

Многоликата дълбина на духовния подвиг

Увод в учението на св. Йоан Кръстни

Изходни двузначни дадености

Срещата и по-продължителното занимание в духа на Църковната традиция с текстовете на св. Йоан Кръстни (1542 – 1591) и особено с главното му съчинение, получило заглавието *Изкачване на планината Кармил* под влияние на едноименната рисунка, поместена в началото на съчинението и свидетелстваща за дълго узрявалия размисъл на автора за духовния път, водят до убеждението, че творенията на „Мистическия учител“, както е наричан от Преданието, постигат пълно единство между някои инак считани за несъвместими черти на човешкото естество и слово: практичната строгост и пестеливост у св. Йоан се съчетават с теоретична изкусност и гъвкавост; поетичната образност и живост – с математична точност и абстрактност; звънката мелодичност на римуваната мерена реч – с прозаически, на места потромав дидактичен изказ; педагогичната загриженост и методика – с научна усложненост и умозрителност; платонистката и августинска съсредоточеност във вътрешното и безтелесното – с аристотелистка и томистка откритост към външното и сетивното; мистичната всеобхватност и волна въздигнатост – със схоластична щателност, премереност и приземеност; съзерцателната безмълвност и неумуваща умиротвореност – с разсъдъчна обстойност и логическа последователност.

Щрихи от живота, писателската и подвижническа дейност

Обяснение за съжителството на тези наглед противоречиви съчетания обикновено се търси в различните природни дарби на св. Йоан Кръстни, в разностранното формиращо влияние на образованието, средата и литературата. Изтъква се някак нестандартната, едновременно умозрителна, художествено чувствителна и действено ангажирана нагласа на темперамента му. Напомнят се, от една страна, обучението при йезуитите в Медина дел Кампо, дало му солидни знания по латински и класическите автори, следването в университета в Саламанка, където се школува в свободните науки (най-вече логика) и в схоластическата философия (етика и физика) и теология, покъсните му, макар и поотслабени връзки с академичното образование, а от друга страна – аскетичните пориви, които го отвеждат в Кармила, подтикват го за кратко към картузианската духовност, спечелват го окончателно за Реформирания Кармил и неговата духовна формация, носят му покой в

отделни периоди на уединение от заобикалящите го страсти и заплахи. Не се пропуска и пряката му свързаност с най-оживените градове на тогавашна Испания, средища на културен обмен и на често влизаци в разнородни духовни течения. Споменават се също – макар все още влиянията на философската и богословска традиция върху св. Йоан да не са проучени детайлно – откривани в текстовете му цитати и парафрази на автори като Аристотел, св. Августин, св. Тома Аквински, Боеций, св. Дионисий Ареопагит, с важното уточнение, че използваните по онова време отчасти твърде разнородни писмени учения циркулират сред духовниците и учените във вид на сборници, подражателни съчинения, записки от професорски курсове, техни преписи и разработки по тях, където текстът на античния или средновековен извор обикновено е тълковно поясняван или изменян – с уговорката, разбира се, че подобни съмнения за неавтентичност често се обезсилват от допустимата свобода на Преданието и че те нямат абсолютно никакво основание относно общодостъпните за мъжките ордени текстове на Вулгатата и на св. Тома, които Тридентският събор (1545 – 1563) утвърждава като официални за Църквата и налага в сравнително уеднаквен вид независимо от вече появяващите се преводи на народен език.

Същинската причина за единното наличие при св. Йоан Кръстни на споменатите разнопосочни проявления се крие обаче другаде. Тя би могла да се намери, изхождайки най-напред от някои сурови факти около написването, издаването и словесното съдържание на *Изкачване на планината Кармил*.

Произведението се ражда от ежедневната писателска дейност на един от първите радетели на Кармилската реформа, който постоянно пише или диктува кратки размишления, стихове, богословски съчинения, съвети към духовните си дъщери, рисува скици с духовноучително съдържание, и така се появяват различни чернови и наброски, предоставяни на духовния му ръководител за одобрение и ревностно преписвани от кармитките и кармитите, но и подложени заради разпространеното в Испания илюминатство на строга цензура, белязала най-напред първото, посмъртно издание на съчиненията му от 1618 г., а сетне и следващите издания и повечето намиращи се в обращение апокрифни ръкописи, за да се стигне до ХХ в. едва когато благодарение на разкритията, направени близо два века по-рано от кармитския монах Андрес на Въплъщението, се осъществяват първите критически издания на *Изкачването* въз основа на ръкопис, излязъл изпод перото на отец Хуан Евангелист, пряк сподвижник и изповедник на св. Йоан Кръстни. Тъкмо това неколковековно и изпълнено със сериозни премеждия завръщане към оригиналното съдържание на св. Йоановия текст позволява днес да се оцени по достойнство разностранното богатство на авторското своеобразие и послание.

Това съдържание и послание дават ясен отговор на въпроса за търсената непротиворечивост между набелязаните отначало във възходящ ред психологични, творчески, изразни, научни, философски, богословски и духовни двузначности в авторското слово на св. Йоан: без да отменя обикновено привежданите причини от най-различен неподвижнически характер, тя намира основоположното си обяснение в съзерцателно промисления, лично и споделено изстрадания, бащински и педагогично формирация духовен подвиг, чието особено пълноценно изражение е *Изкачване на планината Кармил* заедно с предвидената като негова последна част *Тъмна нощ* – затова следващите наблюдения ще се отнасят пряко и до нея.

Двете произведения се състоят от едно и също стихотворение от осем строфи, чието основно съдържание се открива още в първите му думи: „В тъмна нощ...“, обозначаващи пътя на *очистването* (*purgación, purificación*) във вярата – откъдето тема на двете произведения е *нощта на вярата*, – и от извънредно подробен богословски коментар към първите две строфи на стихотворението, който на практика не преминава към останалите шест поради три възможни хипотези, втората и третата значително по-достоверни от първата: било заради твърде незавършения характер на двете съчинения; било защото коментираният в тях мистически път на *очистването*, отъждествяван с *нощта на вярата* и с нейното *влято* (*infusa*), т. е. съобщавано от Бог в чист вид, *тъмно съзерцание* (*oscura contemplación*), включва от определен етап насетне¹ достатъчно сведения за постепенното навлизане в другите два мистически пътя – *просветлението* (*iluminación*) и *единението* (*unión*), които заедно с *нощта* са предмет на последните пет строфи на стихотворението; било защото авторът приема, че написаният коментар съдържа всичко най-съществено относно *нощта на вярата* и че наред с вече дадените относно другите два пътя частични допълнения към този коментар следва да се направи по-цялостно изложение върху всеки от двата в други произведения, каквито всъщност са *Духовна песен* и *Жив пламък на любовта*, изградени на същия поетико-коментаторски композиционен принцип, чиито корени впрочем могат да се търсят и в античната сатура, и в средновековната глоса, но при св. Йоан Кръстни той добива напълно оригинален характер.

Деления на аскетичното и мистично *очистване*

Ако се остане на едно наглед по-повърхностно равнище, т. е. от тематично и жанрово гледище, *Изкачването* и *Тъмната нощ* са замислени и осъществени като духовно ръководство и упражнение, което следва да преведе християнина, поел свободно и благодатно по духовния път на съвършенството, през

¹ Въпросният етап е „активната нощ на ума“.

