

## ВЪТРЕШНОТО ЗРЕНИЕ СПОРЕД ОРИГЕН И БЛАЖЕНИ АВГУСТИН

Татяна Стефанова Данева

## INNER VISION ACCORDING TO ORIGEN AND AUGUSTINE

Tatiana Stefanova Daneva

**АБСТРАКТ:** Целта на тази статия е да представи теоретично изследване, свързано с произхода на духовните сетива (по-конкретно вътрешното зрение) и неговото предназначение, от гледна точка на библейските тълкувания, позовавайки се на някои известни богослови като Свети Августин и Ориген.

В исторически аспект на християнството, духовните сетива се разглеждат в няколко аспекта, съответстващи на различни философски източници. Духовните сетива не са просто метафора, а по-скоро се разглеждат като резултат от активирането на финото тяло, което от своя страна е посредник между душата и чувствителното преходно тяло.

**Ключови думи:** телесни сетива, вътрешно зрение, Дух, вяра, интуиция

**ABSTRACT:** The whole of this article is to present the theoretical research related to the origin of spiritual networks (in particular inner vision) and its purpose, from the point of view of biblical interpretations, referring to some specific theologians such as St. Augustine and Origen.

In the historical aspect of Christianity, spiritual networks are considered in several aspects, corresponding to different philosophical sources. Spiritual networks are not just a metaphor, but are soon seen as the result of the activation of the subtle body, which in turn mediates between the soul and the sensitive former body.

**Key words:** bodily senses, inner vision, Spirit, faith, intuition

### 1. Корените на разбирането за духовните сетива.

В творчеството на Аврелии Августин се отличава с подчертания акцент към саморефлексията и стремежа към вътрешно търсене на духа. Например, в своята книга „Изповеди“, той очертава обсега на теологичното си изследване директно заявявайки: „Дай ми, Господи, да узная и да разбера дали първо трябва да те призовавам, или първо трябва да те прославям – и дали трябва първом да те познавам, или трябва първом да те призовавам... Ще те търся, Господи, призовавайки те, и ще те призовавам, вярвайки в тебе... Призовава те, Господи, моята вяра, която си ми дал, която си ми вдъхнал чрез човешкия образ на твоя Син, чрез служенето на Твоя проповедник.“ (2006, I, 1) Хипон-

ският епископ живо се интересува от връзката на човека с неговия създател, търсейки пътя към осъществяването на тази връзка.

Безспорно, Августин е повлиян от антропологическата тенденция в ранния неоплатонизъм. Затова не е изненадващо, че той поддържа възгледа за безтелесната природа на душата и нейното безсмъртие, позовавайки се на тезата, че именно в нея е вложен човешкият образ и подобие на Бога. Изхождайки от тази позиция, епископът потвърждава, че духовните сетива представляват средството за постигане на благодатен живот. В ролята си на посредник, те позволяват на човешкото същество да се докосне до божествени неща.

„Също като в модела на ранния неоплатонизъм, духовната трансформация е възможна, защото в обръщането си към себе си по подобие на висшето ние сами ставаме като него. Когато нашият ум се насочи навътре и нагоре, самопознанието прераства в богоуподобление“. (Маринов, В. 2014)

В този смисъл настоящата реалност съществуването в материалния свят има за цел състоянието, до което ще достигне душата когато най-накрая е успяла да се обедини с божественото. Тази теоретична постановка е поддържана от представители, привърженици на мистичния опит.

Според тях, още по време на земния живот е възможно да се зърне нещо от бъдещето състояние на душата, благодарение на развитието и усъвършенстването на петте духовни сетива.

Например, „Порфирий учи, че умозрящата душа (*anima intellectualis*) – очевидно в процеса на висшето (само)познание – „е способна да стане единосъщна (*consubstantialem... fieri*) с ума на Отца“. (Маринов, В. 2014)

В основата на това твърдение, лежи допускането, че е възможно да се преписват на вътрешния човек предикати, аналогични на външния. Тази теза се позовава на принципа, че подобното се познава от сходното – „Каквото горе, това и долу“.

