

Пед-агония: битката между Иаков и Бога като апофатическа педагогика

Диляна Филипова

Резюме: Текстът се съсредоточава върху нощната битка между Иаков и Бога от книга *Битие* на Светото Писание, която разглежда като реплика на драмата на спасението и образец на педагогическата стратегия на Бога. Особеното събитие се чете в два ключа: от една страна, като възлагане лице в лице на мисията на домостроителството, и от друга страна, като свидетелство за тайнодействената, „нощна“, апофатическа педагогика (пед-агония) на единия Бог.

Ключови думи: педагогика, пед-агония, Бого-човешка драма, апофатика, мисия

Диляна Филипова е културолог, доктор по Културология, Теория на религиите. Темата на дисертацията ѝ е „Лицето между *чутото* и *видяното* – изпълнение и изпълване на Бого-човешката драма“. Учител е по философски цикъл дисциплини и хонориран преподавател в специалност Културология на СУ „Св. Климент Охридски“.

Иаков се пребори с Ангела в Галаад. Този ангел бе сам Бог, щом като противникът му излезе победен от битката и окуцал от поражението. Стъпалата на златната стълба са отредени само за онези, които предварително са готови да понесат този вечен нокаут. Всичко онова, което ни превъзхожда, всичко, над което не сме възтържествували, е Бог. Бог е и смъртта, и светът, и самото понятие Бог за наивния боксьор, който се оставя да бъде прострян от могъщия мах на крилата му.

Маргьорит Юрсънар, *Записки от градината. Есета*

Настоящият текст се обръща към една ключова сцена на *Стария завет* – нощната среща между патриарха Иаков и Бога от 32 глава на книга *Битие*, като средищен момент в хода на Бого-човешката драма. Сцената е *кръстопътна* и в буквален, и в метафоричен план – Иаков е спрял от своя път, от своето пътуване, за да влезе в пътя на *личностната* и *общностната си мисия*, възложена му внезапно от Бога. Но срещата между Иаков и Бога освен *кръстопътна* е и *кръстоносна, агонална* – това не е по-ранната кротка, гостоприемна среща между странниците (Бога) и Авраам, нито по-късното приятелско беседване между Мойсей и Бога. Това е страстна нощна битка, агон, след който нищо от сътворените неща не остава същото – нито човекът, нито земята (мястото на битката), нито общността. Чрез възможностите на херменевтико-феноменологичния анализ настоящият доклад ще се опита да прочете тази действително изключителна и безпрецедентна библейска сцена в два основни ключа. На първо място, като събитие на *оличностяването* – срещата лице с лице с Бога е възлагане на първостепенна мисия за домостроителството, *избраничество*, но също така е и особено *интимно-любовно, страстно-ревниво, раняващо общение*. На второ място, сцената ще се разглежда като свидетелство за *скритата, тайнодействена, „нощна“, апофатическа педагогика* на единия Бог. Той е Протагонистът в драмата на спасението, Учителят и Бащата, Пастирът. Неговата педагогическа стратегия е тази на *включването, на активното участие, на съ-участието*. Нощната битка между Иаков и Бога е реплика, умален модел на *драмата на спасението* и в крайна сметка, образец на педагогическия стил на Единия Бог. Детеводството на Бога е *пед-агонично* – това е страстната, скритата в дългата „нощ“ на времето и историята битка на бащата и учителя да общува за вечността със своето дете и също толкова страстната битка на детето да познае за вечността името и лицето на своя баща и учител.

Действащият Бог

Редицата на старозаветните патриарси е изградена приоритетно от изключителни личности – Авраам, Исаак, Иаков, Моисей. Нарушаването на Божията трансценденция и осъществяването на звукови или визуални фании пред всеки един от тях представлява особен център на библейския наратив, на свещената история. Сътворението на света и в частност на човека може да бъде разглеждано като начало, първо действие на **Бого-човешката драма** според централното понятие от теодраматическата теория на католическия богослов Ханс Урс фон Балтазар. Това е пътят на разпукването-преливане на иманентния Бог отвъд себе си, трансцендирането му в любов и творческа воля към неговото творение. В крайна сметка това е дългият път на разкриването на Бога пред човека, дългият и мъчителен процес на разпознаване и обикване, на обръщане и завръщане на детето при неговия родител. И в този агонален път, агонален и за Бога, и за човека, инициативата винаги принадлежи на Бога, на Бащата – цялата юдео-християнска традиция според Балтазар може да се чете като **традиция на „действащия Бог“**. Бого-човешката драма се ритмизира и прогресира най-често именно чрез споменатите вече Божествени фании пред старозаветните патриарси и пророци – явявания, които бележат жеста на посочването, отделянето, орзаличването, в крайна сметка на **избирането**.

