

ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ „НЕОФИТ РИЛСКИ”

БЛАГОЕВГРАД

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ”

Ст.ик.ДОБРОМИР КИРИЛОВ КОСТОВ

Другият като философско-богословски проблем

АВТОРЕФЕРАТ НА ДИСЕРТАЦИЯ

за присъждане на образователната и научна степен

„ДОКТОР”

Научен ръководител: Проф. дфн Валентин Канавров

Благоевград

2016

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР

УВОД

ПЪРВА ГЛАВА. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЯТ ПЪТ КЪМ ДРУГИЯ

1.1. Николай от Куза за не-другото

ВТОРА ГЛАВА. ДРУГИЯТ В СТАРОЗАВЕТНАТА ТРАДИЦИЯ

2.1. Аз-и-Ти философията на Мартин Бубер

2.2. Другият във философията на Еманюел Левинас

ТРЕТА ГЛАВА. ДРУГИЯТ В НЕРЕЛИГИОЗНИЯ И АТЕИСТИЧНИЯ ЕКЗИСТЕНЦИАЛИЗЪМ

3.1. Другият във философията на Жан-Пол Сартр

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА. ДРУГИЯТ В ПРАВОСЛАВНАТА ТРАДИЦИЯ

4.1. Другият в онтологичното разбиране на Йоан Зизиулас за общението и личността

4.2. Житието като споделена любов към ближния

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ЛИТЕРАТУРА

ПРЕДГОВОР

Основен мотив за избора на дисертационната тема е свещеническото ми служение и учителстването в Пловдивската духовна семинария, чийто ректор съм по настоящем. Те ми предоставят възможност за наблюдение върху живота, вярата и поведението на хората от различни възрасти. Всеки човек е неповторим в своите специфични духовни характеристики. Всеки по свой начин има вярата и по свой начин я следва. Истинното изповядване на вярата и нравственото гражданско поведение на общността са голяма радост за свещеника. Те са негова награда.

Господ Иисус Христос ясно говори за целта на своята мисия. Той не дойде за здравите, а за болните. С годините на моето служение търсещите и страдащите все повече стават приоритет на духовническата ми работа. В дисертацията се опитвам да намеря ясни и точни определения, които да бъдат опора в моето служение, пастирска дейност, гражданско поведение и преподавателско общуване. Бих искал да бъда полезен на моята социална и църковна общност, на тези, които търсят помощта на Бог, и главно на учениците семинаристи – бъдещите служители и съработници на новата българска православна среда. Формирането на тази общност не е лесно, работата с нея е мотивиращо предизвикателство. Тази работа изисква както крепка вяра, така и рационално философско разглеждане на светогледните ориентири и хоризонти. Единството на религия и философия е най-силното основание, което може да се осъществи в добротворски практики.

Проблемът за Другия (другия) ме вълнува отдавна – Другият с главна буква и другият с малка буква. Този проблем е част от мислите, чувствата и вярата на всеки духовник. Той има множество аспекти. Една част от тях хармонират в православната традиция на любовта. Напр. другият като ближния. „Възлюби ближния като себе си“ – така евангелистите препредават Христовата заповед¹. Много покъртителна е притчата за добрия самарянин². Св. Йоан Богослов казва: „Всякой, който мрази брата си, е човекоубиец. [...] Който каже: „любя Бога“, а мрази брата си, лъжец е; защото, който не люби брата си, когото е видял, как може да люби Бога, когото не е видял?“³

Някои библейски текстове относно другия и другите събуждат обаче противоречиви мисли. Те идват най-вече от нееднозначното разбиране за света и неяснотата на непосредствените тълкувания за него. Особено ясно е изразено отношението на християните към света в посланията на св. Йоан Богослов: „Цял свят лежи в злото“⁴. Св. ап. Павел пише: „Светът чрез своята мъдрост не познава Бога“⁵. Св. евангелист Йоан отсича, че светът ненавижда не само христолобивите, но също

¹ Мат. 22:39; Мат. 5:43; Марк. 12:31.

² Лук. 10:29-37.

³ 1 Йоан. 3:15-4:20.

⁴ 1 Йоан 5:19. При Йоан: „В света беше, и светът чрез него стана, но светът го не позна.“ Йоан 1:10; „Светът те не позна.“ Йоан 17:25.

⁵ 1 Кор. 1:12.

Бога и Иисус Христос⁶. Изводът е един. Не можем едновременно да обичаме света и Бога⁷. Нека си припомним и старозаветните фрази за света като „суета на суетите“ и „всичко е суета“⁸.

Тези изводи са погрешни. В случая под „свят“ не се разбират нито Другия и другите, нито природата и земните твари. Под „свят“ аскетиката схваща негативната духовност, злото в света, дявола в нас. Евангелистът ясно записва Христовите слова: „Няма вече много да говоря с вас, защото иде князът на тоя свят и в Мене той няма нищо“⁹. Дяволът е действителна личност. Той също спада към другите. Но с ясните квалификации на „измамник“¹⁰, „клеветник“¹¹, „змия“¹², „лъжец“, „баща на лъжата“, „човекоубиец“¹³ и пр.

Тези на едро нахвърляни щрихи на Другия, другия, другите, света и дявола са духовните провокации да се захвана с темата за Другия във философско-богословски контекст. Този контекст е по-широк от чисто философския, по-широк и от чисто богословския. Но затова и по-труден.

Ще бъда удовлетворен като свещеник, ако успея да постигна резултати, които да послужат на други духовници, на студентите и семинаристите, на вярващите в личния, църковния и социалния им живот.

Основна мисия на Църквата в този свят е да подготвя спасението на хората, да приближава Божието царство до човека и да отговаря на духовните потребности на своите членове.

Началото на всеки дисертационен текст е трудно. Трудно е като изследване. Трудно е и като изложение. За радост съвсем навреме попаднах на стихотворението на великия руски философ и православен богослов Сергей Аверинцев Другите – това са адът. Едва ли има по-добро начало за моето изследване от него.

Аверинцев много точно, експресивно и рационално, но също и от сърце пише за Другия, другите и Единствения. Те са заедно и неразделни. Те са едно цяло. Но все пак са отделени и разграничени. Отделени откъм себе си, откъм своята крайност или безкрайност, откъм своята затвореност в себе си, откъм своята воля. Те са разграничени по съществуване и по битие. Земното е крайно, с твърди предели и времеви ограничения. Те налагат другостта, отчуждеността, непознаваемостта, враждата. Оставането и затварянето в тях нагледно е описано от френския екзистенциалист Жан-

⁶ Йоан 7:7; 15:18, 19.

⁷ 1 Йоан 2:15.

⁸ Екл. 1:1.

⁹ Йоан. 14:30.

¹⁰ Откр. 12:9.

¹¹ Откр. 12:10.

¹² 2 Кор. 11:3.

¹³ Йоан. 8:44.

Пол Сартр. Не случайно най-известният сборник с негови разкази носи заглавието Стената (1938). А констатацията на Сартр „другите – това са адът“ придобива значение на откровена истина не само за екзистенциалисткото философстване, а и за позицията на обикновения малък човек, смазан от институциите, конгломератите и глобалния свят, но все пак получил възможността да бъде потребител и консуматор в постмодерното следпросветителско общество. Тази възможност е колкото разкриваща, толкова и скриваща за него. Преди всичко тя е проводник на тоталното отчуждение, което схваща другия като Ад. В този случай другият не може да бъде нищо друго освен Ад.

Православното християнство поставя въпроса за отделния човек по коренно различен начин. Аверинцев акцентира колкото на любовта, толкова на Единството и Единния, на единното Битие, на Бога. И тогава Другият е приятел, „Друже“, „Любими“ и „Боже“, т.е. една различна другост, която сплотява и обединява, преодолявайки ограниченията на крайността на човека. От философска гледна точка основното е ближната трансценденция, която поражда любовта. Онтологичното и етическото са основните контексти в този случай. Тяхното самостоятелно и тяхното преплетено функциониране обуславят предметното поле на настоящото изследване.

Св. ев. Матей предава двете основни Божии заповеди, на които се крепят законът и пророците: „възлюби Господа, Бога твоего, с всичкото си сърце, и с всичката си душа, и с всичкия си разум; тази е първа и най-голяма заповед; а втора, подобна ней, е: възлюби ближния като себе си.“¹⁴

Ще цитирам горе споменатото стихотворение на Аверинцев (то е от 1986 г.):

„L'ENFER C'EST LES AUTRES“¹⁵

А Царят ще им отговори и каже:

истина ви казвам: доколкото сте сторили това

на одного от тия Мои най-малки братя,

Мене сте го сторили.

Мат. 25:40

Казвам ви, че наказваните в Геената

от бича на любовта са поразени.

¹⁴ Мат. 22:37-39.

¹⁵ Аверинцев С., L'enfer c'est les autres, в: Димитров, Е. (съст.), 1999, Среца и книга. Паметен лист: Приложение към „MESEMBRIA. Българо-руски сборник в чест на Сергей Аверинцев“, с.11 (превод от руски и бележки Е. Димитров). „L'enfer c'est les autres“ (фр. „Другите – това са адът“) – популярна фраза от пиесата на Ж. П. Сартр При закрити врати (Huis clos).

