

Красимир Делчев

**ФИЛОСОФИЯ ЗА МАЛЦИНА**

София, 2014

На корицата: проект за скулптурна инсталация –  
„Стъпки колони“ – Георги Данов

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на автора и на издателство „Изток-Запад“.

© Красимир Делчев, автор, 2014  
© Издателство „Изток-Запад“, 2014

ISBN 978-619-152-379-5

КРАСИМИР  
ДЕЛЧЕВ

Философия <sup>за</sup>  
малцина





## СЪДЪРЖАНИЕ

Невъзможните за Бог неща в европейската философия и схоластика, XVI–XVIII век .....	7
Хайдегер и християнството .....	37
1. Отношението на Хайдегер към християнството и някои други религии.....	37
2. Отношението на някои християнски теолози и представители на други религии към мисленето на Хайдегер.....	51
Радикалният критически хуманизъм. Две лица: Макиавели и Ницше.....	58
Неопределеността на човешката природа в речта на Пико „За достойнството на човека“ и светлосенките в неговия хуманизъм.....	69
Символите в „Меланхолия I“ на Дюрер.....	82
Маските на философа. Една емблема на Монтен .....	98
Каїрос и Spes – две европейски душевни нагласи към превратностите в живота .....	111
Решението на един Бог. Из цикъла „Истории за богове“ .....	120
Заслуженият позор за непресторено добрите според мисъл XIX от „Мисли“-те на Леопарди в съпоставка с уважението в морала на Кант, резервираността в логиката на йезуитите и фрагмент 323 от „Мисли“-те на Паскал.....	125
Красотата лъсти, ала не ще спаси света (Една несъстояла се контроверза в романа „Идиот“ на Достоевски) .....	140

Екзистенциалното измерение в онтологията на проблема.....	143
Отслабването на личната памет в постмодерната технизирана съвременност и пресъхването на възвишените романтични чувства.....	160
Новият нефаустически хомункулус и неговата техно-фактура, интер-его-перфекция и групова адаптация.....	170
Бележки за революционно-трагедийното мито-сакрално регенериране на пълнокръвния човешки, телесно силен и красив, сетивно-душевен и духовен живот чрез живото съвкупно произведение на истинно-красивото, свободно и благородно изкуство при Вагнер, включващо регенерирането на закърнели древни наднационални митове и общочовешки символи.....	178
Спонтанно-многоликото, експериментално мислене на Чоран и неговите нощни бдения. Неистовостта на „Аза“ му срещу нарастващо безликата публичност.....	185
De amore Dei.....	190
Практиката на „тайните съдилища“ в Германия през XIV–XVIII век.....	192
Свобода и нещастие. За един нов феномен на „нешастно съзнание“ в началото на ХХI век. От феноменология към генеалогия на нещастността. ....	209
Други книги от същия автор.....	246
Благодарности.....	246

## НЕВЪЗМОЖНИТЕ ЗА БОГ НЕЩА В ЕВРОПЕЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ И СХОЛАСТИКА, XVI-XVIII ВЕК

Още през XIII век (1265–1273) в своята „Сума на теологията“ Тома от Аквино обсъжда възраженията срещу всемогъществото на Бог. В 25-ти въпрос „За божественото всемогъщество“ той отбелязва, че то: „ще се разбира абсолютно правилно в смисъл, че той (Бог) може всичко възможно, поради което е и наречен всемогъщ“ (срв. 1, част I, с. 449). Ще рече Бог не може невъзможното, не може всичко онова, което е невъзможно, не може невъможни неща. И то не поради безсилие, а понеже последните са такива, които никога и никъде не могат да бъдат – не поради ущърбност на онова, което ги желае, а поради това, че „те не могат да станат, нежели че Бог не може да ги направи“. Така че: „сред възможните неща, спрямо които Бог се нарича всемогъщ, попадат само тия, които не носят противоречие в себе си“ (1, 450).