различните етапи на т. нар. *обикновено* или *закономерно* *очистване* (*purgación ordinaria*) на душата², където методологично се различават една първа голяма фаза или страна, наречена *активно* *очистване* (*purgación activa*) или *активна нощ на душата*, при която човешката душа е главната действаща или съдействаща на Бога причина, и една втора фаза – *пасивно* *очистване* (*purgación pasiva*) или *пасивна нощ на душата*, при която душата няма собствено действие, а претърпява свободно Божието действие в себе си и едва в края на която се постига пълното ѝ *очистване*, съвпадащо със земното изпълнение на пътя на просветлението и единението и с *духовния* *годеж* и *духовната* *венчавка* на душата с Христос.

Първата фаза, по повод на която светият автор надгражда оригиналния си принос към предходната многовековна традиция на духовна и схоластическа книжнина, е разгледана в *Изкачването*, където вниманието най-общо се спира систематично на следните моменти: съответната *част* (*parte*) и *способност* (*potencia*) на душата, подлежаща на *очистване*; съответното съдържание, от което трябва да бъде *очистена*; *вредите* (*daños*) и *затрудненията* (*inconvenientes*), възникващи при тяхно *неочистване*; *ползите* (*provechos*) за душата, постигнала съответния етап на *очистване*; *практични напътствия* (*avisos*) как да бъде извършвано самото *очистване*, включително *предпазни мерки* (*cauteladas*); теоретични и богословско-практически наблюдения относно същината на въпросните части, способности, съдържания, вреди, затруднения, ползи, напътствия, както и по повод отношенията между тях, човешката душа и Бога.

По-конкретно, относно *очистването* душевни части, способности и съдържания, чиято подредба задава цялостния най-общ строеж на *Изкачването*, активното *очистване* като първа фаза се разделя на четири етапа.

При първия етап, **активната нощ на сетивата** (т. е. на сетивната част на душата), в която се намират *начинаещите* (*principiantes*), волята следва да очисти тази част на душата и нейната чувствена способност, *влечението*, от всички негови действия, наричани също *влечения*, чийто обект може да бъде само сетивен, като същевременно пороци стремеж към ограничаване или пренасочване към духовното на действията в друга способност на сетивната част – *външните сетива*, понеже цел на този етап е душата да се освободи от всяка привързаност към сетивното и да насочи копнежа си само към духовното.

След първия етап душата навлиза в **активната нощ на духа** (т. е. на духовната част на душата), проследена в следващите три етапа.

На втория етап, **активната нощ на ума**, начинаещите започват да стават *напреднали* (*aprovechados*), преминавайки от молитва на *размишлението*

² То се противопоставя на *необикновеното* или *незакономерно* *очистване* (*purgación extraordinaria*), вършено чудодейно от Бог без следване на обичайната последователност на етапите.

(*meditación*) към молитва на *съзерцанието* (*contemplación*), като парадоксална за начинаещия цел е човек да се освободи и от преследвания преди копнеж по духовното, щом в земния живот то най-често присъства в човека *отчетливо* (*distintamente*), ограничено и напълно различно от пълната *тъма* (*oscuridad, tiniebla*) на Божия безкрай, а и всеки активен копнеж, чийто обект по необходимост е нещо различно от пределната неотчетливост на самия Бог, може да произлиза само от привързаното его на копнеещия. На въпросния втори етап очистването, извършвано този път и от волята, и под особеното благодатно въздействие на богословската добродетел на *вярата*, преминава от сетивната към духовната част на душата и по-точно към нейната познавателна способност – ума или интелекта, едновременно *заслепяван* (*cegado*) или *затъмняван* (*oscurecido*) в природната си светлина и *просветляван* (*iluminado*) свръхприродно от светлината на вярата, – но тъй като дейността на ума зависи от *възприятията* (*aprehensiones*) в сетивата, а и очистването на духовната част винаги означава допълнително очистване и на сетивната част, волята трябва да очисти най-напред външните сетива от свръхприродните им възприятия³, после *вътрешните сетива*⁴ от природните и от свръхприродните им възприятия, последните наричани *представни видения* (*visiones imaginarias*)⁵, и едва след това волята очиства самия ум от всичките му *отчетливи свръхприродни възприятия*⁶, които биват четири вида: *духовни* или *умствени видения* (*visiones espirituales o intelectuales*); *откровения* (*revelaciones*), поделени на *умствени познания* (*noticias intelectuales*) за чистите истини на Твореца и тварите и на *същински откровения* за тайните на вярата; *вътрешни слова* (*locuciones*); *духовни усещания* (*sentimientos espirituales*).

На третия етап, **активната нощ на паметта**, волята очиства паметта под въздействие на богословската *надежда*, целяща да установи в тази втора способност на духовната част само помненето на Бога, отхвърляйки всички други спомени, каквито са, от една страна, природните и свръхприродните *представни познания* (*noticias imaginarias*), произлизащи от съответните възприятия на вътрешното сетиво (въображението), и, от друга страна, *духовните познания* (*noticias espirituales*), произлизащи от умствените познания на интелекта за чистите истини на тварите – т. е. паметта също като ума се очиства и от съдържания, принадлежащи на сетивната част, и така

³ Доколкото очистването от природните им възприятия се полага за осъществено на първия етап.

⁴ Въображението и фантазията, отъждествявани едно с друго.

⁵ Свръхприродните възприятия на външните и вътрешните сетива могат да бъдат само отчетливи, защото са сетивни. Колкото до природните възприятия на която и да е способност, те не могат да бъдат неотчетливи, понеже въпросните възприятия на способностите на сетивната част са само сетивни, а пък тези на способностите на духовната част са отчетливо умопостижими, доколкото произлизат активно от сетивни възприятия.

⁶ Доколкото природните възприятия на ума се отхвърлят с отказа от сетивните възприятия, щом първите произлизат от вторите.

свидетелства за правеното от автора разграничение между *духовна* и *сетивна памет*.

И накрая, при четвъртия етап, **активната нощ на волята**, след като е очистила всяка друга способност от всичко онова, към което са насочени собствените ѝ чувства и намерения, висшата способност на душата – волята, облагодатена по особен начин от богословската *любов*, следва да се очисти и от самите си *активни чувства* (*afecciones activas*), и от техните *безредни предположения* (*hábitos desordenados*), попадащи и едните, и другите под четирите установени от традицията категории *страсти на душата*: *радост*, *надежда*, *болка* и *страх*, като в случая е валиден принципът, че очистването на една от страстите е очистване и на останалите, и дали затова, или заради фактическа липса на възможност авторът разглежда, при това непълно, само радостта, която в името на Божията чест и слава трябва да се научи на отказ от шест рода *отчетливи предмети* или *блага*: *временни*, *природни*, *сетивни*, *нравствени*, *свърхприродни* и *духовни*, повечето съвпадащи донякъде със съдържанията, обект на очистване при първите три етапа, но изискващи нарочни наблюдения с оглед на радостта, най-вече доколкото притежават сетивна страна, от която тя следва да се отклони и пренасочи към Бога на вярата, използвайки ги като *знак* (*signo*) или *подтик* (*motivo*) за това.

