

ВРЕМЕ. ПЕРИОДИЧНОСТ. БАНАЛНОСТ.

БОГОСЛОВСКИ ОПИТ ВЪРХУ КРАСОТАТА НА БИТИЕТО

МАРИО КОЕВ

Предложеният текст представлява Втора глава от книгата “Време. Периодичност. Баналност. Богословски опит върху красотата на битието”.

Резюме за книгата

Книгата “Време. Периодичност. Баналност. Богословски опит върху красотата на битието” представлява интердисциплинарен проект, в който се разглеждат фундаментални проблеми на битието като време, познание, смисъл (телос) и т.н. Като екзистенциално-християнска основа на книгата са поставени думите на св. Силуан Атонски: “По-християнски да се живее е невъзможно, по християнски е възможно само да се умира”. Целта е да се проведе разговор, колкото е възможно по-задълбочен, върху “фундаменталната мелодика на Творението” от гледна точка на православното богословие във връзка с някои съвременни базисни научни и философски идеи и постижения.

‘Сложност’ и символ. Нелинейна история и мрежова парадоксалност

1. “Времевата суперпозиция”

Когато говорим за ‘време’, трябва да имаме предвид, че съставянето на едно изцяло описващо го определение е твърде проблематично, а по-всяка вероятност и невъзможно. Твърде много са концептуалните полета, в чиито контексти ‘времето’ има различни характеристики: на първо място, да кажем, като част от единния континуум пространство-време с неговите физико-математически проблеми, след това като философска категория със съответните ѝ метафизични и онтологични импликации, по-нататък – като концепт в мисленето за и на историята, и т.н., и т.н. Тоест ‘времето’ трудно би могло да се използва едновременно с едни и същи съдържания, обхващащи всички области на неговите приложения. От друга страна обаче, ние имаме една категория ‘време’, от което следва, че употребата ѝ в една парадигма би трябвало да има своето

оправдание, доколкото не влиза в съдържателно противоречие с останалите. В противен случай самото разбиране за 'време' губи интелектуалното си значение, оставайки единствено в сферата на опита. А този опит по същество е силно субективен. Както пише бл. Августин в единадесета книга на своите *Изповеди*, макар и той самият да знае какво е времето, ако някой го попита какво е то, не би могъл да му го обясни.¹ Освен това ние всички сме наясно, че понятието (усещането) за време, което имаме например в професионалните си отношения, е съществено различно от понятието за време в другите сфери и аспекти на живота ни.² Възражението, което гласи, че това е чисто субективно усещане, на практика няма никаква рационална стойност и по същество не е възражение, защото именно *реалността* на този субективен опит е такава и тя е важната в този случай. Тук имаме чист пример за употреба на понятие или категория в даден 'слой на реалност' като опит за компрометиране на същото понятие или категория в друг 'слой на реалност'. Този метод представлява обедняване или стесняване на онтологичните измерения на 'името' и сам по себе си предполага наличието на един възможен *нетрансцендентален* дискурс, в който 'името' носи и проявява *собствените си съдържания*. Ще видим, че съществуването на *такъв* дискурс е илюзорно. Тук – и допълнително в противовес също така на феноменологичната перспектива – можем да си припомним философските усилия на Николай от Куза, където се посочва, че границата на разума (*rationis*) не е границата на интелекта (*intellectus*).

“За това трябва да бъде открит някакъв нов език: езикът на “*termini transcendentis*”, произтичащ от логиката на интелекта. Като трансцендентни понятия в абсолютното значение на термина те са трансцендентални в смисъл, че имат конститутивно значение за познавателната динамика на разума, доколкото познанието е винаги синтез на многообразното и се стреми към познаване на единството. Същевременно те насочват към единната основа на всеки синтез, която, макар и непостижима от разума и неизречима чрез никое понятие на разума, все пак е, като неизречима дума (*verbum ineffabile*), точното име (*praecisum nomen*) на всички неща, както те попадат под едно понятие вследствие движението на разума”.³

Обобщено, ‘субстантивираното време’ (както го дефинирахме) на даден метод не може да послужи за прехвърляне на субективността в сферата на “нереалното” или “иррационалното”. Именно за различни ‘слоеве на реалност’ става дума. От друга страна обаче, понятието за ‘време’, ползвано в перспективата (‘слоя на реалност’) на субективния опит, по идентична логика не може да служи за каквито и да било обобщаващи изказвания за ‘времето’ извън този опит, още повече че и той самият е относителен, релятивистки.⁴

Естествено е, че не можем да се задоволим и с едно толкова радикално солипсистко схващане за ‘времето’ най-малкото защото то не е някакъв линеен сбор или пък изваждане от всички “останали времена”. Това би го направило невъзможно за рефлектиране и осмисляне точно като ‘време’. Отношенията между субективното, ‘екзистенциалното време’ и ‘времето’ са изоморфни и тяхното проследяване в цялост е практически невъзможна задача. От друга страна, старата философска идея, че ‘времето’ е проявление на материята, също не издържа, тъй като пък изцяло отхвърля споменатата *релятивистка реалност на ‘екзистенциалното време’*. ‘Материята’, която във философската спекулация се възприема по-скоро като абстракт, притежаващ “протяжно-единни” характеристики, всъщност далеч не е такава, за да може да послужи при формулирането на подобни твърдения.

Онова, което има смисъл да бъде казано като отношение между ‘време’ и ‘материя’, е фактът, че ‘стрелата на времето’ се явява, “възниква” от процеса на ентропия. В строго богословски аспект ентропийните процеси са свидетелство за онтологичната непълноценност на тварното, което не може и не съществува “само по себе си”. Съществуването му се дължи на това, че Бог непрестанно го държи-в-битие (срв. Иоан 5:17⁵). Изглежда, може да се каже, че и самото време е следствие от това непрестанно удържане-в-битие, доколкото се **явява** тъкмо под формата на ентропия. Следователно самото време в една неотменима степен съществува **и** поради ентропията. Ако нямаше ентропийни процеси, в известен смисъл не би имало и време. С необходимите уговорки може да се каже, че самото време ентропиен процес. С други думи, на дълбинно ниво ние възприемаме този процес именно под “формата” на време. Това именно възприятие обаче се “допълва” и в известен смисъл се “изменя” или “прикрива” от т.нар. **календарно**

време, което по същество е *периодичен процес*. Може да се каже, че периодичността на процесите в света е основният модус, според който човек *живее* времето.

