

.СЪВРЕМЕННАТА ПСИХОЛОГИЯ И СВЕТОТЕЧЕСКОТО УЧЕНИЕ ЗА ДУШАТА

Човешката душа е основният предмет на една, търсеща основание в опита, експеримента и наблюдението, бързо развиваща се съвременна наука – психологията¹. Тя има голямо практическо приложение и обхваща много направления. Главните ѝ теоретични школи обаче, независимо от разликите между тях, изучават психиката от позициите на материализма и разглеждат психичния живот като функция на мозъка и централната нервна система. Според Речника по психология “психиката е функция на организираната по особен начин материя, на нервната система, за регулация на взаимодействието между организма и средата на равнището на отражението. Психиката не е лишен от функции страничен продукт на нервната регулативна дейност на мозъка, не е епифеномен, а необходимо средство и условие за адекватна на средата и потребностите регулация на поведението на организма, за приспособяване към средата, а при човека и за нейното адекватно и целенасочено изменение”².

Като емпирична наука психологията прави достоверни открития и събира важни данни за човешкото поведение, съпадащи с наблюденията на християнските писатели върху закономерностите на духовния живот. Много са примерите, в които Светите отци разглеждат състояния и прояви, описани от съвременната психология – агресивност, сексуални перверзии, депресия, страхове, натрапливости, защитни механизми. Например Фройд, чиято теория отдавна е считана за класическа, независимо от твърде крайните си възгледи, разбира силата на първичните страсти – сексуалните и агресивни влечения на “То” и трудността те да бъдат контролирани от Супер-Аз.³ Други психолози също смятат⁴, че човек трябва да бъде насилен, за да преодолее страстите и влеченията си и за да прояви стремеж към висшите духовни и културни стойности.

Когато се занимава с нещо повече от това да изследва поведението, познавателните процеси или възрастовите промени, психологията надхвърля възможностите си и излиза извън границите си. В повечето случаи тя не си поставя непосилни задачи и когато не разглежда проблеми, в областта на които е некомпетентна, от нея има определена полза.

Не бива да се поставя стена между съвременната психология и психологията на Светите отци. От богословска гледна точка този антиинтелектуализъм е много опасен. Той не в духа на църковното учение. Трябва да се научим да отличаваме нехристиянските възгледи от ценната информация, която психолозите дават за човека, неправилните позиции и убеждения от верните наблюдения. Един психолог може много точно и детайлно да опише състоянията и проблемите и да помогне на хората да се приспособят към съвременния живот и да преодолеят затрудненията си. Тъй като съществува пряка връзка между психичното здраве и духовния живот, психологията може да помогне на човека да възвърне психичното си равновесие и да го научи да живее умерено и пълноценно. Достиженията на съвременната психология определено могат да бъдат използвани за добро, ако се избягват неправилните схващания за човешката природа.

Но в психологията не се коментират трудните въпроси за произхода и безсмъртието на душата, а въпросите за нравствените измерения на духовния живот се пренебрегват като проблематика. Ограничеността на психологията се дължи на материалистичните ѝ позиции, т.е. на това, че тя не признава самостоятелността на духовното битие. Тя става опасна и

антихристиянска, едва когато се опитва да установи същността на душата. Това не е възможно с научни средства и по научен път, защото не всичко в духовната област подлежи на експериментални изследвания и анализ. Психологията може да описва определени процеси, но тя не е в състояние да обясни правилно духовния свят, защото моделът ѝ за човека е непълен, едноизмерен. Това, което ние наричаме паднало човешко естество, за нея е единственото нормално човешко естество. Тя не разбира и отхвърля християнската космология, антропология и мистика. Като не признава Божественото откровение и учението на Църквата, тя не може да осветли правилно въпросите за произхода, природата и свойствата на душата и вътрешния духовен живот. Без да приеме християнското учение, тя не може да посочи нито причините за злото в човека – страстите и влиянието на демоните, нито източника на доброто – Божия образ и благодатта. При това тя се дистанцира, както е известно от нравствени оценки, прехвърляйки тази проблематика на етиката. Макар че в семантичен план думите “душа” и “психика” означават едно и също, защото “душа” е буквален превод на старогръцката дума “**психе**”, те нямат абсолютно терминологично съответствие, поради напластяванията на различни научни и културни контексти.

Древните отци и учители на Църквата опровергават материалистическите мнения ⁵, че душата е само израз на хармонията на телесните части, резултат на физиологичната дейност и че не е самостоятелна субстанция. Те разкриват, строго следвайки Свещеното писание, самостоятелността и самоценността на душата, различието ѝ от тялото и изтъкват нейната повисша природа.