Първата книга на *Тората* – книга *Битие* – според сполучливото определение на Джонатан Сакс, е преди всичко:

дълбока рефлексия върху факта на избраничеството и върху този на неизбирането, отхвърлянето, предпочитането на единия пред другия [...] Любовта избира. Но изборът създава отчуждение, водещо до напрежение, което често може да изригне в открит конфликт или насилие. Това е тема, отворена още в самото начало на библейския разказ, в който Божието избиране на даровете на Авел пред тези на Каин води до братоубийство. (Sacks 2009: 172-173)

Сред редицата на избраните, онези патриарси, с които Единият Бог сключва и препотвърждава своя завет, **фигурата на Иаков** се откроява по специфичен начин. **Конфликтът и битката, агоналното, състезателно начало от ранната история на Каин и Авел, внезапните, сякаш ненавременни, несвоевременни нощни Божествени откровения и актът на избирането, на посочването, на възлагането на определена домостроителна роля и мисия при Иаков се фокусират ведно**. И още една съществена характеристика – **двоенето**, което маркира цялото земно битие на сина на Исаак и внук на Авраам. След дълъг период на бездетство съпругата на Исаак Ребека ражда близнаците Исав и Иаков: „Първото излезе червено, цяло космато като

кожа; и го нарекоха с име Исав. Подир излезе брат му, като се държеше с ръка за петата на Исава; и го нарекоха с име Иаков.“ (Битие 25: 25-26)

Според редица изследователи името на Иаков произлиза от често срещаната дума на иврит **אָקֵב** (*aqeb*), която означава „пета, задна или крайна част на нещо [...] като цяло името посочва онова, което е последно или стоящо най-ниско“¹. Важно е да се уточни, че избраността на Иаков е директно заявена от Бога още преди раждането на двамата синове на Исаак и Ребека:

Синовете в утробата ѝ взеха да се удрят, и тя рече: ако ще бъде тъй, защо ми е това? И отиде да попита Господа. Господ ѝ рече: „две племена са в утробата ти, и два различни народа ще произлязат от твоята утроба; единият народ ще стане по-силен от другия, и по-големият ще служи на по-малкия. (Битие 25: 22-23)

Земният път на по-малкия близник Иаков чертае прогресивно линията на избраността – макар и с известна измама, Иаков спечелва благословията на слепия си баща, предназначена по право за първородния син, с което и Иаков си навлича гнева на Исав:

Товага Исав намрази Иакова поради благословията, с която го бе благословил баща му; и рече Исав в сърцето си: приближават дните, когато ще оплакваме баща си; и аз ще убия брата си Иакова. (Битие 27: 41)

Агоналното, състезателното, драматичното начало, заложено между двамата братя още в утробата на майка ми от самия Бог, остава част от Божието провидение, за него няма рационално обяснение. Избраността в този смисъл е по-скоро кръст и бреме, отколкото привилегия; тя е „живот, изпълнен с големи изисквания и усилия, накрая на живота си Иаков печално обобщава: „[...] кратки и злочести са дните на моя живот.“ (Битие 47: 9) Двоенето, както беше посочено, ще следва неотменно Иаков в земния му път: две са неговите съпруги – Лия и Рахил, две са и слугините му, две са и големите откровения, на които ще стане свидетел, две са и имената, които той ще носи.

Във връзка със специфичния понятиен инструментариум, който използва настоящият текст, е необходимо да се спомене, че водещото понятие на Балтазар **Богочовешка драма** може да бъде синонимизирано с понятието **Божествена педагогика**. Самият католически богослов прави това в четвъртия том на *Теологическа-та си драматика*, озаглавен „Действието“. В опит да обясни концептуалната и богословска приемственост между традициите на юдаизма и християнството, Балтазар пояснява: „религията на Израел е необходима предистория, *paidagogia*, водеща към Въплъщението на Бога“ (Balthasar 1994: 216). В изследването си *Начинът, по който*

¹ “The name Jacob in the Bible” – www.abarim-publications.com.