Най-общо, *за нас* времето се явява като 'периодичност' и тя мотивира в най-голяма степен и схващанията за смъртта и смисъла на живота (а тези въпроси *не биха съществували*, ако я нямаше ентропийната 'стрела на времето'). Дали ще е митът за вечното завръщане, дали вярата в прераждането или чисто материалистическото "изчезване" и "заменяне" – по същество няма кой знае каква разлика, защото едно внимателно проследяване ще ни покаже, че като цяло трите гореспоменати парадигми са *едно и също* по собствено философската си форма.

Ще видим какво значение има всичко това накрая, когато говорим за *независимостта от времето* на човека в рая и последващото му грехо-падение в ентропийния свят, във времето. В тази връзка⁶ съм напълно съгласен с едно според мен твърде проникателно наблюдение на известния съвременен гръцки богослов – протойерей Николай Лудовикос:

Следователно е грешка да се смята, че библейският израз на Бога „твърде добро” се отнася за „началото” на света. Става дума за есхатологичен израз, отнасящ се до есхатологичното усъвършенстване на света, поне според отеческото предание, както се опитах да покажа на друго място (Ευχαριστιακή Οντολογία, Δόμνος, Αθήνα 1992). Този израз означава при всяко едно положение и крайното преодоляване на смъртта, която без съмнение е съществувала преди създаването на човека – в противен случай светът и човекът биха били, по природа и принудително, от самото си начало богове. Смъртта съществувала именно като последица от създаването на света от нищото, без, разбира се, да се отменя бъдещото ѝ преодоляване по благодат, а не по природа – в противен случай (ако Адам не знаеше нищо за смъртта), нямаше да има смисъл предупреждението на Бога към него, „бездруго ще умреш” („θανάτω αποθανείσθε”) след вкушването на забранения плод. Към Адам е отправено онтологичното предложение за преодоляване на смъртта (а не предложение за етичен избор). Адам е съществото, което чрез това предложение на Бога е определено екзистенциално, в свобода, да осъществи влизането на нетварното в тварното. В рамките на модерния субективизъм този онтологичен характер на диалога на човека и Бога е заплашен моралистично или

рационалистично (както и злото), поставя се или в човека като част от природата му, или извън него като „обективен” външен факт.⁷

Но да се върнем сега на проблема за времето. На практика в посочения по-горе случай имаме два диаметрално противоположни философски възгледа за него, опровергаващи се взаимно и едновременно с това “прекъснати” сами по себе си. И нека тук формулирам един може би странен въпрос:

Дали наличието на взаимно опровергаващи се възгледи за ‘времето’ не ни насочва към съществуването на *времева суперпозиция*, в която то е “непроявено”?

Казано по друг начин (от “обратната страна”), интелектуалните инструменти, които използваме, за да схванем природата на ‘времето’, според собствената си специфика ни явяват една или друга негова особеност. Всъщност, макар и противоположни и взаимно отричащи се, макар и философски “прекъснати”, двата споменати възгледа за ‘времето’ са все пак и *едновременно верни*. Това изглежда като логически абсурд, но ще видим, че логиката не е в състояние да опише парадоксалния характер на ‘времето’, ergo парадоксалния характер на ентропийните процеси, на прехода от ред към хаос и обратно. По-правилно: логиката има своето значение и приложение в един сравнително тесен контекст и той е по-скоро експлицитен – да оправдае философската и логическата стойност и смисленост на изказванията за ‘времето’, така че *парадоксалността* да бъде изведена и разбрана като собственото съдържание, като самата *природа* на ‘времето’. Всяко твърдение за ‘времето’ е *едновременно* вярно-и-невярно и в този смисъл е в строга зависимост от контекста, в който е положено. Нещо повече, дори и в един и същ контекст твърденията също са такива – едновременно верни-и-неверни (например вече споменатият субективен опит).

На пръв поглед излиза, че тук дефинирам невъзможност за дефиниция за ‘време’, но това съвсем не е така. На практика е точно обратното – изтъквам *смисъла* на съществуването на различни, понякога противоположни и все пак едновременно верни-и-неверни дефиниции (и/или интерпретативни подходи). Именно този *смисъл* води до объркване при интерпретациите, доколкото самият “телос” на всяко рационално дискурсивно усилие е постигането на пълнотата на предмета на това усилие. В най-груб щрих това означава, че в една идеална ситуация, когато философът постигне едно цялостно разбиране, а физикът –

друго, и тези две схващания са диаметрално противоположни, това няма да направи едното правилно за сметка на другото. Те и двете ще са правилни до момента, в който не влязат във “взаимодействие”. А във “взаимодействието” си те вече стават или по-скоро *се явяват* такива, каквито в действителност са – едновременно правилни-и-неправилни,⁸ доколкото “времевата суперпозиция”, както условно я нарекох, е невъзможна за разкриване и изговаряне. Всяко отделно твърдение по същество е концептуална актуализация на онтична ‘реалност’.

В такъв случай обаче възниква въпросът възможно ли е изобщо тогава да *се знае* нещо за битието и в частност – за ‘времето’.

В определен смисъл действително ние не можем да знаем нищо за ‘времето’ такова-каквото-е. Известна е тезата на Рикъор, че времето не може да се обсъжда в пряк дискурс и че възможността това да се направи е посредством индиректния поглед към наратива, т.е. че няма концепция за време извън разказаното време.⁹ В определен смислов ред това е практически същото като горепосочената несъзнаваност на възприятието при липсата на вербализация. Ако приемем този възглед и като оставим настрана сега съпътстващата го проблематика, бихме могли да кажем, че ‘времето’ и ‘езикът’ образуват едно неразделно цяло, в което и ‘времето’, и ‘езикът’ изобщо се проявяват, и самостоятелното им разглеждане може да бъде единствено функционално и инструментално, но не и по същество. И двете са културни фундаменти.

Например общото ни усещане за ‘времето’ се базира върху т.нар. календарно време. “Календарното време” е изградено според човешките перцептивни възможности – разделено е на секунди, минути, часове, дни, месеци, години, векове и т.н. Казано в игрословица, “календарното време” е *тотална условност, но едновременно с това и тоталитарно условие*. По тази причина за нас именно условността не съществува, защото не можем да я възприемем като условност поради нейната темпорално-историческа валидност в живота. Пак повтарям, мерните единици, които ползваме, за да “онагледим” и да “историзираме” ‘времето’, са избрани (но това не е “свободен избор”) от нас заради перцептивната им сигурност и достоверност. Тази перцепция е общовалидна и в този смисъл

“тоталитарна” и неизбежна. В крайна сметка *самото* календарно време е **периодично**-по-същия-начин, по който са **периодични** и собствените ни житейски деяния. Така двете “равнища” *се сливат* и стават едно и също нещо.