Важните етапи, очертаващи контурите на богословската традиция неминуемо се свързват с имената на Ориген и Свети Августин, които се съсредоточават върху основите на древното християнство. Благодарение на тях се отбелязва значителен обрат в историята на духовността, чрез основаване на теологията върху основата на библейските текстове.

Всъщност на практика това означава, че изучаването на теологията задължително включва системно обяснение и разбиране на посланията, което предполага напредването в божествените тайни. Този вид симбиоза предлага преминаването от буквата към духа на свещения текст.

По този начин дълбочината на разбирането на божествените послания се разглеждат пряко свързани с духовното развитие на човека.

Този път включва две нива: буквалното ниво, по своята същност несъвършено, и и духовното или още т. нар. алегоричното ниво. От своя страна тези две нива, предполагат различни смисли и значения.

Очевидно е, че в основата на тези две модалности е платоническото разграничение между реалността на разумния и разбираемия свят.

Трябва да се отбележи, че приложението на алегоричния метод не е абсолютна новост, понеже той е бил прилаган още в по-ранен етап от гръцките мислители, когато са се изследвали дълбоките истини в омировите стихотворения и древната митология.

Например Псалом Александрийски развива тази процедура при четенето на древните текстове, и вече е имало алегорични традиции в самото ранно християнство, което се чете Стария завет с постоянен намек за Новия, като предсказание на бъдещи събития.

Ориген обаче е първият, който прилага методично този вид екдегега, чиято лигитимност се крие в ексцентричното състояние на писанието.

Много откъси от текстовете със сигурност съдържат елементи, които са трудни за тълкуване, ако се приемат буквално. Поради тази причина, те изискват друг вид анализ, за да се открие тяхното значение.

Вдъхновяващото ядро на литературното творчество на Ориген се състои от тройното му четене на Библията. Тълкуването на библейските текстове, се състои в три етапа, които не винаги са последователни: буквалния, моралния и духовния, съответстващи на триединството между тялото, душата и духа.

По този начин, духовното измерение на писанието, изисква дълбокото разбиране на разумните същества, преминали чисто разумната стъпка посредством единствения аскетичен път. Тук най-ярко се откроява практическия корелат, който изисква богословското изследване. С други думи, ако човек не стане дух, той няма да може да разбере крайния и истински смисъл, съдържащ се в думите на писанието.

Обратното, не е възможно да се изведе скритото значение, съдържащо се в свещения текст, чрез обикновен чувствителен поглед и повърхностно тълкуване.

Ако човек не се е пречистил от привързаността си към разумното, то колкото и да се опитва, няма да разбере нищо от съдържанието на посланията.

Ориген твърди, че само съвършените притежават духовните сетива, понеже те са изострени чрез постоянно упражняване на разпознаване, като по този начин се пречистват в най-висша степен очите на разбирането, предназначени от природата да различават истината и да я съзерцават директно. В тази връзка той казва следното:

„И тъй, човекът не е тялото, нито дори единството от душа и тяло, а е безсмъртният дух, който временно обитава в тленното тяло. Всъщност, тялото, само по себе си, както и целия материален свят не съществува реално“.  
(Ориген, 2003: 66)

Според него, „освен тези усещания, които в действителност не са нищо друго освен променливи състояния на собственото ни съзнание, ние не бихме могли да възприемем онова, което се назовава материална субстанция и което, следователно, именно поради факта, че не може да бъде възприето, ако се

придържаме към здравия разум, би трябвало да приемем за несъществуващо“. И продължава: „Но макар единствената реалност, която за нас се явява непосредствено дадена да е съзнанието, повечето хора, заплени от сетивните усещания, като от някаква магия, се отъждествяват изцяло с тялото или по-точно с онзи сбор от илюзорни представи, който погрешно смятат за реално съществуващо струпване на материални елементи, наречено тяло“. (Ориген, 2003: 66)

Затова може да се каже, че упражняването на духовните сетива, не представлява мистика от чисто интелектуален характер, тъй като пътят на издигането на душата завършва с трансформация за благословения живот.

Сърцевината на тази доктрина се състои в това, че привилегирования начин да познаваме Бог намира своя източник и изпълнение в любовта.