Исаак Сириец ¹⁶

„Другите – това са Адът“; тъй правдата на Ада

Адът изповяда.

Разум, разбери: в другия,

във всеки друг, във всеки, който

аз не съм, посреща ме неотменимо

Единственият и Единният – чуй,

Израилю!¹⁷ – и неотменимо Той се връща

към Своего единство, и свръх всички

отделяния и разделяния Той е онова,

що на другия отдадено е: хляб – и камък,

любов – и нелюбов. И макар на другите

да са безброй, безчет тълпите;

и макар за земното ни чувство близостта

да е липса на пространство, що ни задушават, –

Той от Себе си не може да се отрече: за приятеля –

и Приятел е, и Приятелството възплава; за нелюбовта

– наистина е Друг. Любовта като любов

е огън нетърпим, неотразим,

преизподнята измъчващ. За Геената

затворът на неразделността блажена

е липса на пространство, що я задушават.

Друг ли – или „Друже“; всеки ли – или

¹⁶ Исаак Сириец (Исаак Сирий) – светец, аскет, един от Отците на Църквата. Живял през втората половина на VIII век, епископ на Ниневия, канонизиран от Православната църква и Дохалкидонските църкви.

¹⁷ „Чуй, Израилю!“ (евр. shemah Israel), или „Слушай, Израилю!“ (Втор. 6:4) - думи, с които се въвежда знаменитото изповядване на единния Бог, който трябва да възлюбим „от всичкото си сърце, от всичката си душа и с всичките си сили“.

„Любими“;

враг ли – или „Боже“. Не може Бог да няма
и всичко в огъня на любовта Му се намира,
и огънят за всички е един; но Бог е Ад за Ада.

Москва, 1986“

Обект на дисертацията е Другият в пълнотата на неговото явяване в битието и съществуващото, като иманенция и трансценденция, като феномен и биващо в света. Другият и другостта могат да получат и получават различни изяви. Другостта се разбира като понятийно и предикатно представяне на Другия, но и в статуса на събирателност, обобщение и универсалия. Ограниченото житейско описание на Другия събужда интерес, защото визира различни факти и събития, които могат да вълнуват посредством живостта на своето случване и въздействието на своята експресия. Тяхното анализиране и обобщаване може да доведе до въздействащи изводи, достойни за споделяне и следване. Наред с това фокусът върху Другия има догматична и канонична същност, които са водещи елементи на християнската антропология, опосредствана от доктрината за Светата Троица. В Другия има пластове откъм любовта, които също съставляват особен обект на изследване. Другият е обект и субект на откровение, но също екзистенция на безкрайност и крайност, морално възплъщение на цел и благо, избор на позиция и отношение, квалификация според обосновано и необосновано мнение. Другият означава и отчуждение.

Предмет на дисертацията е философско-религиозното осмисляне на проблема за Другия в потока на старозаветната и на православната християнска традиция. Двете традиции се различават исторически, догматично, канонично, литургично, ритуално и т.н., вкл. в дискурса на философията на религията. Тяхното преплитане е исторически, а също така културен, духовен и философско-религиозен факт, който може да получи и получава рационално, екзистенциално и житейско обяснение. Тези обяснения имат характера на изследователски предмет. Основното в него е преплитането на онтологичния, етически, екзистенциалния и веровия контекст, разбира се, в допир с разума и любовта. Съдържателен хоризонт на така фиксирания предмет са крайното и безкрайното битие, трансценденцията и иманенцията, Богът и Аз-т, опитното и свръхопитното откровение.

Целта на дисертацията е една относително цялостна историкофилософска реконструкция на проблематиката на Другия. Тази цел се диверсифицира в няколко изследователски задачи, а именно анализирането на проблематиката на Другия в старозаветната и православната традиции и в техния нерелигиозен и атеистично екзистенциалистки контрапункт. Всички те са елементи на европейската култура и, по-специално, на философията на религията, вкл. в отчуждените от нея феномени и дискурси на нерелигиозната и атеистичната философия.

Очакваните теоретични постижения на дисертацията са в сравняването на двете традиции и в открояването на специфичните трактовки на православното християнство във връзка с проблема за Другия.

Пропускането на католическата и протестанската трактовки е идеализационно, т.е. методологически преднамерено и премерено. За католицизма Другият не е първостепенна тема преди всичко поради всеобщата опосредстваща роля на папската институция и земния наместник на Господ Иисус Христос като пастир на църковното паство. Философско-религиозните и религиозно-етическите следствия от това минимизират ролята на Другия. Това не означава, че проблематиката на Другия изцяло отсъства в католическата традиция или че не може да бъде анализирана в нея¹⁸.

Протестантизмът няма единна доктрина за Другия, въпреки че по същество изразява и обстойно защитава другостта (спрямо католицизма). Освен това от различните форми на евангелска теология, реформирани църкви, протестантски движения и пр. трудно може да бъде „извлечена“ единна визия за другостта. Татяна Горичева убедително пише: „Не можем да спорим сериозно и с учението на Лутер, защото лутеранската Църква вече не го изповядва. Пък и изобщо никой днес не би се наел да каже какво е това лутеранска Църква. Все повече са „дезертъорите“, които си отиват от нея. Някои минават при католиците, някои в модното харизматично движение, слагащо на първо място дори не личното благочестие, както е в „класическия“ протестантизъм, а харизмите – „даровете на Светия Дух“. Е ли човек истински Христов ученик, се определя изключително по видимите му харизми.“¹⁹

Проблематиката за Другия е много по-широка от нейното философско-религиозно поставяне. То от своя страна е по-широко от ограниченото конфесионално разглеждане. В дисертацията ще бъдат пропуснати редица аспекти на Другия и другостта. Такива аспекти са напр. историческите, еротическите, етническите, политическите, геополитическите, груповите и пр. интерпретации на другия²⁰. В случая следвам точната оценка на Владимир Градев: „Обръщането към Другия – търсенето на новите форми, които позволяват да се мисли Другия. И от друга страна запазването на връзката с библейските корени – всички форми в Библията и особено пророческата и медитативната (книгите на мъдростта). Пророкът който говори не защото той иска, а защото Бог като Друг иска това от него и най-често пророкът говори и заради, от името на другия – особено бедния, потиснатия, маргинализирания. Да не

¹⁸ Вж. енцикликите на Йоан Павел II Да бъдат всички едно (*Ut unum sint*) и Блясъкът на истината (*Veritas splendor*). Относно някои фундаментални въпроси на моралната доктрина на църквата и енцикликата на Бенедикт XVI Бог е любов (*Deus caritas est*). За християнската любов.

¹⁹ Горичева, Т., За модернизма, икуменизма и „политическата грамотност“ на християните, в: <http://www.pravoslavie.bg/> (09.06.2006).

²⁰ Герасим Петрински пише: „Херодот е типичен пример за сложното изграждане на образа на „чуждия“ за своята аудитория посредством безкрайна верига от наративи, от разказани истории. Едни от най-интересните елементи на другия (не-атинянина, не-елина, не-цивилизования) са сексуалните привички и обичаи. Тази тематика има отношение не само към другите народи, не само и към политическия дискурс.“ Петрински, Г., Еросът на другите: сексуалните отклонения като дискурсивна техника за формиране образа на „другия“ у Херодот, в: Паницидис, Х. и др. (съст.), 2015, с.9.

забравяме етиката е първа философия и тя се корени в лицето на другия, на този който никаква онтологическа цялост, тоталност не може никога да контролира.“²¹

Може би най-сериозната редукция е тази на нищото като другото. Но доколкото в това изследване се анализира Другия преди всичко в субектна и откровена форма, тази редукция е идеализационно оправдана. Обратният случай – представянето на нищото като другия, или на другия като нищо – съставлява твърде груба форма на субстанциализъм, която е неприемлива. Донякъде този въпрос ще бъде засегнат в главата за нерелигиозния и атеистичния екзистенциализъм.

На първо време в методологичен план идва ограничаването на старозаветната и православната традиция до ученията на основни техни представители. Това ограничаване е наложително по ред причини с идеализационен и композиционен характер както по отношение на самото изследване, така и във връзка с изложението на дисертационната теза. Изборът на представителите на старозаветната и на православната традиция е в голяма степен произволен и случаен. Но тази произволност се рамкира от базисни теоретични изисквания за представителност, последователност, коректност и систематичност. Необходимо е да се добави и собствено историкофилософският критерий, който в случая има както методологична, така и съдържателна проводимост.

Старозаветната традиция е представена в дисертацията чрез анализ на ученията на Мартин Бубер и Еманюел Левинас. Изборът върху тях е по силата на: първо, представителността и философското влияние, второ, утвърждаването на проблематиката за Другия в европейската философия и, трето, открояването на редица специфични онтологични и етически акценти на темата за Другия.

В православната традиция се анализира учението на Йоан Зизиулас. Той безспорно е един от най-активните, най-продуктивните и най-влиятелните проводници на православното християнство, който специално се занимава с проблема за Другия. Г. Каприев обобщава: „Съвременният православен богословско-философски дебат, иницииран от учението на митрополит Йоан Зизиулас, вече обхваща всички теми на православната дискурсивна теология. Този дебат трябва да бъде енергично приветстван.“²² В аспекта на екзистенциално важното за мен практическо богословие се разглежда проблемът за ближния като православен модус на другия и другостта в житиеописанията. Това разглеждане допринася проявяването на духовната, моралната и харизматичната страна на възможността и условията за встъпване на човека в благодатната реалност на обожението, която също се вписва в сложната плетеница на другостта откъм кенозисната любов на Спасителя и накъм трансцендирането на човека отвъд греховното тварно съществуване.