И действително, както ще се опитам да покажа по-нататък, и ‘времето’, и ‘езикът’ ни поставят пред аналогични парадокси, когато се опитаме да ги мислим в тяхната “каквина”. Един пример за тази неразчленимост е наблюдението на Хюз (Hughes), че квантовата механика по същество е математическа теория¹⁰, т.е. извън езика на математиката тя не би била възможна за каквото и да било разбиране, доколкото е извънпитна и неинтуитивна. Най-общо – нашето описание на реалността и самата описана реалност са неразчленими, но не в порочен кръг, а в разгръщаща се спирала.¹¹

Когато става дума за ‘реалност’ (и в частност за ‘време’), трябва да си даваме сметка за съдържанията, които влагаме в това слово. Самото понятие ‘реалност’ според мен не може да бъде употребявано като общовалидно във всеки контекст и смисъл. Например по отношение на реалната ситуация в изследванията в атомната физика Хайзенберг пише:

“...трябва да помним, че онова, което наблюдаваме, не е природата сама по себе си, а природата, явена чрез нашите методи за изследване”.¹²

Според Копенхагенската интерпретация (т.нар. Копенхагенска школа във физиката, б.м., М.К.) по същество в квантовата теория ние достигаем границата на онова, което можем да знаем. Да се опитаме да преминем отвъд тази граница означава да отговорим на въпроса: Как можем да се надяваме да знаем нещо, което е непознаваемо? В този смисъл физиката потъва в метафизиката.¹³ Нилс Бор обобщава:

“Това не е квантов свят. Това е само абстрактно квантовофизическо описание. Погрешно е да се мисли, че задачата на физиката е да разкрие как природата е. Физиката показва какво можем да кажем ние за природата.”¹⁴

Следва да се разбира обаче, че тези изказвания далеч не приветстват някакво “завръщане” към метафизичните, а още по-малко към богословските обяснения на света. Тъкмо обратното, логическият позитивизъм, характерен за Копенхагенската школа, както и по същество “мекият” философски прагматизъм

на Бор рязко отхвърлят идеята за каквито и да било метафизически концепти, що се отнася до онова, което стои отвъд границите на научното познание. Би било изключително наивно тези и подобни на тях твърдения да се ползват безкритично за апологетични цели в богословието – един метод, който все още е широко разпространен и често заблуждава неподготвения читател. Проблемът при този подход е, че не взима предвид изходните предпоставки на едно или друго твърдение и когато те бъдат включени, апологетиката рухва в самия си опит за рационална критика. Впрочем тук имам още едно основание за несъгласието си с онези, които смятат, че християнството и християнската вяра са нещо “просто и ясно” и че няма какво толкова да се говори по темата. Те на практика игнорират всичко онова, което съставлява самата история на Църквата, а и на човека изобщо. Горецитираните изказвания например имат далеч по-пряка и общокултурна връзка с определени философски течения и спорове от началото на ХХ век върху онтологията и теорията на познанието¹⁵ и за да се премине от тях към собствено интелектуално-богословска критика и в частност към *метафизично и есхатологично* проблематизиране, въпросите трябва да бъдат положени в контекста на цялостната динамика на философско-богословското мислене. В противен случай богословието като екзистенциален акт на човека губи едно от съществените си съдържания – разума, и става “културно няма”, неисторично.

2. ‘Сложност’ и ‘реалност’

Философската по произхода на основанията си теза, че науката е противник на религията, отдавна вече няма онази своя първоначална примамливост и все повече са учените и изследователите, които си задават въпроси, опериращи и взаимодействащи си в една или друга степен с фундаментални богословски и/или философски истини и проблеми. Просвещенската емоционалност, настояваща за освобождението на разума от “оковите на Църквата”, все повече преминава в едно далеч по-разумно и балансирано отношение. Все по-ясно става, че същността на процеса не е в някаква принципна и “каузално необходима” борба между науката и вярата, а между материалистическия (в по-общ смисъл – натуралистичния) и религиозния светоглед.

Независимо от всичко обаче ние нямаме друг концептуален и езиков способ за изразяване и за рефлектиране извън рационалния. Затова трябва да сме наясно и с границите му, и с неговите компетентности.

“За хората, които твърдят, че материализмът трябва да бъде предпочетен пред теизма, защото е по-прост и интуитивен, тези нови понятия (откритията на квантовата физика, б.м., М.К.) представляват голямо предизвикателство... Принципът е, че най-простото обяснение на даден проблем обикновено е най-доброто. Днес Бръсначът на Окам¹⁶ изглежда е изхвърлен на боклука от причудливите модели на квантовата физика... По един важен начин обаче Ръдърфорд и Окам продължават да бъдат почитани: колкото и озадачаващи да са вербалните описания на новооткритите явления, тяхното математическо представяне неизменно се оказва елегантно, неочаквано просто и дори изящно. Като студент по физическа химия в Йейл имах забележителното преживяване да слушам лекции по релативистична квантова физика от Нобеловия лауреат Уилис Лам. Преподавателският му стил беше да извежда теориите за относителността и квантовата механика от базовите принципи... Макар в крайна сметка да се прехвърлих от физиката към биологията, опитът с извличането на прости и красиви универсални уравнения, описващи действителността на природния свят, остави у мен дълбоко впечатление, включително с естетическия чар на крайния резултат. Оттук обаче тръгват поредица от философски въпроси за природата на физическата вселена. Защо ѝ е на материята да се държи по този начин? По думите на Юджийн Винер, как да си обясним “необяснимата ефикасност на математиката”? Дали става дума просто за щастлива случайност, или това е отражение на някакво фундаментално прозрение за природата на действителността? Ако човек е готов да приеме възможността за съществуването на свръхестественото, не е ли това прозрение и за ума на Бог? Срећнали ли са се Айнщайн, Хайзенберг и другите с божественото?”¹⁷

Говорейки за сложността на Вселената, нека на първо място сега разгледаме един пример, който ще ни покаже една от характеристиките на понятието ‘сложност’. Тази характеристика е изключително важна при по-нататъшната употреба на ‘сложността’ в текста в нейните различни конотации.

