

ОТВОРЕНОСТТА В ПАНОРАМАТА НА КУЛТУРНИТЕ МОДЕЛИ

Андрей Рождественский

Минно-геоложки университет „Св. Иван Рилски“, 1700 София

РЕЗЮМЕ. Докладът се бръща към новия живот на принципите на отминалите култури в контекста на отвореността. Другият лейтмотив е сравнението със сакралните ценности, несъвместими с новия модел. В частност се разглежда отношението към каноничните текстове и огледалната структура на културата, както и връзката на божеството и света. Тук материалът препраща към новия живот на пантеистичните идеи, а от представата за духовната вертикала тръгва линия към разбиранията за събитието и факта, типични за отвореността.

THE LIMITLESSNESS IN THE PANORAMA OF CULTURAL MODELS

Andrej Rozdestvenskij

University of Mining and Geology "St. Ivan Rilski", 1700, Sofia

ABSTRACT. The paper will address the new life of the principles of the cultures from the past in the context of limitlessness. The other leitmotiv is the comparison with the sacred values, inconsistent with the new model. In particular we discuss the relation towards the canonic texts and the mirror structure of the culture as well as the link between the gods and the world. Here the material redirects towards the new life of the pantheistic ideas, and from the conception of the spiritual vertical goes a line to the understandings of event and fact typical for the limitlessness

Този модел обхваща символните светове от миналото и съвременното – и ги обединява разточително толерантно – без никакви „осветени“ схватки между „единствено верните“ догми.

Отвореността предполага не само културното изобилие, но и единни принципи в развоя на човешките ценности. Те преразглеждат две основни измерения на всеки модел: връзката между бога и света или духовната вертикала и исторически граници, в които този модел е уместен – или хоризонталното измерение. От тях зависи приемствеността и разликите между културните модели.

Понеже всеки модел при своето изчерпване формално подготвя следващия, твърде често неговата всеобхватна криза изглежда като изгрев на идния модел. В съвременната културологична мисъл почти не съществуват теми, които не изразяват тази илюзия.

За кълновете на новото се припознават всички ракурси на стагнацията. Залезът на сакралните култури предизвиква постмодерната идея на завъртане в кръг, метафорите на лабиринта и пътя без цел и посока. С възпирането на развоя прогресът става неудобна безсмислица, а историята се вцепенява и се сляга в пластове на времето.

Забележете: всички критики към идеята за прогреса, независимо дали са подети от постмодернистите или реставраторите, бият по представите за линейния прогрес, роден от религиозните идеи за събъждането на историята. Например, щом историята тръгва в погрешна посока, развитието са само привидяния и културите се раждат от

хаоса, а не от предходните структури. Възниква претенцията сакралният свят да се възроди от небитието.

Същото отрицание на развоя кара постмодерната мисъл да се вглежда в усамотени фрагменти от историята или „малките повествования“, нали разрушеният модел се разпилява на фрагменти.

Разпръсването на страните от източния блок, религиозните конфликти и свиването на ценностните хоризонти покрай подивяването естествено допълват теоретичната мода. Да речем идеите за мозаечната култура, навлезли в България в началото на 90-те, без да искат се оказват пророчески за разкъсването на социалните връзки. При това спасителният плурализъм се осланя на количествен критерий – множествеността, а не гравитните ценности стават гарант за благосъстоянието и напредъка.

Основата на теоретичната безизходица е нежеланието да се вгледаме в общия развой на културните модели.

А тяхната структурна промяна отвежда към свойствата на отворената култура. Първата от тях е свиването на хоризонталното измерение. Например, общата представа за текучеството на битието, типична за традиционните общества, за погледа на античността се ограничава в цикли. Организмичният модел, роден от трите световни религии, вади от циклите само едно звено – историята с предизвестените начало и край. Именно тях маха следващият модел, отваряйки път за гравитни сценарии, които се доказват в живота.

Още по-важно е другото измерение – връзката между божеството и света. Духовната вертикала винаги израства

в обсега на новия модел, независимо от „умората от цивилизованост“ и безверие, типични за разочарованието в отживелите принципи.

Покрай удобния песимизъм философията се отказва от мащабната си задача и провъзгласява „края на мета-физиката“ с нейната непоклата увереноост в основите на битието.

Но така се изоставя проблемът за културната отвореност.

