

The Religious Postmodernity

Boyana Rumenova

Sofia University "St. Kliment Ohridski, Faculty of Philosophy, Department of Cultural Studies

ABSTRACT:

The use of a hermeneutic open to the demands of metaphysical knowledge would be able to show how one moves from the historical circumstances and contingencies in which the Sacred Texts have matured to the truth expressed through them, which overcomes these circumstances by rising high above them. Man, with his historically limited speech, finds himself able to express truths that transcend the use of language. For truth can never be confined to a time or a cultural form. If postmodernity is a distrust of metanarratives (in Lyotard's sense), then substantive denotation presupposes the primacy of meaning that precisely eludes postmodernism.

KEYWORDS: Truth, Faith, God, Postmodernism, Man, Meaning, Being

„Имаш право като казваш, че днес вече нищо не е сериозно, разумно и понятно: защо обаче не искаш да проумееш, че причината за това се крие именно в тази нарастваща рационалност, обзела всичко? Във всички мозъци се е настанило желанието да бъдат все по-умни, да рационализират и да специализират предварително нашия живот; едновременно с това идва безсилието да си представим какво ще стане с нас след като непрекъснато обясняваме, анализираме, стандартизираме, след като превърнем всичко в машини. Това не може да продължава (...) Имам чувството, че това ще доведе до ужасно крайно отчуждаване от смисъла.“

Робърт Мути (Simenez; 1999)

ВЪВЕДЕНИЕ

Несигурността на едно настояще, било то преживяно или съ-преживяно, е един вид ласкателство за изследователя. Неслучайно отчаянието ражда смисъла. Когато обаче става въпрос за липсата на нужда да се търси той (а именно екзистенциален и онтологичен смисъл), тогава екзистенцията се намества в перманентната настоящност от потока на случвания, които така или иначе са само дистинктивни полета. Така състоянието на времето е това на движението около, но никога във. Няма нужда да се търси опорната точка, защото те са безкрайно много, разпръскват се с хилядите си мисли, екстраполират собствената си потенция единствено върху "Как", но никога върху "Защо".

Днес вече всичко е толкова рационално, че е престанало да бъде разумно, всичко е толкова резонно, че е изгубило очарованието на Скитащият Дух и неговите обективации. Висшата абстракция е само игра на измислени думи, префинени чак до несъществуване, превити под бремето на нюанса, неизразителни, защото вече са изразили всичко, ужасно неточни, натежали от умора и целомърие" (Чоран;1997) Изпразнени от своя живот, думите са само част от безкрайната страст на случването, което също като страстта на Сизиф има за цел не посоката, а движението – вечно повтарящото се, не към нещо, а заради самото себе си.

Много преди Камю и след Бекет ходът на абсурда е сам по себе си ценностен. Така или иначе отчаянието и безразличието са били градивни за множество обрати в историята на човешкото траене. Когато обаче безсмислието е самият смисъл на съществуването и единствената нужда на човека е да рационализира все повече себе си, търсейки доказателство за своята единствена сила и мощ, той всъщност се откъсва от първичността на Битието.

Ако постмодерността е недоверие в метанаративите (в смисъла на Лиотар), то същинската денотация предполага първостепенността на смисъла, която именно убягва на постмодернизма. Според Лиотар са възможни единствено най-различни езикови игри, на които се дължи разнородността на елементите. (Лиотар;1996)

БОГ и СВРЪХМОДЕРНОСТ

Всъщност тук става въпрос действително за безкрайни езикови игри, които обаче са мета-езикови, изцяло разпилени в пространството на своето размножаване. Сврѣхпонятийни, понятията губят своя смисъл. Появата на безкрайно много означения и означаващи не е нищо друго освен появата на много нови "мета", които вече са забравили за първоначалния си денотативен код. Това натрупване остава като че ли само псевдо-йерархично, защото питанията и отговорите изхождат от начина и от заобикалящото. Затова може би е по удачно да се използва терминът на Марк Оже "сврѣхмодерност"(Auge;1994), характерна със своя излишък: събитийният излишък, свързан с влиянието на медиите, излишъкът на образите, причинен от същото влияние, излишъкът на индивидуализацията, свързан с отслабването на космологичните колективи. В тази ситуация на излишък питането за първопричината е все по-рядко. Метафизиката е станала или само "мета" или само физика. Питането за Бога и изобщо отнасянето към Него като че ли става съвсем машинално и изпразнено от смисъл. И болното е не това дали Бог съществува или не и как е възможно да се докаже това, а изобщо липсата на интерес. Сегашността става толкова разтеглена и безкрайна, като че ли никога не е имало минало. От друга страна, прогресът (защото несъмнено има такъв, особено в областта на науката и техниката) като че ли е ориентиран повече към удобството и комфорта в съществуването.