Бог учи: катехизис и Божествена педагогика Джоузеф Уайт определя последната като начина, по който Бог разкрива истината за себе си, начина, по който Бог се откроява; и вече в духа на Балтазар, Уайт допълва, че в откровенията именно Бог е протагонистът, той влиза в досег и във връзка с човека. Няколко са основните характеристики на Божията педагогика според Уайт: личностният ѝ характер, въплъщението, създаването на връзка и отношение, систематичността и последователността ѝ, извеждащи връзката между Бога и човека към вечността.² Смесово-съдържателните залози на понятието педагогика, употребено за Божието откровение и сотериология, са припознати като напълно основателни и от изследователя Ханан Александър в статията му „Бог като учител: еврейски рефлексии върху богословието на педагогиката“. Дългата коментарна и тълкувателна традиция около старозаветния текст от страна на равините (т. нар. мидраш и талмуд) ясно гради образа на Бога като пед-агог, буквално дете-водител:

В западната религиозна традиция – според Александър – ние сме свикнали да възприемаме Бога в политически понятия съответно като Крал, Властелин, Законодател [...] докато равинските четения на еврейската Библия разкриват образа на Бога като учител и родител. Тези образи премахват идеята за принуда в религията и изграждат представата за образование, основано на отглеждане, грижа, убеждаване, а не на сила. (Alexander 2001: 5-17)

В светлината на нощното откровение

При внимателното постъпателно проследяване на Божествените откровения пред Авраам, Исаак, както и при първото откровение пред Иаков (сънното видение на стълбата със слизачи и изкачвачи се ангели от 28 глава на *Битие*), Бог, изглежда, разкрива себе си в логиката на тази кротост, грижа, деликатност, защото срещата на Бога с тварната природа е асиметрична и Бог като инициатор на общението трябва да подбере щадяща стратегия. Съвсем различна обаче е педагогическата стратегия на Бога при втората му епифания пред Иаков от 32 глава на *Битие*, това е особена, нощна, апофатическа педагогика, превръщаща се в пед-агония. Гръцкият глагол *αγω*, който навлиза в латинския, има значения „карам, водя, отвеждам, гоня, създавам, произвеждам; правя, извършвам, постъпвам, действам, работя, представям (трагедия); водя преговори, говоря, обсъждам; водя дело“. Съответно от този глагол произлизат гръцките думи *αγων* – „борба, състезание“ и *αγωνια* – „борба, състезание; жертвено животно; предсмъртни мъки“, както и латинските думи *actio* – „изпълнение, извършване, действие, дейност, постъпване, постъпка; начин на говорене (на оратори и актьори); съдебно следствие, водене на дело, процес“ и *actor* – „пастир,

² Пак там, 216.

овчар, изпълнител; оратор, декламатор, адвокат; управител, домакин“. Агоналното начало, предопределено за Иаков още в утробата на Ребека, става ос, смислов център на нощната среща между Иаков и Бога близо до река Иавок, притока на река Йордан. Необходимо се появява въпросът защо Бог променя своята педагогическа стратегия при тази втора епифания пред патриарха Иаков, какъв е скритият смислов залог на нощните му срещи с него, какво се крие зад избраното апофатическо одеяние на двете сцени от *Битие*? Преди малко беше споменато двоенето, така характерно за редица събития от живота на патриарха Иаков, ето че то е налице и във връзка с двата толкова структурно различни драматико-педагогически подхода, които Бог избира, за да се разкрие пред него.

Но нека вниманието се насочи към конкретиката на двете сцени. Двадесет години делят двете сцени една от друга, младостта и зрелостта на Иаков се оглеждат тайнствено една в друга, нощта е времето и на двете епифании. При **първата** Иаков напуска своя дом, бягайки от гнева на брат си Исав; той все още не е съпруг и баща и сънят, който Бог му изпраща на път към Харан, изглежда може да се чете като подготовка за встъпване в пълнотата на избраничеството:

И взе един от камъните на онова място, подложи си го за възглавница и легна на онова място. И видя сън: ето, стълба, изправена на земята, а върхът ѝ стига до небето, и Ангели Божии се качват и слизат по нея. И ето, Господ стои отгоре на нея и говори: Аз съм Господ, Бог на твоя отец Авраама, и бог на Исаака; (не бой се). Земята, на която лежиш, ще я дам на тебе и на потомството ти; и потомството ти ще бъде като земния пясък [...] Иаков се събуди от съня си и рече: наистина Господ е на това място, аз пък не знаех! И уплаши се и рече: колко е страшно това място! Това не е нищо друго, освен дом Божий, това са врата небесни. (Битие 28:11-17)