При създаването на душата Бог не е взел нищо от земните стихии, а я е вложил в човека чрез Своето творческо дихание. Нейната същност е съвършено различна от тази на тялото, от всичко веществено и материално. Природата ѝ не е земна, а небесна. Св. Григорий Богослов пише: “Душата е Божие дихание и бидейки небесна, търпи смесване с пръстта. Тя е светлина, заключена в пещера, все пак божествена и неугасима.” ⁶

Душата е Божествено дихание. Въпреки това не бива да се смята, че е “божествена” в буквалния смисъл на думата и поради това е съществувала вечно. Макар да има небесен произход, тя не е божествена по същността си и не е произлязла от Божието същество.

Отците и учителите на Църквата винаги разглеждат душата като висша, различна от тялото нематериална същност. Те я приемат за единствената самостоятелна духовна същност в човека, за единствен носител и причина на всички т.н. душевни явления. Но естествено възникват въпросите: откъде идват страстите? Как е възможна борбата с тях? Кой управлява нисшите физиологични процеси, независещи от разума и волята?...Християнските писатели, изхождайки от подобни въпроси, **условно** разделят духовната природа на човека на две начала или страни. Първата от тях е висша, разумна, божествена – “**дух**” ⁷ носител на висшите прояви и способности – разум и воля. Втората е нисша, неразумна, “**собствено душа**”, посредник между духа и тялото, оживяваща организма и управляваща нисшите прояви на човешката природа – чувствените желания и физиологичните процеси. ⁸

Светите отци намират някои основания за това деление при ап. Павел: “Сам Бог на мира да ви освети напълно и целият ваш **дух и душата и тялото** да се запазят без порок при пришествието на Господа нашего Иисуса Христа.” /1 Сол. 5:23/, още в 1 Кор.15:44-45, Евр. 4:12 и на други места.

Следи от тази антропологическа трихотомия намираме у почти всички християнски автори от първите три века, но трябва да я приемаме условно, а не в буквалния ѝ смисъл.⁹ Църковните писатели не са признавали **субстанциално** различие между духа и душата. Те не са считали духа за отделно, самостоятелно начало на духовната природа на човека. Гледали са на него като на висше нравствено състояние на душата, проявяващо се в съответстващата по-висша дейност.¹⁰ Душата и духът са **една същност** и се различават само за обозначение на различните състояния и действия на тази същност. Тертулиан с основание пише, че ако между душата и духа съществуваше субстанциално различие, то душата би могла да живее и да действа без духа и духът – без душата и че той би могъл да живее в тялото и след като душата го е напуснала... Но това не се случва... Следователно духът и душата са едно начало.¹¹

Св. ап. Павел и другите църковни отци си служат с трихотомна терминология, без да са трихотомисти в собствения смисъл на думата. Възгледът, според който човек се състои от три отделни субстанции е **чужд** на църковното учение. Той е споделян от еретика Аполинарий Лаодикийски, който допуска съществуването на чувствено-животинска страна на човешката природа, включваща тялото и неразумната душа, и висша страна – дух или ум. Отците от IV век отхвърлят психологическия дуализъм. Те говорят твърдо за двусъставността на човека. Това в богословски план има отношение към христологията, обосноваваща двете природи на Христос и към сотириологията, разглеждаща изкуплението и обожението на цялостния човек.

За да бъде посредник между двата свята – земен и небесен, човек трябва да е съставен от две природи – материална и духовна, проявени в пълното им многообразие и сложност. Човекът е носител на цялата земна природа. Филогенетичният път на човешкия зародиш започва от една клетка и достига напълно развит младенец, като в промеждутъчните стадии преминава през всички форми на животинския свят. Човек включва в себе си и небесните начала, същества и същности. Това е по-малко понятно и по-малко очевидно и при съвременното състояние на науката не може да бъде доказано по научен път.¹²

Св. Йоан Златоуст категорично заявява, че същността на душата и начинът на съединението ѝ с тялото са непостижими: “Бог ги е скрил, за да не мъдруваме за нещата, които са над нас”. Той отбелязва само, че душата е непространствена и е невъзможно да бъде ограничена на някакво определено място в тялото.

Св. Григорий Нисийски също признава, че този проблем е много труден и “превишава човешките разбирания”. Все пак намира оригинално и своеобразно решение, като предполага, че т.н. “чувстваща сила” е връзката на духа и материята в човешкото естество.

Когато разглеждат въпроса за психофизическото единство, повечето от църковните писатели приемат следните основни положения:

1. Душата, като безтелесна природа, прониква цяла в цялото тяло.
2. Тя няма пространствени ограничения. Присъства в цялото тяло, но не като в пространство, а в смисъл на взаимодействие и взаимоотношение.
3. Душата оживотворява цялото тяло, подобно на светлината, пронизваща въздуха.
4. При своето съединение с тялото душата не търпи никакво изменение. Тя остава неповредена, неслята и неизменна по общите свойства на “умопостигаемото”. При съединението си, душата и тялото съхраняват своите специфични природни свойства. Не случайно тук е употребен терминът “неслято”. Връзката между душата и тялото има

отношение към христологическия въпрос за двете природи – човешка и Божествена в личността на Исус Христос, с който Светите отци правят известни аналогии.