Като контрапункт на философско-религиозното поставяне на проблема за Другия в онтологичен, етически и богословски ракурс накратко ще бъде представена

²¹ Градев, Вл., Постмодернизъм, в: <http://litclub.com/library/fil/gradev/postmodern.html>.

²² Каприев, Г., Индивид и природа, ипостас и лице, в: Тенекеджиев, Л. (съст.), 2014, с.3.

нерелигиозната и атеистична гледна точка на екзистенциалисткото философстване на Албер Камю и Жан-Пол Сартр. Това се прави колкото като следване замисъла на Аверинцев в горе цитираното негово стихотворение, толкова и от систематични изисквания за едно по-цялостно историкофилософско изследване на предмета на дисертацията.

Собствено философският заход към проблема за Другия се провежда чрез диалектическата философия на Николай от Куза. Тя е блестящ пример за диалектическо разглеждане на противоположностите, които се открояват откъм и в рамките на неоплатоническото учение за Единното. Дали точно Кузанецът е първоавтор на идеята за Другия и другостта във философско-онтологичен ракурс е спорен въпрос. Но е безспорно, че именно неговата диалектическа онтологизация на не-другото е мощният стимул за по-нататъшното битийно и морално разглеждане на този въпрос в европейската философия. „[...] царят на царете, дето обозначаваме като не-другото, за да покаже славата си, е сътворил универсума и всякоя негова част по волята си, в която има мъдрост и могъщество, и че тя просветва троично в битието, мисленето и желанието на всички неща, както знаем да става в собствената ни душа. Защото тя там просветва и като принцип на битието, от който душата има битието си и като принцип на познанието, от който тя познава, и като принцип на желанието, от който има волята си; и съзирайки в него своя триединен принцип, душата възхожда към славата му.“²³

Използваната в дисертационното изследване методология е историкофилософското реконструиране. То има подчертан херменевтичен характер, чийто хоризонти основно са старозаветната и православната традиции. Разбирането в случая се осъществява на основата на тълкуването, но и по теоретичен начин на плоскостта на онтологията, етиката и религиознанието като централни философски дисциплини. Вече посочих, че при този начин на разглеждане на проблема за Другия и другостта извън полезрението на изследването остават редица повече или по-малко специфични негови дискурси. Такива са политическият, политико-икономическият социалният, персоналистският и др. Тази систематична загуба е идеализационна. Тя е в полза на по-ясното открояване на онтологичната, етическата и харизматическата спецификация на Другия.

При така проектираното и разработено дисертационно изследване моята докторска теза може да бъде формулирана по следния начин: православната традиция преодолява абстрактната и отчуждена битност на другия, заложен в старозаветната традиция за оставане в другостта и в претенцията на разума за елиминиране на другостта, в полза на онтологизирането на ближния откъм евхаристийната любов на Христос в неговия кенотисен подвиг и накъм трансцендирането на човека в обожението отвъд греховното тварно съществуване.

ПЪРВА ГЛАВА.

²³ Николай Кузански, За не-другото, в: http://iztoknazapad.com/?page_id=9423, превод от латински: Цочо Бояджиев.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЯТ ПЪТ КЪМ ДРУГИЯ

Идеята за Другия и другото е типична диалектическа идея. Тя съдържа отношение, динамика, преминаване през граница, диалог, взаимност, близост и далечност, цялостност, единство. Тези характеристики са вътрешно присъщи на идеята за Другия и другото. Тяхното разкриване изисква отработено диалектическо философстване, като същевременно способства неговото изграждане.

В историята на европейската философия диалектиката има първостепенно значение и полагащо се място. Имената, които формират и изграждат диалектическата традиция са много. Задължително трябва да се споменат Хераклит, Зенон от Елея, Платон, Аристотел, Плотин, Боеций. Диалектическата традиция има ярки представители по време на Средновековието, Ренесанса, Новото време, Просвещението, съвременната философия.

По отношение на диалектическото въвеждане, изграждане и анализиране на идеята за Другия безспорното име е Николай от Куза (1401-1464). Той е представител на късната схоластика, като неговата философия „се вписва в интелектуалната традиция на неоплатонизма и на средновековната апофатическа теология.“²⁴ Николай използва идеи на Платон, Прокъл, Алберт Велики, Майстер Екхарт; спори с Раймонд Лулий. Съществен момент в неговата негативна теология, която в някаква степен той заимства от Псевдо-Дионисий Ареопагит, е доктрината за ученото незнание (*docta ignorantia*). Тя се основава на идеята за коинциденцията, положението за съпадението на противоположностите (*coincidentia oppositorum*). Тази идея отвежда в диалектико-методологично отношение към простото единство, което според Кузанеца е творческото начало, изходът и определеността на всяко съществуващо. Това е Едното (Бог), което е само по себе си безкрайно, но от него произхожда многото. То е разгръщане (*explicatio*) на Бога. Според Николай Бог е абсолютен максимум и абсолютен минимум. Те не са субстанции, а прояви на Едното, което присъства във всичко и всички, обхваща всичко и всички.

Николай от Куза за не-другото

Съчинението За не-другото Николай от Куза пише в началото на 1452 г. в Рим. По това време той е кардинал и в качеството на папски легат прави дълга, продължила повече от година обиколка из Германия, Австрия и Холандия с цел реформа в църквите и манастирите. През април на същата 1452 г., в края на легатската обиколка той поема епархията Бриксен (в днешен Южен Тирол).

Подобно на една значителна част от неговите произведения – тяхното число надхвърля петдесет – За не-другото е написано в диалогична форма. В коментарната литература се подчертава, че Николай не просто копира своя учител Платон, а диалогът точно съответства на спецификата на неговото философстване, принципно свързана с диалектическата негативна теология и същността на не-другия..

²⁴Бояджиев, Ц., Предговор, в: Николай от Куза, 1998, с.6.

В диалога участват четири исторически лица. Интересно е, че водеща роля играе самият автор, представен като „почитаемия во Христе отец и господин Николай от Куза, кардинал на „Свети Петър във вериги“²⁵. Другите участници са абат Джовани Андреа Вигевио, който е бил секретар на Кузанеца, Пиетро Балбо от Пиза, който е бил преводач от гръцки на латински език на съчинението на Прокъл Платонова теология, и португалецът Фернандо Матим, който е бил доверено лице на Николай, негов философски събеседник и личен лекар, а след смъртта му – изпълнител на неговото завещание.

Трудният богословски аспект – как не-другото се съчетава с духовността и Бог като дух – Николай решава отново диалектически: „Бог следователно е духът на духовете, който се съзерцава преди духовете чрез самото не-друго.“²⁶ По-конкретно той показва как духът е не-другото по отношение както на духовността, така и на съзерцаването на духа. Бог е *theos*, а съзерцанието е *theo*, т.е. виждане. Но Бог е преди всяко виждане, преди всяко съзерцание на Бога. Неговото виждане е виждане на не-другото спрямо другото, виждане на всяко виждане, съзерцание на всяко съзерцание. Човешките способности са по причастност, като именно чрез не-другото може най-добре и най-дълбоко да се схване духовността на човека. Тя е същата, но същевременно различна от Бог като дух.

Когато Бог и Неговият Дух се схванат като не-другото, тогава най-добре се разбират човешкият интелект и човешкият ум: „Който види, че Бог не е друго нито спрямо онова, дето мисли, нито спрямо онова, дето се мисли, ще види, че Бог дарява на интелекта това, да не е нищо друго освен мислещ интелект, а на мисленето- да не е нищо друго мислено от интелекта, и че мислещият интелект не е различен от мисленото.“²⁷ Николай настоява, че не е възможно нещо да влезе в човешкото мислене без самото не-друго, защото това мислене е мислене на мисленето. Мисленето, което мисли самото себе си, е възможно поради принципа на не-другото. Но мисленето не е самото не-друго, а не е друго освен мислене. Не-другото обаче се отнася по подобен диалектически начин към всичко, което може да бъде изречено.

За Николай не-другото е върховен принцип и изходно основание на всяко благо, всяка същност и всяка субстанция. Не-другото е Бог и духът на Бог като себепознаваща се светлина. Диалектиката на не-другото разкрива възможността на истинната философия и истинната теология.

ВТОРА ГЛАВА.

ДРУГИЯТ В СТАРОЗАВЕТНАТА ТРАДИЦИЯ

²⁵Църквата „Сан Пиетро ин Винколи“ (San Pietro in Vincoli) е католически храм в Рим. Намира се в близост до Колизеума. Построена е през V век. Като реликва в нея се съхраняват веригите, с които е бил окован Св. Петър. Оттам идва и нейното име.

²⁶ Николай от Куза, 1998, с.85.

²⁷ Николай от Куза, 1998, с.93.