В тази първа епифания Бог се приближава бавно, деликатно, опосредствано до Иаков – реалността е удвоена чрез съня, видението на стълбата носи характер на символ, неговата перформативност, драматичност е укротена и канализирана в траекториите на ангелите. Фигурата на Бога идва постепенно, като венец на почти хореографски поставената, богатата кинетична картина. И все пак тази апофатическа, сънна, символна образност вдъхва страх на Иаков – „колко е страшно това място!“; апофатическата „мъгла“ на съня се разсейва и Иаков разбира, че стои посред дома на Бога, редом до самия Бог. **Втората епифания от глава 32 на *Битие*** разгръща вече в пълнота, от една страна, апофатическото измерение на срещата между човека и Бога, и от друга страна, агоналността, съпътстваща живота на Иаков още от утробата на Ребека. При тази среща с Бога Иаков вече е глава на собствено семейство, съпругите му Лия и Рахил, както и двете му слугини Вала и Зелфа са го дарили с дванадесет деца.

Иаков се връща обратно към дома в Ханаан и се подготвя да срещне гнева на своя брат близник Исав, от когото преди двадесет години открадва благословията на първородния син.

Сцената отново е нощна, но сънят вече е изоставен като инструмент на апофатическото. В зрелостта си, в бащинството си, в достойнството си на съпруг и баща, изглежда, Иаков може да влезе в своята най-важна битка, може да встъпи в най-страшния агон – този със самия Бог:

И през нощта се дигна и, като взе двете си жени и двете си слугини и единайсетте си сина, преброди Иавок; [...] И остана Иаков сам. И с него се бори (к. м. Д. Ф.) Някой до зори; и като видя, че го не надвива, допря се до ставата на бедрото му, и се повреди ставата на бедрото у Иакова, когато се бореше с Него. И (му) рече: пусни Ме, защото се зазори. Иаков отговори: няма да Те пусна, докле ме не благословиш. И рече: как ти е името? Той отговори: Иаков. И (му) рече: отсега името ти ще бъде не Иаков, а Израил, защото ти се бори с Бога, та и човеци ще надвиваш. Попита Иаков, думайки: обади (ми) Твоето име. А Той отговори: защо Ме питаш за името Ми? (то е чудно). И го благослови там. И нарече Иаков онова място с име Пенуел; защото, казваше, видях Бога лице с лице, и се запази душата ми. И слънцето бе изгряло, когато той изминуваше Пенуел; и куцаше с бедрото си. Затова и досега синовете Израилеви не ядат жилата, която е на бедрената става, защото Онзи, Който се бори, беше се допярл до ставната жила на Иакововото бедро. (Битие 32: 22-32)

Във връзка с използваните лексеми в ивритския оригинал е важно да се посочи, че първото назоваване на борещия се с Иаков (в българския превод на Светия Синод на БПЦ – „Някой“) е използвана думата יש (ish) – човек, мъж. В израза „защото ти се бори с Бога“ – израз, който вече разкрива самоличността на противника на Иаков, в оригинала на иврит съответно стои лексемата אלהים (Elohim) – Бог. Третата важна лексема в сцената е новото име, което Иаков получава, подобно на предците си Авраам и Исаак – името е Израил, на иврит ישראל (Борещия се с Бога)³.

Безспорно сцената на втората Божествена епифания впечатлява по своята **драматургия, педагогика и апофатика**. Елементите и „сюжетните“ разклонения в нея са много, бавната монументална сънна картина на слизащите и качващите по стълбата ангели е заменена от реална, динамична словесна и физическа битка между Иаков и мистичен персонаж, сливащ характеристиките на човек, ангел и на самия Бог. В тази епифания, епифанията от зрелостта (отчеството) на Иаков, като истински педагог Бог му заговаря на езика, на който Иаков говори най-добре, който ползва още от времето на майчината утроба – езика на съревнованието, на битката, на вкопчеността в онова, което се желае и търси. Почти насилствено иззетата бащина благословия от Исаак сега

³ Вж. www.biblehub.com.