В такъв случай метафизиката остава ненамерила себе си, търсеца своето овъншностяване и овътрешностяване именно в името на същото онова знание, което в собствената си криза получава огромното самочувствие на абсолютно. Всъщност кризата на смисъла е криза на разума, който, осъзнал своите граници, екстраполира целия си потенциал върху своята единственост. "Очевидно в такива случаи е наличието на едно "философско високомерие", дръзващо да въздигне прозорливостта, присъща на неговата собствена и затова ограничена и несвършена перспектива, до някакво всеобщо валидно тълкуване. В действителност всяка философска *система* (philosophiae corpus), макар и приемана в нейната цялост и обхват, без каквито и да е изкривявания, трябва да признае първенството на философското *мислене* (philosophica cogitatio), от което тя се извежда като от свой източник и на което е справедливо тя необходимо да служи."(Йоан Павел Втори;1998) Безкрайната суета е липса на насоченост към първопричината. Безизходицата е някак си винаги по-очарователна от вярата. От друга страна, разпрѣсването на безкрайните смисли в съвременната ситуация е множественото поставяне на проблеми, изискващи своите отговори, което от своя страна означава търсене на адекватност на концентрация на Истината. De facto липсата на привилегирана идеология не означава липса на въпроси и отговори, а тъкмо напротив – отнесеността към пресичанията на пътищата е твърде възможно да бъде отпращане към

единствената статична, но излъчваща вечност. "Според някои от постмодерните възгледи, времето на сигурност е вече безвъзвратно отминало и човекът сега трябва да се учи да живее в перспектива, при която не е налице никакъв смисъл за сметка на определящото присъствие на преходните и времеви реалности. (Йоан Павел Втори;1998). Разтревожеността на Папа Йоан Павел Втори е не просто от гледна точка на неговия висок пост, а и от гледна точка на философа и човек, разбрал във вратата Истината. И все пак липсата на сигурност при всички положения означава нейното търсене. Фактически това разсейване на потенциите е изгодно за християнството. Преходните и времеви реалности са един вид посоката за намиране на алтернатива. Но стоенето на границите на съществуването става толкова модно, че Щастията или Вратата стават смешни. Тъжното е, че радостта става performance и че питането за смисъла измества собствената си "вътрешност".

Сегашността е по скоро смес от обикалящи питання, които кръжат около Нещото.

"Бог не е повече проблем за модерността. Стъпката, която прави постмодерността (нито напред, нито назад, тъй като вече няма напред и назад, а единствено встрани), се състои в демонстрацията на философията и науката" (Градев;2000)

Научността на знанието в "свърхмодерността" търси своите екстериоризации в енергийност на обекта. Изобщо векторът на човешката активност в нашата култура е екстровеертен и е насочен към преобразуването на обекта. В това свое поле науката развива повече средствата за подобряване начина на живот, което разбира се в никакъв случай не е лошо. Просто възможността която тя притежава за познание би могла с помощта на философската рефлексия да бъде път за откриване на Бога (Например "Светлинният конус" на Стивън Хокинг). Но философията бива изтласкана в периметъра на случайното и ненаучно познание точно от тези, които имат най- голяма нужда от нея, независимо дали съзнават това или не. Може би това става заради догматичността на световъзприятния познавателен процес в неговата тотална наличност.