Бог и свят се разединяват – спойката се разпада. Вместо Бога излиза безсилна „трансценденция“, изпадаща от света, защото ученият-имитатор не дига очи горе, за се откъсне от спасителни илюзии. „Трансценденцията, която няма нормативно отношение към света, е същото като трансценденция, която е загубила своята сила на въздействие“, подсказва Ханс Йонас¹. Кухото Нищо е зейналата пропаст, погълнала висшите ценности. То се родее със „смъртта на Бог“. За Ватимо примитивът се завръща: абсолютно ограбеният Бог, преоткрит като абсолютно Другият, е по-скоро Бог на Стария завет. „Теолозите на тотално другото не възприемат напълно сериозно вярата в догмата на възплъщението, дори и когато се заявяват като християни“². Например в теологията на Карл Барт светската модерност парадоксално потвърждава несъпоставимост с Бог, а Дитрих Бонхофер говори за безрелигиозното християнство: „истинността на Бог е доказуема само посредством неизлечимата недостатъчност на човека“³.

Прякото съотнасяне на неоприличимия Бог и пъстрия свят не обяснява тяхната връзка.

Когато неизмеримият Бог трябва да се изрази в понятията, той надхвърля рамките „на каквото и да било убеждение и това важи със същата сила за всички съществуващи форми на теологията и философията. Последните са безполезни при подобно начинание, тъй като стоят извън това, което имат за задача да определят“, пише Волфганг Изер⁴. В случая „трансцендентната“ представа за Бога само го принизява и никак не мотивира преливането на Божието всевластие в историята.

А всеки модел се строи чрез аналогии, израстващи от основния смислов мащаб. Така философското тълкуване може да стигне само до неизразимостта на изходния принцип в неговите исторически подобия. В тази представа няма импулс за културно развитие и не се издига личността. „Фактически отношението към безкачествен и лишен от всякакви потребности абсолютен няма нищо общо със самоусъвършенстване“⁵, казва Алберт Швайцер. Такава духовност е безсъдържателна.

Подобно на всяка велика ориентация, плуралистичният модел става наистина обоснован, ако се преосмисли основата – неизповедимият Бог като извор на духовната енергия, обединяваща всички светове.

Твърде интересен философски разбор на въпроса за тварна и нетварна енергия предприема Цочо Бояджиев. Той смело постави под въпрос фундаменталния богословски проблем и ортодоксална гледна точка, несъвместими в този случай с изискванията на философския разум. Проблемите, които той засяга са от принципино

значение за културните модели – и не само сакралните. Цочо Бояджиев отхвърля тезата на Григорий Палама⁶ за съществуването на нетварните божествени енергии като принципно погрешна и излишна⁷, понеже тя не обяснява задоволително нито Божието, нито тварното битие и изопачава тяхната връзка. Така, въвеждането на енергиите в Божието естество принизява представата за Бога – допуска се йерархията на божествеността, а значи и „абсурда на безкрайната редукция“⁸. Българският автор предлага два силни аргумента срещу „нетварната енергия“, различна от същността на Твореца. Първо, екстензивното разбиране за приписването на Бога сили, различни от същността, изкарват го абсолютно безсилен. А второ, енергията изразява и възплъщава, тя прелива във всички оттенъци на тварното, тя не е чужда на сетивността, тялото и най-важното – понякога и на смъртта⁹. Обаче не може да се приеме допускането на учения, че енергиите могат да се припишат на Бога само по понятие, нали понятието препраща към свой предмет. Щом се приеме мисълта на Акиндин, че Божията енергия е тварна, Бог „се лишава“ не от всемогъщество, а от принизените описания на сакралната традиция. За да отбегне неприятната дилема, българският аналитик приема Акиндиновото допускане за тоталността на Божието битие, отъждествява неговата енергия, същност и субстанция, прави го и причастим, и не причастим. Но именно това единство издава несъпоставимостта на Бога и творението, или неговата трансцендентност. Онези свойства не се събират и не се отнемат, а свидетелстват за неизчерпаемостта на незнайния Бог. Той е извор на битието, който неспирно твори, а значи – привнася в този свят вечното движение и развой. С други думи е пулсар от енергия, и то собствена и нетварна.

Но неговата несъпоставимост със създадения свят изисква преход към единната тварна енергия.

Тя не е неизповедимата Божия същност, но я открива за света.