изглежда като предобраз на изтръгнатата благословия от самия Бог. В тази епифания Иаков сякаш вече не се страхува, както при първата – Бог отново е тук, но Иаков вече е друг и Бог идва тъкмо, за да сложи печат на тази другост, на личността, ролята, мисията, която извечно е приготвил за него. Педагогическата стратегия на Бога тук е именно да утвърди агоналното начало, сцената става действително пед-агонична, учителят поставя ученика си пред най-трудния изпит. От апофатическата дълбочина на нощната река и най-вече на собствената си промисъл Бог го извиква да влезе в призванието си – това на родоначалник на избрания народ. В тази сцена учителят и ученикът, бащата и синът говорят на един език, лице с лице.

Иаков се доближава опасно до самото битие и получава своя любовен печат – раната на бедрото, която да напомня на отминаващите скотовъдци с кого са обвързани за вечността (арамейската дума ܘܪܝܘܢ откъдето произлиза гръцкото *Ἑβραῖος (Hebraios)* и съответно етнонима на еврейския народ, буквално означава „онзи, който е отсреща или преминаващият, отминаващият“). Всяка стъпка в изконното *придвижване-скитане* на Израел ще носи печата на тази любовна рана и напомнянето за *олама*, за земното време и история като агон, драма, битка за изпълване на ролята, мисията, личността, която Бог е отредил на всеки човек според промисъла на домостроителството си, във връзка със своята скрита, тайнодействена, апофатическа педагогика. Иаков влиза в тази епифания, в агоналната битка, в своята зрялост на съпруг и баща и излиза от нея в личността и достойнството на патриарха и закрилника на рода, който обаче накуцва. Тази рана освен спомен за безпрецедентната среща между Бога и човека, освен любовен печат, може да се „чете“ и като онези първи, неуверени, несигурни стъпки на малкото дете, чийто родител за първи път го е оставил да върви само, без неговата пряка физическа подкрепа.

Битката между Бога и Иаков, описана в *Битие*, може да се разглежда като метонимия, реплика на цялата Бого-човешка драма. Това е ключът към педагогичния аспект на Божествената педагогика – както посочва Балтазар, „Заветът е замислен като благодат и спасение, но едновременно с това – понеже хората не могат веднага да отговорят пълноценно на Бога и продължават да се „борят“ с него – заветът съдържа и елемент на гняв.“ (Balthezar 1994: 217) За изследователя на еврейската религиозна традиция Марвин Уилсън „както Иаков, всички хора се борим с Бога. Борим се да познаем него и пътищата му. Борим се със Словото му, прицелвайки се към дълбините за възможните отговори.“ (Wilson 2014: 232). И отново едно сондиране в оригиналната езикова среда на нощната битка разкрива бездната на спасителното измерение на

сцената: глаголят „*боря се*“ на иврит, употребен в разглежданата тук сцена, е съответно אָבַח (*abaq*), а същата дума, употребена като съществително означава, „*прах, смет, боклук, смърт, гроб, тленни останки*“⁴. Това е битка, агон „на живот и смърт“, в която Божията любов среща човека, и се бори чрез човека, за човека със смъртта и греха. Адам е изваян от адамата, от червената земя, от пръстта и прахта, но не за да се върне окончателно там. Божествената педагогика е дълъг път на преобразяването на плътта, дълъг и болезнен, агонален, път на преосъществяване на човека за вечността.

Любовта, която преобразява

Нищо не излиза същото от тази битка освен самият Бог – това е и целта на Божията драматична педагогика-педагогия: Бог действа, неговото битие е динамичното преливане на любовното и творческо начало. Бог е пастирът, прот-аго-нистът. Възвръщането на творението, но обновено и оличностено, е върховният залог на драмата. **Човекът** и **земята** – актьорът и сценичното пространство – получават нови имена: **Израил** и **Пенуел**, частичката на иврит, указваща Бога „ел“, е маркирала и двете. Като добър учител, Бог е научил своето творение, оставил е своя отпечатък върху него, всичко е на Бога и у Бога. По думите на еврейския богослов Артър Грийн:

„Бог“ и „свят“ са различните лица на една и съща реалност, различни проявления на едното Битие [...] Бог е чрез света, а не около него [...] Религиозният опит е опитът на иманентността, на Божественото, облечено в одеянието на този свят; става въпрос за единство, побиращо в себе си цялото битие, за Единия, който съдържа всичко в себе си, цялото разнообразие и богатство на живота. (Green 2003: 6, 12)