Тръгвайки от големите числа, с които се борави в астрономията, трябва да кажем, че макар и надхвърлящи въображението, те все пак са адитивни: изброяват определени обекти – галактики, звезди, планети, атоми, фотони и пр., в определен обем. Истински големите числа обаче се получават там, където възможностите се умножават, вместо да се събират. За това е нужна сложност. А за сложността е необходима биология.¹⁸ Оттук идва едно изключително интересно следствие, което само по себе вече може да бъде аргумент срещу чисто материалистическото обяснение на живота. Накратко то звучи по следния начин: Броят на атомите в наблюдаемата Вселена е изчислен на 10^{80} . В сравнение с него човешкият мозък е относително малък, в него има “само” 10^{27} атома. И тук става интересно. Мозъкът ни съдържа 10 милиарда неврона, всеки от които се свързва чрез аксони с около хиляда други неврона. Тези връзки, освен че регулират и контролират чисто телесните, безсъзнателни процеси (физиологични, биохимични и пр.), тъй или инак играят някаква роля и при формирането на нашите мисли и спомени (при “организирането” и преноса на информация). Как става това е един от най-загадъчните въпроси изобщо. Накратко, мозъкът ни е в състояние да извършва едновременно твърде много действия, така че можем да гледаме на него като на състоящ се от даден брой – примерно 1000 – групи неврони. Според Майк Холдърнес,

“ако всеки неврон прави 1000 различни връзки към 10 милиона други неврона, тогава броят на различните начини, по които той може да се свърже в рамките на една невронна група, е $10^7 \times 10^7 \times 10^7 \times \dots$ и така хиляда пъти. Това дава 10^{7000} възможни схеми на свързване. Но това е само в рамките на една невронна група. Общият брой за 10^7 неврона е 10^{7000} умножено 10^7 пъти. Това представлява $10^{70\,000\,000\,000}$ схеми на свързване. Ако хиляда или примерно толкова групи неврони могат да работят независимо една от друга, тогава всяка от тях е способна на реализирането на $10^{70\,000\,000\,000}$ схеми на свързване, което увеличава числото на Холдърнес на $10^{70\,000\,000\,000\,000}$.

Това е само скромна оценка на броя различни начини на свързване, на които е способен мозъкът. В известен смисъл това е броят на различните възможни мисли, които би могло да възникват в мозъка ни. Подчертаваме, би могло... И тъй като тези наистина големи числа са получават чрез пермутации, възможни в

сложна мрежа от превключватели, те не могат да бъдат обяснени чрез физическите константи по начина, по който това е възможно за астрономически големите числа. Те не само са големи – **те са съвършено различни** (подч. мое, М.К.)”.¹⁹

Щом тези числа са съвършено различни, не би ли могло да се каже, че на практика те описват по един сравнително “тромав” начин ‘реалност’ от друг тип? Казвам “тромав” начин, тъй като число от вида $10^{70\ 000\ 000\ 000\ 000}$ е не просто чудовищно голямо, то е *абсолютно непредставимо, напълно друго* (10 със седемдесет трилиона нули). Чистата математика, наистина, сама по себе си може да работи с такива числа, ползвайки различни символи и формули, но това не ги прави “по-разбираеми”. По този начин единствено ‘реалността’, която те описват, се превръща във възможност за *концептуален пренос* в удобна за разума смислова матрица. Трябва да е ясно също, че “смисловата матрица” не е нещо, което се “създава” от тях, а е онова, което ги имплементира в себе си. Само това е начинът да “възникне” някакъв нов смисъл. От своя страна то изобщо не означава, че проблемите стават със самото това лесни или пък разбираеми. Доказва го работата на Георг Кантор и Курт Гьодел, а в по-ново време на Пол Коен, Джак Силвър, Сахарон Шела и др. Загадката на безкрайността и на парадоксалното *увеличаване* на безкрайностите (по-общо казано – загадката на континуума) например, макар и “преведена” на математически език, не е нито лесна, нито пък ясна и разкрита.

Разбира се, когато става дума за сложност, ще напомня, че съществуват и още понятия, свързани с нея: ‘нередуцируема сложност’, ‘ефективна сложност’, ‘дълбочина’ и др. Сега няма да се спирам върху тях, тъй като това би ни отклонило твърде много от темата, но там, където се наложи, те ще бъдат използвани и съответно изяснени.

*Само като концептуален пример за ‘сложността’ нека си представим Вселената като едно безкрайно множество. Числото, което описва броя на елементите на едно множество, се нарича кардинално число. Георг Кантор показва, че кардиналното число на едно безкрайно множество винаги е по-малко от кардиналното число на неговото степенно множество, т.е. на множеството от всичките му подмножества. С други думи, че съществуват **безкрайност и, по-големи от безкрайност**. От своя страна Гьодел*

и Коен заключават, че доказателство на хипотезата на Кантор е невъзможно в съществуващата аксиоматична система на математиката, поради което, ако или докато не успеем да конструираме друга такава система, хипотезата за континуума ще остане загадка.

Така концептуализацията не сменя разкритото напрежение между ‘реалностите’, тъй като в какъвто и дискурс да бъде разгръщана, винаги трябва да има предвид *другостта* на онова, което е “затворила” в себе си и изказва. Тоест в какъвто и философски или научен дискурс да разглеждаме човека, винаги трябва да помним именно горепосочената *непредставимост* и друга ‘реалност’, която ще ни се явява (в този случай чрез числовото означаване). Чрез изследването на отношенията между експликациите на различните ‘реалности’, както вече посочих, донякъде сме в състояние да изградим повече или по-малко ясна и завършена представа за онова, за което говорим. Както казва още св. Максим Исповедник,

“вековете, времената и местата принадлежат към относителното ($\tau\acute{\omega}\nu$ πρὸς τι²⁰), понеже без тях не съществува нищо от онова, което се мисли заедно с тях”.²¹

И така, битието на човека, виждаме, не може да се редуцира до относително простите релации в чисто материалистическото обяснение на живота, тъй като самото то е неприложимо в явената ни ‘реалност’. Казано по-строго, това обяснение не е невярно (в своето поле на приложимост), но е научно “прекъснато” и философски непълноценно. Следователно онова, което се опитват да направят материалистите (съзнателно или недотам съзнателно), е да дефинират съществуването на една-единствена реалност, в която езикът изговаря *самото съществуващо*, самата реалност. Тук парадоксално езикът някак престава да бъде ‘език’ – от гледна точка на една хронософска историческа перспектива, струва ми се, се сблъскваме със стар (и добре забравен) феномен – с опитите да се разкрие “райският език” чрез изследването на съществуващите езици. В случая имаме нещо подобно, само че в друга теоретична плоскост – настояване, че сам по себе си езикът е “райски”. Ще си позволя да определя този преход като *движение по/във ‘спирално време’*. На първо време само ще кажа, че ‘спиралното време’, което ще се опитам да аргументирам и изложа по-подробно надолу, е особен случай на историческото, а, предчувствам, и

на *физическото* време – то има както “положителни”, така и “отрицателни” характеристики. В него едновременно се разкриват и прогресът, и разпадането; и повторемостта, и банализацията; в него една идея – философска и/или научна, едновременно може да бъде позитивно разширена и, обратно, да се разпадне на взаимно противоречащи си концепти. Трябва да се има предвид също, че ‘спиралното време’ според мен е *непрестанна проява* на ‘времето’, а не се явява “от време на време” като нещо различно от него.