"Кризата в научното знание, за която се появяват толкова много сигнали от края на XIX в., не е резултат от случайна пролиферация на науките, а вероятно е следствие от прогреса на техниката и експанзията на капитализма. Тя се дължи на вътрешната ерозия на принципа на легитимност на знанието. Тази ерозия се проявява в спекулативната игра и тъкмо тя разхлабва енциклопедичната завръзка, в която всяка наука трябва да открие своето място, като остави другите да се еманципират." (Лиотар;1996) Всъщност легитимацията на знанието изисква иманентността на една плоскостна базисна мрежа, чиито разклонения в крайна сметка забравят общия си корен. Кризата е провал на диференциацията, а от друга страна – разминаването на границите става за сметка на стабилността и в името на преходността на трайното.

Вместо към съзерцание на истината или към изследване на целта и смисъла на живота, формите на рационалността биват насочвани като "инструментални науки" (*rationes instrumentales*) към задачата да обслужват утилитарните цели на възжелението за наслада или на властта. (Йоан Павел Втори;1998)

Загрижеността на Папата относно този процес не може да бъде случайна. Тази инструменталност ни най-малко не допуска възможността от философско осмисляне, а познанието на Абсолюта, както казва самият Йоан Павел Втори, е единството на вяра и разум. Но движещата сила непрекъснато убягва от погледа на науката. Последната винаги е заета само с подвижността. Това е същата Сизифова страст, която въпреки всичко е изпълнена с доволство и щастие от добре свършената работа. Въпросът, обаче се състои в това, че постмодерното научно знание не изисква грижата за смисъла на живота. Даже напротив – чрез хилядите "непотребни" вещи, които скоро

напълно ще изместят човека – то всъщност го отдалечава от хилядите болезнени въпроси. „Изкуството на нашето възприятие, както това на нашия интелект, както това на нашия език, се състои в извличането на тези твърде различни ставания на представата на едно единствено ставане изобщо, неопределено ставане, просто абстракция, която сама по себе си не казва нищо и за която твърде рядко мислим.“ (Бергсон;1994) Тази абстракция, твърде забранена и ненужно захвърлена, понякога отприщва други енергийни полета, които непрекъснато търсят точката на своята ерупция (самотата, интуицията и т.н.) Самата реалност на нашето битие е такава – дотолкова, доколкото се случва движението, тоест реалното е постоянно изменение на формата, която е миг, откъснат от преходността (според кинематографичния модел на Бергсон).

Мощта на техническия процес моментално омаломощава Духа. Трайността на самочувствието относно прогреса е всъщност знак за абсолютната самотност и отчаяние. А изкушението на отчаянието създава у постмодерния човек атеизма. Липсата и по-точно загубата на смисъл е самият смисъл. Стоенето в бездната е понякога уютното потапяне в апатия и безсилие.

За постмодерния човек преградата по пътя към Бога не е нито разумът, нито свободата. Преградата, мътното стъкло, отделящо ни от Другия, е по-скоро болката, несводимата чуждост на Страданието, спрямо която не е възможна никаква утешителна теодицея. Постмодернизъмът се явява като отрицание на неизбежното усложняване на човека и Бога. (Градев;2000) Но все пак тук не става въпрос за Ницшеанското "Бог е мъртъв", а по-скоро за мъчителното, болезнено изстраждане на обречеността и на Бога, и на човека. „Господи, без теб съм луд, с теб – още по-луд! Такъв би бил в най-добрия случай резултатът от подновяването на разговора между долния неудачник и горния неудачник (Чоран;1996). Самотността на една търсеца душа, стояща по границите на себе си, неудовлетворена от всичко, е породена от остротата на случванията. Чорановият скептицизъм е по-скоро мъчителна усмивка, поела цялото бreme на самотата и безвремието, чиито виновници са суетата и безкрайната самонадеяност. Окаяността на битието е неговото полагане в очакването на миговостта – нещо да се случи, вярата да се събуди. „Колкото пъти съм се оттеглял в Небето, този килер за непотребни вещи, толкова пъти ме е изкушавала нуждата да се задуша в Бог“ (Чоран;1996) Когато поискаш да се установиш във времето, то се оказва необятно, а обърнеш ли се към Вечността, пропадаш. Единствената твърд, която е и сигурността на случването за постмодерния човек, се оказва тази на болката и самотата. И в такъв случай, първичността на битието и обръщането към Бог не може да бъде нищо друго освен болка. Това вече не е болката на Киркегоровия парадокс, а е точно онази от осъществяването на изпразнения смисъл. Така или иначе, срещата на човека с Бога обективно не би могла да се осъществи, но все пак остава отношението, търсенето на смисъла, което само по себе си е вече реализиране на тази среща. „Когато от жажда за самота чупим оковите, сгабчва ни празнотата: нищо повече, никой повече... Кого още да ликвидираме? От къде да намерим читава жертва? Такова лутане ни отваря към Бога: с Него поне сме сигурни, че можем да приключваме до безкрай“. (Чоран;1996) Безкрайното приключване е и безкрайно започване, чиито начала са като че ли в изначалието на човешката душа. Случването на безсилието и страха е някак си перманентно, свободата на избора е повече случайна, отколкото нужна. И все пак, из корените на своето проникновение, там, където дори тайната не е тайна по силата на някаква вътрешна необходимост, истинна остава само вярата. Така че самата свобода става заставеност и повтарящо се започване и приключване с Бога.