Според Августин, любовта заема първостепенно значение в развитието на духовните сетива.

Но какво всъщност е любовта?

В произведението си „За Божият град“, Августин излага идеята си за два контрастиращи Града, Градът на Бог и Градът на Земята. Божият Град се състои от всички човешки и небесни същества, обединени в любовта си към Бога и в стремежа си да го прославят. Градът на Земята се състои от онези същества, които обичат само себе си и търсят своята собствена слава и добро. (Августин, А. 2013: 11; 22)

Очевидно, тук се представя алегорично борбата между материалната/светската и духовната сфера.

В книгата „За началата“ на Ориген, четем следното: „В сферата на религиозния опит, вярващия преживява божественото като любов, мъдрост, сила, благодат. Всичко това (Любов, Мъдрост и т.н.) са преживявания не на самата Същност на Бога, каквато тя е в себе си и за себе си, а на Нейната енергия. И когато назоваваме Бога с имена като Любов, Мъдрост и т.н., всъщност именуваме не Него самия, а енергиите му“. (Ориген, 2003: 56)

А този аспект на божественото, който се открива на разумните същности и който е достъпен за тяхното познание, според Ориген, е Словото Божие – Сина. Ето защо, всъщност Отец не се именува изобщо. Неговото име е „Чудно“, както сам той заявява, а – казва Ориген – „на Сика се дават имена като: „светлина на истината, жертва, правда, освещение, изкупление и др.“, които пък не са имена на същността, а на енергии „ (Ориген, 2003: 56)

## **2. Вътрешните очи като съдии на външните.**

Августин също така потвърждава, че „вътрешните очи са съдии на външните“, в смисъл, че вътрешните очи виждат много неща, които външните не виждат, а телесните възприятия от своя страна не се оценяват с плътски очи, а с тези на сърцето.

Настоящото изложение има за цел да изясни важните бележки, които Св. Августин развива по отношение на вътрешното зрение и неговото превъзходство спрямо телесното зрение.

Например, в тази връзка Ориген казва следното: „в Нашите очи не могат да съзерцават самата природа на светлината, т.е. субстанцията на слънцето, но съзерцавайки неговия блясък или лъчи, преминаващи, може би, през прозореца или през някакъв друг проводник на светлина, ние бихме могли да си представим, колко велик е самият източник на телесната светлина. По същия начин и делата на Божествения Промисъл и изкусното устройство на Вселената са като някакви лъчи на Божествената природа в сравнение със самата субстанция и природа [Божия]. Със собствени сили (*per seipsam*) нашият ум не може да съзерцава Бога, такъв какъвто Той е [Сам по Себе Си и за Себе Си], но познава Отеца на всички твари от красотата на творенията му и великолепието на вселената“. (Ориген, 2003: 6)

„Той е Ум и едновременно с това е източникът, от който получава началото си всяка рационална природа (всеки ум). Но умът за своето движение съобразно собствената си природа не се нуждае нито от физическо място, нито от чувствена величина, нито от телесна форма или цвят, нито от която и да е от характеристиките на телесността или материята“. (пак там)

„Така умът е не само най-близо до това да бъде наша безтелесна същност, но се оказва и единствената ни способност, водеща до Бога вътре в нас“. (Маринов, В. 2014)

### 3. Същността на „блаженото (духовното)зрение“.

Последната книга, в която се говори за края, в произведението „За божия град „е изправена пред сериозния проблем, относно възкресението на мъртвите. От тук следва, че размисълът за духовното зрение, се развива в рамките на тази гледна точка, заключавайки какъв ще бъде животът на блажените в техните духовни и смъртни тела. Някои философи обаче, категорично отричат подобна теория за възкресение на плътта. В тази връзка, Августин предлага убедителни аргументи, в подкрепа на опровержението на скептичните философски нагласи, подчертавайки, че възкресението на тялото не противоречи на божественото всемогъщество като се има предвид, че тленността на грубото материално тяло ще бъде преобразена в нов облик на духовното тяло. Той подчертава, че щом в този живот е възможно човек да бъде духовен, въпреки тялото си, колко повече в бъдеще той ще бъде духовен чрез тялото си, когато самата плът е възкръснала, т. е. е в друго състояние.