Докато при първата фаза на активното очистване душата трябва *да действа* (*obrar*) и *да се предразполага* (*disponerse*), за да се покорява възможно най-удачно на Божията педагогика заради активното си опразване за чистото и несмесено *вливане* (*influencia, infusión*) на духовното благо, то при **втората фаза**, пасивното очистване, душата следва да умее свободно и пасивно *да приема* (*recibir*) тези вливания, независимо че въпреки известни периоди на *утеха* (*consuelo*) и дълбока *сладост* (*sabor, suavidad*) те ѝ носят, макар и с намаляваща накрая честота и величина, едно *унищожително* (*que aniquila*), понякога *страховито мъчение* (*tormento*) поради нейната *слабост* (*flaqueza*) в допира ѝ с т. нар. *тягостно духовно благо* (*bien espiritual penoso*), призвано да я опразни и умъртви за Бога в горнилото на вътрешния огън и в преизобилието на освещаващата благодат. Ето защо пасивното очистване, което е тема на съчинението *Тъмната нощ*, изисква по-различен подход от страна на автора и затова словото му на духовен ръководител предимно учи душата не какво да прави, а какво се случва в нея и я упражнява да изстрадва болката и да вкухва сладостта, без да избягва първата или търси втората, т. е. без да пречи на богоотреденото им въздействие. За разлика от активната нощ подобно учително и упражнително слово вече не получава до такава степен общата си подредба от строго и тънко различаваните и разглеждани едни след други по протежение на целия текст отделни способности и съдържания, подлежащи на очистване, нито се отдава на дълги теоретични умозаклучения, понеже

пасивното божествено действие, т. е. *мистическото богословие (Teologia Mistica)*, е „тайна Божия премъдрост“, познавана само по твърде сложните си и взаимнопреплетени опитни, главно *афективни въздействия* в малцината *съзерцатели (contemplativos)*, доведени от Бог до това състояние, а и немалка част от необходимото природно знание за човешката опитност вече е дадено в *Изкачването*. Предвид всичко това втората фаза на пасивното очистване се поделва само на два етапа с оглед на двете части на душата.

Първият етап, **пасивната нощ на сетивата**, представлява поредното, ала не последно задълбочаване на очистващото опразване на сетивната част: повече от всякога на този етап душата съзнава подвластните си на седемте главни порока *несъвършенства (imperfecciones)*⁷, но трябва ясно да проумее, че ги има поради дълбоко вкоренената си *предразположеност към сладостния вкус на сетивното*, и така окончателно да се съгласи и остави да напусне размишлението и да премине много по-радикално към съзерцанието, отколкото на втория етап от активното очистване.

От своя страна вторият етап на пасивното очистване, **пасивната нощ на духа**, поради твърде необичайната си материя е почти изцяло дело на оригиналния принос на св. Йоан Кръстни към християнската духовна традиция: използвайки стародавно установената мистична реалност на *вътрешния огън на Божията любов*, авторът отчита и упражнява у съзерцателя различните огнени въздействия на *разгаряне (inflamación) на волята, озаряване (ilustración) на ума* и *опомняне на паметта за Бога*, както и сложните им взаимодействия, превратности и развития, като разполага екстазните състояния на прага на тази нощ, а в нея поставя всепроникващото очистване от *несъвършените предразположения (imperfecciones habituales)*, вкоренени в духа на вехтия човек, и от всички *несъвършени действия (imperfecciones actuales)* не само на трите духовни способности – ум, памет и воля, но и на сетивата, понеже дълбокият порок, предразполагащ към всички безредни чувствени влечения и сетивни възприятия, се намира в духа на човека. Повече от всеки предишен етап на духовния път подобно очистване от всякакви отчетливи съдържания – били те природни или свръхприродни – се изразява в *оголването на волята сред сухотите* на лишението от всяко благо, различно от дадения на богоединените безкраен Бог, в *затъмняването на ума* за всяко познание, различно от тъмно съзерцавания в този живот Бог, и в *опразването на паметта* от всеки спомен, различен от помнения Бог. Дълбочината и динамиката на пасивното очистване на духа, донякъде изместващи паметта в периферията на читателското полезрение, от една страна наблягат продължително и многопластово на обземащите волята *мъки (penas)*, *трудове*

⁷ Различавани грижливо от простителните и смъртните грехове, които са немислими за състоянието на съзерцание.

(*trabajos*), *утеснения* (*angustias*), болезнени *копнежи* (*aficiones*) по Бога, силни *страхове* за нехайство към Бога и на пронизващата ума собствена *нищожност* (*pequeñez*) и *заслепеност* (*ceguedad*) от Божията светлина, а от друга страна бележат все по-ярките накрая моменти на *улада* (*deleite*) и храбра *богоустременост* (*impeto*) във волята и на *просветление* и *богопознание* (*noticia de Dios*) в ума – и всичко това извършвано под действие на вярата, надеждата и любовта, предпазващи от тримата врагове: съответно *дявола*, *света* и *плътта*.

Диалогична богопосветеност

Даденото съвсем схематично изложение на словесното съдържание на двете съчинения, посветени на нощта на вярата, всъщност премълчава много повече, отколкото казва. Защото създава сравнително бегла, а понякога и подвеждаща представа за духовния подвиг, на който те принадлежат като негово свидетелство, учение и упражнение. Двете произведения не са теоретико-систематично трактатно изследване, нито формалистично-императивно методическо ръководство, нито пък конспективно духовно упражнение. При св. Йоан Кръстни подвигът се проявява словесно в постоянната непредвидимост, въвличащата проблематичност, честата нееднозначност, нюансираната степенуваност, сложната взаимносвързаност, изживяваната конкретност, крайната *принизеност* (*bajeza*) на *Христовия кръст* – и то основоположени върху определени напълно постижими според автора смисъл и чувство. Покрай всичко останало това означава, че проследените по-горе и грижливо различавани две фази на очистването заедно с техните етапи реално не са отделени помежду си и че пребиваването на всяко по-долно стъпало вече е начинателно и несвършено навлизане в по-горните стъпала, щом, например, съгласно напълно ясното авторово послание, активното очистване на ума е начало на активната нощ на паметта и волята и същевременно се осъществява пасивно от богословската вяра, от свръхприродните *богосподеления* и от тъмното съзерцание, окачествено като *любящо общо познание* (*amorosa noticia general*). Тази подвижническа и напълно чужда на едностранното намерение или предубеждение смелост в словото и поведението обяснява характерната за мистическия стил на светия автор употреба на *хиперболи*, които изразяват възможно най-точно една изключителна опитност и тъй като с основание не се смятат за реторично украшение, могат да породят или превратно тълкуване, или привидни противоречия в текста, като например твърдението, че Божиите докосвания са „субстанциални“ и че Божията субстанция се докосва до субстанцията на душата, с което се обозначава същностната дълбина на докосванията и не се противоречи на утвърждаваната на друго място истина на вярата, че при единението, на което докосванията са израз и синоним, душата става Бог по

причастност, не по субстанция. От друга страна, въпросната смелост намира израз в строгата, но оразличително пригодена за различните етапи на пътя възискателност на автора относно радикалното очистване на душата в отделните ѝ части и способности от всичко противостоящо на единението: подобна *възискателност* и *радикалност* твърде лесно могат да станат обект на неправилно разбиране или на осъдително отношение, понеже, за да разреши за себе си обсъдените по-горе двузначности в авторското слово на св. Йоан Кръстни, читателят трябва най-напред и най-вече да се срещне с наличните в двете съчинения многобройни моменти на християнския подвиг, които в очите на света са скандално парадоксални и абсурдни. Изходът от тази среща, който е осъзнат или неосъзнат проблем за много вярващи, винаги е въпрос за лично участие. Следващите наблюдения целят единствено да погледнат на подвига в дълбочина, представяйки неговите движещи сили, чието богоотредено действие рано или късно убеждава в правотата на духовното начинание, за което говори кармилският светец.