ФИЛОСОФИЯ и РЕЛИГИЯ

Но във време, когато самата молитва е неволен хлип или тайна въздишка, търсенето на смисъла на живота или на първопричината на битието, бива заровена сред нафталин и стари вещи. Не е чудно тогава, че самият Папа приканва към отпаваност на всички хора и собствено на философията към религията. И то като че ли не заради това, че религията е упование и сигурност, а защото чрез философията религията би могла да даде на постмодерния човек смисъла, да върне понятието му. Така или иначе търсенето на истината за Бог винаги остава в рамките на човешката субективност. Защото „Бога никой никога не е видял“ (Йоан 1:18). „нищо може да види“ (Тим. 6:16). името на Бога е „чудно“ (Съд.13:18). Въпреки това, единството на разум и вяра в епохата на свръхмодерност търси не само основанията на метафизиката, но и тези на науката. Така „осмислеността“ на вярата бива разпръсната из хилядите културни универсалии, разбиращи по своему своите състояния на отнесеност към Бога. Ако търсим някаква истина, тя пак ще бъде „нашата“ истина или една номинална дефиниция (съответствие между някакво представяне и неговия обект (според Кант)). Да предположим, че Архангел Гавраил слезе и ни разкрие отговора на загадката от висините на вездесъщото. Дали е допустимо или същностно абсурдно да предположим, че е възможно отговорът да бъде сведен до човешкото разбиране? (Сибиък;1997) Пърсовата теория за абсолютната истина открива невъзможността тайната да бъде разбрана. Може би това не е нужно, може би това би сринало света енергийно. И все пак, призивът на Йоан Павел Втори е именно покана към откриване на Истината. Ако философията се възвърне към собственото си понятие, тоест стане метафизика (защото самото философстване е метафизичност, тъй като според Аристотел метафизиката се занимава с биващото, доколкото е биващо с неговите начала и принципи), и философската рефлексия помогне на науката, то може би религията би отворила вратите си именно към възвръщането на човека към себе си. Точно защото истината е единствената истина за първопричината, терзанието около постигането ѝ е повече от състоятелно. Но нужен ли е предикатът „абсолютен“, когато говорим за истинност? Истината би трябвало да е винаги абсолютна, тъй като е извънвремева и в този смисъл – Божествена. В този смисъл собствено човешката истина би могла да се абсолютизира само и единствено по отношение на своята уникалност в оценъчен аспект, т.е. „нищо друго не е в състояние да конституира съзнанието и неговите умозаклучения, тъй като то е източникът на възприятието.“ (Николов;2002) Ако началата не могат да бъдат познавани, сами по себе си, отнасянето към тях чрез вяра би било субсистенцията на потока от движения. От друга страна, неспокойствието заради липсата на видимост винаги носи отчаянието от несъществуващата обективация и в същото време държи Духа в едно непрестанно напрежение, което твърде често се оказва движещо. Това, че ние сме иманентни на Бог, го прави за нас непознаваем. Ако беше познаваем, той не би бил Бог (според Хегел). Всъщност изравняването на философската истина с логическата винаги води до едно *обяснение* за Божието присъствие, от чиято фактическа наличност вярата не се нуждае. „Същността на Бога е единството на общото налично битие на природата и на самосъзнателния дух, който се проявява в своята действителност като противостоящ на това налично битие“ (Хегел;1969) Хегеловото богопознание например се състои в това, че всичко крайно се състои в това и само в това, че неговото налично битие е различно от неговото понятие. Но Бог е несъмнено онова, което може да бъде мислимо само като съществуващо. Това, чието понятие включва в себе си битие, съставя понятието за Бога (Хегел;1969). Но съществено за богопознанието е, че всяка реконструирана от човека мисъл, не е самият Бог. Той не може да бъде разглеждан като съвкупност от категории, закони или идеи-