Рожбата на Единното – Единното и Многото е извор на множествеността на световите. Както казва Платон за връзката на образа и Образеца, „най-важното във всяко нещо е да се почне от естественото начало“¹⁰. Творението получава живот и разум благодарение на този „втори Бог“, предказан от античната традиция. Именно на Божията енергия, при пълната недостъпност на Бога за останалото творение могат да се придадат свойствата на платоновото Единно от втората хипотеза на „Парменид“: „съществуващото единно е и едно, и много, и цяло, и част, и ограничено, и количествено безпределно“¹¹. Така пише Платон за космическата душа. Тя предава от свръхбитието изливните откровения, но е самостоятелен „ейдос“¹² – дух, който извайва вселени и донася прочити, готвейки множество пътища.

Ако добавим още една антична аналогия, този изначален и всеобемач дух се оказва платонически „Демиург“¹³, свързващ природата и културата.

Издигането на представата за Бога прави все по-очевидна ролята на посредничката между него и света – библейската Художница на всичко. Важни аргументи за възможното съществуване на първото и свършено творение привеждат и средновековни авторитети. Тома от Аквино напомня: възможността за упоредното същест-

вуване на Бога и съвършеното творение се крие в самото съвършенство на Бога. Другото допускане би подразбиращо недостиг на Божията мощ. Затова богословът смята: „Ясно е, следователно, че няма никакво противоречие, ако се каже, че действаща причина не предхожда по време действието си, защото Бог не може да стори нищо противоречащо на разума“¹⁴. Тук бих добавил заключението на неговия преводач и интерпретатор, което важи и за „световната душа“: „Душата е енергията на една вечна и неизменна същност и поради това тя е по самата си същност неизменна и вечна, а значи безсмъртна и неразрушима субстанция. Но тя е тъкмо енергията, реалната проявеност на тази същност – и поради това е подвижна и многообразна, осъществяваща се като поредица от познавателни и морални актове“¹⁵. Към последния довод впрочем прибавя и античната, и възрожденската мисъл.

Това издига духовния извор над културната панорама и прехвърля още един мост към философското наследство. Всички времена на пантеизма надзъртат отвъд културните модели, откривайки единно божество, слято с природата и сътворяващо вселените на духа. Днешната ориентация има предвестие и в зората на XX век, когато става популярен философският мит за „София“ – Жената-образец, Божията Премъдрост и „богоматерията“ едновременно¹⁶.

Както казва Алан Мишел, всички лица, съществували от древни времена, се завръщат: „човешката култура не се твори само в настоящето; тя живее в миналото и бъдещето и – отново се стреми към творческото саморазвитие, което може да се нарече „вечност““¹⁷.

Тъй че и митологията, и религията, по думите на Вячеслав Иванов (учител на А. Ф. Лосев), „не може да спре на дадено звено от веригата на божие обновление, предчувства и отбелязва неговото начало в генезиса на вселената“¹⁸.

Подновеното питане търси единството на Божия израз в единствеността на изразяващия дух. Така пълната несъпоставимост на Бога и света намира противоположността си в също тъй пълната индивидуалност. Моделът на отвореността предполага много по-динамична диалектика: съвечната на Бога изразителка е „около“ Бога, защото е отделен, съвършен и висш дух. Понеже Бог е „инкогнито в света“ (подсказват ни Бердяев и Киркегор)¹⁹, съвечният му дух-огледало възплъщава неговите откровения в безброй митове за богочовека. Именно възплъщението на Божията воля в духа-изразител, единият за всички времена и народи, но всеки път неповторим, винаги спасява от профанирането.

Именно тази, по-обхватно видяна тема събдва копнежа за нова метафизика. С нея се завръщат класически философски теми. Открива се като в огледало двуединството на божествения свят. Енергията на Божия израз се вижда като метафорична енергия и като сътворяване на битието.

Само такава представа наистина обосновава плуралистичната култура.

Многоликият Демиург подсказва: отворената култура обединява предишните светове. Не само техният строеж, но и жиизнеусещането получава своя истински Ренесанс, и за първи път – без да се изключва. Но става дума именно за главните принципи, структури и ценности, а не за подробности на културния колорит.

Например, противоречивите откровения, двойствените поуки, взаимната изразимост на „прозата“ и „свръхестественото“ в живота отново напомнят за „традиционните“ култури, вярващи в преливащите се лица на битието. Те си приличат в своя усет за текучество на света.

Ето най-важното сходство: най-ранната и бъдната мисъл са еднакво чувствителни към незнайния божествен свят. Тях неочаквано сближава обща мисъл: всичко съществуващо се слива със своята тайнствена причина. Това е въпросът за извора на битието, който не се побира в никакво рационално описание, ала дарява културите с всички шансове на изрза. Светлината на разума се обляга на Необяснимото. Последните въпроси разчитат само на прозрения отгоре. Пък и се допускат несходните възможности за познанието на света, които човечеството отминава.