По въпроса за местонахождението на душата в тялото и за локализацията на душевните сили Светите отци разкриват само това положение, че душата не се помещава в никакъв специален орган. Тя въобще не може да заема някакво място в пространството, защото е безтелесна. Връзката ѝ с тялото е изградена не на основата на пространствени отношения, а на принципа на взаимодействието.

В подкрепа на това мнение св. Йоан Дамаскин пояснява: “Душата се обединява цяла с цялото тяло, а не част с част. Тя не се съдържа от него, а го съдържа, както огъня – желязото и пребивавайки в него, произвежда свойствените си действия.”¹³ Това е така и според Немезий Емески, който пише: “Нали не душата се управлява от тялото, а сама го управлява. Тя не е затворена в него, като в съд или в торба, а по-скоро точно обратното – то е затворено в нея.”¹⁴

Когато Светите отци говорят за връзка на душата с мозъка, нервите или сърцето, това не трябва да се схваща буквално. Работата на тези органи не поражда душевните функции. Психичните свойства и способности не са локализирани в тях. Дейността им е само начин да се прояви дейността на душата.

Различните състояния на тялото – болест, старчески изменения, припадък, лудост, пиянство – оказват влияние на душата, но само доколкото не ѝ позволяват да се прояви изцяло. Лактанций пише следното: “Ако душата се проявява по-пълно или по-слабо в зависимост от нормалното или ненормално състояние на тялото, това говори само за изменчивостта и превратността на земното оръдие, чрез което ѝ е предназначено да действа в тукашния си живот. Дори при най-неблагоприятни и ненормални условия в организма, душата си остава неизменна. Тя запазва цялостната възможност веднага след като се изменят условията, отново да се прояви в пълнота.”¹⁵ Следователно в посочените случаи тялото не е нищо друго освен препятствие за дейността на душата, което не ѝ позволява да разкрие разумната си природа и може да я доведе до пълно бездействие. Ето защо Светите отци често го сравняват с повреден музикален инструмент. Това обаче не означава, че благосъстоянието на тялото определя същността на душата, а че тя може **напълно** да се прояви само при неговото пълно здраве.

По време на земния живот душата изпитва определени въздействия от тялото, което не рядко я “засенчва” и задържа функциите ѝ. Тя е тясно свързана с него в процесите на възприятието, познанието на външния свят и движенията. Душевните свойства и процеси се проявяват чрез дейността на определени органи, но не се пораждат от тях и не се локализират в тях.

Св. Библия приписва на сърцето всички функции на съзнанието: мислене, решение на волята, усещане, прояви на любов, на съвест и др. Но сърцето обхваща не само психическите състояния на човека, а и физическите. Всички явления в живота произлизат от него и се връщат към него, като му въздействат. То е център и корен на живота.

Обикновено понятието “сърце” се приема в алегоричен смисъл, но А. Позов пише следното: “Ролята на сърцето като център на душевния живот и душевните движения: чувства, влечения, емоции, афекти и страсти, може да се счита за общопризната, макар позитивната наука да говори за тези движения извън връзката им със сърцето. Въобще главата за сърцето като психичен фактор още не е написана в съвременната психология, тъй като сърцето е по-малко достъпно за експериментиране, отколкото Централната нервна система.”

Централната роля на сърцето се проявява по два начина. То е средоточие по отделно на духовния, душевния и телесния живот. Същевременно е център, в който се обединяват и трите страни на цялостния човек.

Като съкровен център на личността, сърцето е недостъпно за чужд поглед. Ние не можем да проникнем отвън в сърцата на хората. Те не са прозрачни за нас. Но в значителна степен дълбините на сърцето са непостижими и за самия човек. Само Бог знае тайните на човешкото сърце. В пълнота то е достъпно само за Него. Ето защо именно сърцето служи за връзка между човека и Бога и е център на мистичните преживявания.