образци (без значение дали са всеобщи – принципи за конструиране на Универсума, особени – закони, вложени във физичния космос, или единични – два вида, които са съответно характеристики на индивидуалния дух и функции на емпиричната материя, вложени в момента на сътворението им). „И тъй като в цялата еволюция на Homo sapiens, той неминуемо търси и се стреми към Бога, но или не го открива никъде, или всяко съзнание го разпознава в своята отделност, оказва се идеята за божествено не е универсална, колкото и интуитивно всяко съзнание да я възприема по един и същ начин.“ (Николов, 2022) Колкото и да реконструираме логиката на Сътворението, тя ще бъде съвкупност от реализирани идеи на Твореца, а не негова собствена същност, не и идеи, иманентно присъщи на Божествения ум, но трансцендентни спрямо сътворения свят. Диалектичката логика има своя предел в отвъдния на опита свят и ако бъде приложена спрямо Бога, Той се превръща само в Дух и концепцията става спиритуалистична. Именно затова философското търсене на истината остава предметно или в своята висша абстракция или в невъзможността да надхвърли собствените си гранични конструкти. Разбира се съществуват различни форми на истината, които екстраполират своята „вътрешност“ върху причините за собствената си дистинктивност. „Най-многобройни са истините, основаващи се на непосредствената очевидност или на опита. Тези истини се срещат както във всекидневния живот, така и при научното изследване. На друго ниво се намират истините от философски характер, до които човек достига чрез спекулативната способност на интелекта си. Освен това има и религиозни истини, чиито фундаменти също лежат по някакъв начин във философията. Те се съдържат в отговорите на висшите въпроси, давани от различните религии в съответните им традиции. (Папа Йоан Павел Втори;1998) Смелостта на бащата на католическата църква да твори за различните религии по Света всъщност само усилва функционалността на дискурсите, защото единството на Истината не противоречи на начините за неговото усещане. Факт е, че огромният брой на културните универсални по никакъв начин не трансформира своята множественост върху наличието на кой знае какви различия относно понятията за Бог (например в почти всички религии съществува вярата в задгробния живот). Ако историцизмът е извличането на маята, то Папата твърде явно дава тласък на задълбоченото осмисляне на тези дискурси. Възниква въпросът как абсолютността и универсалността на истината се съвместява с неизбежната историческа и културна обусловеност на формулите, чрез които истината бива означавана. Но използването на някаква херменевтика, отворена за изискванията на метафизичното знание, би било в състояние да покаже по какъв начин се преминава от историческите обстоятелства и случайностите, в които са съзрявали Свещените текстове, към изразяваната чрез тях истина, която преодолява тези обстоятелства, издигайки се високо над тях. Човекът, със своята исторически ограничена реч, се оказва способен да изразява истини, които трансцендират употребата на езика. Защото истината никога не може да бъде ограничена в едно време или в някаква културна форма. Тя бива познавана в историята, но излиза отвъд нея (Папа Йоан Павел Втори;1998).