В хода на търсенето на скритите дълбинни пластове в интерпретацията на библейския наратив, струва ми се, може да бъде открито още едно мистично, апофатическо ниво в тази изключителна сцена. Както пише изследователят на театъра Нелвин Вос:

Със структурата си на зов, частичен успех, падение и възстановяване, Старият завет е пиеса за любовта, за ухажвания и спечелен като упорита невеста Израил” (Vos 2009: 15). Според най-големия еврейски мислител на 20. век Ейбрахам Джошуа Хешел „Бог също има своите проблеми [...] Бог винаги се бори с проблема за човека. (Heschel 1997: 402-403)

Ако в структурно отношение целият Стар завет може да бъде сравнен с пиеса за любовта, в която Бог бавно и систематично се бори за своето творение и неговото онтологическо и етическо усъвършенстване, то двете разгледани епифании като че ли

⁴ Пак там – www.biblehub.com.

препращат към структурата на сътворението на двата пола, описано в началото на същата тази книга *Битие*. В сътворението, представено във втора книга, се уточнява:

И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни онова място с плът. И създаде Господ Бог от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека. И рече човекът: ето, това е кост от костите ми и плът от плътта ми; тя ще се нарича жена, защото е взета от мъжа (си). (2: 21-23)

Важно е да се направи лексикалното наблюдение, че в тази сцена за мъж и жена в ивритския оригинал са употребени съответно думите ישׁ (ish) – „човек, мъж“ и производната дума ישׁשׁה (ishshah) – „жена, съпруга“. Телесно-органичната връзка между мъжа и жената е кодирана в двете лексеми, а в агоналната сцена между Иаков и Бога първото споменаване на Бога е именно като „Някой“ и както беше уточнено е използвана същата дума ישׁ (ish) – „човек, мъж“. Така в хода на тази аналогия, може да се заключи, че Иаков-Израил се откъсва органично, в родилните, „прашни“, педагогални мъки на схватката като ישׁשׁה (ishshah) – „жена, съпруга“. Образът на реброто от сцената на сътворението е заместен с образа на откъснатата жила от бедрената става на Иаков, като съответно липсата на последната става знак за Божието присъствие по същия начин, по който липсата на Адамовото ребро е знак за наличието, присъствието на жената. Може ли тази изключителна сцена да се мисли като инвариант на сътворението на невестата, на възлюбената – в Иаков-Израил Бог посреща своя народ, а в континуума на християнството и цялата църква, цялото човечество? Раната и накуцването могат ли да се разглеждат като любовни печати, напомнящи на човека, обладаващ земята, времето и историята, че Бог е алфата и омегата, че всички пътища, които човек ще докосне с петите си и по които ще върви, накуцвайки, ще водят към него, че човекът и светът му принадлежат с всяка става и всяка кост?

Любовта обаче изисква своето време и своето тайнодействие. В сцената на битката според Балтазар Иаков се представя като „младенец“ в завета и в любовта си: „Бог никога не е бил истински „познаван“ и обичан [...] Иаков-Израел изглежда много повече като хитър измамник, който иска на всяка цена да получи благословията си.“ (Balthasar 1994: 213) Тогава как да четем тази толкова особена, апофатическа сцена? Като възможно най-дълбинната среща между човека и Бога, препотвърждаваща Божия завет, закрила и любов и преподаваща урока на избраничеството и водителството, или като поредната Божия епифания, в която Бог остава недокрай разпознат и разбран?

Може би е най-правилно сцената да се чете и в двете интерпретативни линии, защото колкото и човекът да остава несъзнателен, неразбиращ, все пак Бог винаги

присъства в цялата дълбочина на любовната си природа, като истински родител и учител. Иаков може и да не избира докрай и категорично Бога в тази педагогична сцена, но Бог го избира категорично за вечността, събира го и го въздига от прахта. Богословът Раниеро Канталамеса подчертава разликата в агоналните нива между разглежданата тук основна сцена и молитвата на Христос в Гетсиманската градина:

[...] става въпрос за битката по време на молитвата, битката със самия Бог [...] Става въпрос за онези моменти, когато Бог иска нещо от човека, което природата на последния не е готова да даде и когато Божият начин на действие остава неразбираем и и озадачаващ [...] Христос познава тази молитва в Гетсимания. Написано е: „И понеже се намираше във вътрешна борба [агония] молеше се по-усърдно” (Лука 22: 44) [...] Ако Христос се моли да склони волята си към тази на Бога, то Иаков се моли да склони Бога към собствената си воля. (Cantalamesa 1992: 165).