Тук смисловата връзка е: мога – могъщ съм – може – възможност, двойко: активна възможност като способност, сила или свойство в действащото и/или пасивна възможност като годност или негодност на претъпявящото въздействието, или участващото във взаимодействието – да го понесе, респективно да се промени в едно или друго съобразно вида, силата и начина на въздействието, съответстващо или не на собствената му природа. Само Бог не може да търпи въздействие отвън и не може да е друг по силата на собствената си природа. Той е „недруг“ (Non-aliud) според Кузански. Защото е Един и няма нищо извън него, спрямо което да е друг (вж. 2).

При спазване на горното условие (може се само възможносто) доста неща се оказват невъможни за Бог, според естествения разум, както отбелязва Тома. Например: Бог не може да направи така, че „миналото да не е било, защото „под Божието всемогъщество не попада онова, което носи противоречие в себе си. Ала има противоречие в самото това ми-

налото да не е било (...). Ето защо миналото, което е било, не е подвластно на Божието всемогъщество. Това именно казва Августин в „Против Фауст“: „Който твърди, че щом Бог е всемогъщ, той ще направи така, че стореното да не е било сторено, не забелязва, че това е все едно да се каже: щом Бог е всемогъщ, той ще стори истинното със самото това, че е истинно, да е неистинно“. Също и Философът (разбирай Аристотел, б.н.) заявява в шеста книга на „Етика“, че Бог не може единствено да направи неслучило се онова, което вече е станало“ (1, 453).

В тази връзка е невъзможно и за Бог да направи така, че „която е била обезчестена, да не е била“, той не може „от обезчестената да стори необезчестена“ (1, 453). Той може само възможните неща, а невъможните – не, „понеже те самите не могат да станат“. Ето защо: „Бог е в състояние да премахне всяко нечестие от ума и тялото на обезчестената жена: ала той не може да направи така, че тя да не е била обезчестена. Също както не може да отмахне от грешника факта, че оня е съгрешил и е загубил любовта си към Бога“ (1, 454).

Невъзможни са за Бог и всички неща, които противоречат на собствената му природа. Той не може да греши, не може да върши грях, безгрешен е, защото е „съвършен“, а „съгрешаването е отстъпване от съвършенното действие (...), възможността за грешене е възможност да отстъпиш от онова, което трябва да се направи, а това отрича всемогъществото“ (1, 450). Той „не може да бъде движен или да търпи въздействие“, защото „Бог се нарича всемогъщ според активната, а не според пасивната способност“ (1,450). Също „Бог не може да желае нещо, което няма оснсованието си в собствената му мъдрост (...), волята му е права и справедлива. Затова, каквото прави по волята си, прави го справедливо“ (1, 387). Невъзможно е за Бог да притежава „страсти“, „нито сетивно влечение“, затова гняв, храброст, страх могат да се приписват на Бога „само метафорично“ (1, 387). Бидейки безначален и безкраен, вечен, Той не може да се роди и не може да умре (това може да се случи само на нещо смъртно и крайно преходно, имащо битие във времето). Бидейки безграничен, Той е извън пространството и неговите измерения и не притежава „място“. Бидейки неизменен, Той не може да променя волята си. Бидейки всемъдър, всеблаг и всезнаещ – не може да желае и да върши зло. Може



да допусне да стане „зло“, доколкото то е необходимо за „справедливостта“, естествения ред, обществения ред и/или се явява „наказание“ за сторени грехове, или пък произтича от „вторичните причини“ и случайността, действащи в сътворената природа. Той го „допуска“, но то не произтича пряко из самия него, тъй като би противоречало на всеблагодатта и всемъдростта му. В Бог няма нищо случайно и той не може да върши случайни неща, тъй като е по природа необходим и не може ту да съществува, ту да не съществува, което е характерно за природата на случайното, което може да има, но може и да няма битие в действителност. Само битието на Бог е абсолютно необходимо и при него същността съвпада със съществуването. Това е битие винаги (вечно) действително и необходимо, а не просто „битие–възможност“ и „битие–случайност“. Освен това Бог прави всичко съразмерно, с мяра, число и ред, необходимо и мъдро, съгласно целите на неговото Провидение.