Изправен пред въпроса за нетленното тяло, на което блажения ще се радва, Августин поставя въпроса как Бог може да се види чрез това тяло, понеже възкръсналият вече би бил чист дух.

Според него човешкото и ангелското, би било само образ на тази неизразима реалност. Като участници на неговия мир, благодарение на своите спо-

собности, ангелите го знаят, докато човеците обаче, въпреки интелекта си, участват в този мир в много по-малка степен.

Според него ангелите виждат Бог лице в лице постоянно, а не прекъснато. И както те го виждат сега, така ще го видят и благословените, в бъдеще, когато плътта е възкръснала.

Именно поради тази причина, предвид самото предположение затова, как, по какъв начин ще се разгърне духовното тяло, Августин се опира на вярата, а не на осезаемото, това, което се вижда с чувствителните сетива. Той има за основа библейските източници, за да открие скритото значение, съдържащо се в посланията, чрез разгръщане на рационален дискурс. Макар, че вярата е недоказуема по своята същност, може да се докаже целесъобразността и легитимността на нейното съгласие.

Августин дава пример с пророка Елисей, който отсъстваше по тяло, но присъстваше по дух, и видя чрез духа си, как слугата му, получава подаръци от сирийския цар, когото пророкът беше излекувал от проказа. И ако Елисей не се нуждаеше от плътски очи, за да види това, което видя в духа си, то тогава блажените имат ли нужда от плътски очи?

Той също така акцентира на послание I Йоан, в чиито редове се чете, че когато Бог се появи, ние ще бъдем подобни на него, понеже ще го видим такъв, какъвто е. Августин обаче пояснява, че под „лицето на Бог“, трябва да се разбира неговото проявление, а не част от него, сякаш Бог има материално лице.

Освен това, той насочва вниманието ни към пасаж от първото послание до Коринтяни; (13: 12; 13) за да акцентира на разликата между настоящия живот, който се основава на вярата, и бъдещия, когато ще е възможна много по-ясна визия. „Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава лице в лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат. А сега остават тия три: вяра, надежда и любов; но по-голяма от тях е любовта.“ (Библия, 1992: 1451)

Основният въпрос всъщност е, дали Бог в този бъдещ живот ще бъде видян с телесните очи или не?

Не трябва да се забравя, че вярата, според библейските текстове, се намира в сърцето, а не в тялото, понеже се занимава с това, което в земния живот е невъзможно за виждане. Макар че т. нар. „вътрешен човек“ вижда чрез духа, няма категоричен отговор колко далеч достига потенциала на духовното тяло. Именно Бог е този, който би могъл да го одухотвори, и да го направи способен за видения, които не отговарят на естествените телесни очи. Въпреки, че трансцендентната невидимост на Бог им предоставя такава способност, тя е запазена само за чисти духове. Този взор притежаван от благословените, ще им позволи да видят „безплътното“, понеже Бог може да бъде видян единствено с очите на сърцето. От тук може да се заключи, че наградата на вярващите се състои в способността за ясна визия в бъдещия живот. В този бъдещ живот, тялото няма да възпрепятства душата поради нейната нетленност.

Следователно телесните очи имат своята роля, и ще бъдат на мястото си, вместо да бъдат изцяло подчинени на духовното тяло.

Дори когато някои животни се радват на остро зрение, като орлите например, такива същества виждат само тела, т. е. само сенките на духовните образи. Но щом духът е преди материята и я превъзхожда, то тогава следва, че духовните очи вътрешното зрение имат много по-добър потенциал превъзхождащ многократно телесните естествени очи. Защото както се твърди в библейските текстове природата на Бог е дух, а духът е безплътен, което означава, че не се съдържа на едно място, а е навсякъде. Той не е окован от параметрите на време и пространство (материалния свят). Духът не е само на небето или само на земята, а се съдържа както в безплътния/нематериален свят, така и в плътния/материален свят. Дори нещо повече, именно той задвижва материята, предопределяйки нейните свойства. Той е този, който въздейства, докато материята търпи въздействие.