Отбелязаната храбра и проникновена неедностранчивост на подвижническото слово извира от онова, за което всъщност става дума в *Изкачването* и *Тъмната нощ – диалога между Божия Дух и човешката душа*, дълбоко личния обмен между предлаганите от Бог и налични постоянно във вътрешния човек божествени благодати и съдържания на *Божие присъствие*, от една страна, и активното или пасивно *отношение (trato)* на душата с оглед и на тези *Божии неща (cosas de Dios)*, и на всичко небожествено, от друга страна.

Участието на Бог в този диалог намира израз най-напред в Провидението и в Божието икономийно *управление (gobierno)* на мирозданието, ала с богопосветения, т. е. с поелия или с призвания да поеме по пътя на аскезата и мистиката, Светият Дух взаимодейства по особен начин чрез своята *Божия педагогика*, която или обуславя по благодат чисто природното отношение на душата с тварния свят, като изцяло зачита нейното право на *свободно съгласие*, или не по-малко благодатно, ала обуславяйки не само *природното (acto natural)*, но и нейното *свръхприродно действие (acto sobrenatural)*, ѝ предлага на *усещането (sentido)*, *разбирането (entendimiento)*, *чувството (afecto)* и *намерението (ánimo)* свръхприродни съдържания, наречени *богосподеления (comunicaciones)*, чиято налична даденост е щадящо съобразена с повече или по-малко ограничената *възприемчивост (capacidad)* на душата и които са толкова по-чисти, неотчетливи и духовни и съответно имат толкова по-облагодатяващо, могъщо и определящо за душата *въздействие (efecto)* върху нея, колкото повече тя е постигнала в активното и пасивното си очистване. Особено важен момент в това педагогично Божие водачество е критичното положение, в което Бог поставя душата, когато я извежда към по-високо състояние на духовния път: обикновено този преход е съпроводен с т. нар. *сухоти (sequedades)* в душата,

които в случая представляват угнетително усещане за лишеност от обичайните ѝ обекти и действия на влечение и познание поради *богоотредено (ordenadamente)* даваните ѝ по-съвършени, а значи и по-тягостни за нейната непривикнала възприемчивост обекти и действия, които могат да имат и природен, но по-често са със свръхприроден произход – подобни кризи, разпознавани по съответните *признаци (signos)* в душата, бележат и самото встъпване на човека в духовния път, и многократните активни и пасивни преходи от очистване на сетивната част в размишлението към по-дълбоко нейно очистване или към очистване на духовната част в съзерцанието.

Дължимото ответно действие на душата спрямо благоспоходилото я Божие наставление се състои в постигане на т. нар. *умъртвяване (mortificación)*, *себеотдаване (enajenación, desapropio)*, *самоотричане (negación de sí mismo)*, *опразване* или *празнота (vacío)*, *оголване* или *голота (desnudez)*, *чистота (pureza, limpieza)* и *простота (sencillez)*, т. е. активно и пасивно сподобяване със смирение и духовна бедност в различните душевни способности чрез употреба на всички подобаващи средства за *отказ* или *отхвърляне (negación)* на основното и най-трудно лечимо порочно отношение на човека – *собственичеството* или *собственическото чувство (propiedad)*, при което той, приемайки с волята си за собствена или желаейки да има за себе си като собствена някаква отчетлива сетивна (земна) или духовна (небесна) същност, се оказва *увлечен (aficionado)* по нейния *сладостен вкус (gusto)*, понеже у него остава *послевкуса (dejo)* на тази същност, пораждащ предразполагаща *привързаност (asimiento, arrimo)* и *увлечение* или *пристрастеност (afición)* към нея. Въпросният отказ, мъчително възпрепятстван от непреодоляната привързаност, решително предприеман отначало спрямо сетивното, а после и спрямо духовното, смиреномъдро осъществяван най-напред активно от волята предимно в нейната истинно омаловажителна *преценка (juicio)* за съответния отчетлив природен или свръхприроден обект и във възпиране или пренасочване към Бога на действието на съответната неволева способност спрямо този обект чрез волеви стремеж към *изтърпяване (padecer)* на кръстни *сухоти* като *безвкусицата (sinsabor)*, *блудкавото (lo desabrido)*, *мъчителното (lo trabajoso)*, *малоценното (lo despreciado)*, поражда в душата благодарение на все по-чистите и чести пасивни вливания съответната степен на *съсредоточение (recogimiento)*, *внимание (advertencia, atención)* и *смълчаност, притихналост* или *покой (sosiago)*, разбираани като безмълвстваща събраност в себе си, миротворна вгълбеност и внимателна заслушаност на съответната способност или на цялата душа за Божието присъствие. Подобни действия на отказ, разколебавани и от *плътската* ущърбност на човешките способности вследствие на първородния грях, и от увлечението по общопризнатите ценности на *света*, и от измамната привлекателност на *дяволските* внушения –

които всичките впоследствие също пораждат обикновено *сухоти*, ала в смисъл на *угнетение* (*aflicción*) поради липсващата Божия любов и услада, – и от съответните *порочни предразположения* (лат. *vitia habitualia*), но и изобилно благоприятствани от *добродетелните предразположения* (лат. *virtutes habituales*), както и най-вече от пасивно вливането свише *благодати и дарове на Светия Дух*, пораждат с времето нови добродетелни предразположения в душата, като я правят още по-възприемчива – с целия риск на благодетелната кризисна сухота, на още по-ползотворната кръстна сухота, но и на коварната сухота от дебнещите почти до края на пътя трима врагове – за по-високите подаяния на Божията педагогика. От друга страна, средищната за духовния човек важност на отказа като субективно отношение обяснява защо самоотричащата се аскетична и мистична душа схваща обектите на своето действие главно в субективни категории, белязали дълбоко и светия автор, чийто език почти винаги разглежда нещата не в тяхната метафизична същност, а през призмата на *личното и афективно отношение* към тях и в този аспект отстои диаметрално от схоластическия метод. Що се отнася до способите на отказа, наред с косвени средства като представните разсъждения, подходящи за начинаещите, единственото *пряко средство* (*medio próximo*) за очистващите прояви на отрицание е *вярата*, която се приема пасивно, но в активната нощ се оползотворява активно по набелязания най-общ начин и в частност чрез духовното *опразващо вразумяване на ума*, който на по-високите, пасивни степени на съвършенство не престава – както понякога се смята погрешно – да мисли разумно за природния и нравствения порядък, а напротив постига и мъдра разсъдливост относно тези два порядъка, и съзерцателна безмълвност в отношението си със свръхприродния Божи порядък, понеже тогава отказът от всичко разсейващо се върши предимно пасивно под действието на Светия Дух в свръхприродната *заетост* (*empleo*) на способностите и в покоя на *природността* (*naturaleza*). Така същината и крайната цел на аскетико-мистичния път на очистващата се душа намира лапидарен израз в твърдението, че тя не бива да се домогва до *нищо* (*nada*), за да се домогне до *всичко* (*todo*), т. е. всяко земно и небесно съдържание, което е *отчетливо* (*distinto*) и небожествено само по себе си или поради недостатъчната възприемателна *мяра* (*modo*) на душата, трябва да стане за нея нищо, за да може да се сподоби с целостта на Светата Троица, която е битийно начало и средоточие на всичко съществуващо.