Щом животът е толкова непредвидим, какво ли да очакваме от неговата причина? Знаменателно е, че прогресът на познанието само увеличава тайната на божеството, сетне стигайки до пълната несъпоставимост на Бога и творението.

Има и още едно непренебрежимо сходство.

Първичната и най-новата култура не се нуждаят от канонични текстове, за да подкрепят своя мит.

За архаиката това е разбираемо: още няма писменост и светът изглежда стихийно. Други са нагласите на последния модел. Той постоянно преразказва своя мит, ала търси единен ключ на разбирането: културата за първи път е универсална. Каноничните текстове се изключват и по друга причина: отвореността пряко извира от основното изискване – безпощадната критика на собствените принципи.

И най-сетне: в първия и последния случай културата не се нуждае от идеята за неизбежния финал. Това подказват всички катастрофи на отминалия век, които учат човечеството: съдбата му е в неговите ръце и зависи от целия ансамбъл на премислени усилия. По същия начин изчезват фантомите на всеобщото спасение. Търсим вече не всеобясняваща формула на планетарното единство, а рисково, но реално действие. Ако доктринерството е обречено на провал, то истинският успех зависи само от жизнени находки – прагматични, ала наистина изтъкани от идеални мотиви. Вече не професионални ревнители на сакралния ред, а отговорната вяра на ентузиастите поддържа духовната вертикала. Това избавя новата митология от схоластична смърт.

Културният плурализъм приема и друго наследство. От античността долита още една позабравена истина. За отминалите сто години събудената идея за прераждането доби ясен акцент на несекващо развитие на всеки дух – но не в рамките на философските концепции, а в тяхната непризната сянка и антипод – в теософията или други езотерични схващания. Тези стихийно прииждащи предпочитания справедливо критикуват за еkleктичност. Обаче именно тук се напипва структурната аналогия – идеята за безкрайното изграждане на човешкия дух. Тази област на „неузаконени“ интереси, далечни от официалните философски традиции, естествено, живее само като предущещане за идните моделни обобщения.

Дори принципите на историческото текучество са в неспирна промяна. Съвременните медиевисти признават, че не само християнският персонализъм, а най-вече номиналистичните и аристотелистките идеи подготвят днешните рамки на разбиране. Предимно тези схващания са безкрайно разширили историята. След XII век, покрай съживяването на философската мисъл, времето, и без друго значимо за християнския светоглед, се осмисля като безкраен прогрес и несекващо развитие на живота. Тогава крайните авероисти пряко поставят въпроса за вечността на времето и дори умереният аристотелик Тома от Аквино допуска теоретичната възможност да се помисли свят, лишен от начало²⁰. Например, парижкият магистър Боеций от Дания е пределно ясен: натурфилософът трябва да отстоява вечността на света, иначе „началата на неговата наука“ ще се унищожат. Нали те се опанят на разума, а не върху приумиците на вярата. Да кажем, светът може да трае едновременно със своята причина²¹. Той е вечен поради неунищожимостта²². И макар времето да има части, „светът не е преди времето. Следователно светът не е нов, ами е вечен“²³. А най-важното е, че „между вечната Божия воля и сътворяването на света не може да настъпи никакво изменение. Следователно преди света не може да има изменение, което означава, че светът е съвечен на божествената воля“²⁴. И тъй, философът, който не си изневерява на професията, просто не може да докаже нито сътворението²⁵, нито края на света²⁶. Това спада към свъхразумната вещина на богословите, или, както казваме днес, е културологичната условност.

Както го обобщава Ернст Канторович, „онова, дето бе епидемично през XIII век, щяло да стане ендемично през XIV и XV столетия: не се приемаше безкрайната продължителност на един „свят без граници“, но се допускаше квазибезкрайното траене; не се приемаше идеята за един несътворен свят, но започнаха да го мислят тъй, сякаш бе безпределен“²⁷. А Истината все повече се усеща като „дъщерята на Времето“ и дава път за все по-голяма свобода за Божието и човешкото – за свободата от догмата.

Всичко, което става с хората, е случайно доколкото техният живот е непредвидим – той не признава нищо абсолютно.