Според Тома обаче Бог може и, ако реши – да наруши порядъка на сътворените неща, защото е абсолютно свободен, а мъдростта му е неведома за човешкия естествен (краен) интелект: „Тъй че, когато целта е съразмерна със създадените за тази цел неща, мъдростта на създателя се ограничава до някакъв определен порядък. Само че божествената благодат е цел, несъразмерно надхвърляща сътворените неща. Ето защо божествената мъдрост не е определена спрямо някакъв сигурен порядък на нещата, така че от нея да не може да произтече друг ход на нещата. Затова просто трябва да признаем, че Бог може да прави други неща в сравнение с тези, които прави“ (1, 456).

Близко три века по-късно (в XVI век) Суарес, повлиял сетне на Декарт, Спиноза, Лайбниц и Кант (вж. 2), ще заяви, че според естествения разум Бог може да твори само необходимо и то необходимо-съгласувано с природата на сътворяваните неща, предвид на благодатта си и не променяйки волята си. Сетне Спиноза (вж. неговата „Етика“ теорема 33, заб. 2) ще заключи, че всичко, което е абсолютно свършено, би трябвало и винаги да действа свършено, което не позволява нито подобряване, нито промяна на неговото действие в миналото. Бог не може да направи това, което е било да не е било, и което сам е сторил (света) – да е несторено.

Щом Бог е съвършен, невъзможно е действието му (в случая светът) да е несъвършено. Но ако е съвършено, това значи – неизменно и неизменимо.

Оттук, следвайки Спиноза, Лайбниц приема, че порядъкът на сътворения наш свят е възможно най-добрият (оптималният, оптимизъм) от всички други възможни светове. Така че би противоречало на съвършенството на Бога, а и на всеблагостта и всемъдростта му, ако реши да разруши или допълни, доусъвършенства или направи „по-добър“ вече съществуващия универсум.

Бие на очи следното противоречие между Тома, Суарес, Спиноза и Лайбниц: ако Тома е прав със своето твърдение, че Божията мъдрост „не е определена спрямо някакъв сигурен порядък на нещата“, тогава създаденият от Бога универсум може да бъде променен в „нов“ с „друг ход на нещата“, да бъде направен „по-добър“ или разрушен и заменен с „друг“.

Но това означава, че Бог не е бил в миналото съвършен творец, не е действал съвършено, самият не е бил съвършен, което противоречи на собствената му природа на абсолютно съвършен. Щом се е наложило да бъдат сътворени „ново небе и нова земя“ (вж. Откр. 21, 1–6), а старите унищожени, нов Йерусалим, в който само праведните са спасени. В латинския превод на Апокалипсиса на Йоан четем как Бог му казва: „Ессе nova facio omnia“ (Арос. 21, 5). Даже природата на праведните е радикално променена от смъртна в безсмъртна: „mors ultra non erit“ (Арос. 21, 4).

Това противоречие би могло да се преодолее, ако приемем, че „светът“ сам се е развалил, покварил и станал „негоден“, сам е отпаднал от Бога заедно с акта на „грехопадението“ на Адам и Ева, ако повярваме в „мита“ или „притчата“ за тях. Но това довежда до нови затруднения пред естествения разум, който се противи да повярва, а освен това изниква питането: Как нещо, което би следвало по природа да е абсолютно съвършено, щом е създадено от съвършен Творец, става несъвършено без да загине и без неговият творец сам да се окаже несъвършен?

Ако обаче Спиноза и Лайбниц, а не Тома, са прави – тогава доверявайки се на естествения разум попадаме верски в богословска клопка, тъй като ще се окаже, че щом сътвореният

от Бога наш свят е „възможно най-добрият“ – тогава няма никаква логическа нужда от „Страшен съд“, разрушаването му и сътворяване на „нов свят“, в който да възтържествуват праведните, получавайки безсмъртие, и грешниците да бъдат наказани с вечни адски мъки. Нуждата е единствено поетическа, морална и мистическа (за спасение от смъртта и ново единение с Бога на отпадналите от него с греха!). Ако нашият свят е „най-добрият“ и съвършен – тогава редът трябва да си остане вечно неизменен такъв, какъвто е: да има бедни и богати, грешници и праведни и во веки веков да липсва окончателно тържество на „Правдата“ (става разбираем „бунтът“ на Иван Карамазов!). „Двата града“ на Августин ще си съществуват вечно и „небесният“ нивга не ще победи „земния“. Борбата на самото християнство срещу социалните несправедливости се обезсмисля от логическа гледна точка. Не от морална, поетическа и свръхестествена (мистическа).

