

Красимир Делчев
ФИЛОСОФСКИ КРИТИЧЕСКИ СТУДИИ

София, 2018

На първа корица: „Молитвата на скулптора“ – Георги Донов.

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, 2018

© Издателство „Изток-Запад“, 2018

ISBN 978-619-01-0237-3

КРАСИМИР ДЕЛЧЕВ

ФИЛОСОФСКИ
— КРИТИЧЕСКИ СТУДИИ —



Съдържание

Осиротелият „Бог“ на Майстер Екхарт и издънването на себестността	7
Негативната свобода на парадоксалния скок в мига на вярата при Киркегор и „скокът“ в събитието на битието при Хайдегер	13
Боеций за философското презрение към щастието при упование в справедливостта на Божието Провидение	31
Ориген контра Целз за раждането на Исус от Назарет	37
Опит за критика на християнската феноменология на божие сетивно знание	43
Тълкувания за сила, слабост и съпротива в европейската емблематика отXVI–XVII век	48
Елементи на зло в българските пословици и поговорки	56
Патосът на Паточка в пат	63
Символиката на Смъртта в капуцинската гробница в Рим.....	68
Дилтай за преодоляването на историческата дистанция при разбиране преживяванията на други хора от други времена и култури	80
Началата на философската антропология XVI–XVIII век в Европа	89
Бележки върху „опозиционната естетика“ на младия Сартър	101

Езикът и социалното общуване в историята и историята в езика	109
Щрихи към една теоретична критика на критическата теория на Адорно	120
Аурата – пребъждане или изчезване? Бележки към Бенямин	132
Социалната справедливост и идеята за пълна отговорност	142
Рециклирането на идеология във философия на историята на Фукуяма	145
Отлика на Хайдегеровата фундаментална онтология на настроението от регионалните онтологии на чувствата ..	158
Угасване на „красивата душа“ през XX век?	192
Новите критики срещу „красивата душа“ в XX век. Залязва ли тя в действителността и ако „да“ поради какви промени?	202
Гностическата христология на Керинт и ебионите	209

Осиротелият „Бог“ на Майстер Екхарт и издънването на себестността

Всеки опит за надникване в бездните на мистичното слово и преживявания неминуемо се натъква на затруднението, че се налага да се изразяваме и мислим за неща, които са неизразими, немислими и непредставими. Що се касае до мистичните преживявания, нужно е по някакъв начин да ги съпреживеем. Тъй като прекия достъп до неизговоримото е възпрепятстван, мистичните, в това число и Екхарт, прибегват до заобиколния път да си служат със сетивни образи, метафори и символи, двусмисленост и многосмисленост. Така отпада забраната, произнесена от един логически позитивист, гласяща: „За което не може да се говори, за него трябва да се мълчи.“

Не всички мистици обаче мълчат. Има такива, които говорят за неизговоримото и намират изрази за неизразимото, правят понятно непонятното, negliжират разсъдъчните понятия, разчитайки не толкова на истините на „ума“, колкото на „сърцето“ и чувствата, неустойчиво покорявайки своите слушатели и читатели. Такъв е Екхарт.

И трябва да бъдеш като Одисей, да се привържеш здраво о мачтата на философията, за да не се поддадеш на изкушителният зов на неговата мистика съпоставим с магическата привлекателност струяща от песните на „сирените“. Без подобен род себенасилие доводите на Екхарт продължават да важат и остават необезоръжими.

При цялото ми уважение към неговата мистика, която много силно ми импонира, ще си позволя няколко философски възражения. Ще сторя това, опирайки се на принципа за несливаемостта на душите, формулиран в средите на реформираното християнство от XVI век насетне, другояче казано за взаимонеразтворимостта на човешките духове, запазващи личностна-

та си себестност, неповторимост и уникалност включително в безсмъртието, дотам, че те никога не могат напълно да се слоят и разтворят дори в „Божият дух“, дори чрез духовната мистична християнска практика на *unio mistica* и *pauperitas spiritualis*, на която се опира Екхарт в своите доводи. Ако личното безсмъртие означава също необезличимост и необез-себе-стяване на „себето“ (*das Selbst*), или допуска само временни състояния на подобно чувство при мистичен транс и екстаз, от които обаче себестността се завръща още по-обогатена със засилено „висше Аз“, което за разлика от „нисшето Аз“ е неогощитично и неробуващо на сетивността, плътта, страстите, земните преживявания и изкушения, тоест съвършено безкористно споделя своите знания, опит и притежания с другите за тяхното и общо добро. Тогава, във всеки случай когато прекрачва въпросната граница, а Екхарт често допуска това, призовавайки за пълно себеунищожаване на себестността и отливане назад към онова „Едно“ на „Божествеността“, в което Бог още не е бил „Бог“ (не е бил Творец, преди във вечността да е сътворил „тварите“, не е бил „Отец“, защото и „Синът“ още не се е бил родил, нищо отделно няма там, такъв и „Аз“ съм бил преди още да съм бил себестността си, затова абсолютно Едно няма лични и въобще никакви имена, то е безименно, безвременно, непробиващо „никъде“ и в нищо друго, безусловно и безотносително свръхбитие), във всички тези случаи Екхарт нарушава въпросния принцип за несливаемост на душите характерен за модерната религиозност, нетолерираща екзалтираните призови за себеунищожаване на личността чрез мистично единение с „Едното“, които, ако се свържат с обещания за безсмъртие в прослава на Бога, могат изкусително да прелеят в склоняване на „вярващи“ за извършване на обесни актове и фанатика, застрашаващи „общото благо“.