Тъкмо на такъв извървян път и на такава съзерцателна и доведена до съвършено оголващо вразумяване *мъдрост* е образец св. Йоан Кръстни и на нея е плод другият вид християнска диалогичност, за която свидетелства св. Йоановото слово – *диалогът с ближния*. Съзерцателната мъдрост позволява добрите дела на братолюбието да приемат по-дълбоката форма на споделяния

духовен път, където единият, разпоредител на *човешката педагогика* и дължимо живеещ като съзерцател, изпълнява службата на *изповедник* (*confesor*), *духовен ръководител* или *наставник* (*director* о *maestro spiritual*), а другият е *ръководен ученик* (*ripilo*). Предвид опасността да се изпадне в най-различни самозаблуди, *Евангелският закон* и *природният разум* налагат и ученикът да споделя всичките си духовни изживявания със своя изповедник, за да получи от него необходимото напътстващо одобрение или неодобрение, и духовният наставник, споделяйки междуременно с изповедника си, да общува постоянно с подопечния си ближен. В това ръководство, което е човешкото педагогично допълнение на Божията педагогика, наставникът следва да има за цел очистването и на двамата, а това е особено трудна задача, изпълнима подобаващо от малцина.

Двете съчинения, *Изкачване на планината Кармил* и *Тъмната нощ*, на които настоящите редове са само опит за отгатващо уводно тълкуване, целящо по-скоро да загатне за стойността на двата текста, освен че са особено детайлно, комплексно и обхvatно свидетелство за двете педагогики и за поведението на ползващия се от тях християнин, сами се стремят да осъществят определена човешка боговдъхновена педагогика спрямо читателя: говорейки *за* човешката душа и дължимото ѝ поведение, св. Йоан Кръстни всъщност говори *на* човешката душа и при съответното вслушване от нейна страна в нея се формира по благодат това поведение. Тъй че двата текста наистина са и богословско съчинение, написано в духа на *sacra pagina* с многобройни последователно провеждани позовавания върху Светото Писание, и наръчник за духовно ръководство, коментиращ трудностите на ръководения и грешките на наставника, ала най-вече те са *духовно упражнение* – поне такъв е, както личи от многобройните изрични податки на текста, главният замисъл на автора.

Антропологична схема на човешката душа

И все пак двата текста на св. Йоан стъпват върху твърде обширни научни понятия и интуиции, които не са нарочно обяснени, а често и дори не са споменати, тъй като съвсем основателно авторът смята, че са общо достояние на читателската му публика. Те обаче са съвсем чужди на днешната мисловност и това се оказва сериозна културноезикова бариера в постигането на достоверния смисъл на духовния подвиг. Тази пречка е особено значима в *Изкачването*, което тъкмо заради нея нерядко или е тълкувано и превеждано доста свободно, или е измествано на заден план за сметка на другите три основни съчинения на автора, смятани за по-ясни: *Тъмната нощ*, *Духовна песен* и *Жив пламък на любовта*. Ценен ключ към въпросните научни предзададени на западното богословие от XVI в. е системата на томизма, независимо от факта, че това доминиканско учение не принадлежи към т. нар.

монашеско богословие и че става официално за Църквата едва на Тридентския събор, предхождащ само с едно поколение активната писателска дейност на св. Йоан Кръстни, пък и тогавашната испанска кармилска духовност черпи значително от по-августински и недотам теоретично настроените францискански автори. Въпреки това схоластическата научна и светогледна основа при испанския кармит е безспорна, а един от най-правомерните и меродавни подстъпи към нея е тъкмо томизмът.

На настоящото място въпросът ще бъде разгледан по-цялостно само относно философската антропология. Следващите наблюдения имат съвсем сбит, обзорен и указателен характер, като освен да въведат пестеливо в материята целят да подсказат, че наред с вече изложените основания духовният подвиг при Мистическия учител е многолико дълбок и защото се осъществява в природната психологична сложност на човешкото същество, така както тя е разбираана предимно в томистката традиция, но също и с оглед на главните успоредни своеобразия при св. Йоан Кръстни, извлечени главно от *Изкачване на планината Кармил*, където са най-представително налични.

Човешката душа се състои от две части: *низша (inferior)* или *сетивна, външна*, понякога наричана *сетива (sentido)* или *сетивност*; и *висша (superior)* или *духовна, разумна, вътрешна*, наричана също *дух (espíritu)*. Отношенията на двете части със съществуващия свят са основно два вида: 1^{во} **познание на предмета**: с помощта на ума и въображението душата възприема *истинността (verdad)*, т. е. формата на предмета в своята субстанция, познава го в своите понятия и представи, които са негов образ или подобие, и така го усвоява, като *се уподобява формално* на него – при познанието душата приближава предмета до себе си; 2^{ро} **влечение към предмета**: с помощта на волята и възделението душата усвоява *благо (bien)* в природата на вече познатия предмет, като възприема неговата субстанция, за да може *да се уподоби вътрешно и афективно* на него⁸ – при влечението душата се приближава до предмета. В учението на св. Йоан Кръстни би могло да се говори и за трети вид отношения: **помнене на предмета**, при което с помощта на паметта *изживяването (experiencia, afecto)* на познанието или на влечението се съхранява в душата и изгражда нейния опит, усет и нагласа. По аналогия с изброените три *природни отношения* на душата със света мистическият автор разглежда нейните *свръхприродни отношения* с Бога. В този смисъл целта на християнския живот, единението с Бога, се осъществява от *влечението на Божията любов*, което в земния мистически живот, т. е. до предпоследното

⁸ При св. Йоан Кръстни това природно уподобяване е афективно и субстанциално. Когато обаче душата се уподобява свръхприродно на Бога, това уподобяване не е субстанциално, макар хиперболично да се окачествява като такова.

стъпало на духовната лествица се съпътства от *богопознанието във вярата* и от *помненето на Бога в надеждата*.

Сетивната част оживява *тялото*, в нея съществуват и действат както сетивата, съставляващи *сетивността* (*sensibilidad*) в тесен смисъл⁹ на човешкото същество, тъй и *сетивните* или *чувствени* (*sensuales*) влечения, съдържание на неговата *чувственост* (*sensualidad*). Според св. Йоан Кръстни, когато е обуславяна от безредните предразположения и движения в духовната част, сетивната част се превръща в проявление на *плътското* или *чувственото* (*lo sensual*) в човека и съответно нейните влечения се наричат *плътски* или *чувствени*¹⁰.

