

ХРИСТИЯНСТВО И МЕТАФИЗИКА В ПОСТМОДЕРНАТА СИТУАЦИЯ

Иван Спиров

Софийски университет „Св. Климент Охридски

Резюме. Статията третира проблема за отношението между християнската философия и метафизиката в контекста на постмодерната ситуация. Тя защитава позицията, че кризата в метафизическата философия от XX в. не означава непременно отказ от вярата в Бог. Статията разглежда и отношението на християнството към другите религии и към секуларното общество в постметафизична перспектива.

Keywords: Christianity, postmodernism, postmetaphysical thinking, tolerance;

През XX в. се случиха редица събития, които провокираха процеси на отдръпване от религията. Сред най-очевидните е напредъкът на науката и техниката. Съвременната физика и биология ни предлагат една научна визия за произхода на Вселената и човека, която мнозина смятат за несъвместима с религиозния светоглед. Наред с това техническият прогрес доведе до значително улесняване на човешката ситуация. Самият постмодерен начин на живот в ерата на високите технологии направи много от хората „религиозно немусикални“ (според сполучливия израз на Ричард Рорти), т.е. – неспособни изобщо да се заинтересуват от въпроса дали Бог съществува или не¹⁾. Последното наблюдение се потвърждава напълно и от публикуваното през 2012 г. международно изследване на Gallup International – *Global Index of Religiosity and Atheism*²⁾. По региони най-голям процент религиозни хора има в Африка, а най-малък – в европейските страни и в развитите икономики в Източна Азия³⁾.

Паралелно с процесите, свързани с развитието на науката и техниката, във философските кръгове през XX в. се случи това, което някои определят като *край* на метафизиката⁴⁾. През 1979 г. Жан-Франсоа Лиотар в съчинението си „Постмодерната ситуация“ непосредствено обвързва термина *постмодерно* (във философията) с кризата на метафизиката и недоверието в метанаративите⁵⁾. Така наречената онтотеология беше напълно изтласкана от епистемичната арена, което накара философите да смятат, че са приключили с въпросите за Бога веднъж и завинаги.

Въпреки всичко това обаче днес, във втората декада на XXI в., наблюдаваме възраждане на интереса към религията. Философите започнаха да осъзнават, че

краят на метафизиката и неесенциалисткото отношение към познанието и битието не означават непременно отказ от вярата в Бог. Започна да се развива т.нар. постметафизична теология. Тази подновена жизнеспособност на религията в условията на секуларизация и мултикултурализъм поражда и много въпроси, на които философи и богослови тепърва ще трябва да търсят отговори.

Тезата, която се опитвам да аргументирам в тази студия, е че метафизиката, разбрана като *„систематична философия, която дава кохерентно, единно, строго фундирано представяне на стабилните структури на битието“*⁽⁶⁾, е по-начало чужда на християнството и няма отношение към вярата в библейския Бог. Тази теза, разбира се, не е нито нова, нито оригинална, но аз бих искал да обърна внимание върху някои от възможните ѝ следствия по отношение на мястото на християнството в съвременното общество, което неизбежно включва и проблема за съжителството му с другите религии в постмодерния плуралистичен свят.