Старозаветният свещен текст се състои от 50 отделни книги. Те могат да бъдат разделени на четири групи: законо-положителни, пророчески, исторически и дидактически (нравствено-поучителни). Периодът на написването им е разположен между XIII и II век пр.Хр. Автори на старозаветните книги са хора с най-разнообразно обществено положение – от обикновени пастири до царе, пророци и духовни водачи. При писането на свещените текстове всички са били вдъхновени и ръководени от Светия Дух. Затова и Старият завет притежава статута на Божествено Откровение наред с Новия. Развитието на религиозната духовност и съответните конкретни исторически потребности и акценти, произтичащи най-вече от живота, делото и проповедта на Господ Иисус Христос, предполагат формирането на Новия завет като венец на Откровението.

За най-древни измежду книгите са приети Мойсеевото Петокнижие и Книга на Йов. Първите книги на Петокнижието Битие и Изход са епически. Останалите три книги от Петокнижието са законодателни. Нравственият кодекс на Стария завет е съсредоточен в Десетте Божии заповеди. Златното старозаветно правило гласи: "Не постъпвай с другите така, както не искаш да постъпват с теб!" Основа на мъдростта в тази епоха е страхът от Бог, подчинението на волята Му. Затова и заповедите в Декалога са формулирани в императивна форма.

Като исторически можем да определим книгите Иисус Навин, Съдии Израилеви, Царства – хроники за обединението на 12-те племена, управлението на съдиите и царете. Към дидактическите (нравствено-поучителни) се причисляват Притчи Соломонови – афоризми, пословици и мъдри мисли. За техен автор се сочи цар Соломон – един от двамата царе, времето на които се определя като Златният век на староеврейската култура. Другият – св. пр. и цар Давид се смята за автор на псалмите от книгата Псалтир. Пророчески са книгите на пророците Исая, Йеремия, Йезекиил и др.

Старият завет е написан на еврейски език. Голяма част от неговите текстове носят белезите на устното народно творчество.

Най-широко разпространеният латински превод на Стария завет е направен през IX век и се нарича Вулгата. На гръцки са правени няколко превода, като най-известният от тях е Септуагинта (III век).

През IX век св.св. Кирил и Методий правят превод от Септуагинта на старобългарски език. Едва през средните векове в Европа се появяват преводи на Библията на други езици – френски, немски, английски, чешки.

Българската дума „завет“ е превод на еврейската дума берит. В Новия Завет съответната гръцка дума е диатеке. Тя означава договор, спогодба или завещание. Книгата на Свещеното Писание представлява един пакт, съглашение, или завет между Бог и Неговия народ.

Божественият автор на Стария Завет е Светият Дух. Той е водил Мойсей, Ездра, Исая и неизвестните автори да пишат под Негово ръководство. Най-доброто и правилно разбиране за това, как са създадени книгите на Стария Завет, се нарича двойно авторство. Старият Завет не е частично човешко и частично божествено дело, а едновременно изцяло човешко и изцяло божествено. Божественият елемент е попречил на човешкия да допусне каквито и да било грешки. Резултатът е безпогрешният и безупречен текст на оригиналните ръкописи. Една полезна аналогия на писаното слово е двойствената природа на Живото Слово. Неговата природа не е отчасти човешка и отчасти божествена (както в някои гръцки митове), а изцяло човешка и изцяло божествена.

Оттук основно произтича същността на Другия и другостта в Стария Завет. Тя намира редица проявления.

На първо място могат да се изтъкнат Ти, Тебе, Той и Оня обръщенията и формите. „Не може да бъде, Ти да постъпиш тъй, че да погубиш праведника с нечестивеца заедно, та същото да стане с праведника, каквото и с нечестивия; не може да бъде това от Тебе!“²⁸ И още: „Да бях повикал, и Той ми отговореше – не щях да повярвам, че е чул гласа ми Оня, който ме във вихър поразява и безвинно умножава раните ми.“²⁹ „Защото Той не е човек, както съм аз, та да мога да Му отговарям и да отида заедно с Него на съд! Помежду ни няма посредник, който би сложил ръката си на нас двама ни. Нека отмахне Той от мене жезъла Си, и страхът Му да не ме ужасява, – тогава ще говоря и не ще се боя от Него, понеже аз не съм такъв сам по себе си.“³⁰ „По благоволението Си, Господи, Ти укрепил моята планина; но скри лицето Си, и аз се смутих.“³¹

На второ място е постоянното общуване с Бог, което приема различни форми.

На трето място е формирането на самото човешко в общуването с Бог. Това формиране се появява и проявява по различни начини, разгледани особено в нравствено-поучителните книги на Стария завет.

Аз-и-Ти философията на Мартин Бубер

Мартин Бубер (1878-1965) е роден във Виена в юдейско семейство. Обстоятелствата се стичат така, че от 4-годишен израства при дядо си в Лемберг (днешен Лвов, Украйна ³²). Там учи в полско училище. По-късно следва философия във Виена, Лайпциг, Цюрих и Берлин. Получава завидно философско образование в едни от най-интересните и най-бурните години от развитието на европейската и световната

²⁸ Бит. 18:25.

²⁹ Йов. 9:16-17.

³⁰ Йов. 9:32-35.

³¹ Пс. 29:8.

³² Градът има интересна съдба, като тя по различни начини се отразява на творчеството на Бубер. Лемберг е основен град на Галиция. От 1772 до 1918 г. той е столица на зависимо кралство в пределите на Австро-унгарската империя. След Първата световна война Галиция преминава към Полша, а от 1939 г. – към Украйна като република на СССР.

философия в началото и първата половина на XX век. Сам способства развитието на тази философия в религиозно-екзистенциален план.

Изследването на религиозната философия на Бубер трябва да отчете неговия юдейски корен, сериозните му занимания с библеистика, превода на немски език на Стария завет³³, увлечението му по хасидизма³⁴, неговите професури по еврейска религиозна философия и етика във Франкфурт на Майн и по антропология и социология в Еврейския университет в Йерусалим, многобройните му членства и активна работа в ционистки организации, списания и общества. Бубер обаче не е краен ционист. Той има редица конфликти с представители на крайния ционизъм, които завършват с неговото отдръпване от активна политическа дейност още през 1904 г. Но той продължава изследванията и лекциите си по еврейска религиозна философия, като не страни и от политиката на юдаизма, разглеждана в по-общ духовен, религиозен, екзистенциален, социален и етнически план.

Творчеството на Бубер е огромно. Предвидено е събраните му съчинения да излязат в 21 тома (Martin Buber Werkausgabe), които да обхванат неговата повече от 60 годишна писмовна работа.

Основното съчинение на Бубер, което бележи сърцевината на неговата религиозна и екзистенциалистка философия е Аз и Ти. Първият му вариант е от 1916 г. Вторият вариант е завършен през 1919 г. Окончателният вариант излиза през 1923 г.

Бубер откровено споделя, че то е плод на примамлива младежка визия, която търси избистряща яснота. Същевременно тази визия има наиндивидуален характер. В послеслов от 1957 г., писан в Йерусалим, той разкрива централното значение на съчинението като откровено прошение към Бог, явяващо не само най-тясната

³³ Преводът е познат като четиритомното издание на Библия Бубер-Розенцвайг. Заедно с философа Франц Розенцвайг Бубер започва през 1925 г. превод на немски език на Свещеното Писание. Розенцвайг умира през 1929 г. Преводът е стигнал до книгата на пророк Исаия. Бубер продължава работата сам. До 1938 г. – тогава Бубер напуска Германия и се преселва в Йерусалим – са преведени 15 от планираните 20 тома. Останалите Бубер превежда по-късно. Последният е завършен през 1961 г. Изданието е преорганизирано в 4-томно. То излиза през 1962 г. Днес четиритомникът е известен като най-популярният превод на Стария Завет на немски език редом с превода на просвещенския философ, ученик и приятел на Имануел Кант и популяризатор на неговата философия, Мозес Менделсон.

³⁴ Хасидизмът (на иврит хасид означава благочестив, хасидут – благочестивост, хесед – милост) има дълга история. Той започва като ранно юдейско учение, преминава през средните векове и укрепва в епохата на Новото време. През XVIII век най-известният му разпространител е равинът Израел бен Елиезер. Учението получава най-широко разпространение в Полша, Литва, поречието на горен Рейн и Южна Германия. В основата му лежи юдейска езотерика, съчетана с религиозна практика на благочестие. Като всяка езотерика хасидизмът проповядва близост с бога, който даже физически присъства в човека. Хасидизмът се упражнява в песни и танци, които трябва да спомогнат за приближаването към бог и да засвидетелстват преклонение пред него. Мартин Бубер се увлича по хасидизма под влияние на своя дядо, Соломон Бубер, при когото израства от четири годишен в Лемберг. По това време Соломон Бубер е един от ревностните изследователи на хасидистката традиция в източноевропейския юдаизъм. През 1928 г. Бубер издава Хасидски книги, в които събира различни притчи на хасидски мъдреци.

обвързаност с Него, но и най-тясната обвързаност със съ-човека³⁵. Централен е диалогът с Другия, като са запазени и двете опции: Другият може да говори, но може и да мълчи. Диалогичното отношение, разкриващо се като двупосочна връзка (човек-Бог, Бог-човек) и трипосочна връзка (човек-човек посредством Бог, човек-Бог посредством съ-човека, Бог-човек посредством съ-човека³⁶), носи основната смислова тежест. Както може да се види, последната е старозаветно, вкл. хасидистски (мистически, езотерично) и екзистенциално представена.