Познавателни или *възприятни способности* (лат. *potentiae cognoscitivae vel apprehensivae*) в сетивната част са **сетивата** (*sentidos*). Биват два вида: 1^{во} *външни* (*exteriores*), наречени така, защото възприемат някое външно качество на предмета: А. *зрение*: вижда облика и цвета на предмета; Б. *слух*: чува звука на предмета; В. *обоняние*: усеща мириса на предмета; Г. *вкус*: усеща вкуса на предмета; Д. *осезание*: усеща плътността (твърдо или меко), температурата (топло или студено), повърхността (грапаво или гладко), теглото (тежко или леко) на предмета – петте сетива са източник на *усещанията* или *сетивните възприятия* (*sentidos*) и образуват *сетивни впечатления* (лат. *species impressae*)¹¹; 2^{по} *вътрешни* (*interiores*): приемат и използват наличните в човека възприятия на външните сетива: А. *общо сетиво* (лат. *sensus communis*): събира и различава наличните впечатления, за да ги предостави на други вътрешни сетива; Б. *въображение* (*imaginación, imaginativa*): събира, съчетава и съхранява данните на общото сетиво, за да изработва *представи* (*imaginaciones, fantasías, fantasmas*) и да ги предоставя на паметта и ума; В. *сетивна памет* (лат. *memoria sensitiva*): съхранява представите, за да ги възпроизвежда във въображението или в ума; Г. *съдна способност* (лат. *aestimativa*): събира и различава данните на общото сетиво и представите, за да отсъди дали сетивният предмет е полезен или вреден за природното битие на човека – в действието на съдната способност участва и разумът. При св. Йоан Кръстни значение имат само сетивната памет (наричана просто *памет*) и две вътрешни сетива, наричани от него *въображение* и *фантазия* (*fantasía*) и разглеждани неразлично като едно вътрешно сетиво, включващо най-често в действието си и сетивната памет – тази трактовка се обяснява със значението на тези сетива за аскетико-мистичния живот главно заради осъществяването чрез тях или в тях разсъждения, молитви на размишление, представни видения.

⁹ Сетивността в широк смисъл е равнозначна на сетивната част.

¹⁰ Т. е. определението *чувствено* относно влечението е двузначно: може да означава или без нравствена оценка природното сетивно влечение, или с отрицателна нравствена оценка плътското сетивно влечение.

¹¹ Или *сетивни видове* (лат. *species sensibiles*), т. е. образи на сетивния предмет.

В сетивната част има две **влечения** (*apetitos*), наричани още *способности* или *сили на влечението* (лат. *potentiae vel vires appetitivae*)¹², чиито действия, съпътствани от телесни и сетивни процеси¹³ и обуславяни от въображението, се наричат *страсти* (*pasiones*). Тези влечения са: 1^{во} **въжделение** (*concupiscencia*) или **въжделителна сила** (*concupiscible*), при която се изпитват шест страсти спрямо *безусловното* (лат. *absolutum*) *сетивно благо* и *зло*¹⁴: А. *любов* (*amor*): чувствено тежнение към познато благо; Б. *ненавист* (лат. *odium*): чувствена враждебност към познато зло; В. *желание* (*deseo*): чувствена потребност от неналично благо; Г. *отвращение* (лат. *fuga, abominatio*) или *погнуса*: чувствено отбягване на неналично зло; Д. *радост* или *наслада* (*gozo*), *удоволствие*: чувствена приятност на налично благо; Е. *болка* (*dolor*) или *страдание*, *мъка*, *мъчение*: чувствена неприятност на налично зло; 2^{ро} **гневливост** или **гневлива сила** (*irascible*)¹⁵ с пет страсти, изпитвани спрямо *трудното* (лат. *arduum*) *сетивно благо* и *зло*¹⁶: А. *надежда* (*esperanza*): чувствено приближаване към неналично благо; Б. *отчаяние* (лат. *desperatio*) или *обезнадежденост*: чувствено отстъпване от неналично благо; В. *дързост* или *храброст* (*audacia*): чувствено надигане срещу предстоящо зло; Г. *страх* (*temor*) или *уплаха*, *ужас*: чувствено отдръпване от предстоящо зло; Д. *гняв* (*ira*) или *яд*: чувствен нападателен порив срещу налично зло. Всички страсти на душата се свеждат до споменатите единайсет. При св. Йоан Кръстни се изброяват само четири страсти, определяни от традицията като основни, от които две принадлежат на въжделението и две – на гневливостта: *радост*, *болка*, *надежда* и *страх*.

Доколкото страстите са *действителни* (*actuales*) и *действени* (*activas*) проявления на способността на влечението, те се наричат *действия на влечението* и дори – при св. Йоан Кръстни най-вече по повод на въжделението

¹² Ето как св. Тома Аквински определя двата вида на сетивното влечение: „По необходимост в сетивната част трябва да има две способности на влечението. Една, чрез която душата просто да се скланя към следване на подобаващото за сетивата и към избягване на вредоносното за тях: и тя се нарича *въжделение*. Друга, чрез която душата да се съпротивлява на враждебните сили, които се опълчват срещу подобаващите неща и привнасят беди: и тя се нарича *гняв*“ (*S. th.* I, 81, 2 с; Тома от Аквино, *Сума на теологията*, част I, 1269).

¹³ Т. е. дразнения и вълнения в тялото и в сетивната част.

¹⁴ Безусловно е онова сетивно благо, което е желано от влечението: когато се притежава, то доставя наслада и затова се нарича *приятно* (лат. *delectabile*). Сетивното зло е безусловно, когато е избягвано от влечението: притежавано, злото причинява болка.

¹⁵ Техните осъвременени български наименования са съответно *агресивност* и *агресивна сила*. Въжделението и въжделителната сила също имат осъвременени названия: *възжелание* и *възжелателна сила*.

¹⁶ Трудното сетивно благо или зло е съпътствано от някаква затруднителност, мъчителност или враждебност. По думите на св. Тома то „стои, тъй да се каже, по-горе от способността на живото същество да го придобие или избегне с лекота“ (*S. th.* I-II, 23, 1 с; Тома от Аквино, *Сума на теологията*, част II [1], 366). Затова трудното сетивно благо – за разлика от безусловното, – докато остава трудно, не може да бъде притежавано и влечението може не само да се стреми към него (както е при надеждата), но и да се отдалечава от него (както е при отчаянието). Трудното сетивно зло, докато остава трудно, може да бъде – за разлика от безусловното зло – не само избягвано (както е при страха), но и преследвано (както е при дързостта).

– влечения (*apetitos*). Сами по себе си тези по същество *природни страсти* са естествени и *добри*, но тяхната злонравна употреба от волята води до *зли* (или *лоши*) *страсти* и до *пороци*. На свой ред добрата употреба на страстите от страна на волята води до формирането на *природни добродетели*. Пороците и добродетелите представляват *предразположения* (*hábitos*), които благоприятстват задействането съответно на лоши или добри страсти.

Духовната част става орган на *богоединението* и *преобразяването* (*transformación, transfiguración*) в Бога благодарение на оформящи я *свръхприродни* реалности като придобитото при кръщението предразположение на *освещаващата благодат* (лат. *gratia sanctificans*) и като предразположенията на *влетите добродетели* (лат. *virtutes infusae*), включващи в низходящ ред трите *богословски добродетели*: *любов, вяра и надежда*, и четирите *нравствени добродетели*: *благоразумие* (лат. *prudentia*), *справедливост* (лат. *iustitia*), *крепкост* (лат. *fortitudo*) и *умереност* (лат. *temperantia*), усъвършенствани и седемте от съответните *седем дара на Светия Дух*, съответно: *премъдрост* или *мъдрост* (*sabiduría*), *разумение* (лат. *intellectus*), *знание* (*ciencia*), *съвет* (лат. *consilium*), *благочестие* или *набожност* (*piedad*), *крепкост* (*fortaleza*), *страх Господен* (*temor del Señor*). Но от друга страна – както неведнъж подчертава св. Йоан Кръстни – в духовната част се корени *плътското* или *чувственото* във вид на дълбоко предразположение, поради което духовната част също като сетивната е вместилище на плътски или чувствени влечения¹⁷ и се влияе от нейните *природни* реалности, т. е. от сетивни възприятия, представи и страсти.