При горепосоченото разбиране за езика като изразяващ именно самата реалност става напълно ясно, че според неговата логика и реалността задължително следва да е само една, доколкото единият език предполага този извод. Следователно отношенията между езика и реалността са *преки* отношения. Към този начин на мислене е напълно приложим парадоксът на Грелинг, смислово изведен от парадокса на Ръсел, чиято популярна версия гласи следното: Един бръснар бръсне само онези в града, които не се бръснат сами. Въпросът е: този бръснар бръсне ли себе си? Ако се бръсне, значи не се бръсне. А ако не се бръсне, значи се бръсне. Това е по-простото изказване на парадокса.

“В теорията на множествата истинският парадокс на Ръсел се занимава с множества. Множествата могат да съдържат други множества за членове... Също така някои множества съдържат себе си като членове. Например множеството от всички неща на света, които не са кучета, съдържа себе си като член. Това е вярно, защото това множество не е куче.

През 1901 г. Бъртранд Ръсел си задава сам един привидно прост въпрос, който разтърсва теорията на множествата и структурата на логиката... Ръсел разглежда множеството от всички множества, които не са членове сами на себе си. Той нарича това множество **R**. После той пита: **R** съдържа ли се само в себе си? Тук Ръсел намира парадокс. Ако **R** е член на себе си, то **R** не е член на себе си. А ако **R** не е член на себе си, значи **R** е член на себе си...”²²

Парадоксът на Грелинг оттук е следният: Един предикат може да бъде верен на себе си, а може (по-често) и да не е. Например думата “къса” действително е къса дума, думата “български” наистина е българска, думата “дума” наистина е дума. Обаче думата “едносричен” е четирисрична. Парадоксът възниква, когато зададем въпроса дали думата, която е “невярна-за-себе-си”, е вярна за себе си или

не. Всъщност, когато някой настоява, че единият език изразява *пряко* едната реалност, ще трябва да отговори на простия въпрос – защо в такъв случай езикът *се разминава* с реалността, практически образувайки ‘допълнителна реалност’. Веднага може да се опонира, че това, което казвам тук, е чиста софистика. Този аргумент е невалиден, защото не води към отговор на въпроса (тоест не е и аргумент) за “разминаването” между езика и реалността. Според едно мое лично наблюдение, което не генерализирам, много често обвиненията в софистика сами по себе си са софистика. Казано по друг начин, далеч не всеки, който обвинява някого в софистика, е в състояние да докаже своето обвинение. Между *претендиращите* за Сократ и *самия* Сократ има съществена разлика по същия начин както между езика на претенцията и реалността на нейния носител.

Редно да се запитаме също така доколко самата дума “реалност” е подвластна на парадокса на Грелинг, а оттам доколко изразява друго освен “себе си”. Очевидно е, че, от една страна, тя избягва парадокса, тъй като самата дума “реалност” е реална дума. От друга страна обаче, думата “блилили” също е реална дума, под която обаче не стои никаква ‘реалност’ извън простата наличност на “блилили”. Следователно ‘реалността’ е нещо различно от думата за нея. Простото наличие на думата *не е тъждествено* на нейното съдържание. Това означава, че конотациите на ‘името’ са пряко зависими от “символната активност” на езика, т.е. от културната ситуация. Когато кажем тогава, че реалността е една, ние всъщност казваме, че културата е една, от което обаче следва, че претенциите ни за концептуално историческо проследяване на едни или други *минали* процеси и събития ще са или безсмислени, или безпредметни. От една страна, защото това ще е невъзможно, а, от друга, защото няма да е необходимо. Нещо повече – и претенциите ни за каквото и да било рефлексивно върху съществуващото ще са в същото положение, тъй като то или няма да може да съществува *извън* нас, или ще съществува винаги по един и същ начин *със* нас, а това вече *реално* исторически не е вярно. Така чистият материализъм парадоксално (или може би не чак толкова) се явява или като чист солипсизъм, или като липса на каквото и да било историческо движение. С други думи, ‘езикът’ не

е нелокален и не е извън времето – ‘езикът’ е “континуум”. Този “континуум” е ‘потенциално безкраен’, тъй като съдържанията му представляват безбройно множество. Казано по друг начин, думите, както и собствените им съдържания не са ‘безкрай’ или безброй, ала взаимодействието им е ‘потенциално безкрайно’. Затова и езикът, дори и чисто физически, ако щете, не е в състояние да изказва ‘безкрайности’ – и като брой, и като смисли, но все пак е в състояние да концептуализира идеята за безкрайност. Струва ми се, че в определен смисъл разглеждането на ‘езика’ като “континуум” също подкрепя споменатата хипотеза за биологичната му “вграденост” при човека.

3. Deus absconditus

Поради всичко казано дотук твърдя, че в случая с материализма и/или натурализма нямаме *непременно* собствено научно или философско мислене, а най-често сляпа вяра (суеверие), чиито основания съответно следва да бъдат търсени и обяснявани културно-психологически, светогледно, но в никакъв случай не могат да бъдат извеждани “просто” от науката, а още по-малко – да бъдат обявявани *едностранно* за научно мислене. Научната методология не е нито материалистическа, нито натуралистична; нито религиозна, нито атеистична. Исторически тя се е развивала като постепенна еманципация от които и да било философско-богословски предпоставки и изисквания за нейната истинност. Да отъждествяваш едното с другото е като да се опитваш да заснемеш галактика с микроскоп. Както вече я дефинирах, методологията по същество е ‘субстантивизирано време’. То няма отношение към нейната собствена “правилност” или “неправилност”, мислена във философските измерения на категорията ‘истина’, а само към нейните задачи и към спецификата на проблематиките.