През средните векове западната схоластика е разработвала т.нар. „рационални доказателства“ за Божието битие. Най-общо казано, те представляват опит да се изведе като логически необходимо битието на една Първопричина на всичко съществуващо, която обаче трансцендира реда на съществуващите неща. Подобни доказателства имат доста дълъг живот в историята на философията – те произхождат още от Античността и продължават да са в обращение, докато не попадат под ударите на Кантовата критика⁽⁷⁾. В същността си те са израз именно на онзи тип отношение към познанието и действителността, което бихме могли да определим като *метафизическо мислене*. Последното разглежда битието като структура, здраво стъпила върху един последен фундамент, чието познание се явява крайна цел за разума. Дали този фундамент ще бъде Богът на схоластиците или Субстанцията на Спиноза, е без значение. В този смисъл диалектическият материализъм, който през XX в. най-яростно се противопоставяше на религията, също е форма на метафизика. Той разглежда битието като структура, само че като такава, от която Бог е напълно изключен, а ролята на нейн последен фундамент играе абстрактното понятие за „материя“, мислена като *„субстрата на всички многообразни свойства, отношения, взаимодействия и форми на движение“*⁽⁸⁾. Днес метафизическото мислене се проявява и в различни форми на сциентистки антиитеизъм. Опитите на учени като Ричард Докинс да отрекат съществуването на Бог, изхождайки от постиженията в областта на физиката и биологията, са метафизически по същността си. Те са епистемологически несъстоятелни, защото никакво фактическо състояние на нещата в природата не би могло да има каквото и да било отношение към съществуването или несъществуването на една Реалност, за която се приема, че е трансцендентна спрямо пространството и времето. Разбира се, това обстоятелство не е аргумент и в подкрепа на теизма.

Метафизическите спорове за Бога, както показва историята на философията, не могат да доведат до позитивен резултат. Дори да беше възможно да се

изведе като логически необходимо съществуването на една Първопричина на Вселената извън самата нея, това ни най-малко не би ни приближило до християнския Бог. Тази Причина би могла да бъде нещо напълно имперсонално като *Апейрона* на Анаксимандър или *Единното* на Плотин.

Християнството вярва не просто в Бога Творец и дори не просто в личностен Бог (в какъвто вярват и юдеите, и мюсюлманите). То вярва в Бог *Троица* – Отец, Син и Свети Дух. Вярва също така, че Единородният Син Божий снизходи на Земята и възприе човешката природа в Своята Божествена Ипостас, за да я изцели и обожии; вярва в Христовото Възкресение и Възнесение. Това са неща, които не подлежат на доказване нито по естественонаучен, нито по логико-дискурсивен път. Но тази констатация не е дело на модерната или на постмодерната философия. Тя е библейска истина. Самият св. ап. Павел казва: „ние проповядваме Христа разпнатия, Който за юдеи е съблазн, а за елини безумство“ (I Кор. 1:23). В друго свое Послание апостолът непосредствено обвързва вярата с опитното познание: „вяра е жива представа на онова, за което се надяваме, и разкриване на онова, що се не вижда“ (Евр. 11:1). Вярата е *виждане*, съзерцание на духовните реалности. Християнското богопознание не се реализира посредством някакво пределно усилие на човешкия интелект. Единственият начин да се приближим към познанието за Бога е по пътя на духовния опит, в който Бог Сам ни се открива. Извън този опит ученията за Светата Троица и за двете природи на Христа са напълно необясними и дори абсурдно звучащи за здравия разум. Това потвърждава и Свещеното Писание: „никой не може да нарече Иисуса Господ, освен чрез Духа Светаго“ (I Кор. 12:3). Единствено в Светия Дух Божеството на Христос става явно за нас, а само чрез Христос можем да познаем Бога не просто като Личност, но и като Отец.

В процеса на инкултуриране на християнството в късноантичния гръко-римски свят отците на църквата са заимствали определени изразни средства от понятийно-терминологичния апарат на елинската метафизическа философия⁹⁾ Това е било неизбежно с оглед на обстоятелството, че християнството е възникнало в културна среда, доста по-различна от тази, в която се е разпространявало впоследствие. За да стане библейското послание *понятно* за езичниците, то е трябвало да бъде облечено в разбираеми за тях понятия. Ако изследваме текстовете на източните отци на църквата, не е трудно да забележим, че онези от тях, които третират собствено богословски теми, са предимно полемични и са писани по конкретен повод. Те или дават отговор на някоя ерес, или третират въпрос, който по-рано не е бил повдиган¹⁰⁾. В този смисъл, по време на патристическия период източното богословие се конституира диалогично, без да изменя на библейските си основания и опитния характер на вярата.