Духовната познавателна способност се нарича **ум** или **интелект** (*entendimiento*¹⁸): докато чрез сетивата се постига познание само за *индивидуалното*, т. е. за *външната* наличност на *материалните* (или *сетивни, сетивновъзприемаеми, телесни*) *предмети*, умът познава *универсалното*, т. е. *вътрешната природна битийност* на *нематериалното* (наричано също *умопостижимо, умозримо, духовно, безтелесно*), отъждествявано в случая с истинната нематериална тварна *природа* или *родова същност* на материалните предмети. Без да отрича така разбираната истинност на духовното и умопостижимото, за св. Йоан Кръстни подобно духовно съдържание е отчетливо и частично, отстоящо безкрайно от пределно тъмната духовност на Бога, която умът възприема в тъмното съзерцание.

Умът подхожда към предмета си по два *начина* или *способа* (*modos*): 1^{во} във вид на *разумно* или *разсъдъчно* (*racional, discursivo*) *познание*, т. е. **аналитично**:

¹⁷ Но за разлика от чувствените влечения в сетивната част тези в духовната част са само безредни.

¹⁸ Испанският термин е превод от лат. *intellectus*. По-нататък предпочитаме да го предаваме с *ум* вместо с *интелект*, защото въпросният латински термин съответства на гръцкото *νοῦς*, което на български по правило се превежда с *ум*.

А. било като *разглежда* наличното в себе си *умствено впечатление* (лат. *species impressa*)¹⁹ от предмета, получено посредством представата за него, с цел да образува *понятие* (*concepto*) или *умствено слово* (лат. *verbum mentis*)²⁰ и да постигне *разбиране* (*entendimiento*) на предмета; Б. било като *разглежда* понятията и представите за предметите с оглед на техните причини и общи положения, *разсъждавайки* и *умозаключавайки* с цел да постигне природно-интуитивно същностната *истина* за тях; 2^{po} във вид на *умосъзерцание* (*inteligencia*) или *духовно усещане*, т. е. **свръхприродно-интуитивно**: като *съзерцава* божествения си обект непосредствено, без представи и понятия и без разсъждения и умозаклучения.

Аналитичната дейност на ума е единствената природна възможност на човека за познание на истината. В аналитичния си подход към предмета умът се нарича *разум* (*razón*) или *разсъдък* (*juicio*). Основната дейност на разума се изразява с термини като *разсъждение*, *размисъл*, *размишление*, *мислене* (лат. *cogitatio*), *умозрение* (лат. *speculatio*). В рамките на аналитичната дейност истинните и неистинните познания, които до голяма степен се дължат съответно на добрата или злата употреба на ума от волята, могат съответно да породят *знание* или *заблуждение* (*error*), две *предразположения*, които благоприятстват задействането съответно на добри или лоши познавателни процеси. При св. Йоан Кръстни аналитичното действие, което в томизма представлява евентуално продължение на представното мислене на въображението, се разглежда като естествен придатък на това мислене и почти винаги се свежда до тази представна дейност, определяна като *разсъждение* (*discurso*), *размишление* (*meditación*) или *размисъл* (*consideración*).

Що се отнася до свръхприродно-интуитивното действие на умосъзерцанието, в учението на св. Йоан Кръстни то се осъществява под особеното въздействие на богословската добродетел на *вярата* (*fe*), понеже по определение вяра означава познавателна убеденост, а свръхприродната вяра е сигурно предварително познание, давано по благодат. Св. Йоан обаче разглежда въпросното умосъзерцание като пълно *незнание* (*no saber*), т. е. като напълно отрицателно богопознание: обектът на съзерцание изключва всички *частни предмети* (*cosas particulares*), включително абстрактните понятия, т. е. универсалиите, и отчетливите богосподеления, и представлява един пределно *общ предмет* – Божието битие, което умът гледа във вярата, не виждайки. Подобно *общо познание* (*noticia general*), наричано още *тъмно съзерцание* поради пълната неопределеност и непрозрачност за човека на свръхсъщ-

¹⁹ Наричано също *умопостижим вид* (лат. *species intelligibilis*), доколкото е още необразуван в понятие умопостижим образ на предмета.

²⁰ Нарича се така, защото придобиването на понятие за предмета винаги предполага проумяване на някаква истина за предмета, а това става чрез вътрешното изказване на предметната същност или на нещо за предмета.

ностния обект, предполага методично отстояван съзнателен отказ от всякакво *частно познание* (*noticia particular*), без в никакъв случай да прави човека неспособен на такова познание – тъкмо напротив, разсъдъчната находчивост на християнина духоносец е белязана от проникновеност и миротворност, които са в основата на волята му и на свидетелството му за живот в любовта.

Умът осъществява дейността си чрез две противоположни свои сили, едната активна, наречена **действащ ум** (*entendimiento agente*), другата пасивна – **възможен ум** (*entendimiento posible*). Действащият ум се насочва към някоя представа или по-висша същност и посредством нея поражда умственото впечатление, което се приема от възможния ум и го формира – в резултат на това се образува понятието (умственото слово). Освен способност, в която се впечатват умопостижимите видове, възможният ум е вместилище на помнещата понятията **памет**, окачествявана като *умствена* или *духовна* (*memoria espiritual*). За разлика от сетивната памет, духовната не съдържа в себе си спомен за отминали неща и факти, понеже всичко минало е сетивно и временно, докато понятията са умопостижими и вековечни, т. е. разположени са и в миналото, и в настоящето, и в бъдещето. Характерно за учението на св. Йоан Кръстни е, че различава паметта като отделна способност и че духовната памет, от една страна, образува заедно със сетивната една способност, но и се разграничава ясно от сетивната памет, доколкото не е свързана с въображението²¹, а от друга страна, не се обвързва гласно с възможния ум и се разглежда главно като хранилище на свръхприродните познания и чувства, изключващи понятията. Особено изпъкващо различие при св. Йоан, за което не се откриват предшества в историческите извори, е положението, че паметта се облагодатява от богословска добродетел, дотогава обвързвана в западната традиция с волята – става дума за *надеждата* (*esperanza*), разбираана като помнене на Бога и като упование в Бога, вече познаван във вярата.

Силата или способността на влечението в духовната част се нарича **воля** (*voluntad*). Тя се разбира главно в три значения: 1^{во} душевна способност, т. е. своеобразен орган на душата, чрез който тя иска; 2^{по} изживяване на тази способност, при което тя обикновено се настройва за определено искане или неискане; 3^{то} самото искане, т. е. упражняване на тази способност.

В 1^{вото} си значение волята е същинската **активна способност** на душата, понеже душевните способности и сили действат, когато и както тя поиска това; така тя привежда в действие всички сили на влечението и на познанието. При св. Йоан Кръстни тя може и би следвало благодатно да стане пасивна способност, т. е. орган не на душата, а на Божия Дух при пасивното очистване, просветление и единение.

²¹ Духовното припомняне не става чрез представите на въображението, а в субстанцията на душата.