Според Б. Вишеславцев “Сърцето като орган на религиозно възприемане трябва да бъде различавано от душата, ума, духа и от съзнанието въобще. То е по-дълбоко и по-централно, отколкото е психичният център на съзнанието. Сърцето е център не само на съзнанието, но и на безсъзнателното; не само на душата, но и на духа; не само на духа, но и на тялото, не само на умопостижимото, но и на непостижимото за ума. С една дума то е абсолютен център.”¹⁶

Сърцето действително е корен и център на живота. То приема въздействия от видимия и невидимия свят и по своето естествено предназначение би трябвало да управлява човешкия живот. Но в резултат на грехопадението “Страстите са навлезли /в човека/ и са размътили всичко. Поради тях сърцето посочва и състоянието ни невярно, и впечатленията не са такива, каквито би трябвало да бъдат, и вкусовете се извращават, и възбуждането на другите сили се насочва в погрешна посока... Когато някой се очисти от страстите си, нека дава воля на сърцето си; но докато страстите са в сила, да се дава воля на сърцето, означава да обречеш себе си на неверни стъпки.”¹⁷ Именно в очистването на сърцето от страстите е смисълът на християнската аскетика.

Според светоотеческото предание и духовния опит на достигналите святост старци, нечистите духове привличат както мисловната сфера на човека, внушавайки му различни мисли и представи, така и чувствената, възбуждайки чувства на похот, раздразнение, гняв, печал, униние и т.н. Поради това всеки християнин, който желае да води духовен живот и да очисти сърцето си от страстите, трябва да се отнася внимателно към мислите и чувствата си. Недопустимо е сляпото следване на всички подбуди и желания. Пробен камък, който определя същността и източника им, освен естественият глас на съвестта, са Свещеното писание, Христовите заповеди, опитът на Светите отци и техните наставления. Човек се освобождава от влиянието и властта на падналите духове чрез общението си с Господа в тайнствата и личния си духовен живот, тъй като Христос е Този, който е положил началото на подвизите.

Светите отци, обаче, са много внимателни, когато разграничават психичните отклонения като резултат от духовни и физиологични причини. Наследствената предразположеност и влиянията на социалната среда при определено съчетание могат да доведат до отключване на психично заболяване. Но не всяка болест е предизвикана непременно от бесовски влияния. Тя може да е дадена на човека от Бога като изпитание или като пример за търпение на околните. Лишаването от сън, от храна и крайните физически прояви на духовна ревност също могат да доведат до психически проблеми, които са обратими при навременно отстраняване на причините за тях.

Науката по емпиричен път потвърждава предположенията за влияние на различните външни и вътрешни фактори при възникването на психичните заболявания. Според някои невролози в основата на неврозите, считани до сега за функционални заболявания /т.е. незасягащи мозъка/, стои непреработен конфликт. Нервната тъкан е свръхчувствителна към странични влияния – интензивни и продължителни дразнителни от околната среда, вкл. и от

социалната / напр. неблагоприятна семейна обстановка/ и към вътрешни психични натоварвания /напр. познавателен дисонанс/¹⁸. Силните въздействия /вкл. и на безплътните духове на злобата/, които не могат да се компенсират, предизвикват изменения в мозъчните структури първоначално на молекулярно и субклетъчно ниво. Тези промени вторично се отразяват върху психичния живот, защото различните състояния на тялото могат да влияят върху функционирането на психиката. Така може да се обясни как страстите, срещу които човек не се бори, могат да доведат до психични отклонения като депресия, мания или натрапливи влечения. За подобен механизъм на влияние пише светител Игнатий Брянчанинов.¹⁹

Когато говорят за природата и същността на душата²⁰, древните християнски писатели доказват нейната самостоятелност и невещественост. В своите трактати те опровергават материалистичните мнения на философите, според които душата е въздух, огън, резултат на хармоничното съчетание на стихии в тялото или естествено следствие от неговата физическа организация.

Св. Григорий Богослов в Словото си за душата пише: “Душата не е естеството на изтребителния огън, защото това, което опожарява е лишено от свойство да одушевява опожареното. Душата не е и естеството на въздуха, той се вдишва и издишва и не знае покой. Душата не е нито кръвоносният ток, който циркулира в тялото, нито пък е хармонията на съставните части на организма, която ги довежда до единство, защото не са едно и също нещо естеството на плътта и природата на душата. Би ли имало разлика между добродетелни люде и порочни хора, ако добрите и злите в живота са плод на случайно съчетание на природните стихии? Защо и у безсловесните твари няма разумна природа, макар и да носят хармония в тяло и живот? Къде е в тях разсъдъкът, добродетелите и безсмъртието?”²¹

Отхвърляйки философските съждения, Светите отци признават субстанциалната противоположност на душата и тялото, която внася в представата за природата на душата негативни характеристики. Душата е нематериална, невидима, неподлежаща на чувствено възприятие, няма никаква форма, цвят или очертания и въобще е чужда на каквито и да било пространствени отношения.