Другият във философията на Еманюел Левинас

Левинас е френско-литовски философ, роден в Каунас. От 1923 г. следва философия в Страсбург, през академичната 1927-28 г. учи при Хусерл и Хайдегер във Фрайбург. През 1930 г. защитава дисертация на тема Теория за нагледа в Хусерловата феноменология, която след публикуването ѝ получава награда на Френската академия на науките. През същата година получава френско гражданство. Започва преподавателска дейност в различни френски висши училища и университети – отначало в Еврейското педагогическо училище за източни изследвания (вкл. като негов директор), по-късно в университетите в Поатие и Париж-Нантер. От 1973 г. до пенсионирането му през 1976 г. е професор в Сорбоната.

През 1940 г. Левинас е мобилизиран в качеството му на френски гражданин и почти веднага е пленен от хитлеровите войски. Попада в трудов лагер в Германия. След войната разбира, че родителите и братята му са избити в Литва във фашистката кампания за унищожаване на евреите. Заклева се никога повече да не стъпи на немска земя³⁷.

³⁵ Преводачите на съчинението на Бубер Радосвета и Владимир Теохарови превеждат немския екзистенциален термин (вкл. работещ като екзистенциал) *Mitmensch* като съ-човек. На български този неологизъм звучи леко чуждо, но пък точно предава смисъла. Предлогът „с“ има множество конотации, които едновременно се мислят в този случай. Основни са както физическата близост, така и екзистенциалната заедност. *Mitmensch* може да се преведе и като „заедно-с-другия-човек“, „другият-заедно-с-мен“ и др., но всички те са по-обстоятелствени и повече затварящи, отколкото отварящи смисъла на *Mitmensch*. С термина съ-човек и отношението човек – съ-човек (*Mensch-Mitmensch*) Бубер отваря една по-късно много използвана тема в европейската философия. Тя намира проекции в различни философски, богословски и културоведски направления.

³⁶ В по-късните варианти на съчинението Бубер не пропуска да включи и природата (различните твари) в тези отношения. Този аспект е важен, особено като се има предвид днешното по-изострено и по-чувствително отношение на човека към природата. То е особено характерно за държавата Израел, която не се радва на благоприятна за живеене природа.

³⁷ Споменавам тези биографични факти, защото те имат влияние върху философията на Левинас. В някаква степен тя остава винаги юдейски обвързана, а в собствено философски план доразвива в специфична диалогова посока феноменологията на Хусерл и Хайдегер. Левинас смята Хайдегер за най-великия философ на XX век, а неговата книга *Битие и време* за една от най-значимите книги на западноевропейската философия. Но след обвързването на Хайдегер с националсоциалистическата партия и встъпването му като ректор на университета във Фрайбург през 1933 г., Левинас променя отношението си към Хайдегер и неговата философия, като даже спира работата си върху книга, посветена на Хайдегер. Вж. Димитрова, М., *Делото, посветено на Другия*, в: Левинас, Е., 1993, с.VII.

След Бубер Левинас прави решителната крачка за преодоляване на просветителската философия, която по монологичен начин и в качеството на затворен наратив тръгва и остава в Аз-а. Класически пример за последната е наукоучението на Фихте, което поставя като принцип на цялата философия тъждеството на Аз-а: $Az \equiv Az$. Бубер преодолява този тип философия, като поставя екзистенциалните отношения на Аз с Ти и То (Той, Тя) в основата на своето философстване. Следващата крачка прави Левинас, според когото философията трябва да започне не от Аз или връзките на Аз-а, а от Другия. Мария Димитрова отбелязва: „Докато при Кант се тръгва от Аза, то тук се предлага да се тръгне от Другия.“³⁸

Крачката е решителна и в значителна степен променя както философската представа за Другия, така и самата философия. Една от най-важните промени е по отношение на Аз-а. Ако до Левинас – а в релативна връзка и при Бубер – Аз-т е бил център на философията, то при Левинас той излиза на сцената благодарение и посредством Другия. Така Другият става начало и център на философията, а Аз-ът се проектира посредством него. Но философията на Левинас не означава монолог на Другия, който замества монолога на Аз-а, продиктуван от неговото съществуване в света, интереси, морални позиции, политически възгледи и пр. Левинас не субстанциализира Другия, а утвърждава диалога на Аз-а с Другия. Този диалог не е просто всекидневно говорене между две лица, а е тяхната връзка лице-в-лице (лице-срещу-лице), която поражда отговорността, справедливостта, морала и светостта. Изконността на Другия и грижата за Другия откъм другостта водят до кардинални промени в разбирането за етическото и религиозното. Те получават валидност по силата на субституцията между Аз-а и Другия – субституция по субективност, субстантност и изкупление за другия в качеството на условен и безусловен заложник.

ТРЕТА ГЛАВА.

ДРУГИЯТ В НЕРЕЛИГИОЗНИЯ И АТЕИСТИЧНИЯ ЕКЗИСТЕНЦИАЛИЗЪМ

Трябва да уточня, че нерелигиозният екзистенциализъм не бива лекомислено да се дефинира като атеистичен. Нерелигиозността не е антирелигиозност, атеизмът не е по дефиниция войнстващо богоборство. Ярък пример за това са философията, прозата и драматургията на Албер Камю (1913-1960; Нобелова награда за литература през 1957³⁹). Заглавията на неговите романи, повести, есета и драми стават емблематични и нарицателни за този вид философско представяне на другия: Чужденецът (1942), Митът за Сизиф (1942), Разбунтуваният човек (1951), Опаката и лицевата страна (1937),

³⁸ Димитрова, М., 2009, с.17.

³⁹ През 1936 г. Камю завършва специалност Философия в университета в гр. Алжир, като защитава теза на тема Плотин, неоплатонизъм и християнска мисъл.

Чумата (1947), Справедливите (1950). При Камю другият е обществото в неговата самота и отчужденост от човека и човекът в неговата самота и отчужденост от обществото.

Без да се спирам по същество върху творчеството на Камю, ще акцентирам на неговата представа за чужденеца⁴⁰. Тя е обобщаваща за нерелигиозния (атеистичния) екзистенциализъм. В едноименната повест главният герой Мьорсо бива квалифициран от съдия-следователя като „господин Антихрист“⁴¹. Но Мьорсо е по-скоро самотник⁴², който декларира своето безразличие не само към Иисус, но и към любовта, брака, здравето, работата, престъплението, наказанието, съжалението, морала и дори смъртта на майка си и собствената си смърт. За него всичко това е „безцветна вода, от която ми се завиваше свят“. В процеса срещу Мьорсо (той извършва убийство при самоотбрана) прокурорът заявява: „че аз нямам нищо общо с едно общество, най-съществените правила на което не зачитам, и че не мога да се позовавам на човешкото сърце, чиито елементарни реакции не познавам.“⁴³ След като чува смъртната си присъда, Мьорсо размисля кратко и на въпроса на председателя на съда дали ще попита или добави нещо, кратко отговаря „Не“. Когато свещеникът влиза в килията на Мьорсо, за да му даде последно причастие или поне последна утеха, той не го нарича отче, а господине, защото и свещеникът „е с другите“: „Другите също ще ги осъдят един ден. Него също ще го осъдят.“

Другият във философията на Жан-Пол Сартр

Жан-Пол Сартр (1905-1980; 1964 Нобелова награда за литература⁴⁴) е френски философ, писател и публицист, с чието име се свързва утвърждаването и

⁴⁰ Чужденец е елемент от езиковия арсенал и на Левинас: „Излаз от себе си, който се обръща към другия, към чужденеца. Срещата се осъществява между чужденци, инак би била роднинство.“ Левинас, Е., 1999, с.110. С квалификацията чужденец Левинас подчертава другостта на другия, неговата трансцендентност, липсата на каквото и да е родство. Но при Левинас от чужденеца начева една особена етика на отговорността, загрижеността и справедливостта, която не просто липсва при Камю, а даже е противоположна на неговото разбиране за тотална отчужденост в обществото от чужденци. Темите за чужденеца, другия и другото присъстват в редица диалози на Платон. В диалога Софистът Платон обсъжда другостта на небитието, както и фокусничеството и притворството на софистите. Вж. Платон, Софистът, 236-268. Вж. също Платон, Държавникът. Въпреки отдалечеността във времето и различията при поставянето и разглеждането на въпросите, при Платон, Левинас и Сартр могат да се намерят редица общи идеи за другия и другостта по линия на единството на европейската философия. Срв. Сартр, Ж-П., 1999, с.603-605.

⁴¹ Камю, А., Чужденецът, в: Камю, А., 1979, с.55.

⁴² Христов, В., Стоическият героизъм на самотника, в: Камю, А., 1979, с.5-10.

⁴³ Камю, А., Чужденецът, в: Камю, А., 1979, с.75.

⁴⁴ Сартр не отива да получи наградата, вкл. нейния паричен еквивалент, с мотива за запазване на своята свобода, която не позволява приемане на отличия и по този начин обвързване и превръщане на писателя в институция. Сартр също отказва Знака на почетния легион и други присъдени му отличия. Прави впечатление, че и Сартр през 1964 г., и Камю през 1957 г. са удостоени с Нобел (за литература) за сравнително близки литературни идеи.