Гореспоменатият просвещенски патос, изискващ освобождаването на разума от “оковите на религията”, разбира се, има основания и смисъл, но в своето историческо време. На практика обаче се получава така, че от него следва нещо само по себе си твърде странно и в крайна сметка нелогично. С “времената” се утвърждава идеята, че научното мислене е противоположно на религиозното; че те са и винаги ще останат врагове. Така и самият научен ‘език’ (‘езици’) е обявен

за единствения, който разкрива и обосновава дълбинните смисли на битието и на света. В този контекст религиозното може да се яви по-скоро като вид “успокояване” на човека, своеобразна “психотерапия”, целяща да му помогне да приеме *безсмислието* на живота или, в краен случай, някакъв неведом “висш” смисъл. Този “висш смисъл” обаче вече не е смисъл на индивидуалния човешки живот, той е изцяло чужд на хората и няма нищо общо с тях²³ – според точния израз на Левинас той превръща хората в **“съществувания, които само движат своите устни в услуга на историята”**. “Да движиш устни в услуга на историята” е *par excellence* екзистенциален и онтологичен кошмар, наподобяващ клатушкащите се по шосетата безмозъчни обвивки на хора в роман на Стивън Кинг. Оттук човекът имплицитно започва да бъде разглеждан като “прашинка в Космоса”, зависеща изцяло от слепи сили, формулирани като “закони на природата”, най-малкото защото и неговият собствен произход отново се дължи на тях. Но ако произходът се дължи на слепи сили, то как произхождащото би могло да бъде различно от тяхната “слепота”? Ние можем да съставим всякакви понятия и думи, за да се опитаме да дадем обяснение – например *сложна адаптивна система* (Мъри Гел-Ман). Само че ако човекът е *просто* “сложна адаптивна система”, защо не само *рефлексира спрямо*, но и *рефлектира върху* съществуването, включително и своето? С други думи, каква е качествената разлика тогава между сложната адаптивна система “човек” и другите сложни адаптивни системи? От научна гледна точка *системна разлика няма*. Ако няма такава разлика, кое е онова в системата “човек”, което му дава възможност да съставя *понятие за сложна адаптивна система “човек”* и да я сравнява с други подобни системи, отново формулирани от него? Как така понятието, продуцирано от тази сложна адаптивна система, *променя* самата нея чрез нейното отношение към съдържанията, които се явяват чрез новото понятие? Например ясно е, че понятия като ‘безкрайност’ и ‘вечност’ са непредставими и неизразими. Думите “безкрайност” и “вечност” означават неизразимото по същия начин както думата “Бог” го означава (това не означава, че са синоними, разбира се).

Но ако ‘безкрайността’ и ‘вечността’ са *непредставими*, т.е. надхвърлят възможностите на сложната адаптивна система “човек”, по какъв начин

в нея *изобщо* възниква идеята за безсмъртие? В крайна сметка безсмъртието е идея – а в този случай специално и нещо повече, *аперицепция* за екзистенциална и системна ‘безкрайност’/вечност? С други думи, тя е саморефлексия за ‘безкрайност’/вечност’, което е абсурд от гледна точка на тяхната непредставимост и системна невъзможност.

Такива въпроси могат да бъдат задавани едва ли не до припадък. За пореден път установяваме как всяко понятие, всяко ‘име’ има своето поле на приложимост, извън което се разпада в чужди за него самото смислови конотации. Колкото по-строго дефинирано е понятието, толкова по-тясно е приложното му поле. От своя страна обаче колкото по-широко е понятието, толкова повече полето му – на пръв поглед парадоксално – губи характеристиките на поле, а следователно и понятието след даден момент престава да бъде използваемо без редица уговорки и уточнения. В този смисъл “сложна адаптивна система” не е неправилен изказ, но по отношение на човека отново е “прекъснат” и недовършен. Научният подход към даден въпрос сам по себе си отхвърля точно смесването и преноса в различно поле и това е известно. Поради това казвам, че изразът “сложна адаптивна система” не е неправилен, но преносът му в различна екзистенциална (или квазиекзистенциална) конотация, извършен “автоматично”, е неправомерен. Има нещо друго обаче, което е далеч по-съществено именно защото се развива и разкрива в по-широко поле на действие.

Имам предвид, че същинският проблем възниква вътре в културния обмен, в “трансфера на информация”, когато научните и философските изследвания се профанизират в и чрез Медиалното и по този начин придобиват друг смисъл, друг живот, създават различни от първоначалните релации и възможности, включително и грубо манипулативни, за интерпретация. Тази профанация се улеснява от някои недотам стриктни и от неправомерни смислови преноси, когато чрез един концепт се означават процеси и проблеми, за които той е най-малкото недостатъчен, “недовършен”. Но и това все още не е пълноценен отговор на въпроса как се стига дотам научното да бъде издигнато на толкова изкуствен и всъщност безсмислен, а днес вече и ограничаващ го пиедестал. Научното, видяно през културната парадигма днес, в много голяма степен рискува да изпадне в положението на богословието през Късното Средновековие и

Ренесанса. Да реши, че само *то* дава “абсолютен” и истинен отговор на въпросите за живота и неговия смисъл. Тази опасност грози всяка концептуално изградена система върху и от възгледи и ценности. Това е така, изглежда, защото системността сама по себе си е “тоталитарна”, а както вече видяхме, инструментализацията на знанието подхранва този процес до степен на необратимост.

Поне според мен една от най-съществените причини е т.нар. *разомагьосване на света*. Разбира се, самото то има своите исторически и културни основания, върху които тук няма да се спирам, защото текстът няма такива задачи. Разомагьосването на света най-общо може да се изкаже като безвъзвратно лишаване от сродеността и доверчивото отношение на човека към околния свят.²⁴

“Запазеният фрагмент от предговора към *Трактата за вакуума* (на Блез Паскал, б.м., М.К.) възхитително показва непреодолимата пропаст между науката и теологията. Доведеното до край спекулативно разсъждение има само едно абсолютно необходимо и математическо заключение: самоунищожаването на собствените основания. Пропастта между философията, при която разумът говори за самия себе си, и теологията, която говори от позицията на вярата, е непреодолима... “Нашият Бог е скрит Бог”. Ханс Блуменберг проникателно отбелязва, че “модерността не започва като епоха на мъртвия Бог, а като епоха на скрития Бог, на *Deus absconditus*: ала скритият Бог е един прагматически почти мъртъв Бог”. В *Мислите* на Паскал откриваме първото модерно провъзгласяване на “смъртта на Бога”, което ще бъде подето от Хегел, Ницше и Хайдегер. Това “смърт” е необходимо следствие от унищожаването на традиционния образ на природата, от разпадането на здравата теоретична катедрала на света на безбройните хаотични *tourbillions*на елементарните частици.”²⁵

Deus absconditus не е същото като *agnostos Theos* (непознаваемия Бог). На пръв поглед *скритост* и *непознаваемост* като че ли са едно и също, но това не е така. “Скритостта” предполага дирене на скритото, “непознаваемостта” – отказ от каквото и да било дирене. От друга страна обаче, не бива да забравяме, че “скритият Бог” и “непознаваемият Бог” все пак са един и същ Бог. Това означава, че чрез тези определения изказваме различни Негови “модуси” или пък възможности и невъзможности за *релация* между Него и човека. Така разговорът