И така, „Бог знае всичко, което е телесно“, но въпреки това няма тяло. Какво означава това?

Ние човешките същества възприемаме собствения си живот, който сега живеем, чрез телата си, понеже научаваме за света, възприемаме го чрез материалните си сетива. Сам светът в който живеем ни изглежда материален, състоящ се от материя. Животът на другите, бивайки сам по себе си невидим, ние улавяме чрез сетивата си, тъй като е известно, че тялото е живо, и че то извършва определени операции, когато се види движението му. Но, движението е свойство на живата материя, а не нейна съществена характеристика, понеже материята бива задвижвана чрез духа, субстанцията, съдържаща се в тази материя. Дали обаче животът без тяло е възможен?

#### **4. Животът без тяло и безтелесните очи.**

Както бе споменато, живите същества, живеещи в тяло, възприемат материалния обкръжаващ ги свят чрез телесните си сетива. Но, ако животът без тяло е възможен, то тогава не е погрешно да се твърди, че в онази другата реалност, Бог може да бъде съзерцаван на небето чрез духовни сетива.

Духът присъства навсякъде и управлява всичко телесно. Разликата между духа отвъд това, което виждаме, и неговите видими проявления в този материален свят, се състои в това, че нашето незнание както казва лингвистът Ноам Чомски (цитиран от Пинкър, 2020), „може да бъде разделено на задачи и загадки“. Когато сме изправени пред задачи, макар да не знаем решението, ние имаме интуицията, нарастващото знание и предположението какво търсим. Когато обаче сме изправени пред загадка, можем само да бъдем удивени, без дори да имаме дори представа как би трябвало да изглежда едно обяснение. Може да се каже, че именно тази разлика между възможното обяснение за нещата, базирано на човешки опит и наличните човешки способности от една страна, и невъзможността да бъде дадено такова обяснение поради липсата на такива способности, разделя света на видим и невидим, на мате-

риален и духовен. Затова, логично е да се предположи, че в трансцендентният живот, този, който е отвъд познатия ни физически, Бог вече няма да бъде познат и обичан чрез вяра, т. е. „загадка“, а чрез много ясни доказателства. С други думи, освобождавайки се от материята, субстанцията (същността/ духовното съдържание), ще възвърне способността си за познание на духовната реалност.

По този начин следва заключението, че изводът за две предполагаеми следствия е възможен, а именно, че тези очи ще имат качества, подобни на това на ума, да виждат Бога, т. е. безплътната природа. С други думи, Бог ще бъде познат с такава яснота, че той ще бъде видян по дух, не само от всеки един блажен, но и от всички духовни същности, от новата земя и новото небе, дори и от самия себе си. Защото той присъства в цялото тяло, гледано през очите на тялото, във всяка точка, където очите са насочени към духа.

Очевидно според Августин, в новото небе и земя ще има толкова силно присъствие на Бог, че дори и телесните очи ще са в състояние да го възприемат и да му се насладят. Това обаче би било косвено виждане, един вид отражение на божествената слава както в небесните, така и в земните съдания.

### **5. Разликата между възприемането на телесните очи и разграничаването на духовните очи.**

Що се отнася до въпроса дали Бог може да бъде видян с телесни очи и във връзка с предмета на теоретичното изследване, могат да бъдат изведени следните предположения:

Тук ключовият въпрос се върти около природата и същността на т. нар. „нетленно тяло“, на което предстои да се радва блаженият.

Както обаче бе споменато по-рано, божественото познание се придобива по пътя на духовно преживяване. В този смисъл става въпрос за един вид емпирично изследване, а не просто за чисто теоретични постановки, напълно лишени от опитност. Това означава, че следвайки по пътя на божественото познание, „вътрешният“ човек се обновява ден след ден, за разлика от „външния“, т. е. „плътският“, винаги подлежащ на тленни и и загиване (смърт). С други думи „вътрешният“ човек се асоциира с безсмъртния дух, докато „външният“ – с материята, която подлежи на разпадане/загиване.