популяризирането на нерелигиозния екзистенциализъм. Сартр е символ на лявата идея – той защитава комунизма, марксизма, маоизма и чегеваризма, обявява се срещу несправедливостта и нищетата, срещу расизма и жестокостта, срещу всички локални конфликти и войни, подкрепя феминистките и националноосвободителните движения. По време на Втората световна война прекарва девет месеца като военнопленник, а след освобождаването му по здравословни причини, се включва в организирането на съпротивителна група срещу фашистките окупатори.

В По повод на екзистенциализма, статия, поместена в сборника Ситуации 2. Екзистенциална философия, Сартр изяснява защо настоява на разграничението между своята философия на екзистенциализма и философията на абсурдизма (Камю). Според него втората е „кохерентна и дълбока. Албер Камю показва, че е в състояние да я защитава сам.“⁴⁵ По този начин Сартр прокарва демаркационна линия спрямо философията на Камю. Той активно сътрудничи на списвания от Камю вестник *Combat* (Битка), а раздялата между двамата философи и писатели настъпва след отдръпването на Камю от комунистическите идеи. Все пак идейната близост между двамата се запазва, вкл. по отношение на общото за тях нерелигиозно екзистенциалистко разбиране за другия.

През 1943 г. Сартр издава своето основно философско съчинение *Битие и нищо*. Без преувеличение може да се каже, че другият и другостта са едни от централните проблеми в книгата. Тя е изградена от четири части: Проблемът за Нищото, Битието за-себе-си, За-другия и Притежаване, действие, съществуване. Книгата е написана сравнително бързо и то по време на разгара на Втората световна война. Обстоятелствата са екстремни, ситуацията е непоносима, животът е забързано устремен към смъртта, свободата е по-скоро вопъл, отколкото собствено качество на човека. Темата за другия и другостта се налага едва ли не от само себе си. Сартр е потопен в тази ситуация и търси *пътища на свободата*⁴⁶ отвъд нея. Но ситуацията е непреодолима. Сартр я описва в многобройни публицистични статии и есета, събрани в номерирана поредица от сборници, озаглавени *Ситуации*.

Ситуацията и ситуативността стават емблематични за Сартр⁴⁷. Тяхното философско обяснение той фокусира в термина битие-в-себе-си. „Битието е. Битието е в себе си. Битието е това, което е. Това са трите характеристики, които предварителното разглеждане на феномена на битието ни позволява да припишем на битието на феномените.“⁴⁸ Сартр се отказва от основаващата философска стойност на света на идеите и света на предварителните истини. Според него човек е заобиколен от съществуващия свят и е част от този свят. Като основна постановка на своя екзистенциализъм Сартр прокламира тезата, че „съществуването предхожда

⁴⁵ Сартр, Ж.-П., По повод на екзистенциализма, в: Сартр, Ж.-П., 1997, с.31.

⁴⁶ Вж. Сартр, Ж.-П., 19942.

⁴⁷ В Битие и нищо Сартр определя съществуването-в-ситуация по следния начин: „За-себе-си, доколко то е отговорно за този начин на съществуване, без да бъде основа на своето битие.“ Сартр, Ж.-П., 1994, с.497. Постановката напомня теза на Левинас, вкл. акцента за отвъд битието.

⁴⁸ Сартр, Ж.-П., 1994, с.95.

същността“⁴⁹. Това съществуване в настоящия свят и това съществуващо като свят не включват Бог като творец, символ на вярата и морален законодател⁵⁰.

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА

ДРУГИЯТ В ПРАВОСЛАВНАТА ТРАДИЦИЯ

Опитът за промисляне на онтологическата, етическата и екзистенциалната същност на Д/другия⁵¹ в православната традиция визира богословска и христологическа „територия“, която се основава на триадологията, или учението за Светата Троица, и христологията, или учението за Господ Иисус Христос. Това е една голяма тема, която тук ще бъде идеализационно ограничена до историкофилософско изследване на текстове на митрополит Йоан Зизиулас и опитните свидетелства за християнско преоткриване на ближния, документиран в житията на тачени и следвани от вярващите светци. Житията са своеобразни откровения на личния подвиг, споделената общност и евхаристийното общуване, които провеждат идеята за ближния. В Битие житието на Ной е предадено така: „Ной ходеше по Бога.“ Наставлението на св. апостол Павел е: „Бъди образец за верните в слово, поведение, любов, дух, вяра и чистота.“

Защо ближния? Отговорът дава Иван Панчовски: „Прокламираната от Фр. Ницше любов към далечния като по-висша форма на безкористната любов не е никаква любов, а фикция без любовта към ближния. Любовта към далечния, доколкото въобще е възможна на дело, се проявява само чрез любовта към ближния.“ Темата за ближния е колкото предмет на нравственото богословие и християнската теория за личността, толкова и елемент на евхаристийния опит на Църквата. Той дава едно по-цялостно виждане за екзистенциалната същност на Д/другия и другостта, което може да се проектира през ипостасната другост и евхаристийната любов. Христос е истината на Църквата. Той се явява първо като закон, а след това като слово и любов, като не престава да бъде личност, „от Която и към която се отнасят всички неща.“ В своята Християнска етика Георгиос Мандзаридис представя Христос като ближния, защото Той е Спасител и Ходатай между Бога и хората. Христос не ограничава своето дело до ограничен брой избраници, а се раздава на всички, като се намира във всеки. „В личността на ближния присъства Самият Христос и затова всяка жертва за ближния е жертва за Христос. ... Истинският живот на човека се открива в личността на неговия ближен.“

⁴⁹ Сартр, Ж.-П., 1994, с.10.

⁵⁰ Карл Ясперс не приема основната постановка на Сартр, въпреки че сам говори за екзистенциална философия. През 1937 г. той чете три лекции под наслов екзистенциална философия. В послеслова към второто издание на тези лекции от 1957 г. Ясперс пише: „Аз исках да избягам от модата на деня. Тогава то [заглавието екзистенциална философия] още нямаше заблуждаващ характер. Още не беше налице екзистенциализмът на Сартр, който покори света. Той произлезе от един чужд философски принцип.“ Ясперс, К., 1997, с.87.

⁵¹ Това находчиво записване и неговите конотации виж в: Тутеков, Св., 2009, с.287, 291, 296, 297 и др.

Православието е истината на Църквата като Тяло Христово, „което се поделя, но не се разделя, което се множи по членове и обединява. Истината на Православието е фактът на Божията любов към човека, дарът на Божието домостроителство, който задава към вярващите съответните дълг и отговорност за мир и единство помежду им.“ Човек е сътворен по „образ и подобие“ Божие, той е жив образ на Бог. Но само чрез Христос човек стига до Отца и спасението. Единството в Христос прави хората братя, но и изисква от тях братско отношение и поведение. Братята в Христа са такива благодарение на Христовия дар на обожението. Той съгражда от тях евхаристийна общност по дела и помисъл. „Който каже: „любя Бога“, а мрази брата си, лъжец е; защото, който не люби брата си, когото е виждал, как може да люби Бога, Когото не е виждал?“

Другият в онтологичното разбиране на Йоан Зизиулас за общението и личността

Йоан Зизиулас (род. 1931 г.) е ръкоположен за пергамски митрополит на Вселенската патриаршия през 1989 г., като от 1986 г. е епископ. Той е професор по богословие в Единбург, Глазгоу, Кралския колеж в Лондон, Женева и Солун, Председател на Атинската академия на науките, понастоящем един от най-известните и най-влиятелни православни богослови. Формира своите възгледи основно под влиянието на св. Максим Исповедник, о. Георги Флоровски, о. Николай Афанасиев и Владимир Лоски.

И доклада *Общност и „другост“*, прочетен на 30 октомври 1993 г. пред Православния конгрес на Западна Европа в Бланкенберг⁵², и внушителната монография *Общение и другост* от 2006 г.⁵³. Зизиулас започва със споменаване на Сартровата идея за другия като враг, ад и първороден грях. Наистина ли, пита той, между общността и другия царят несъвместимост, наистина ли те не могат да се съгласуват и се изключват взаимно? Въпросите са породени от същността на западната култура, която се основава на индивидуализма. Зизиулас припомня, че през V век Боеций провежда тъждеството между личност и индивид, като личността е индивидуалната субстанция на разумната природа. Почти по същото време бл. Аврелий Августин настоява за важността на съзнанието и самосъзнанието за същността на личността. Тези постановки, които са архетипни за западноевропейската култура, както и множество по-нови факти на западната цивилизация, свързани със щастието на индивида, записано напр. в конституцията на САЩ, и правата на човека, разглеждани в многобройни документи особено след Втората световна война, определят все по-нарастващата значимост на проблема за другия. Той е насрещният, непознатият, различният, чуждият, страховитият, далечният, опасно близкият, говорещият и общуващият с мен, мълчащият срещу мен, ближният, трансцендентният. Гледа ме лице

⁵² Зизиулас, И. (Зизюлас, И.), *Общность и „инаковость“* в: Вестник Русского христианского движения, № 172, 111-1995, Париж, Нью Йорк, Москва.