Християнските писатели извеждат духовността или невеществеността на душата от следните основания:

1. Като живо и активно начало, душата придава на тялото живот и движение.
2. Като образ на невидимия Бог, душата не подлежи на външно възприятие и няма вид.
3. Душата няма никаква форма или очертания, не се дели и не може да се измерва. Тя е проста, т.е. не е съставена от отделни части. Чужди са ѝ всякакви пространствени отношения. Очевидно е, че разделянето на душата на “части” според нейните свойства или прояви има при християнските писатели условен смисъл. Допуска се само за целите на класификацията и систематическия анализ на душевните функции.

По въпроса за субстанциалността на душата Светите отци привеждат следните доказателства:

1. Душата може да се отделя от тялото /по време на сън/ и да проявява самостоятелна дейност /в съзерцанието и познанието/.

2. Душата, като неизменен носител на постоянно променящи се психични състояния, може да вмества в себе си противоположности – напр. добродетел и порок. Тя си остава една и съща, тъждествена по същество, но може да изменя своите качества, напр. когато преминава от невежество към знание и др.
3. Душата е “самодвижеща се субстанция” и придава движение на тялото.²²

Определенията за душата, които срещаме у Светите отци, са почти аналогични. Затова ще приведа само някои от тях.

Св. Григорий Богослов определя душата като “оживотворяваща и задвижваща природа”, с която са съединени “словото и умът”.

Мелетий Монах настоява, че душата е непознаваема по същество и се отнася критично към празните “разсъждения на елините”. Все пак той твърди, че е възможно да разсъждаваме за нея, доколкото я познаваме чрез проявите ѝ. Така, по действията Му, познаваме Бога, въпреки че “Бога никой никога не е видял” /Йоан 1:18/. “Душата съществува, макар да не познаваме същността ѝ. Та нали, без да постигаме Божието същество, ние не отричаме битието Му, подобно на “безумците” /Пс. 13:1/.”

Според блаж. Теодорит “нашата душа е същност проста, надарена с разум и безсмъртна”. Блаж. Августин пише, че душата е “субстнция, надарена с разум и поставена във връзка с тялото, за да го управлява”, но “не е разположена в него като в пространство”, а е “проста и нематериална”.

Св. Йоан Дамаскин определя душата като “същност жива, проста, безтелесна, невидима с телесни очи, безсмъртна, словесноразумна, безвидна. Тя действа посредством органическото тяло и му придава живот, сили за растеж, чувства и възможност за възпроизводство. Душата е същност свободна, надарена със способност да желае и действа. Тя се изменя по своя воля и притежава ум, но не като нещо различно от нея, а като част от самата нея.”

Душата в сравнение с грубото и материално тяло е невеществена, нематериална, безтелесна, безплътна. Но в сравнение с Бога тя, както и висшите духовни същества е груба и веществена, като творение, неединосъщно на своя Създател. Тя се уподобява на Бога по свойствата си – разумност, свобода, безсмъртие, но не по същността си. Душата притежава **относителна**, а не абсолютна духовност. “В сравнение с грубата материя, ангелите, демоните и душите,- отбелязва св. Йоан Дамаскин -, притежават безтелесност по благодат. Но за безтелесна природа може да се говори само по отношение на Бога. Следователно единствен Той по естество е свършено безплътен, а ангелите, душите и демоните в сравнение с Него са тела.”

Тази относителна вещественост или телесност се подчертава още от св. Амвросий и св. Григорий Велики. Св. Иринеи Лионски дори пише, че душата не само има вида, свойствен на природата ѝ, но притежава и някои черти, които я отличават от ангелското същество. Такъв вид тя получава от тясното съжителство с тялото. Външно душата прилича на хората, а не на ангелите. Както водата, излята в съд, приема формата на съда, в който е замръзнала, така и душата получава образа на тялото, към което е приспособена.²³

Този външен вид на безтелесната душа е достъпен само за хора, достигнали най-висока степен на духовно свършенство и просветени от Божията благодат. Зрителното възприятие на духовния свят е невъзможно за падналия човек, понеже грубото материално тяло служи като завеса за сетивата. Бог открива духовното състояние на човешката душа само в случаите, когато

това е полезно за нея, за да бъде тя излекувана от страстите си /при духовното ръководство/ или за да бъде прославена като праведна и свята след смъртта /душите на светиите/.

Произходът на душата на всеки отделен човек не е разкрит напълно в словото Божие и Църквата не ни предлага строго определено учение по този въпрос. Догматически е отхвърлено само учението на Ориген, но за начина на творението на индивидуалната човешка душа няма единно мнение. Светите отци, макар да са били богопросветени, са се пазели да се изказват окончателно по въпроси, надхвърлящи човешките разбирания. При това този проблем никога не е бил от толкова голямо значение за Църквата или за спасението на човешката душа, че да изисква специално съборно разглеждане. За него важат думите на св. Йоан Златоуст, казани по повод на съединението на душата и тялото, че Бог явно е скрил истината от нас, за да не мъдруваме излишно. И според св. Кирил Александрийски това е “тайна, позната единствено на Бога”. Много други Свети отци също са признавали този проблем за неразрешим в сегашния живот.