Във 2^{ро}то си значение волята е някакво *вълнение* или *движение* (*movimiento, moción*), изживяване на някакъв порив спрямо даден предмет по-често с оглед, но нерядко и без оглед на бъдещо преднамерено действие спрямо този предмет. Това изживяване се дължи на факта, че като активна способност на душата волята задейства най-напред себе си и преминава от възможност в действителност, т. е. напуска положението си на способност и става действие, и едва впоследствие действа преднамерено извън себе си. Полученото вътреволево изживяване се окачествява като начално *вътрешно действие* (*acción interior*) и наподобява страстите в сетивната част: затова се нарича и *страст* в широк смисъл, ала най-точният научен термин за него е **афект** или **чувство**²².

Чувствата се разделят на същите единайсет вида като страстите в сетивната част. Тъй като българският словник на синонимните чувства към единайсетте вида донякъде се различава от този на страстите, ще ги изброим наново без претенция за изчерпателност и с повторната уговорка, че всички чувства се свеждат до изброените в курсив. А те са: *любов* или обич, дружба, приятелство, страст; *ненавист* или неприязън, омраза, презрение; *желание* или охота, похот, помисъл, пожелаване, копнеж, стремеж, ламтеж, домогване; *отвращение* или омерзение; *радост* или *наслада*, задоволство, удовлетворение, доволство, самодоволство; *болка* или страдание, мъка, мъчение, угнетение, скръб, тъга, печал; *надежда* или упование, очакване, ожидание; *отчаяние* или обезнадежденост; *дързост* или *храброст*, одързостеност, дръзване, дръзновение, смелост, безстрашие; *страх* или ужас, уплаха, боязън, опасение; *гняв* или яд, негодувание, възмущение.

Съгласно по-късната томистка традиция сами по себе си чувствата за разлика от страстите в сетивната част: А. не са телесни и сетивни процеси; Б. не са обусловени само от външните сетива и въображението, но и от ума; В. не различават в обекта си между безусловно и трудно сетивно благо или зло²³; Г. имат за предмет не само сетивното, но и умопостижимото; Д. могат да бъдат изпитвани без наличието на съответната страст; Е. принадлежат не на *природното* (*ser natural*), а на *разумното битие* (*ser racional*)²⁴ на човека и

²² Всъщност понятията *страст*, *афект* и *чувство* не са строго установени на български. В нашия превод се ръководим от два фактора: томистката латинска употреба на *passio* (исп. *pasión*, „страст“) за изживяванията на сетивната част и употребата на *affectio* или *affectus* (исп. *afeción* или *afecto*, „чувство/афект“) за изживяванията на духовната част; и важната особеност на *affectio* при св. Йоан Кръстни, че съответният испански термин (*afeción*) често обозначава не само страстите, разбираани на български винаги като безредни изживявания, но и всички останали природни, активни вълнения и емоции, за които най-естествено съответствие на български е *чувство*.

²³ Доколкото не принадлежат на възделителната или гневливата сила.

²⁴ В случая терминът *природно* се противопоставя не на свръхприродното, а на човешки разумното и свободното. В този смисъл природното е област на природната необходимост, а тя винаги е нещо добро, докато разумното е област на свободната воля, а тя далеч не винаги е добра.

затова не са естествени и добри сами по себе си, но в зависимост от добрата или зла воля са добронравни или злонравни. Тази двузначност при последната разлика важи и за единайсетте главни чувства на всеки вид, понеже и при единайсетте може да е налице волева употреба с две противоположни цели: било с оглед на *богоотреденото* (*ordenado*), което или ги прави добронравни, или води до добронравно отношение към тях; или с оглед на *безредното* (*desordenado*) и тогава те или отношението към тях са злонравни: например главното чувство на първия вид, любовта, може да има и братолюбиви, т. е. боголюбиви, и себелюбиви прояви; отношението към главното чувство на втория вид, ненавистта, може подобаващо да преодолява това чувство или неподобаващо да се отдава на него.

Чувствата като проявление на волята не само пораждат нравствените предразположения, т. е. природните добродетели и пороците, но и се пораждат от тях. Пораждат ги, защото въпросните предразположения се установяват в душата вследствие възникването на многократни чувства, изпитвани към един и същ или повече от един сходни предмети с една и съща или повече от една близки цели. От своя страна предразположенията не само благоприятстват, но и до голяма степен предопределят появяващите се чувства, като внасят в тях своята добронравна или злонравна форма. В тези взаимоотношения между чувства и предразположения участват и страстите, които обикновено са съпроводени от чувства и също като тях са формирани от предразположенията. Оттук следва, че и чувствата подобно на страстите пораждат *добродетели* и *пороци*, като между последните отново следва да се причислят седемте *главни порока* (*vicios capitales*). Четири от главните пороци – *лакомия* (*gula, golosina*), *сладострастие* (*lujuria*), *алчност* (*avaricia*) и *гордост* (*soberbia*), произлизат от лоша волева употреба на възделителната сила, а трите останали – *гняв* (*ira*), *завист* (*envidia*) и *леност* (*acidia*), се дължат на злонравна употреба на гневливата сила. От друга страна, доколкото чувствата са действителни или действени проявления на *волевата способност*, те се наричат и *действия на волята*. Представяват *вътрешни действия*, доколкото не са външно възприемаеми.

Св. Йоан Кръстни като цяло приема за несъмнена даденост тези така осмисляни реалности и определено различава чувствата във волята от страстите в сетивната част, но не проблематизира тази разлика и по-често използва неразлично термините *страст*, *чувство* и *афект* като обозначения на волеви чувства, съпътствани от съответните си сетивни страсти. Светият автор разглежда само четири чувства, едноименни с четирите страсти на душата: *радост*, *болка*, *надежда* и *страх*.

В 3^{то} си значение волята свидетелства изцяло за принадлежността си към разумното битие, доколкото проявява себе си като **свободна воля** и притежава

свободно решение (libero albedrío). В тази си стойност волята подхожда към обекта си по два начина: 1^{во} чрез *обмислено решение*, т. е. насочвайки се свободно към предметите, за които с помощта на аналитичното познание на ума е решила – основателно или не – че са полезни заради съдържащото се в тях *благо*; 2^{ро} чрез *спонтанно решение*, т. е. насочвайки се непринудено и свободно към предметите, средоточие на съкровените ѝ действия на избор – когато спонтанните решения са благочестиви, те се ползват от свръхприродното интуитивно познание на ума.

Всички *свободни действия на волята*, т. е. *самоволните* или *волеви действия (acciones voluntarias)*, са *преднамерени (intencionales)* и могат да се сведат до шест на брой. Три от тях имат за предмет *целта на външното действие (acción exterior)*, наричано още *дело, деяние (acto, obra, operación)*: А. *искане на целта или произволение, воля (voluntad, querer)*; Б. *наслаждение (fruición)* от постигнатата цел; В. *намерение (intención)* спрямо целта с оглед на подходящите средства. Другите три са насочени към неговите *средства*: Г. *съгласие (consentimiento)* със средствата, подлежащи на употреба, или *решение* за тяхната употреба; Д. *избор (лат. electio)* на едно средство пред друго; Е. *употреба, използване или ползване (uso)* на средствата заради целта.

В учението на св. Йоан Кръстни за ноцта на вярата са представени всички изброени аспекти на свободната воля, но винаги от гледище на практическото им оползотворяване за целите на очистването. В съгласие с цялата духовна традиция светият автор свързва по-особено различните благодатни влияния върху волята с богословската добродетел на *любовта (amor, caridad)*.

Петър Роголски OCDS

По: Св. Йоан Кръстни, *Изкачване на планината Кармил*, София, 2011,
16-44.