⁵³ Зизиулас, И., 2012

в лице или демонстративно ми е обърнал гръб, но във всички случаи прокарва видима и същностна граница на моята екзистенция.

Проблемът за другия фиксира личностното различие и разходимост, които имат както емпирични и по същество очевидни за всеки прояви, така и философски и богословски основания и решения. Изходните постановки на Зизиулас относно другия са две: в отрицателен план – отказ от всички решения за личността, които почиват или водят след себе си непоносимостта, отчуждението и омразата, защото са следствия на грехопадението; в положителен план – учението за Пресветата Троица, Христологията и Пневматологията.

Житието като споделена любов към Д/другия

Житието е парадоксална двойна двупосочна среща на другостта: то е божествено инспирирано, от едната посока, и насочено към човека като ближен и брат, в другата посока. Същевременно то е свидетелство по отношение на завета на Спасителя, в първата посока, и трансцендиране на човешкото откъм втората посока, откъм тварното битие в греха, но отново по посока към божественото. В тази сложна четворна конфигурация житието е плетеница на другостта. Тук то не се разглежда като литературен жанр или като литургиен елемент, синаксар, а като проекции на Д/другия и другостта в агиографски контекст. В този контекст то има историкофилософска стойност, доколкото носи онтологичен и нравствен заряд, представя се като елемент на етиката и способства разгръщането на екзистенциалната пълнота на личността, вкл. в нейните трансцендентални прояви. Според Тутеков: „Особен принос за синтеза на онтологията и етиката има богословието на подвига, което освобождава онтологията на личността и на междуличностното отношение от всяка форма на натурализъм и нарцистично самоутвърждаване на субекта. Подвигът цели преодоляването на противоестественото състояние на природата, което се корени във всеобхватното себелюбие и благодатното преосноваване на човешкото съществуване като опитно потвърждаване на личната другост в събитието на общението в любовта към Бога и ближните.“⁵⁴

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Дисертацията има за начало стихотворението на Сергей Аверинцев Другите – това са адът. По прекрасен поетичен начин то въвежда в проблематиката на Д/другия, като същевременно провежда православната традиция на любовта, в която Другият е приятел, друже, любими и Боже, а другият – брат.

Същинското методологическо начало, както и систематическото разгръщане на дисертацията се търсят в диалектическото схващане на философията на Николай от

⁵⁴ Тутеков, Св., 2009, с.295-296.

Куза. Макар и в схоластическа форма то открива възможност за полифонично и диалогично възприемане на Д/другия. Това възприемане надхвърля неговата житейска представа като субект-обектно отношение, която дава мнение или знание за факти, поведение и оценки. Николай учи, че не е възможно нещо да влезе в човешкото мислене без не-другото, защото мисленето на не-другото е мислене на мисленето. Не-другото е върховен принцип и изходно основание на всяко благо, същност и субстанция.

На основата на диалектичката философия на Николай от Куза, която макар и изложена в диалогична форма, все пак не напуска неоплатоническата представа за Едното и единното, т.е. не онтологизира по достатъчен начин диалога и общението, е по-лесно да се навлезе в диалогичната философия на Бубер. Тя скъсва връзката с метафизическия монолог на европейската философия. Бубер разкрива мутуалността като симбиоза на Аз и Ти в Аз-Ти-връзката. Зад тази квалификация не се крие илюзията за пълна мутуалност на съвместно живеещите хора в духовно и религиозно отношение. Напротив, Бубер много точно показва, че Аз-Ти връзката е противоположна на Аз-То връзката, която разкрива човека в света. Бог е Ти в духовен и екзистенциален ракурс, но може да бъде То в житейски план. Съществена е екзистенциалната връзка между Аз и Ти, която ги разкрива като двойка личности, обвързани духовно. Личността е цялото същество, докато То е случайното същество в хаоса на променливия свят. Аз-ът не е самодостатъчен, не е монада подобно на Лайбницовите монади. Аз-ът се формира единствено на диалогичен принцип спрямо Ти и То. В първото отношение изпъква личностният елемент на човека. Във второто отношение се разкриват неговите връзки с природния неличностен свят. Ти, т.е. Бог като крайна форма на Ти, не е радикално друг спрямо духовния човек, но е едновременно открит и скрит за него. Ти може да бъде и другият човек, когато надхвърля То-измеренията на света и влиза в екзистенциална връзка с другите хора и Бога.

Левинас прави решителната крачка след Бубер за утвърждаване на принципната позиция на Д/другия в европейската философия. Просветителската философия има за принцип Аз-а (Кант, Фихте, Шелинг и мн.др.). Бубер преодолява този тип философия, като поставя екзистенциалните отношения на Аз с Ти и То в основата на своето философстване. Според Левинас философията трябва да започне не от Аз-а или връзките на Аз-а, а от Другия. Така в значителна степен се променя както философската представа за Д/другия, така и самата философия. Аз-ът вече не е център на философията. Такъв център става Д/другият, а Аз-ът се проектира посредством него. Д/другият е първото, основното, важното, същественото.

Полагането на философското начало и философския център в Д/другия води при Левинас до преосмисляне на отговорността, справедливостта, морала и светостта. Изконността на Другия и човешката загриженост за него от гледище на другостта водят до кардинални промени в разбирането за етическото и религиозното. Те получават валидност по силата на субституцията между Аз-а и Другия – субституция по субективност, субстантност и изкупление за Другия в качеството на условен и безусловен заложник.

По този начин Левинас обосновава една философия на диалога, която сама по себе си е етика (Бубер разграничава своята философия от етиката). Моралното отношение към Другия отвежда не само отвъд битието, същността и онтологическите категории, но и отвъд диалога. Левинас нарича това нова зрелост и нова сериозност, нова тежест и ново търпение спрямо неразрешимите проблеми. Ключът към тях е непосредствеността на връзката Аз-Другия. Поздравът на Аз-а и призивът на Другия са начало на разговора между Единия и Другия. Разговорът е лице-срещу-лице. В непосредствеността на разговора се осъществява етическото отношение. То не е предписание или кодекс от правила и норми. Моралът не е различен от съществуването. Етиката не е допълнение към него. Тя е самата връзка между Аз-а и Другия, осъществяваща се в разговора между тях. Разговорът не ги приравнява, не заличава единия или другия, не утвърждава едната или другата гледна точка, не обединява Единия и Другия в неразлично цяло.

Разговорът е отговорната позиция лице-в-лице, респ. лице-срещу-лице. Първата формулировка е наглед по-благовидна и по-мека, с по-приемлив и по-благонамерен религиозен характер. Втората е по-точна както в старозаветен смисъл, така и в контекста на философията на Левинас. „Срещу“ говори за противоположност, отдалеченост и трансцендентност на Другия, като потвърждава дистанцията между Другия и Аз-а с нюанс на противопоставяне. Левинас преднамерено търси по-крайните постановки, за да акцентира на екстремността на своята етика, произтичаща от първенството на Другия и утвърждаваща отговорността на Аз-а спрямо всички и всичко.

Като контрапункт на философско-религиозното разглеждане на Другия в дисертацията накратко се анализира нерелигиозната и в частност атеистическата постановка за Другия в екзистенциалистката философия на Камю и на Сартр. Уточнението е, че нерелигиозността не е антирелигиозност, а атеизмът не е по дефиниция войнстващо богоборство. Представата на Камю за чужденеца показва другия като обществото в неговата самота и отчужденост от човека и човека в неговата самота и отчужденост от обществото. Другият не е толкова „господин Антихрист“, колкото самотник, който декларира своето безразличие не само към Иисус, но и към любовта, брака, здравето, работата, престъплението, наказанието, съжалението, морала и дори смъртта на майка си и собствената си смърт. За Камю всичко това е „безцветна вода, от която ми се завиваше свят“.

Сартр извежда Другия като основен проблем на своята екзистенциална философия. Тя прокламира приоритета на съществуването пред същността. Но Сартр не се впуска в абстрактни анализи на битието въобще, а изследва човешкото съществуване като битие-за-себе-си. Заобикалянето на капаните на солипсизма го принуждава принципно да допусне наличието на Другия в релация с битието-за-себе-си. Така Сартр въвежда Другия като битие-в-себе-си, като същевременно прокарва трансцендирането като двустранна процедура (от мен към Другия и от Другия към мен) на излизане извън себе си, осъществяване на свобода, очертаване на граници и проектиране отвъд предела.

Екзистенциалните последици от налагането на съществуването пред същността при тоталното елиминиране на Бог като трансценденция в онтологично и морално отношение водят до ужасяващи резултати за разбирането на Другия, а оттам – и за разбирането на човешкото съществуване в света. Полу-тоталността на битието-в-себе-си, схващането на човека във вещно отношение като обект за Другия и на Другия като обект за мен поражда тоталността на отчуждението. То се проявява в битието-в-света. На преден план излизат неистовото желание, мазохизмът, безразличието и садизмът. Те се редуват и преплитат като страсти. Възможността за общностно съществуване с Другия, която се съдържа в личното местоимение ние, не променя картината въпреки желанието и усилията на Сартр в тази посока. Той не може да допусне наличието на общочовешка същностна мяра в морален или онтологичен ракурс. Затова човек не може да бъде Бог и Бог не може да бъде човек. Ако човек иска да бъде Бог – радикализирането на желанието за трансцендиране го тласка натам, – той трябва да заличи своята екзистенция. Това обаче отново е случайна експлозия на страстта.