От една страна, „искрата“ в дъното на човешката душа, съгласно Екхарт, е Божие присъствие, „вход“ и „изход“ за себеразтваряне в абсолютното и безименно „Едно“. Така че тъкмо чрез нея, в самото „дъно“ на своята душа себестността се „издънва“ в сливането с абсолюта, отливайки се обратно в Него. Това става при успешното постигане на съвършената и безусловна „духовна бедност“ като мистична аскетична практика (срв. с неговата

проповед 32, вж. 1, 301–309). От друга страна, в същия този процес ние биваме освободени от самия „Бог“ („Gottes“ ledig werden – казва той, 1, 305), осиротяваме като негови „деца“, синове и дъщери на Бога. Ала и той самият „осиротява“ откъм нас, защото в сливането в „Едно“ престава нашата отделност като този или тази с това или това име. Но което е още по-удивително, не просто осиротява, но и се от-бого-вява, престава да е „Бог“, както твърди Екхарт в своята проповед 26, където четем: „dort entwirft „Gott““ (там „Бог“ обез-става; ще рече обез-бива, престава да е такъв за нещо друго, вж. 1, 273, срв. 2, 127, където този израз е преведен с: „там „Бог“ из-остава“).

В подкрепа на твърдението, че Екхарт апелира за себеунищожение и себеобезличаване на себестността, ще се позова на онова място от неговите „Слова за наставление“, в наставление 23 „За вътрешните и външни дела“, където той казва – „това обаче означава ein Vernichten seiner selbst“ (унищожение на себе си самият, вж. 1, 95, срв. с неговата „Книга на Божието утешение“, там, 1, 126–127). Така той тълкува християнската аскетична практика за себесмирение и покаяние, чак до отказ от себето и овъншноствяване на себестността в себеотрицание, което резултира в трайна радост и блаженство.

Срещу обезличаването на личностите и изтриването на всяко различие в Бога се възразява още в 24-та от 28-те тези (положения) на Екхарт, прокълнати в булата на папа Йоан XXII от 27 март 1329 година (вж. 1, 453). На 28 място в тази була се осъжда да твърдението на Екхарт: „Бог не е нито добър, нито по-добър, нито съвършен“ (1, 454), извод, който Екхарт прави логически правилно, защото в нещо, което е безразлично и лишено от всеки вид различие, не може да има степени на сравнение – нито позитивна, нито компаративна, нито суперлативна. В Абсолютното „Едно“ не може да има нещо, което е от него или в него „по-добро“ или „най-добро“, а за него не може да се каже също, че е „добро“, защото липсва и различието добро – лошо. Това обаче означава и нещо по-странно, именно че „добрите дела“ се приравняват със „злите дела“ и похвалите с хулите, за което се възразява в същата була срещу положения 4, 5, 6, 7 (вж. 1, 450). Който хвали Бога го хули и обратното. С това отпада и разликата

между добродетел и порок, наказание и награди; още куп парадокси следват от природата на подобно „Едно“ (вж. б).

Във въпросното абсолютно просто и неделимо Едно на безименната божественост, където „Бог“ от-бого-вява или осиротява откъм другост и имена (влияние на Ареопагит!) се сгръща освен дуалността бащинство-синовност също троичността Отец – Син – Свети Дух и въобще множествеността. В него динамично се акумулира и „силата“ или „искрицата“ на човешката душа. Тя престава да е различна от Божествеността и осъществява „пробив“ във вечността в мига на озарението на душата, чиято „искрица“ лумва в просветлението и прогледва в простото Едно „без всеки начин и себестност“ (ohne alle Weise und Eigenheit – без всеки способ и без притежание, без собственост; вж. 1, 163–164, срв. 2, 39 – 40). Себеиздънната се в този „пробив“ себестност тлееща в дъното на човешката душа като „искрица“ и „сила“ бива наричана в това постижение да се лиши от всяко притежание и собственост, да се оголи и от себестността си – „кале“ (castellum – твърдина, малка крепост нависоко, укрепление; Bürgelein – укрытие) в проповед 2 (вж. 1, 159–164). Влизайки в него и Синът престава да е „Син“ и Бога Отец престава да е „Баща“, а „Светият Дух“ престава да е „Дух“ и нашата душа, сливайки се с Божествеността, губи името и себестността си. В това малко „кале“ във висините всичко сложно, разнообразно, множествено и различно става просто, безименно, вечно, без способ, не-друго, а Едно. Браво! Това като миг на блаженство е отлично, ала не бихме желали загубата на себестността да е неотвратима. Браво, „майсторе“, ала жалко за личността, ако тези себеобезличавания не просто я спохождат често, отгдето да се връща обогатена, а се превърнат в профанна характеристика на т.нар. масово общество, гдето „духовната бедност“ от мистична практика за въздигане чрез себесмирение се превръща в себенадуващ се житейски факт.