неминуемо и логично преминава в питания само за човека и за неговите възможности за познание, доколкото питанията за Бога се разглеждат по-скоро като “отправна точка” и като “лост, с който да бъде повдигната Земята”. Тоест скритостта, а не непознаваемостта е онова, което мотивира движението и усилието на разума. Разумът обаче е рационален по определение, освен това той работи “вътре” в оформилата го култура. Казано по друг начин, *не съществува* човешки-разум-изобщо и това най-ясно се вижда при случаите на деца, отгледани от животни, или пък напълно отделени от обществото от самото им раждане. Инструментите, с които той работи, са културни инструменти и на първо място това важи за езика. Съзнателното мислене е езиково мислене. По този начин *скритостта на Бога постепенно се отъждествява с Неговата непознаваемост*. Вероятно това е една от причините учението на Православната Църква за божествените нетварни енергии да е толкова трудно за възприемане и “екзотично” от гледна точка на западната богословска и философска традиция. Онтологичното “изравняване” на понятията *скрит* и *непознаваем* прави това учение едва ли не абсурдно. Тук виждаме практически пример за разликата между метафизика и онтология, върху която настоява Левинас и която в случая е несъществуваща.

Това само по себе си променя и дори, бих казал, подменя принципно понятието, “идеята” за телеология, а и въобще за богословие. *Deus absconditus* вече е своеобразен *разпадащ се* Бог именно в “безбройните хаотични *tourbillions* на елементарните частици”. Метафизичните възгледи за телеологичния смисъл на живота постепенно се “онтологизират”, което логично довежда и до припокриването на закономерността с телеологията. Радикално се променя гледната точка: от “има закони, защото (*преди това*) има метафизичен смисъл” тя се обръща в “има метафизичен смисъл, защото (*преди това*) има закони”. И двете твърдения са рационални, ала ако първото трансцендира “отвъд” границите на разума, тъй като е метафизично твърдение, второто изисква логическо и научно разкриване на връзката между метафизичен смисъл и закон *във* границите на разума (дали не може да се каже, че още отгук започва по-късното полагане на смисъла като феноменологичен хоризонт). В крайна сметка, ако смисълът се приема като крайна метафизична и *есхатологична* цел на битието, той е

невъзможен за онтологическо и научно разкриване поради своята радикална трансцендентност. Така вече самото *ratio* на вярата се компрометира, доколкото не може да аргументира докрай собственото си наличие-във-вярата. Изглежда така, сякаш вярата следва да бъде единствено и само ирационална и неразумна. Оставен на себе си, разумът все пак не може да се съгласи с толкова неясна и двусмислена роля в живота на Църквата, което в съответния контекст все още значи и в *културата*. От друга страна, той не може и просто да се “върне” към някаква предишна гледна точка, тъй като това не би премахнало вече разкритите напрежения, а ще е проява точно на неразумност и на слабост. Разумът, казахме, работи с езика, с понятията и категориите, с отношенията помежду им, той няма други инструменти, чрез които да “битийства” и да формира и изказва представите и разбиранията за света, човека и живота. По този начин постепенно телосът, метафизичната цел на битието се редуцира до *диференциално понятие*, работещо единствено “вътре” в пълнотата на съществуващото. Следствията от този “произволен онтологизъм” (Левинас) в антропологически аспект оттук са, че изначалното битийно равенство между хората, което се мотивира по силата и на богосътвореността, и на богоосиновеността им, се релативизира в безкрая на Космоса и неговите закони, с други думи – превръща се в “отрицателно” онтологично понятие. “Отрицателността” му се изразява не в несъизмеримостта между Бог и човек (една несъизмеримост, “снета” чрез Боговъплъщението), а, парадоксално, в обратното – равенството започва постепенно да се мисли през схващането за онтологичната *съизмеримост* между човека и Космоса. Точно съизмеримостта ужасява, но едновременно с това увелича разума, защото в този модус той всъщност не е “отречен”, а само поставен пред своеобразен избор на типологична “граница”. И ако в езическия, политеистичния светоглед съизмеримостта сублимира в антропоморфното обожествяване на природата и по този начин се удържа, да речем, в етоса на *вълшебното* и ритуалното, то сега тя се “механизира”, о-без-душа-ва се. Социалното неравенство между хората, което е откривало своя смисъл и “траенето си” в живота в метафизичното, ако щете дори *есхатологичното* равенство пред Бога, вече няма върху какво да се основе освен върху собственото си наличие. Оттук е лесно и логично правилата и

характеристиките на социума да започнат да се разглеждат само като вид “отражения” на законите на природата, нямащи никакво отношение към човека като човек. Струва ми се, може да се каже, че дълбинният патос на разомагьосването, изместващ постепенно координатите на човека в битието изобщо, довежда до полагането на целия човек върху олтара на абстракцията. Това изглежда странно, защото може да се каже, че няма нищо по-абстрактно от метафизичното полагане. Трябва да напомним обаче, че метафизичното полагане в своя християнски модус е по-скоро или по-често *апофатично*, а християнският апофатизъм е метафизически и екзистенциално позитивен, тъй като, казано на границата на възможностите, “компрометиращ” субекта в простата му наличност на биологичен индивид, извеждайки го на пътя към есхатологичната ипостас. Метафизичното отношение не може да бъде *представа* и затова не може да бъде и отрицание в някакъв диалектически порядък.

От своя страна “чисто” онтологичното абстрахиране пряко ни отвежда към идеята за универсалността, но тази универсалност е безлична. Ако използвам понятията на Левинас, универсалността е *тоталност*, която обаче не е *безкрайност*.

“... идеята за безкрайността прави изключение с това, че нейният *ideatum* превишава своята идея, докато при нещата не е изключено пълното съвпадение между тяхната “обективна” и “формална” реалност... Безкрайността е характеристика на трансцендентното битие именно като трансцендентно... Да се мисли за Безкрайното, за Трансцендентното, за Чуждото, не означава, следователно, да се мисли за обект. Но да се мисли за това, което няма очертанията на обект, значи всъщност да се прави нещо повече и по-добро от мисленето... Платон говори за ценността на делириума, който идва от Бога – говори за “окриленото мислене”. Делириумът тук няма ирационалистично значение; той е само божествено по същността си скъсване с навика и конвенцията.”²⁶

Тоталността на универсалното, явяваща се пред разума като отношение на тъждественост, всъщност означава да се мисли за битието *преди* съществуването. Да мислиш битие-преди-съществуване, както

отбелязва и Левинас, не е ли същото като да казваш “Аз мога” преди “Аз съм”? “Мога-преди-да-съм” е отношение единствено със себе си, което от богословска гледна точка е класическа дефиниция за демонична “интенционалност”. Тук имаме идея за свобода, изпразнена от каквото и да било отношение с друго, а следователно и абсолютно несправедлива. Няма как да се усъмниш в един Аз, който *не е*, с други думи, ideatum-ът на свободата тук превишава своята идея, което видяхме при безкрайността. От това следва, че свободата се предполага като безкрайна, ergo, независима от което и да било отношение. По-нататък ще видим как всеки опит за отрицание на *релативността на нравственото* в човешкия свят по същество е скрито движение именно към този тип схващане за свободата и колко е опасно всъщност неразбирането му, когато се опита да се аргументира богословски и да се изведе едва ли не като християнски морал.

