues in the Relationships between Religion and Science**

1. Religion and Science – Confrontation or Synergy
  - 1.1. Faith
  - 1.2. Science
  - 1.3. Synergy between Religion and Science
  - 1.4. Religion and Science – Basic Theoretical Approaches
2. Creationism – an Attempt to Uncover the Truths of the Divine Revelation
  - 2.1. Creation or “Creationism”?
  - 2.2. Young Earth Creationism (YEC)
  - 2.3. Creationist Critique of Evolution
  - 2.4. YEC and Sola Scriptura
  - 2.5. Scientification of Scripture

- 2.6. The Motives of YEC
- 2.7. The Damage of YEC
- 3. Theistic Evolution – a Way of Reconciliation between Religion and Evolution?
  - 3.1. Essence of Theistic Evolution
  - 3.2. Orthodox Theologians on Evolution
  - 3.3. Arguments against Theistic Evolution
  - 3.4. Evolution, Death, Fall and Salvation
- 4. Purpose and Importance of the Book of Genesis
  - 4.1. Is the Book of Genesis a Scientific Book?
  - 4.2. The First Story of Creation (Genesis 1:1-2:3)
  - 4.3. Duration of the Days of Creation
  - 4.4. The Second Story of Creation (Genesis 2:4-2:25).
  - 4.5. Genesis, Chapter 3 – Fall and Salvation
- 5. Miracles and Natural Order
  - 5.1. Miracles, Ignorance and Truth
  - 5.2. Nature and Purpose of Miracles
  - 5.3. Miracles and the Scripture
  - 5.4. Miracles, Nature and Supernature
  - 5.5. Miracles and Laws of Nature
- 6. Is it Possible God's Existence to Be Proved?
  - 6.1. God's Existing Non-existence
  - 6.2. God – Obvious and Non-obvious
  - 6.3. The Meaning of the Arguments for the Existence of God
  - 6.4. Argument of Spiritual Experience
- Conclusion
- Bibliography
- Index

*Аннотация на русском языке*

## **РЕЛИГИЯ И НАУКА – ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ ИЛИ ЕДИНЕНИЕ**

Христианская апологетика – это богословская наука, которая дает обоснованные ответы на более или менее обоснованные возражения против христианской веры. Она не ставит целью создавать „лишние споры“, а скорее устранить рациональные препятствия перед человеком, чтобы он мог принять послание Святого Духа. Цель её онтологическая – все должны стать „участниками божественного естества“ (2 Петр. 1:4).

Предложенное вниманию читателей исследование „Религия и наука – противопоставление или единение“ относится к области Христианской апологетики. Оно рассматривает тему, которая является основной в рамках этой богословской дисциплины и, к сожалению, всегда остаётся актуальной. Часто полагают, что наука – это единственный верный путь к истине, а религиозные убеждения рассматриваются близкими к суеверию и спекуляции, а также как нечто не заслуживающее доверия. Из этого следует „естественный“ вывод, что отношения между религией и наукой не могут не быть в духе противостояния. Моим желанием остается показать, что подобная позиция подчеркивает непонимание природы науки, каковой является религия. Вопреки таким опрошающим позициям, наука и религия рассматриваются как два различных пути к познанию и истине.

Действительно, православное богословие справедливо осознает эту проблему присущей скорее Западу и привнесен-

нной на православную почву, *но даже и так, будучи привнесённой, она все равно присутствует у нас.* Существует несколько причин для увязывания этой проблемы с Западом, но в качестве основных могут быть выделены три. Во-первых, эпигенез современной науки находится на Западе, а не на Востоке, и поэтому проблема ее отношения к религии не поднимается во всей остроте. Во-вторых, на Востоке отсутствует такое резкое разграничение веры и науки, как, например, у Фомы Аквинского, но обе они, хотя и разные, рассматриваются как тесно взаимосвязанные и дополняющие друг друга. И в-третьих, восточные святые отцы фокусируются прежде всего на значении// смысле человеческой жизни – достижению единства и спасения в Боге. Они смотрят на этот мир как среду, в которой мы возрастаем в познании Бога, видят его в перспективе другого мира, которого мы ожидаем, когда Бог будет «всем во всех» (1 Коринфянам 15:28). В этом контексте мыслей они проявляют более слабый интерес ко всем вещам, которые, единственные, могли бы оставить нас в границах этого мира. Поэтому, из светского знания, святые отцы сосредоточены главным образом на том, что имеет моральную ценность для человека или ведет к познанию Бога.