В такъв случай подигравките на Волтер срещу Лайбницовия логически „най-добър от всички възможни светове“ имат нелоши, освен морално-философски и теологически основания, тъй като самият Волтер, бидейки йезуитски възпитаник, познава нелошо теологията. Наистина, той мрази покварените свещеници, но вслучая брани справедливостта. Докато Лайбниц, защитавайки ревностно вярата с логически доводи, всъщност я подкопава с разумните си истини и вероятностната си логика.

Сега ще приведем мнението на Тома, което е силно уязвимо логически в последния абзац: „...при сегашното състояние на нещата универсумът не може да е по-добър, поради напълно приличния ред, даден на нещата от Бога, в който ред се състои и благо то на универсума. Ако едно от нещата беше по-добро, шеше да се развали съразмеростта на реда; както ако една струна се натегне повече, отколкото трябва, ще се развали съзвучието на цитрата. *При все това Бог може да създаде други неща или да добави други към вече създадените: и тогава този универсум ще е по-добър*“ (1, 460, курсивът мой, К.Д.). Да, но тогава ще се окаже, че „този универсум“, който сам Бог първо е сътворил, не е бил „съвършен“, и че той е можел и тогава да действа „по-добре“ (освен ако благостта му е имала друга цел – свръхестествена и мистическа, напр. да даде възможност

на грехопадналите да се покаят и „изкупят“ греха си! Ако пък приемем, че Творецът е действал „калпаво“, или онзи/онези, на който е поверил сътворителното действие – ще тръгнем в гностическа посока, считана за ерес, макар логически да е възможен отговор, ако се откажем от съображението за абсолютно съвършенство.

Изниква и темата за свободното самоограничаване всемогъществото на Бога в него от самия него предвид на съображението, че Бог може всичко, което е възможно, ала невинаги го желае. Той не иска абсолютно своеволно всичко, а само необходимите, добри и мъдри, съгласувани с провиденческите му цели и благодот неща – само тях иска и върши, не защото не може други, а защото тези са истинните, справедливи, мъдри и редни неща.

Опирайки се на Августин (вж. по-горе цитирания пасаж от Тома от „Контра Фауст“!), Декарт особено държи на едно от невъзможните за Бога неща: невъзможността на Бог да лъже. Той „не е измамник“ (вж. пето и шесто размишление от труда на Декарт „Размишления върху първата философия“, 1641).

Бог не може да лъже, защото би противоречал на собствената си природа: *unum, bonum, verum* (един, благ, истинен), *bonum* означава също добър, справедлив, честен. Чрез този чисто богословски довод Декарт търси да докаже необходимостта от съществуването на „сетивния свят“, който да не е илюзия или „сън“, тъй че ние сами се мамим със сетивата си, а не Бог ни мами с тях и с илюзорността на сетивния свят. Само чистото мислене е несъмнено достоверно и чрез *lumen naturale* на рационалната интуиция ни свързва пряко с истинността на Бога и произтичащите от Него вечни истини.

Въпреки че самоограничава всемогъществото си до активната си способност и до нещата, които са възможни и които Той мъдро и справедливо пожелава и допуска да се случат, Бог според Тома от Аквино все пак понякога допуска случването на зло с цел възтържествуване на справедливостта чрез наказания и съхраняване на природния порядък: „Бог не желае никакое благо повече, нежели собствената си благодот: ала при все това той желае едно определено благо повече от някое друго. Поради това Бог по никой начин не пожелава злото на вината, рушащо реда към божественото благо. Но той пожелава зло-

то на естествената ущърбност или на наказанието, желяйки всъщност някакво благо, с което това зло е свързано: желяйки справедливост, пожелава наказанието; желяйки съхраняването на природния порядък, пожелава някои неща естествено да погинат“ (1, 365–366).