Гореописаното сливане на човешката душа с божествеността по същество се доближава до възгледите на авероистите за mens ipsa (единния ум) на божеството, частици от който са човешките души, завръщащи се след смъртта в него, тоест до отрицанието на личното безсмъртие, личната вечност. Началото на XIV век,

1329, две години след смъртта на Екхарт, когато са прокълнати и осъдени с папска була 28 неговите тези, все още не е толкова далеч от 1277, когато са прокълнати и осъдени 219 тези на авероистите, от които началото на първата гласи: 1. „Бог не е триединен, понеже троичността не се съгласува с висшата простота...“ (срв. 4, 476). В този контекст е обяснимо и църковното разследване срещу Екхарт, наложилото се пътуване до Авиньон, за да даде разяснения и потърси оправдание, странните обстоятелства около смъртта му през 1327. Парадоксално той не е нито осъден, нито оправдан, само дето две години сетне са прокълнати 28 положения от неговото учение и проповеди! Неговата мистика обаче остава една от най-великите след тази на Дионисий Ареопагит, повлиява върху Кузански и продължава да възпламенява сърцата ни, обърквайки и тревожейки умовете на всички добри мислители и философи. По свой начин „скок в мига на вечността“ търси вече в първата половина на XIX Киркегор в своите разсъждения за възможността на „повторение“ на подобен скок, осъществен от Иисус Христос, което би ни направило негови „съвременници“. В своите „Философски трохи“, отново посредством парадоксално мислене и изразяване, чрез интензифициране на вярата до степен на абсурд, Киркегор нарича изключителния миг на „скок“ в насъщната вечност на Бога „пълнота на времето“, постигане на „битието в едновременност“ чрез „страстта на вярата“, правеща възможно „чудото“ на „едновременността“ да се „преродим“ като индивиди вътре в едно раждане – прераждане чрез присъствието на един „Бог във времето“ в самите нас. Ала неговото философско-екзистенциално усилие е това прераждане да стане тъй, че пробивайки в мига на вечността все пак да не загубим личността и себестността си. Доколко той е успял в това усилие, е друг въпрос. При Екхарт себестността надмогва страха в отрешителното сливане с Едното (вж. 5) срв. 7.

Препратки

1. Eckehart, Meister. Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und Übersetzt von Josef Quint. Carl Hanser Verlag. Diogenes Taschenbuch. München 1979.

2. Екхарт, Майстер. Проповеди и трактати. Прев. Ц. Бояджиев. Изд. „Св. Кл. Охридски“, София 1995.
3. Quint, Josef. Einleitung. In: Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate... München 1979.
4. Средновековни философи. Първа част. Съст. Бояджиев, Цочо, Каприев, Георги. Ун. изд. „Св. Кл. Охридски“, София 1994.
5. Мистичното ставане – Едно – праставане на Всичко друго (недругост) е „бездна“, „пустош“, пустота, пустиня, Нищо, основание, вихрушка, най-горно. То бива онагледено с лумването на искра или със светлина, огледално връщаща се и проглеждаща в себе си самата, върховен разум същностно живеещ в себе си като „daz selbe“, същото (вж. 3, 25; срв. 1, 279, края на проповед 27), свръхбитие (влияние на Платон), вечно неподвижно мислене, мислещо себе си, движещо всичко (влияние на Аристотеловия „вечен двигател“), както ис образа – „храм“ на душата, доближаващ се до символиката на Тереза Авилска за „Вътрешният замък“ (срв. с едноименното ѝ произведение!). Тук важат и Екхартовите изрази: Stille (тишина, покой, мълчание), Verlassenheit (спокойствие, невъзмутимост, безметежност), станал заглавие за един текст на Хайдегер, силно повлиян от Екхарт, и Abgeschiedenheit (уединение, самотност, отрешенност – отчуждение, отказ, освобождение, отърване).
6. Отпада нуждата от ритуали и молитва, щом моята и Божията воля се слеят в Едно. Аз ставам всесилно вечно Единородният. Ще повелявам над стихииите. Каквото си воле-помисля ще става „мигом“ (nun). Срв. проповед 6 (1, 181) с проповед 7 (1, 185). Друг парадокс е неподвижно – движещото отвъдно – отсамно.
7. Принципът за несливаемост на душите произтича и от учението на Лайбниц за перспективизма на монадите като уникални духовни субстанции.