Актуалността на тълкуването, обаче, като че ли се измества по границите на една несъществуваща реалност, родена от измъчеността на страданието и неразбирането. Дали това неразбиране е желание за оригиналност или е последен повик и надежда към събуждане мудността на Битието. Твърде голямата разтревоженост на човека за собственото му Съществуване е постмодерното Свръхнатоварване от едновременното Самочувствие и в същото време – несбъдването на понятията. Екзистенцията колабира заради смутността на настоящата фактичност. Именно това отчаяние бива призовано от вярата, заради това, че то може да реализира своите потенциали върху

разкриване на нови пътища към прибирането на понятията при себе си (според Хегел). Въпреки това, пречка за това осъществяване е набитието на една абсурдност, така нужна на съвременното, като че ли е нейно дихание.

Тертулиановото: „Вярвам, защото е абсурдно“ днес не е актуално, защото самата реалност, екзистенциално погледнато, е толкова абсурдна, че единствената мистерия на вярата би била в разрез с реалността. Не абсурдността е носител на вярата, а безкрайното отчуждение от себе си търси своето овътрешностяване и то не в лоното на Църквата, а в опората изобщо на съществуването на Бог. А ако Църквата е неговата обективация, тя се оказва недостатъчна и анахронистична спрямо човешкото траене. Така религията има нужда от философия не само за преосмисляне на вярата, а заради разкъсването на тоталната обреченост. „Към теб се движа и съм в теб, а не мога да достигна до теб. Вътре в мен и около мен си, а не те чувствам.“ (Кентърбърийски;1994) Неудовлетворението от невъзможността да се познае Създателя е не просто болка, но и стремеж към опит за това познание. Скритата уплаха от разминаването на вяра и разум всъщност еклектично се набива на очи в самото упование те изобщо да стоят в един и същ порядък. Тук не става въпрос за разумно обяснение на вярата или за това, че те са тъждествени, а точно за обясняване на тяхното паралелно съществуване, без по този начин Истината да бъде "обидена". Придобиването на истината е единствено възможно чрез съвместното съществуване на двете понятия. Още повече, че самата вяра има своите първопричини у човека, които в крайна сметка са същите и за разума изобщо. (Дори и най-големият неверник вярва в нещо.) Ако тръгнем по пътя на обективацията на вярата, бихме стигнали само до противоречиви находки. Ако обаче разумът обективира своята мощ в основата на вярата, тогава може би Невидимото ще очертае същността си. Не че е нужно Вездесъщността да покаже лицето си – тогава тя би престанала да бъде такава – а по-скоро енергийно човекът да усети уютността на Битието и на собствената си причина да съществува.

Неслучайно Папата се обръща към Анселм Кентърбърийски. Съзвучието на вяра и разум именно тук става съзвучие на теология и философия. Защото метафизичността на тази връзка е и основанието за нейното съществуване. „Мисля, че за изследващия това непостижимо нещо трябва да е достатъчно – ако е достигнал с разсъждение дотук, че с абсолютна сигурност узнава, че то е, макар за интелекта да е невъзможно проникването в начина на новото битие.(...) А как е толкова непостижимо, толкова неизречимо, колкото онова, което е свръх всичко? Поради което, ако обсъденото до тук за висшата същност е утвърдено с необходими аргументи, макар интелектът да не може да проникне в него, така, да може да се обясни с думи, устойчивата сигурност в него все пак остава непоклатима. Защото ако горното размишление по разумен път схвана, че е непостижимо как висшата мъдрост познава онова, което създава, то кой ще обясни как тя познава или изрича себе си, тя за която човекът може да знае или нищо, или едва нещичко“. (Кентърбърийски;1994) Търсейки своето начало, разумът не може да го познае от себе си. Ако се познае границата на разума, тогава ще се открие и неговото начало. Проглеждането преминава през вярата и разума. В крайна сметка вярата изисква нейният предмет да бъде разбран с помощта на разума; разумът, достигнал върха на своето дирене, въвежда като необходимо онова, което се проявява чрез вярата.

В енцикликата на Папа Йоан Павел Втори се обявява един призив. От една страна той е твърде критичен към съвременната философия и я приканва да се завърне при себе си, тоест да стане метафизична, а от друга страна – призовава епископите на църквата да се обърнат към

философията.