Августин смята, че вярата обитава „вътрешния“ човек, и свидетелят на неговия опит е истината, която проблясва отвътре, за да „види“ по-ясно. Защото, подлежи на опознаване това, което се вижда, това, което се вярва, това, което все още не се знае, а предстои да се узнае. Но как всъщност се достига до този тип познание – дали чрез действие на тялото, или чрез посредничеството на ума?

Например, ние определяме за истински представите, които имаме за нещата, които си спомняме, че сме видели чрез телесните си сетива, но също така и тези, които никога не сме виждали с телесните си очи, но са били някак

уловени от ума и неговото присъствие ни дава гаранция за истинността на импулса на нашата воля и мотива за следването на определена цел. Разграничавайки тези различия, може да се отбележи, че дори сега в този живот ние виждаме с телесните си очи, способни да улавят единствено сенките образите на нещата, докато виждането с ума е по-специфично, понеже става въпрос по-скоро за усещане, а не за визия. Разликата между двата вида зрение се схваща именно с ума, а не с тялото. Това, което се вижда от ума, не се нуждае от никакъв телесен орган, за да сме сигурни, че е истина.

Обаче, трябва да отбележим, че същото не се случва с обектите, които се виждат чрез телесните очи, защото ако няма ум, който да интерпретира видяното, тези обекти не са податливи на познание.

Всъщност умът, който получава външната информация, подадена му чрез сетивата, изоставя материалните обекти, ангажирайки се да запомни изображенията, конструирани от възприемането на тези обекти като безплатни прилики на тела. Освен това, умът винаги, когато поиска, е в състояние да извлече от хранилището на паметта и да ги предложи на субекта като материал за повторно разсъждение и интерпретация.

Очевидно е, че при този процес телесният обект и неговата конфигурация остават навън, докато образът му се вижда отвътре. И докато първият присъства в ума, то вторият – отсъства. Всеки образ е безплатна прилика на тяло, който се складира във „вътрешния“ архив и се проявява на самия дух чрез действието на паметта. Така, човек вижда вътре, на екрана на своя вътрешен взор, без да има нужда от телесните очи. Въпреки, че тези изображения са невидими, тяхното присъствие не подлежи на съмнение.

Дали обаче телесните очи могат да се сравняват с очите на сърцето, доколкото те се различават по отношение на достоверността и присъствието на вътрешните изображения?

## **6. Разликата между телесните очи и очите на сърцето (духовните очи).**

В книгата „За началата“, четем: „на всяко телесно чувство подлежи някаква съответна (нему) чувствена субстанция, върху която се простира и самото телесно чувство. Например, на зрението подлежи цвета, формата, големината; на слуха – думите и звуците; на обонянието – приятните и неприятните миризми: на вкуса – различните вкусове; на осезанието – всичко хладно и горещо, твърдо и меко, грапаво и гладко. Но за всички е ясно, че чувството на ума (*sensus mentis*) е неимоверно по-висше от другите чувства, които споменахме. И тъй, щом на низшите чувства подлежи (телесна) субстанция, върху която се разпростира тяхното действие, а на ума не подлежи нищо субстанциално (т.е. телесно, материално), то не е ли странно, да се смята, че интелектуалната природа представлява случайна характеристика или следствие на телесността“. (Ориген, 2003: 7)

„...защото какво означава да видиш Бога чрез сърцето, ако не да Го разбереш и познаеш с ума... да видиш с очите на сърцето, означава да познаеш нещо със силата на мисълта.“ (пак там)

Видимите предмети, които телесните очи възприемат, както знаем, не се оценяват посредством очите. Тоест самата преценка, интерпретацията на видимия свят не подлежи на сетивата, а се извършва от ума. Определянето на нещо за полезно или вредно, малко или голямо, близко или далечно, зависи така да се каже именно от „вътрешния“ поглед. Следователно, можем да заключим, че именно вътрешните очи са „съдии“ на външните. Външните изпълняват функцията на слуги (помощници) на вътрешните, понеже те отговарят за оповестяването, докато вътрешните очи играят ролята на „командира“ по реда на знанието.