Споровете във Византия през XIV в., свързани с имената на св. Григорий Палама (1296–1359) и Варлаам Калабрийски (1290–1348), също касаят преди всичко ролята на опита в богопознанието. Погрешно е да се говори за „паламизъм“ или за „паламитско учение“¹¹⁾. В действителност св. Григорий Палама няма *сво*

учение. Това, което той прави, е да защити традицията на опитното богопознание от критиките на една чисто спекулативна метафизика (тази на Варлаам). В своите *Триади*¹²⁾ св. Григорий говори преди всичко за *реалната* причастност на човека към Божествената енергия, в контекста на исихастката практика, а не развива някаква систематична метафизика от схоластически тип. Изводът от този пример е, че въпреки понятийно-терминологичните заемки от гръцката метафизика, източното християнство винаги остава ориентирано към опита.

Опитният характер на християнската вяра я превръща в нещо дълбоко лично. Това съвсем не означава да се омаловажава ролята на Църквата, която съхранява и пази християнското учение вече две хилядолетия и продължава да преподава тайнствата. Но в крайна сметка вярата винаги остава лична среща между човека и Бога. Това е събитие от екзистенциален характер, което остава напълно несводимо до метафизическите построения. Метафизиката винаги е мечтаела да се уподоби на математиката, така че нейните съждения, подобно на математическите аксиоми, да станат всеобщо и необходимо валидни, за да могат да убеждават и дори да принуждават разума (т.е. всеки разум) да се съгласява с тях. Във вярата обаче, не може да има никаква принуда и следователно тя не се нуждае и никога не се е нуждала от метафизика.

От казаното дотук могат да се направят някои важни изводи за ролята и мястото на християнството в съвременния плуралистичен свят. На първо място те са свързани с отношението към познанието и истината. Само едно метафизично мислене може да смята, че е постигнало или че е възможно да постигне „абсолютната истина“. За християнството обаче Бог е Истината (Йоан 14:6), от което неминуемо следва, че никой не би могъл да има ексклузивни претенции за монопол върху Нея. Както признава и св. ап. Павел, ние можем да познаем Истината само „донеиде“ (I Кор. 13:12). Това не означава релативиране на християнското учение и ценности, а по-скоро изразява необходимостта от съзнаване на границите на собствения ни разум, което в термините на християнската етика се нарича *смиреномъдрие*. Тази добродетел се проявява най-вече в отношението към другия, към различния и инакомислещия, бил той мюсюлманин, будист или атеист. Да се твърди, че Бог ще „осъди“ или ще „накаже“ някого само защото той е инакомислещ (т.е. мисли различно от изказващия твърдението), представлява метафизическа позиция. Тя изразява претенцията (на този, който изказва подобно твърдение) за познаване, при това в пълнота, не само на абсолютната и окончателна истина, но и „механизмите“ на действие на Божия промисъл. Всъщност самото допускане, че Божият промисъл има някакъв „механизъм“ на действие, познаваем за човешкия разум, е *par excellence* метафизика.

Както е вярно, че „само една „абсолютистка“ философия може да се счита в правото си да отрича религиозния опит“¹³⁾, така е вярно и обратното – че само една „абсолютистка“ (за да не кажем „фундаменталистка“) теология може да си позволява враждебно и нетолерантно говорене спрямо други религиозни

общности, социални групи или отделни индивиди заради техните убеждения. Вярно е също и това, че само на базата на подобен тип теология може да се изгради тоталитарна организация на църковния живот, в която първойерархът и епископите олицетворяват абсолютната и непрекословна власт, а отношението между клир и лаос (миряни) се тълкува преимуществено като отношение на власт и подчинение. Последното представлява заплаха за самата църква, тъй като дава основания на привържениците на тезата, че църковните институции „са опасни за здравето на демократичните общества“¹⁴). Редуцирането на църковния живот до подобен тип отношения противоречи и на самото Писание, в което Христос казва: „По това ще познаят всички, че сте мои ученици, ако любов имате помежду си“ (Иоан 13:35).