Съвременната разгърнатост на философските учения в техните „подфилософски“ клонове всъщност е причина за невъзможността да се обхване тоталността на основанието онтологично. Така безкрайното преформулиране и все по-тясната специализация на философските предмети като че ли нямат време да се занимават със смисъла на човешкия живот или с питането за Бога. Дори определени течения като логотерапията на Франкъл са по-скоро опит за така да се каже предметяването и утилизирането на този смисъл, отколкото търсене на неговата изконност. В блъсканицата между социология, психология, футурология и какво ли още не философската рефлексия всъщност е изоставила собственото си биване, изпразнила се е от своята метафизичност. Разбира се настоящостта на свръхмодерността предполага именно такъв бърз темп на развитие на дистинктивността, но именно тук основните онтологически и екзистенциални опори рухват.

„Една философия, която избягва всяко питане за смисъла на човешкия живот, заплашва да сведе употребата на човешкия разум до някаква само инструменталност, лишена от всякаква настроеност към дирене на истината. За да бъде в съгласие със словото Божие, философията трябва най-напред да преоткрие в себе си *измерението на мъдростта*, дирещо висшия смисъл на живота. Това изискване представлява един ползотворен подтик за философията да стане вярна на собствената си природа. Защото стори ли това, тя ще бъде не само отсъждащата и критична инстанция, сочеща на различните дялове от научното знание, техния фундамент, но и ще владее способността за единението на всички човешки знания и действия, отправяйки ги към преследването на една обща цел и към диренето на висшия смисъл.“ (Папа Йоан Павел Втори; 1998) Тази мъдрост на философията се състои именно в нейната метафизичност. Чудното тук не е призивът на Йоан Павел Втори към метафизиката, а неговата настойчивост и дори отчаяност. От една страна самата изгубеност на човека по границите на съществуването си естествено налага връщането му в лоното на собствената същност. Лутането из лабиринтите на отчаянието е поводът чрез метафизиката човекът да се прибере при себе си. Ако трябваше да бъдем единствени, както единственото ни тяло срещу външната природа, то тази позиция би била грандиозна – тази на Бог – по-ужасен от всеки друг. Така или иначе ние никога не ще разберем какво е това *друго нещо*, толкова различно от нашето същество, толкова безразлично към нас, чуждо, дошло от една чуждост, от един отдалечен и враждебен връх. В крайна сметка онова, което ни дава възможност да се свържем с него, е съществуването на други човешки същества като нас, които също правят опити да се свържат, благодарение на това, че от една страна участват в природата (понеже са външни на нас също като нея) и от друга – те участват в самите нас (понеже техните конструкции са приблизително същите като нашите). Така един вид човешките взаимоотношения са измежду най-важните връзки между света и нас. В този смисъл загрижеността на Папата относно отдалечаването на Човека от неговата зададеност е обяснима, особено що се отнася до това, че самото християнство е именно обръщане към човешкото у човека. Тук обаче става въпрос и за нещо друго. Самата отнесеност на философската рефлексия към задълбочаване пътищата към първопричината звучи приканващо обещаващо. Изисква се *истинно-метафизична* философия, способна да трансцендира данните на опита и да достига при следването си на истината до нещо абсолютно последно и фундаментално. Така разбраната метафизика не бива да се схваща като противостояща на антропологията най-малкото за това, че тъкмо метафизиката прави възможно да се установи понятието за личността, основаващо се на духовната ѝ природа. Именно личността съставлява привилегированото място за срещата с акта на битието, а поради това и с

метафизичното умосъзерцание. (Папа Йоан Павел Втори;1998)

Същата тази метафизика е насочена към епископите на Католическата църква. Дори те са призовани към философстване. Нуждата на Църквата от философията е всъщност от една страна откровеността към все по-широк кръг от хора, а от друга – приканването на учудването и съмнението в една своего рода сигурна твърд, е изключително интересно, имайки предвид съвременната институционалност на Църквата. Тук не става въпрос за образоваността на епископите, а по-скоро за нуждата от синтез между двата фундамента. Може би философската рефлексия би изчистила друма към Истината. Или изричането на теологията от метафизиката би могло да осмисли и осветли хиляди тайни, които религията крие. „Църквата знае, че всички съкровища на премъдростта и на знанието са крити в Христа. Затова тя си прави труда да подтиква философското изследване, за да не си затваря пътя, водещ към познаване на тайната.“ (Папа Йоан Павел Втори;1998)