За предсъществуване на душите в древногръцката философия говорят Питагор, който е бил привърженик и на прераждането на душите, Платон и Емпедокъл. Тази теория е приета и обоснована от Платон във връзка с обяснението на света на идеалните същности и с доказателствата за безсмъртието на душата /в диалога “Федон” част от втория аргумент/. Той се основава на твърдението, че цялото познание е припомняне. В “Менон” Сократ казва: “няма учене, а единствено припомняне”, тъй като душата пренася познанието от предишното си съществуване в света на идеите. Става дума за априорното познание, а не за сетивното или емпирично познание. Това е и единственият вид познание, който Платон приема за реален. Той предполага, че притежаваме представи, които не произтичат от опита и следователно би трябвало да сме ги получили в предишно съществуване. За него обаче не можем да си спомним, поради ограниченията на тялото.²⁴

Най-общо съществуват три теории²⁵, които разглеждат въпроса за произхода на душите. От тях първа по време е теорията за предсъществуването на душите. Тя се появява още в езическия свят, развита е от Платон и в християнството е пренесена от Ориген. Според неговите представи всички души са създадени едновременно от Бога още в началото на сътворението. От тогава съществуват в невидимия свят като чисти духове. Злоупотребата със свободната воля предизвиква необходимост от очистване. Поради това душите се изпращат на земята, съединяват се с телата и в зависимост от своето нравствено състояние се обричат на различна участ в условията на земния живот. Древните учители на Църквата наричат мнението на Ориген “нелепо, нецърковно, баснословно и еретическо”. То е осъдено на V Вселенски събор: “Църквата, научена от Божествените писания утвърждава, че душата се твори заедно с тялото, а не първото преди, а второто после, както е при безумието на Ориген”.

Втората теория счита, че Бог сътворява душата от нищо в същото време, когато се образува тялото. Защитници на това мнение са св. Иринеи Лионски, св. Йоан Златоуст, св. Кирил Александрийски, блаж. Теодорит Критски, блаж. Йероним и др. В подкрепа се привеждат думите на Еклисиаст: “И ще се върне пръстта в земята, каквато си е била, а духът ще се върне при Бога, Който го е дал.” /Екл. 12:7/, думите на св. пр. Захария, че Бог “образува духа на човека вътре в него” /Зах. 12:1/ и думите на св. ап. Павел, който нарича Бога “Отец на духовете”, за разлика от родителите по плът. В полза на тази теория е и обстоятелството, че чрез нея се обяснява разнообразието и уникалността на душите, различните душевни таланти и раждането на хора, притежаващи забележителни дарования. Такива души се сътворяват от Бога според Неговите премъдри цели. Освен това, съобразно високото достойнство на човешката душа, изглежда напълно приемливо тя да бъде призната за **непосредствено** Божие творение.

Но пред безрезервното приемане на това становище стоят значителни затруднения. Мисълта за ново творение на душите от нищо противоречи на свидетелството на Битиеписателя, че след шестте творчески дни в седмия ден Бог е почивал от всички Свои дела. Това мнение поставя Божията творческа воля в зависимост от действията на човешките страсти. Бог като че ли съучаства на тези страсти в случаите, когато децата са плод на престъпна връзка. Бог действа така съгласно предустановения от Самия Него закон за произхода на хората. Той не отстъпва пред злото, а само го допуска, поради дадената на човека свобода.

Освен това тази хипотеза не може да обясни преминаването на греховните наклонности от родители към деца. Преминава не личният прародителски грях, а неговите последствия – смъртта и проклятието, поради родовото и морално единство на хората. Ако всяка душа е ново Божие творение, тогава от къде идва злото в нея?

Въпреки тези недостатъци, мнението за непосредственото сътворяване на човешките души от Бога е намерило много привърженици. Сред римокатолиците е послужило за основа на догмата за непорочното зачатие на Св. Богородица. Чрез него те се стараят да обосноват безгрешността на човешката природа на Господ Исус Христос.

Трета е теорията за раждането на душите. Според нея те преминават приемствено от родители в деца при образуването на телата. Както от телата на родителите се образува тялото на младенца, така и от душите им се отделя своего рода “душевно семе” за образуването на новата душа. /Това обаче противоречи на основните свойства на душата като субстанция – безтелесност, простота и неделимост. Как се отделя част, за да се създаде душата на детето?/ Първоизточник или “първоматерия” на всички човешки души е душата на първия човек – Адам. Изказано за първи път от Тертулиан ²⁶, това мнение е възприето от много църковни отци както на изток, така и на запад. Поддържат го св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисийски, преп. Макарий, Анастасий презвитер и др.