Толерантността е една от проблематичните ценности на постмодерното общество. Какво всъщност означава тя? Понятието идва от латинското *tolero*, което значи „нося“, „понасям“, „търпя“. Толерантността следователно означава търпимост и може да се тълкува в множество различни смисли. Тя може да бъде изцяло пасивна позиция; може да изразява дори равнодушие и безразличие. Християнството отива много по-далеч от обикновената толерантност. Евангелието повелява: „бъдете милосърдни, както и вашият Отец е милосърден“ (Лука 6:36). Важно обстоятелство при интерпретацията на този стих е това, че с него завършва онзи пасаж от Нагорната проповед на Спасителя, в който Той говори за любовта към враговете (Лука 6:32–36). Т.е. изискването за милосърдие в християнството не може да се тълкува като насочено само към единоверците. Именно в хоризонта на милосърдието следва да се изграждат отношенията между християнството и другите религии, с които му се налага да съжителства в постмодерния плуралистичен свят. Същото е валидно и за отношението между църквата и секуларизираното общество. Релативизмът, nihilизмът, секуларизмът, плурализмът са факти на постмодерния живот, независимо дали ни харесва или не. Никакво нетолерантно обществено говорене и „размахване на пръст“ не може да промени това. Единственият начин да се отстояват християнската вяра и ценности в съвременната ситуация е чрез примера на любовта и милосърдието, в изпълнение на думите: „Тъй да светне пред човеците светлината ви, та да видят добрите ви дела и да прославят Небесния ваш Отец“ (Мат. 5:16).

БЕЛЕЖКИ

1. Вж. Рорти, Р. „Антиклерикализъм и атеизъм“, в Бъдещето на религията, съст. Сантяго Забала, изд. „Критика и хуманизъм“, София, 2005, стр. 47. <http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf>
2. Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf
3. Тук трябва да се направи необходимото уточнение, че в религиите на Източна Азия поначало не присъства вяра в Бог, така че данните за тях нямат отношение към предмета на настоящата статия.

4. Напр. Джани Ватимо в книгата си "След християнството" (изд. „Критика и хуманизъм“, София, 2006). Ватимо свързва този край най-вече с творчеството на Мартин Хайдегер.
5. Вж. Лиотар, Жан-Франсоа. *Постмодерната ситуация*, изд. „Наука и изкуство“, С. 1996.
6. Ватимо, Дж. *След християнството*, изд. „Критика и хуманизъм“, София, 2006, стр. 26.
7. Вж. Кант, И. *Критика на Чистия Разум*, БАН, София, 1967, „Трансцендентална диалектика“, стр. 560–652.
8. Философски речник, Партиздат, София, 1977 г. Курсивът е от оригинала.
9. Напр. в Свещ. Писание (Библията) не могат да бъдат открити термини като Същност и Ипостас.
10. Напр., тринитарното богословие на св. Григорий Богослов се разгръща като отговор на евномиянството. Вж. Св. Григорий Богослов, Творения, т. II, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2012, Слово 27–31, стр. 89–201.
11. Термини, често употребявани в съвременната богословска и философска наука в България.
12. Едно от основните съчинения на светеца, писано като отговор на Варлаамската критика на исихазма. Вж. Светител Григорий Палама, Триади в защита на свещенобезмълвстващите, Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“, Света гора, Атон, 2011.
13. Ватимо, Дж. *След християнството*, изд. „Критика и хуманизъм“, София, 2006, стр. 14.
14. Вж. Рорти, Р. „Антиклерикализъм и атеизъм“, в Бъдещето на религията, съст. Сантяго Забала, изд. „Критика и хуманизъм“, София, 2005, стр. 47.

CHRISTIANITY AND METAPHYSICS IN THE POSTMODERN SITUATION

Abstract. The article treats the problem of the relations between Christian philosophy and the metaphysics in the context of the postmodern situation. It defends the claim that the crisis of metaphysics from the 20th century does not necessarily mean rejection of the faith in God. The article also treats the relation of Christianity to other religions and to the secular society in post - metaphysical perspective.

Ivan Spirov, PhD

✉ Sofia University „St. Kliment Ohridski“
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504, Sofia, Bulgaria
E-mail: ibs1981@gmail.com