Разкриването на пътища по друма към Истината може да се извърши единствено чрез осъществяването на вярата чрез разум. Метафизичната запълненост на вярата е същата като тази на философската рефлексия. Църквата дава своите дарове, за да бъдат те осмислени, изглаголни и възприети от все повече хора. Тя не се страхува от въпросите на философията, въпреки че те застрашават нейната институция. Философската мисъл може много да допринесе за изясняването на отношението между истина и живот, между събитийност и истина на учението и особено между трансцедентната истина и словото, чието разбиране е по силите на човека. Взаимната свързаност между теологическите дисциплини и постиженията на различните философски схващания е в състояние да даде ход на истински плодородна дейност, спомагаща споделянето на вярата и по-дълбокото нейно разбиране. (Папа Йоан Павел Втори;1998)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Постмодерното случване все още не може да “види” себе си отстрани, така че всякакви проби за оценки из „вътрешността“, из съ- преживяването са все още неясни и уязвими. „Можем да открием значимост в овъншностяването на отделния обект на даден наглед или явление, дори и на произволен или въображаем принцип, особено ако овъншностим тяхната безсмъртност по отношение на сравняването им с абстрактните форми на извечния феномен, който представляват.“ (Nikolov;2003) Особената ситуация на безметежно заплитане в основите на всички възможни дупки на Битието е като че ли опит да се намери точното определение за някаква окаяност, която, странно как, но е доволна в своето нещастие. Болката от изгубеността се замества с гордостта от културния релативизъм и прогреса на техниката. Това безразличие към всичко и всички всъщност е породено от най-съкровеното очакване нещо да се случи. Като че ли цялата свръхмодерна ситуация се характеризира с оприличаването ѝ със страстта на Сизиф – страст, зверски омаломощена от своята подвижност без изначалие и в същото време все пак страст, някак жива и печално щастлива, открила истинността на абсурда.

И в цялата тази обстановка се появява един обещаващ призив и то не от когато и да е, а от самия Епископ на епископите. Все пак философското обръщане към вярата би могло да стресне заспалия оптимизъм и да проектира възможността за надежда.

"Една капка от чашата на философията ни отдалечава от Бога, но ако се пресуши цялата чаша, тя ни връща при Него.“

Франсис Бейкън

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА:

1. Анселм Кентърбърийски, "Прослогион" в : „Средновековни философи“, София, 1994, р. 209-210
2. Бергсон, А. – „Кинематографичният метод на мисленето и науката“ в сп. „Философски алтернативи“ София, 1994 /2, р.28
3. Градев, В. Прекъсването на пътя, София, 2000, р. 75
4. Йоан Павел II, Fides at ratio, София, 1998, р.9, р. 43, р.71, р.108, р.121
5. Николов, П., Етеронд – опит върху лишената от телесност човешка природа, София, 2022, р. 95, ISBN 978-619-188-785-9
6. Николов, П., Ст. „Ставането на времето в дискурса на интерсубективността“, Философски четения, 2002
7. Лиотар, Жан-Франсоа, Постмодерната ситуация, София, 1996, р. 89
8. Сибиък, Т.А., Семиотиката в САЩ, София, 1997, р.92
9. Хегел, Г. В. Фр., Феноменология на духа, София, 1969, р.629
10. Чоран, Е., „История и утопия“, София, 1997, р.5
11. Чоран, Е., Шемет на скептицизма, София, 1996, р. 35, р.66, р.71
12. Auge, M., Les sens des aufres, Paris, 1994, р. 180
13. Nikolov, P., The fear of the universe – metaphysical dread and creative impulse, Journal of Anthropology, BAS, Vol. 4, 2003, p.193
14. Simenez, M., La critique: Crise de l'art ou consensus culturel? , 1999, p.15