Главное направление, которому мы следуем при написании этого исследования, является, насколько это возможно, сделать его в духе верности Традиции Церкви, у которой есть что сказать по рассматриваемому вопросу. Основным недостатком некоторых исследований этой и подобной проблематики заключается в том, что существуют попытки протащить идею искусственно примирить религию и науку на базе некоторых философско-методологических методов вместо того, чтобы обернуться к Священной традиции; пытаются преуменьшить познавательную ценность науки или же уравнивать сущность и методы религии и науки.

Мы избегаем подобного подхода. Религия обладает сверхъестественной, но не антинаучной сущностью. Вместо того,

чтобы пытаться приспособить одну к другой, необходимо показать, что основная причина, за которой кроются негативные взгляды, направленные против возможности их объединения, не в силе рациональных аргументов, которые выдвигаются, или в разнице между религией и наукой, а в отношении людей к Богу. Если оно враждебно, отношения религии и науки перейдут от враждебности к безразличию; если оно благоприятно, то их объединение тоже возможно.

Обсуждаемый вопрос является источником конфронтации именно из-за более или менее надуманных противопоставлений как „вера или знание“, „вера или разум“, „естественное или сверхестественное“ „эволюция или сотворение“, но эти противопоставления, характерные для секуляризированной (будь она некогда „богословской“) мысли, не так характерны для мирской.

Исследованием хотим продемонстрировать, что христианство не чуждо познанию, интеллекту и опыту, более того, оно требует их. А наука рассматривается не как какая-нибудь светская деятельность человека, которая должна „примириться“ с христианством, но как таковая, которая благословлена Богом и несет нам знание о Нем и о мире, в котором мы живем и который Он сотворил для нас.

Разумеется, вряд ли можно сказать, что возможно найти решение любой проблемы, касающейся религии и науки, или что можно построить некую стройную систему, благодаря которой разрешатся все противоречия. В конечном счете, знания и возможности людей ограничены, а отсюда ограничены и возможные решения, которые могли бы быть предложены. А для православия, которое по своей природе не является схоластичным, нехарактерно стремление ограничивать и схематизировать всё. Именно из подобных попыток возникают проблемы между религией и наукой, когда придумываются половинчатые решения – реальных или ложных проблем,

только для того, чтобы дать хотя бы какой-нибудь ответ, вместо того, чтобы просто замолчать там, где истина на этом этапе еще не достигнута или отсутствует полная возможность ее интерпретации. В этой жизни всегда останутся непроясненные вопросы, которые мы можем приоткрыть, но не решить. И следует принять это факт. „Ибо мы отчасти знаем,...; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится“ (1 Кор. 13:9-10).

Несомненно, в последние несколько столетий мир претерпел серьезный научный прогресс. Те, однако, кто ожидали, что это приведет к концу религии, были особенно разочарованы. Научный прогресс никоим образом не может подорвать веру в Бога. Объяснение природных процессов приводит к большим основаниям для восхищения Творцом. Не наука конкурирует с религией или религия с наукой, но истина с ложью, знание с неведением, вера с неверием. И будем ли мы говорить о единстве, синергии между религией и наукой, зависит от взглядов, которые у нас есть; зависит от самого важного и судьбоносного воззрения, которое нам нужно прояснить о мимолетности нашей земной жизни — от вопроса о Боге.

Для верующего очевидно, что между религией и наукой должно быть единство и что вместе они ведут человека к Творцу, но это не очевидно для неверующего. Именно нейтральная природа науки по отношению к основным вопросам мироздания дает возможность для этого. Наука – открытая система. Факт, что она не превращается в схоластику в попытке ответить на все возможные вопросы, позволяет ученым, входя в ее „врата“, нести свои взгляды, и при этом она [религия] никоим образом не принуждает их отказываться от них или же занимать четко определенную позицию, поскольку эти взгляды касаются вопросов, находящихся вне сферы науки. Наука – это общий термин для наших исследований мира. Она, в отличие от религии, не ведет нас к абсолютной истине,

не учит нас ценностям. Она может быть и бесчеловечной, если попадет в руки таким же людям.

Любое светское решение, которое не основано на церковном подходе к синергии религии и науки, будет рассматривать проблему снаружи, решать ее извне, внешним и „принудительным“ для падшего человека способом. „Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно.“ (1 Кор. 2:14). Союз между наукой и религией может быть только тогда, когда наука освятится, сопереживая себя как таинство в Церкви, когда ученые и верующие, как ее члены, сопереживут свои занятия, научные и богословские, как нечто единое, и рассмотрят обе как познание Бога (срв. Рим. 1:20). Союз между религией и наукой может быть только через единство, союз верующих и ученых, как и всего человечества вообще, в Иисусе Христе, (срв. Иоан 17:21) и приобретение разума Христова (срв. 1 Кор. 2:16). Когда такое единение будет осуществлено, верующие и ученые смогут сказать вместе с Максом Планком: „Вера в Бога необходима как для религии, так и для науки. Для религии Бог стоит в начале всякого размышления, а для естествознания – в конце. Для религии Бог является фундаментом, а для науки – венцом размышления, которое направлено на мировоззренческие философские вопросы“. Тогда, когда Бог будет всем для всех (срв. 1 Кор. 15:28), основания для дебатов „религия или наука“ сами по себе исчезнут.