Както казва Кант: „Сетивата не заповядват на разсъдъка, те по-скоро само се предлагат на разсъдъка, за да му служат“. (Кант, 1992: 48)

Трябва да отбележим, че всъщност вътрешните очи очите на ума, виждат много подробности, които с неуловими за телесните очи, а последните не възприемат нищо, което не подлежи на преценката на ума и не е потвърдено от опита.

Разграничавайки вътрешния взор от външните обекти, външният вид е изоставен извън съществуването на човека и остава вътре в това, което се вижда отвътре, след което се преценява посредством безтелесни норми.

Но можем ли да твърдим, че вярата сама по себе си има очи? Какво всъщност е вяра? И къде е границата между вярата и истината?

## **7. Разликата между Вяра и истина.**

Августин изтъква важноста на вярата за постигането на постепенна яснота на видението. И тук е уместно да поставим следния въпрос: Защо вярата не само предхожда духовното виждане, но в същото време гарантира неговото изпълнение?

На пръв поглед дихотомията вяра – разум се очертава безспорен проблем, понеже ние отнасяме двете понятия „вяра“ и „разум“ до самите източници на човешкото познание. Когато говорим за разум, е ясно, че той се подчинява не на вярата, а на истината.

Разграничението между вяра и разум поражда онова, което вяра и вижда. Докато виждането е свързано с неща, които са присъстващи в момента (тук и сега) вярването предполага свидетелското твърдение. По същият начин актът на вяра се извършва пред лицето на онова, което не може да се види, дори не е възможен достъпът до неговото съдържание. Но не би могло да бъде иначе, защото ако нямаше тъмнина, тогава нямаше да бъде акт на вяра, а на разум.

Впрочем вярата включва един вид „вътрешна визия“, засвидетелствана от собствената съвест. Разбира се, тя не отговаря на разбираеми доказателства, но от друга страна и съдържанието на самата вяра не е чуждо на разума.

Разглеждайки я като източник на знание, може да се заключи, че тя бива призната като истина, основана на авторитет, облагодетелстван да знае какво е необходимо за постигане на щастие. Този авторитет изпълнява ролята на външен призив, който води към светлината на вътрешната истина.

Следователно „очите“ на вярата многократно превъзхождат естествените телесни очи, тъй като те са по-мощни и по-проницателни, тези очи не заблуждават, а напротив, проясняват човешкото разбиране. В този смисъл тези „очи“ виждат невидимите неща, нещата чиято природа не е материя, а дух.

Соломон казва: „И ще намериш познание за Господа“ (Пр. 2:5). Соломон е знаел, че в нас има два рода сетива; едните – смъртни, тленни, човешки, другите – безсмъртни и духовни – тях той назовал божествени. Чрез тези божествени сетива, не чрез очите, а чрез чистото сърце, което е ума, могат да видят Бога, онези които са достойни за това“. (Ориген, 2003: 50)

Всъщност тъй като знанието в този свят не е съвършено, вярващият трябва да вярва на това, което все още не вижда директно с телесните си очи, да чака и да се стреми към бъдещата визия. Вярата обаче, не обезсилва „очите“ на разума, а напротив прояснява го в полза на истината. С други думи, тя има свой собствен потенциал, изразяващ се в интуицията, чрез която се докосва до истината, а от своя страна интуицията насочва пътя към истината. Така вярата се явява предпоставката за неограничен достъп до невидимите неща, тези, които не могат да бъдат възприети посредством телесните очи.

Както светлината на разума, така и тази на вярата са необходими за осъзнаването на истината. Защото без вяра, разумът не достига своята максимална степен на използване.

## Заключение

Телесните очи виждат единствено телата, разделени от пространствено разстояние. Тази визия обаче е различна от визията на духовните очи, тези на сърцето. Защото невидимите неща, състоящи се от невидима природа, могат да се видят единствено с „вътрешното“ зрение.

Свети Августин смята, че без вътрешна светлина не е възможно виждането на духовни реалности, реалности, които са много по-истински от това, което наричаме „материален свят“.