Франсиско Суарес (1548–1617) в произведението си *Disputationes metaphysicae* (Salamanca, 1597) – продължава разсъжденията на Тома за всемогъществото на Бога и невъзможните за него неща, като тръгва в нова посока, опирайки се повече на Дънс Скот. В тези метафизически прения той проследява: „всички древни и съвременни доктрини с цел да основе една предварителна метафизика спрямо всяка теология, различна от Откровението. Тази автономна онтология не се калкира (не подражава сяпо) тъй тясно на Аристотел, както предишните схоласти. Ключът е *аналогията на битието*: понятието за битие не е нито еднозначно, нито многозначно, а само аналогично: то се основава върху една аналогия за вътрешно-присъща атрибуция и по никакъв начин по томисткия маниер върху една аналогия на пропорционалността. Щом е така, томисткото различие между есенция (същност) и екзистенция (съществуване) не е реално, а само „на разума“ (вж. 3, 2453).

Онтологията, основана от Суарес, напомня по своя замигъл „фундаменталната онтология“ на Хайдегер. Под влиянието на Суарес е и Декарт, а Спиноза сетне приема, че атрибутите на Бога (безброй, от които ние познаваме само два: протяжност и мислене!) не се различават реално в него, а са само продукт от рефлексията на нашия разум. Не по-малко повлиян е Спиноза и от Мозес Маймонид (1135–1204) и неговия опит за строго-рационална философия и теология, довел го до там в основният си труд „Водач на колебаещите се“ 1190 г. да обясни природата на ангелите с това, че... изглежда става дума за хиперболизирани абстракции на човешки качества, проектирани навън и персонифицирани във фиктивни същества (това тълкуване е близко до едно от съдържащите се в Талмуда). От Маймонид Спиноза взема доводи, за да твърди в малко известното си кратко съчинение „За Дявола“, дълго време цензурирано и невключвано в събраните му съчинения (по-нататък в изложението ще разберем защо), че Дяволът е „Нищо“ и въобще не съществува, както и неговите паднали ангели. Оттук

обаче следва една друга невъзможност за Бога, която Спиноза не формулира, но тя се подразбира, а именно: невъзможно е за Бог да създаде Дявола, щом природата на Дявола е „нищо и „небитие“ (чисто зло като лишеност), дори ако Бог е „всичко във всичко и нищо в нищо“, защото ако Бог е „чиста действителност“, не би могъл да създаде чистата недействителност, без да самоунищожи себе си и да загуби вечността и безкрайността си. Неслучайно Маймонид е бил обвиняван в атеизъм.

И Лайбниц е повлиян от Суарес, тъй като перцепцията и апетицията (възжелаването) са вътрешноприсъщи в „монадата“, която е Едно и се отличава от другите монади-субстанции само по „ясност и отчетливост“ на перцепциите (принцип, зает от Декарт, но идещ от Суарес и Дънс Скот), при което само в Бога като „монада на монадите“ е налице пълната и съвършенна яснота, без никакво замъгляване и заблуждаване. Самото прехвърляне на категориите като различия априори в човешкия разсъдък, осъществено от Кант, е следваща стъпка по пътя, отворен от Суарес (срв. За, 391–393).

Във въпросното произведение Суарес изследва със средствата на естествения разум натрупалите се метафизически прения за могъществото на Бога и невъзможните за него неща най-вече в раздел XVII. „Какво може да се познае с естествения разум за божественото могъщие и действие“ (*Quid posit de divina potentia et actione cognosci naturali ratione*“, 4, 206–224).

Едно от невъзможните за Бога неща, съгласно естествения разум, наричан от Суарес още пред Декарт „*lumen naturale*“, израз, идещ от Скот (вж. в Суарес: 4, XVII, 26), е че в него не може да има нищо случайно, акцидентно, дошъл отвън признак, нахлуло, попаднало, случило се непредвидено, проникнало... Няма друго освен Бог (не-другото), той е Един, прост, необходим от само себе си, а *se ipse*, не-о-предел-им: „*In Deo nullum accidens esse potest*“ (4, V. 1, p. 85). Съгласно естествения човешки разум Бог действа само необходимо, ала: *juxta principia naturalia*, според природните принципи (4, 214), въпреки че според свръхестествения разум може да действа и „свръхестествено“ – *supranaturale*. С абсолютно свободно действие, дори в разрез с природните закони, което е предмет на теологията, не на метафизиката (онтологията), която Суарес пръв в Новото време отчетливо разграничава от теологията.