## Религия и наука – противопоставление или единение

### Содержание:

Предисловие

Введение

### **I глава. Богословские акценты**

1. Богословие как богопознание
2. Познание Бога через творение
  - 2.1. Сущность и энергии у Бога
  - 2.2. Творение – свидетельство о Боге
  - 2.3. Творение в христологическом свете
  - 2.4. Естественное созерцание через логосы
3. Основы познания
4. Освящение ума и разума
  - 4.1. Двусоставность человека и трисоставность души
  - 4.2. Ум и разум – Богом дарованные познавательные способности
  - 4.3. Повреждение и восстановление ума и разума
5. Демифологизация мира
  - 5.1. Осознание и ценность творения
  - 5.2. Сотворение из ничего
  - 5.3. Монотеизм, политеизм и пантеизм

### **II глава. Отношения между религией и наукой – краткий исторический обзор**

1. Восточные отцы Церкви о вере и научном познании
  - 1.1. Св. Василий Великий
  - 1.2. Св. Григорий Богослов
  - 1.3. Св. Иоанн Дамаскин
  - 1.4. Св. Григорий Палама
2. Фома Аквинский о вере и знании



3. Римско-католическая церковь и ученые
  - 3.1. Николай Коперник
  - 3.2. Джордано Бруно
  - 3.3. Галилео Галилей
4. Эволюционная теория, Дарвин и религия
  - 4.1. Эволюционная теория и современная наука
  - 4.2. Личность Дарвина и его отношение к Богу
  - 4.3. Отношение эволюционной теории к религии
  - 4.4. Как надо относиться к теории эволюции

### **III глава. Актуальные проблемы взаимоотношений между религией и наукой**

1. Религия и наука – противопоставление или синергия
  - 1.1. Вера
  - 1.2. Наука
  - 1.3. Синергия между религией и наукой
  - 1.4. Религия и наука – основные теоретические подходы
2. Креационизм – попытки сциентификации истин Откровения
  - 2.1. Сотворение или „креационизм“?
  - 2.2. Младоземный креационизм
  - 2.3. Креационистская критика эволюции
  - 2.4. Младоземный креационизм и Sola Scriptura
  - 2.5. Сциентификация Писания
  - 2.6. Мотивы младоземельных креационистов
  - 2.7. Вред младоземного креационизма
3. Теистическая эволюция – путь к примирению между религией и эволюцией?
  - 3.1. Сущность теистической эволюции
  - 3.2. Православные богословы об эволюции
  - 3.3. Аргументы против теистической эволюции
  - 3.4. Эволюция, смерть, грехопадение и спасение
4. Цель и значение Книги Бытия
  - 4.1. Является ли научной Книга Бытия?

- 4.2. Первый рассказ о сотворении (Быт. 1:1-2:3)
- 4.3. Продолжительность дней творения
- 4.4. Второй рассказ о сотворении (Быт. 2:4-2:25).
- 4.5. Бытие 3 гл. – падение и спасение
- 5. Чудеса и природный порядок
  - 5.1. Чудеса, невежество и истина
  - 5.2. Природа и цель чудес
  - 5.3. Чудеса и Писание
  - 5.4. Чудеса, природа и сверхприрода
  - 5.5. Чудеса и природные законы
- 6. Возможно ли доказать существование Бога
  - 6.1. Сущестующее небытие Бога
  - 6.2. Бог – очевидный и невидимый
  - 6.3. Значение аргументов о существовании Бога
  - 6.4. Аргументы духовного опыта

Заключение

Библиография

Закладки



**Атанас Ваташки**  
**РЕЛИГИЯ И НАУКА –**  
**ПРОТИВОПОСТАВЯНЕ ИЛИ ЕДИНЕНИЕ**



Научен редактор: *доц. д-р Костадин Нушев*

Редактор: *проф. д-тн Румен Ваташки*

Рецензенти: *проф. д-р Николай Маджуров,*

*доц. д-р Стефан Стефанов*

*Коректор: Йонко Бонов*



Формат 60x84/16

Печатни коли 21,25



**FABER** – (062) 600 650

В. Търново 5000, ул. „Гара Велико Търново“ 1

*www.faber-bg.com*