Иаков изглежда като малко дете, което държи да вземе своето, да направи, каквото си е наумило – в случая да изтръгне Божията благословия и Божието име. Но едновременно с това, същото това малко дете среща своя учител, родител *лице с лице*, то е допуснато до сърцевината на срещата и интимността като най-благоприятната среда за отключване на педагогическия процес.

Разчитането на битката между Иаков и Бога като връхна изява на *интимност* и дълбочина е предложено от вече цитирания по-рано Джонатан Сакс в изследването му *Завет и разговор*: „Избраността означава две неща: интимност и отговорност. Бог ни държи близо и изисква от нас важни неща“ (Sacks 2009: 174) И отново Сакс предлага ценен прочит на концептуалната траектория на Божествените проявления, на Божествената драма и педагогика пред първите трима старозаветни патриарси, траектория, която започва от утрото на Авраам и се влива в апофатическата нощ на Иаков:

Авраам представлява утрото. Той е основателят, онзи, който въвежда ново религиозно съзнание за света. С него денят започва [...] От своя страна, Исаак възплъщава кроткият героизъм на продължението. Той е връзката във веригата на завета, обединяваща поколенията. Той е целеустремеността, верността, решимостта да се върви напред. Без тези добродетели юдаизмът не би оцелял. Иаков вече представлява нощта. Той е човекът, който открива Бога насред страха [...] Иаков буквално „среща” Бога и това е среща, иницизирана от Бога, не от човека [...] Ако Авраам представлява пътуването към Бога, а Исаак – диалога ни с Бога, то Иаков означава срещата ни с Бога – непланирана, неочаквана; видението, гласът, призоваването, които никога не можем да предусетим.⁵

Ако продължим нишката на мисълта на Джонатан Сакс, тогава разчетената преди малко като незрял акт на малко дете настървеност за изтръгване на благословия

⁵ Пак там, 182.

от Бога трябва да се преосмисли като най-подходящия, най-истинския и всъщност зрял жест, който Иаков е можел да демонстрира при изключителната среща с Бога лице с лице. Именно да се пребори за най-ценното – за благословията, същото, което с хитрост спечелва по-рано и от своя земен баща Исаак.

В крайна сметка безпрецедентната агонална среща между Иаков и Бога остава потопена в своята апофатическа тайна. В изправянето лице с лице с Бога думите и жестовете вече нямат значение, Иаков е видял, чул, разбрал нещо несподелимо, непредставимо и неогласимо, досегнал се е до тайнствената енергия, която задвижва хода на ангелите по сънната стълба. Бог като учител е предал някакво знание на Иаков, за което библейският наратив говори може би само най-общо. Единственото сигурно съждение за тази изключителна сцена може да се отнесе до нейната **страстна, агонална и драматико-перформативна атмосфера** – общението с Бога е общение със самото действено Битие, с основанието на всичко да *е* и затова в крайна сметка накрая остава скритото или „превишаващия ума мрак“ по думите на Дионисий Псевдо-Ареопагит.

Библиография

Alexander, H. A. 2001. “God as teacher: Jewish reflections on a theology of pedagogy”. *Journal of beliefs and values, studies in religion and education*, 22.

Balthasar, H. U. von. 1994. *Theo-drama. Theological dramatic theory. The action.* Vol. 4. San Francisco: Ignatius press.

Cantalamessa, R. 1992. *Mary: mirror of the Church.* Minnesota.

Green, A. 2003. *Seek My face: A Jewish mystical theology.* Jewish Lights Publishing.

Heschel, J. A. 1997. *Moral grandeur and spiritual audacity.* Farrar, Straus and Giroux.

Sacks, J. 2009. *Covenant and conversation: a weekly reading of the Jewish Bible,* Vol. 1. London: Maggid Books.

Vos, N. 2009. *Inter-Actions: Relationships of Religion and Drama.* University press of America.

White, J. 2014. *The way God teaches: catechesis and the Divine pedagogy.*

Wilson, M. 2014. *Exploring our Hebraic heritage.* Wm. B. Eerdmans Publishing.