Може да се каже, че тази теория е съгласувана по-добре със Свещеното Писание и с жизнения опит. /Но жизненият опит не винаги може да бъде критерий. Много неща, свързани с вярата, например чудесата и безсмъртието, противоречат на жизнения опит и на човешката логика./ За раждането на Сит от Адам и Ева се казва: “И роди син по свое подобие и по свой образ, и даде му име Сит” /Бит.5:3/. От тези думи се разбира, че Сит е син на Адам и по тяло, и по душа. От това и подобни изказвания в Писанието може да се направи изводът, че човек се ражда от своите родители като цялостно същество. Тази теория се намира в хармония и с църковното учение за наследяването на последиците от прародителския грях. Опитът я потвърждава чрез сходството между децата и родителите, както в свършенствата, така и в недостатъците.

Като възражения срещу нея се използват следните доводи:

1. Съществуват случаи, при които се наблюдава поразителна разлика между децата и техните родители.
2. В душата отсъства съзнание за способността самата тя да произвежда друга душа.

Могат да се поставят и следните въпроси:

1. Защо се предават само последиците от първородния грях, а свободно извършените лични грехове не преминават от родителите в децата?
2. От чия душа произлиза душата на детето? От тази на мъжа, тази на жената или от двете заедно? Как това може да бъде съгласувано с едносъставността на душата?

След V Вселенски събор преобладаващо значение в Православната църква получава теорията за сътворяването на душите от Бога. Тя се допълва и от теорията за произхода на душата от душите на родителите. Творението се приема в широк смисъл, като участие на необходимата навсякъде творческа сила Божия. Способността за продължение на рода е дадена на хората чрез Божието благословение: “Плодете се и се множете” /Бит. 1:28/. Тя им е дарувана за раждането на себеподобни, не само по тяло, но и по душа. Като жизнено начало, което одушевява тялото, душата се получава от родителите в момента на телесното зачатие. Но личността и индивидуалността, като качествено съчетание на духовните сили и способности, се получават от Бога. Оттук идва най-великата ценност на душата – всеки човек е нова, неповторима личност, нова, уникална форма на Божия образ.

Човешката душа е безплътна, проста, неделима. Като Образ на Бога тя притежава разум, воля и чувства и е безсмъртна по благодат. Призванието ѝ е да се богоуподобява без край.

Всеки човек носи в себе си увереността в своята неповторимост и уникалност. Носи и тъгата по своето изгубено отечество – Царството Божие. И макар понякога да не се стреми към него, парливото чувство за “безсмислие” на съществуването му подсказва, че смъртта тук не е край на всичко, не е абсолютно унищожение. Душата не се примирява с мисълта за смъртта, защото притежава усета, че е безсмъртна.

Всяка човешка душа е безценна. Нищо в света, нито дори целият свят, не струва колкото една отделна душа. И няма нищо по-важно тук, в земния живот, от очистването на душата, за да възлезе тя при своя Спасител чиста и просветлена. Тази безценна душа ни е поверена, за да я изведем при нейния Създател. Той ни е възложил спасението и вечния ѝ живот. При това ние не сме нещо друго, освен същата тази душа, оживотворяваща материалното тяло.

Трудно се пише за човешката душа. Не става дума за това, че материалът е огромен и някои от въпросите неизяснени. Не става дума и за нашето чисто човешко желание да разберем, да си обясним всичко в света докрай, да проумеем дори нещата, които не ни е дадено да проумеем. Става дума за друго. За осъзнаването на изключителната важност на тези въпроси и за нашата огромна отговорност, когато пишем за тях.

Защото ние можем да разсъждаваме за същността на душата, за свойствата ѝ, за проявите ѝ, дори за страстите ѝ, но това да се окаже празно, кухо, гибелно мъдруване...

Защото каква полза за човека, ако придобие цял свят, а повреди на душата си? Или какъв откуп ще даде човек за душата си. Мат. 16:26

1. Психология в буквален превод означава “значение, слово, смисъл на душата”, т.е. “душеведение” на славянски език.

2. Речник по психология, София, Наука и изкуство, 1989, стр. 418

3. Вж. З. Фройд, Психология бессознательного, Москва, 1989

4. Напр. А. Адлер в теорията си за комплексите и преодоляването им /А.Адлер, Смиълът на живота, Плевен, 1997/ и Е. Арансън при разясняването на агресивността в “Човекът – социално животно”.