У архаичната и най-новата ориентация има и друга прилика в разбирането за случайността: дори най-незабележимите събития могат да доведат до огромни, че и фатални последици. Това бе изключено в сакралните модели: те държат на йерархични съответствия и огледални отражения на причини и последици. Тъй че отвореността се слага от безкрайни „битки на силите“. Оправдани ли са идеите или моралът – всеки път трябва да се доказва наново.

А двете представи за факта също си приличат. За най-древната и най-съвременната мисъл е важна ценностната пълнота. Архаиката усеща спонтанния допирна тайнствените сили, а съвремението цени връзката с нравствения закон. Затова днес тачим уникалността на всяка позиция и защитаваме нейната необходимост. А в сакралния свят са важни далеч не всички неща, а само утвърдени от канон. Но това още не е цялата прилика: „същностите“ на отворената култура именно се случват. Те са събития. Например същностите на теоретичното познание едновременно и

скриват, и издават истината за битието²⁸. Двойствените откровения са сродни на градивните заблуди.

Така отворената култура разкрепостява диалога с духовни светове и отново превръща развоя в своята основна ценност.

Бележки

1. Йонас, Ханс 2006, *Гностицизъм, екзистенциализъм и нихилизъм* - В: Ханс Йонас. Гностицизъм, екзистенциализъм и нихилизъм; Към онтологическото основание на една етика на бъдещето; Понятието за Бога след Аушвиц. Един еврейски глас, „Семинар 333“, № 6, С., с. 20.
2. Ватимо, Джани 2006, *След християнството. За едно нерелигиозно християнство*, С., ИК „К&Х“, с. 61.
3. Пак там, с. 54.
4. Изер, Волфганг 2004, *Обхватът на интерпретацията*, С., „41Т“ ЕООД, с. 173.
5. Швейцер, Альберт 1992, *Култура и етика* - В: Благоговение перед жизнью, М., „Прогресс“, с. 214.
6. Григорий Палама е един от вождовете на исихазма.
7. Meristonsymbolon. Григорий Акиндин и спорът за Таворската светлина - В: Архив за средновековната философия и култура, свитък IX, С., „ЛИК“, 2003, с. 222.
8. Пак там, с. 219-220.
9. Пак там, с. 213.
10. Платон 1990, *Тимей*, 29b - В: Платон. Диалози, т. 1-4, т. 4, С., „Наука и изкуство“, с. 480.
11. Платон 1990, *Парменид*, 144 e, пак там, с. 72.
12. Идеален образ, зареден с енергията на възплъщението.
13. Идеалният творец на зримия космос.
14. Пак там, с. 51.
15. Бояджиев, Цочо 1997, *Две университетски лекции*, Велико Търново, 1997, с. 29.
16. Например, А. Ф. Лосев наброява десет основни значения на „София“ в творчеството на Владимир Соловьев - В: Лосев, А. Ф. 1990, *Владимир Соловьев и его время*, М., „Прогресс“, с. 256.
17. Michel, Alain 1997, *Poétique et philosophie dans la culture chrétienne*, Introduction - in: Théologien setmystiquesau MoyenÂge. Poétique de Dieu. X-XV siècles, Paris, Gallimard, p. 33.
18. Иванов, Вячеслав 1989, *Эллинская религия страдающего бога* – В: Эсхил Трагедии, М., „Наука“, с. 334.
19. Бердяев, Николай 1952, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, Париж, с. 24.
20. Тома от Аквино 2003, Четиридесет и шести въпрос. За началото на траенето на сътворените неща, Раздел 1. Дали всеобщността на тварните вещи е съществувала винаги, 9 - В: *Сума на теологията*, Ч. I, С., „Изток-Запад“, с. 756.
21. Боеций от Дания 2004, *За вечността на света*, III, 1 - В: Боеций от Дания. За висшето благо. За вечността на света, „Семинар 333“, С., с. 16.
22. Пак там, IV, 1, с. 17.
23. Пак там, IV, 3, с. 18.
24. Пак там, IV, 14, с. 23.
25. Пак там, V, (a), с. 27.
26. Пак там, с. 28.

27. Kantorowicz, Ernst 2000, *L'empereur Frederic II* - In: Oeuvres, Paris, Quarto Gallimard, p. 849.
28. Хайдегер казва: „Екзистенцията пък е пробив към всеобхватната истина на времето, към нейните мерки и

норми в единичността на еднократната история на разкриване на смисъла за онова, което наричаме „битие” – Вж.: Хайдегер, Мартин 1993, *Время картины мира* - Във: *Время и бытие*, М., „Республика”, с. 42.