Разглеждането на проблема за Д/другия в православната традиция се осъществява чрез анализ на общностното разбиране на митрополит Йоан Зизиулас за личността. То фиксира двойката различие-разделение, като подчертава онтологическата специфика на различието за сметка на рационалните и социалните елементи на разделението. Зизиулас обосновава три принципа на своята концепция за личността. Концепцията е изградена като типология. Първият принцип е учението за Светата Троица (Бог-Троица) като единство, общение и другост в самия триединен Бог. Това е фундаменталният модел на еклисиологията и християнската антропология. Трите Лица са предпоставка, а не следствие на Троицата. Вторият принцип на типологията на другостта в учението на Зизиулас е абсолютната другост на трите Лица на Троицата. Независимостта на всяка ипостас до нивото на абсолютност е предпоставка за тяхното общение в онтологичен ракурс. Третият принцип на типологията на другостта, който според Зизиулас е определящ за концепцията, е онтологическият характер на другостта за разлика от нейните етически, ценностни или исторически измерения. Тези три принципа са православната основа за разбирането на Д/другия и другостта.

Типологията на Д/другия Зизиулас изгражда систематично като онтологическа теория. Той се основава на учението за Пресветата Троица, Христологията и Пневматологията. Четирите основни модуса на другостта са разкрити в битието на Светата Троица, битието на Христос, битието на Църквата и битието на човека. Техен специфичен синтез е учението за личността. Тя не е единица (индивид, индивидуалност, субект, природен продукт) в смисъла на обединение на естествени, психически, нравствени и пр. качества, а е синтез на екстаза и ипостаса на основата на евхаристийната любов като причастяващо общение с Д/другия. Лапидарният израз на личността при Зизиулас е: „другост в общение и общение в другостта“. Определението съдържа два основни елемента: идентичност в отношение и идентичност като свобода. Свободата на личността е самата личност. Тезата е онтологична, защото утвърждава свободата чрез другостта, респ. чрез битието да бъдеш друг в общуването. Спецификата на

православното схващане е в това, че свободата на личността не постановява независимост от другия, бягство и спасение от него, а точно обратното – благост за другия в общуването с него, като самото общуване има базисен онтологичен характер. Евхаристийната онтология на Зизиулас разглежда свободата като тъждествена на любовта.

На тази основа и в онтологичните простори на Троицата личността се представя като творчество. Картината изглежда така: Д/другият носи абсолютността на различието в единството на Троицата; общението е поле и енергия на свободата като любов; следователно личността е творчество. То има най-силната си човешка проява в кенотичната евхаристийна любов на Христос, която дарява спасението на хората просто защото са хора по битие в другостта. Творческото битие на личността е нейната екстатика. Тя е порив за надхвърляне на всяка природна и греховна ограниченост на човека. Поривът има не просто посока отвъд или незнайно накъде навън, а е стремление към Д/другия, към общуване с него, което да съгради собствената ни личност чрез нейното и неговото утвърждаване в другостта.

Като свещеник за мен е важно да намеря мост на философския и богословския проблем за Д/другия и другостта към практическото богословие. Такъв мост са житията. Те могат да бъдат пространни, които са предназначени за четене, и проложни, които са предназначени за богослужебна практика. Аз разглеждам житията не като литературен жанр или като литургиен елемент, синаксар, а като проекции на Д/другия и другостта в агиографски контекст. В този контекст те имат историкофилософска стойност, защото носят онтологичен и нравствен заряд и способстват разгръщането на екзистенциалната пълнота на личността, вкл. в нейните трансцендентални прояви на излизане отвъд тленното съществуващо.

Житието е проява на другостта, среща между Бог, светец и обикновени хора – такива, които са приели вярата, и такива, които са тръгнали заедно с дявола. Житието е винаги божествено инспирирано. Същевременно то е насочено към човека като ближен и брат, като същество от този свят. Житието свидетелства за следване на завета на Спасителя. Същевременно то сочи пътя за трансцендиране на човека – за негово обожение. В тази сложна четворна конфигурация житието е плетеница на другостта.

Житията имат за неизчерпаем източник, подвижническо вдъхновение и духовна сила живота на Иисус Христос. Те се осланят на Христос като Слово, кенозисен пример и Тяло – Светата Църква. Всяко от тях има характер на друго и другост спрямо човека. Но човекът е сътворен по образ и подобие Божие. „Божият образ“ постановява различието и другостта – както на Отца и Сина, така на Христос и човеците и на самата двойна същност на Христос като Бог и човек. Тази другост е онтологична, но и като подобие по силата на сътворението и силата на любовта.

Разгледано в проекцията на Д/другия, на второ място, житието има предвид и е насочено към ближния. Такъв е всеки човек не само като активен субект на добро действие, а и като пасивен обект на състрадание, помощ и подкрепа. Разбира се, тук се намесват също добродетелите и най-вече добрите дела, които са мотив за спасение. Но

все пак всеки човек, вкл. престъпниците са обект на Христовата грижа и любов. В този смисъл и те са близни и братя, като това не означава, че не могат да бъдат божествено осъдени. При Сартр виждаме точно обратното.

На трето място трябва да се подчертае, че житието документираща подвига на светците като отговор на любовта на Христос и като осъществяване на Неговата мисия. Делото на светците трябва да покаже пътя за превръщането на поведението в битие и на битието в нравствен идеал за света. Светецът не е просто посредник между Бога и човека, човек, който е приел и възприел даровете на Св. Дух, а олицетворение на Христос като Богочовек, повторение на Богочовека, но не като пряк Син Божи, а като непряк син Божи.

Четвърто, житието свидетелства в антропологично отношение за трансцендирането на човека, за неговото обожение. Житието не е хроника за живота на случайно избран човек, повествование за случки и епизоди от живота на някого. То разкрива процеса на общение с Христос и на христуподобяване на човека, който всички смятат за светец. Той не е човекобог подобно на някои герои на Достоевски, а реална историческа личност, която с вярата и делата си разкрива дара на евхаристийната любов на Христос чрез благодатта на Св. Дух. Затова житието е документ за подвиг. Под последния се разбира не някакво изключително действие, квалифицирано като геройство, а живот в Христа, довел до обожение. Така другостта прераства в единна общност в Христос. Антропологично, онтологично и етически самотрансцендирането на светеца в другостта, в Божието битие, е моделът на вярата, битийно наречен обожение. То е не само спасение, а и живот в Христа. Този живот е служение като себеотдаване за спасението на другите. Саможертвата на светеца не е самоцелен акт, който доказва нещо (той е и такъв), а преди всичко олицетворение на евхаристийната любов, която се представя като синтез на онтология, етика и антропология.

Житието (житията) на св. Иван Рилски показва непосредствения диалог на светеца с Бога, категоричните бащински насърчителни отговори и действия и радостта на светеца от общуването с Бога. Всичко това се слива в силата на неговата вяра, обхваща на неговите добродетели и мащаба на неговите постъпки. Радостта от общуването с Господа има онтологична стойност. Тя придава живот, а не само надежда за бъдещо спасение. Подвигът и радостта на светеца са неговата антропологична същност като свидетелство за живота на Христос в него. Светците са част от тялото на Църквата като Тяло Христово. Светата Църква е тази, в която превръща другостта в общност, събира Христос и хората ведно. Църквата е Христова и светците са Христови. Преодоляването на другостта в житията на светците, вкл. в самия Христос, е истината на Църквата, която все пак предполага и се основава на Другия и другостта.

Сравнителният анализ на философския и богословския проблем за Д/другия и другостта в старозаветната и православната традиции показва как втората се изправя срещу абстрактната и отчуждена битност на Д/другия, заложен в старозаветната традиция за оставане в другостта и в претенцията на разума за окончателно

елиминиране на другостта, в полза на онтологизирането на ближния откъм евхаристийната любов на Христос в неговия кенотисен подвиг и накъм трансцендирането на човека в обожението отвъд греховното тварно съществуване в света.

НАУЧНИ ПРИНОСИ

1. Основният теоретичен принос на дисертацията е сравнителното изследване на философския и богословския проблем за Д/другия в старозаветната и източноправославната традиции, вкл. в контрапункта на нерелигиозния екзистенциализъм.
2. Типологията на Д/другия, нейните принципи и теоретизация като евхаристийна онтология обогатяват богословските учения за Светата Троица, Христологията, Пневматологията и за човека като личност, но също диалектичното философско схващане и философската теория за личността.
3. Разкриването на другостта в житиеописанията допринася за проясняване на духовната, онтологичната, моралната и харизматичната страна на възможността и условията за встъпване на човека в благодатната реалност на обожението.

Научни публикации, свързани с темата на дисертацията

1. „Изчезналите православни светини“, публикувана в Сборник статии на ПУ „Паисий Хилендарски“ – статия.
2. „Православният пастир и съвременната катехизация на енорийско ниво“, приета за публикуване в електронния портал за научни публикации на Шуменски университет „Епископ Константин Преславски,, – статия.
3. Научна статия „Социалната мисия на БПЦ-основни аспекти“, приета за публикуване в електронния портал за научни публикации на Шуменски университет „Епископ Константин Преславски,, – статия.