5. Древногръцките философи – материалисти /атомистите Левкип и Демокрит, и Епикур/ твърдят, че душата се състои от атоми и е материална, а мисленето е физически процес. След смъртта душата се разгражда и нейните атоми не са способни да усещат, тъй като не са свързани с тялото. Според Хераклит душата е едно от преходните състояния на огъня. Тялото е здраво свързано с душата, която не е безсмъртна. Погине ли то, тя се превръща във вода.

По Гр. Грозев, Древногръцки материалисти. Фрагменти и текстове, София, 1958

Б. Ръсел, История на западната философия, т.1, София, 1994

6. Св. Григорий Богослов, Слово за душата, Г. Ибришимов, Духовни бисери от светите отци, 1992, ., стр. 141

7. В съвременната употреба на дух, духовен, духовност често неправилно се визират прояви, макар и висши на душевността – напр. духовен напредък, духовна култура, духовни интереси. Понякога понятието дух грешно се отъждествява с насока, тенденция, отпечатък /в духа на времето/ или се схваща като нещо общо, характерно за голяма група от хора /дух на народа/. Тази разширена употреба обаче, няма нищо общо с конкретния смисъл на термина в православното учение.

8. Донякъде този привиден психически дуализъм е взаимстван от платонизма. Платон в “Тимей” дели душата на разумна, безсмъртна, божествена и на неразумна или смъртна, която пък от своя страна също се дели на две части – по-добра, по-близка до разсъдъка и по-лоша, съдържаща нисшите влечения.

Вж. Платон, Диалози, т. 4, София, 1990, стр.529-531

9. Според А. Позов “Човек е създаден по образа на Божественото триединство и е същество триединно или триипостасно. Триипостасността на човека е условна, по принципа на подобие, а не по същност... Ето защо по-добре да не се говори за триипостасност, а за три части на съществото на човека – душа, дух, тяло... Всяка от тях на свой ред е построена по принципа на триединството, т.е. също се състои от 3 части.” Разбира се, това е частно мнение.

А. Позов, Основы древнецерковной антропологии. Сын человеческий, Мадрид, 1965, стр. 25

10. В проявите на духа еп. Теофан Затворник включва страха Божий, съвестта и жаждата за Бога. Той пише: “Духът, вдъхнат от Бога, съчетавайки се с душата, я е извисил много над всяка нечовешка душа. Духът като сила, изхождаща от Бога, познава Бога, търси Го и само в Него намира покой.”

Еп. Теофан, Какво е духовен живот, стр. 9

11. По Немезий Емесский, О природе човека, Москва, 1998, стр. 271-282

12. По А. Позов, пос. съч., стр. 17

13. Св. Иоан Дамаскин, Точное изложение православной веры, Москва, 1992,, стр. 25

14. Немезий Емесский, пос. съч., стр. 42

15. Еп. Силвестър, Православно-догматическо богословие, том 3, София, 1914 стр. 206

16. Б. Вишеславцев, Сърцето в християнската и индийската мистика, Духовна култура, кн. 9 и 10, 1992

17. Еп. Теофан, Какво е духовен живот, стр. 19

18. Състояние на напрежение и дискомфорт, породено от невъзможността едновременно да се поддържат две противоречиви мнения, нагласи, убеждения. Когнитивният дисонанс се разрешава чрез избор, който премахва напрежението.

19. Мотивационният конфликт води до снижаване на скоростта на локалното мозъчно кръвообращение, хипоксия на мозъка, изменение на невроните и до нарушение на функционирането на лимбичните структури. Промените на нервната тъкан се изразяват в нарушение на строежа на органелите, ядрото и цитоплазмата и на междуневронните връзки.

Руководство по психиатрии, том 1, Москва, 1988, стр. 57-74

Г. Шепард, Нейробиология, том 1, Москва, 1987, стр. 78...

Еп. Игнатий Брянчанинов, Слово о смерти, Москва, 1991

20. Терминът същност има двойна употреба:

а/ В едни случаи понятията същност и природа се схващат като тъждествени. Същност е това, което отличава душата от всичко останало, нейните важни характеристики и свойства.

б/ В други случаи същност се разглежда от онтологически позиции, като самостоятелна субстанция /от лат. Substantia – същност/. Като игра на думи може да се каже следното: По **същността** си душата е самостоятелна **същност**.

21. Протодякон Г. Ибришимов, Духовни бисери от светите отци, 1992, стр.141

22. Изложението на основните положения е по Немезий Емесский, пос.съч., стр.315-318

23. Душа человеческая. Выписки из разных духовных книг, 1992, стр. 23

24. Б. Ръсел, История на западната философия, т.1, София, 1994, стр. 214-215

25. По Догматическо богословие на архим. Алипий и архим. Исаия, Църковен в-к, бр. 50-52, дек. 1996, стр.3

26. Той е бил поддръжник на традукционизма.

Маргарита Бонева-завършила психология и богословие