„С оглед на обективната йерархия на реалностите това означава, че познаването на себе си като образ Божий е по-ценно и по-истинно от познаването на външните неща или на себе си като познаващ външните неща.

За разлика от дискурсивното знание, опериращо със сетивни образи, този тип самопознание има характера на интуитивна илюминация, доколкото ни свързва с абсолютната и проста истина в нас, и в този смисъл представлява върховно знание, съвършена мъдрост и щастлив живот“. (Маринов, В. 2014).

Виждайки тази светлина, локалните пространства се обезсмислят.

Тази визия напомня алегорията на Платон за пещерата. Телесните очи виждат само образите на сенките в пещерата, понеже те не познават истинската светлина и живота извън пещерата. (Платон, 2014: 514; 517)

Затова, може да се каже, че образите са един вид подобие на нещата, а не самите неща.

От друга страна възприетите от телесните очи изображения също са подобие на материалните тела, а не са самите тела. Такива въображаеми форми не представят телесни качества, понеже са в душата и не се съдържат в локални граници. Тези изображения могат да бъдат поместени в паметта, без да заемат определено пространство, т. е. те не са разделени помежду си от интервали, нито са извън „окото на сърцето“, т. е. „окото на ума“, защото то всъщност излъчва лъча си, за да ги види всички заедно.

Всяка от тези реалности се съдържа в един и същ „духовен резервоар“.

Телесният орган се различава от „вътрешните духовни очи“ по това, че той отделя човека от божествената същност, която е неизменна, защото той е обект на вариации на величините и на собствените си ограничения, които му пречат да схване вездесъщото.

От само себе си се разбира, че предположението за съществуване на божествено лице в неговия материален аспект е абсурдно, понеже това означава, че между материалното лице на Бог и телесния орган има интервал от пространство, както и физическа граница, която отделя човека от Бога.

Именно подобие или образът на Бога е установено в т. нар. „вътрешен човек“, което му позволява да види/усети Бога. В този контекст Апостол Павел в Посланието си към евреите, глава 11: 1; 3, казва следното: „Вяра е жива представа за онова, на което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда... Чрез вяра проумяваме, че вековете са устроени по Божия дума и че от невидимото произлезе видимото“. (Библия, 1992: 1512) Така че „вътрешният човек“, образът на Бога, вече обитава в онази светлина, до която няма усещане на телесните очи и в чиято сфера реалностите, съзертани от духовните очи, се различават една от друга, но без да бъдат разделени от някакво пространство. Следователно, светлината на сърцето, която съди, има предимство пред всяка телесна светлина, не само поради разпознаването и ясната визия на разума, но и поради стремежа към неограничената безусловна любов към Бога и към ближните. Колкото повече се извисява духовно човешкото същество, толкова повече се отдалечава от животинската си природа, и може да прецени всяка същност, всеки елемент, който достига до неговото чувствително възприятие, чрез „вътрешното око на сърцето“. А обратно, човекът, който живее в глупост, преценява духовните въпроси като глупост. Ето защо силата на „вътрешното зрение“ е надхвърля многократно обхвата на възприятие и способността за разграничаване и разпознаване, тази на телесните очи. Защото телесното зрение улавя само сенките на видимия свят, докато духовното улавя самата същина на живота, благодарение на достъпа си до неговия извор.

**Литература:**

1. Avgustin, A. 2013, „Za bozhiya grad”, t. 1. Sofiya: Zahari Stoyanov
2. Avgustin, A. 2006, „Izpovedi”, Sofiya: Iztok - Zapad
3. Bibliya – Nov Zavet, „Pyrvo Poslanie do Korintyani” 12-13
4. Kant, 1992, „Antropologiya ot pragmatichno gledishte”, Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”
5. Marinov, V. 2014, „Uchenieto na Porfiriya za samopoznaniето v traditsiyata na antichniya neoplatonizum”.
6. Platon, 2014, „Durzhavata”, Sofiya: Nauka i izkustvo
7. Origen. (2003). Za nachalata Retrieved from <https://duhovno-razvitie.com/origen.pdf>
8. Pinkur. (2020). Kak raboti umut Retrieved from <http://4eti.me/pinker1/>