Има и още един аспект на проблема, който не бива да загърбваме. В известен смисъл разомагьосването на света е следствие и от скритостта на Бога за човешкия разум. Всяка религия, която казва, че Бог не е скрит, не е истинска. Бог е озаряващ и ослепяващ. Оставените от Него знаци трябва да са достатъчно ясни за търсещите Го и достатъчно двусмислени за отричащите Го.²⁷ Но търсенето на Бога е преди всичко *практическо*, разумът не е в състояние да Го достигне сам по себе си. Всяко теоретично рационално доказателство за съществуването на Бога се натъква на своето “равно по сила” отрицание. Така само *практическият живот в Бога* може да даде на човека някаква възможност да Го доближи, доколкото самата вяра е дар Божий, а не се постига по пътя на разсъдъка. Опасността, която дебне и винаги е била тук, се състои в *генерализацията на практиката*.

В своята “пълнота”, в собственото си наличие мистичният опит е радикална апофаза, той е *неподелим*, а следователно от гледна точка на разума крайно подозрителен. И тази подозрителност има много дълбоки и незаобиколими основания.

На първо място (и аргументацията тук е строго богословска), ако се настоява, че само практикуването, деятелното Богосъзерцание дава възможност за познание за Бога, това *може* да доведе и на практика често постепенно води до отпадане на догматичните, изказани във философски ключ, истини на християнската Църква по отношение на христологията, триадологията, еклесиологията и пр. Издига се

образът на неукия, но омъдрен от Св. Дух аскет (една тенденция, особено силна на Изток, съществуваща, разбира се, и на Запад). И проблемът изобщо не е в това, че такива подвижници няма. Тях винаги ги е имало, има ги и ще ги има. Те са носителите на онази *скрита от света святост*, без която самият свят не би бил осветен, а в определен смисъл и все още битийстващ. Именно това ни показва, да речем, разказът от Битие:

“Господ рече: ако намеря в град Содом петдесет праведника, заради тях ще пожаля (целия град и) всичкото това място. Авраам отговори: ето, реших се да говоря на Господа, аз, който съм прах и пепел: може би до петдесетте праведници да не достигнат пет; нима заради петте Ти ще погубиш целия град? Той отговори: няма да го погубя, ако намеря там четирийсет и пет. Авраам продължаваше да говори с Него и рече: може би ще се намерят там четирийсет? Той отговори: няма да направя това и заради четирийсетте. И рече Авраам: да се не прогневи Господ, загдето ще говоря: може би ще се намерят там трийсет? Той рече: няма да направя това, ако се намерят там трийсет. Авраам рече: ето, аз се реших да говоря на Господа: може би ще се намерят там двајсет? Той отговори: няма да погубя и заради двајсетте. Авраам рече: да се не прогневи Господ, загдето ще кажа още веднъж: може би ще се намерят там десет? Той отговори: няма да погубя и заради десетте.” (Бит. 18: 26-32)

Светците от всички времена и народи ни сочат, че теозисът на човека с благодатната подкрепа на Св. Дух е не просто възможен, а всъщност е самото *предназначение* на човека и на неговия живот. Праведността *не е* пряко свързана с учеността, а още по-малко – зависи от нея. Така че въпросът изобщо не е в това и не бива да се правят прибързани и неверни заключения от думите ми. В крайна сметка, както посочих, в самата основа на тази книга са положени словата именно на такъв подвижник – св. Силуан Атонски: “*По християнски е невъзможно да се живее, по християнски може само да се умира*”. Всъщност е редно да помним, че далеч не всички могат да бъдат като тях, а следователно и че техният път не е единствен, а още по-малко задължителен за всеки. Същинската опасност, за която собствено и говоря, от радикализацията на практиката се състои в това, че постепенно (може да започне да) се губи фундаменталната връзка между деятелното Богосъзерцание и догматиката. Тази връзка няма как да бъде просто

дефинирана, но без нея мистичният опит, загърбил или някак оставил “встрани” догматиката на Църквата, от възхождение към Бога лесно, незабележимо и без особена съпротива преминава в падение – на църковен език “прелест” (прелъстеност от дявола) или пък в “тривиално” психично заболяване. За запознатия с историята на Църквата тези примери не са по-малко от примерите на светите мъже и жени. Всъщност такива отрицателни примери могат да бъдат обилно посочени днес – и в Църквата, а още повече в многобройните псевдоцърковни религиозни общности, които нямат даже исторически натрупания опит на Църквата.

Догматичните определения, с други думи, имат пряко въздействие върху практическия религиозен живот. Без тях никакъв практически религиозен живот не е възможен в най-строгия и точен християнски смисъл на тази дума. Извън учението на Църквата, а следователно и извън Църквата, няма деятелно Богосъзерцание. Догматичните истини, разбира се, са дадени по откровение, те не са постигнати от разума, а и не биха могли да бъдат постигнати от него. Така или иначе обаче те са изказани, разработени и концептуално изчистени именно чрез *интелектуална работа*, чрез *богословски език*. Пак ще повторя, животът на целия човек не може да бъде и не е “екстатичен” живот. Необходимо е внимателно и спокойно разбиране едновременно за границите на разума и за неограничеността на неразумното или пък на *противо-разумното*. От факта, че разумът не е в състояние да постигне крайните смисли на битието, изобщо не следва, че отказът от него с това самото вече е някакво “постигане”. Тъй или инак разумът също е Божи дар. В противен случай човекът нямаше да е сътворен по Божий образ и подобие. Грехопадението не променя качествено самия разум, но въвежда опосредяващи елементи и “нива” между Бога и човека и така разумът бива помрачен, ако използвам едно определение на бл. Августин. Това е така, защото и преди грехопадението Бог е непознаваем и недостижим за човешкия разум. Съвсем грубо и опростено казано, *разликата “преди” и “след” се състои не в познаването или непознаването на Бога Сам по Себе Си, а в “прякото” познаване и съответно непознаване на Неговото присъствие, на Неговото съществуване.*²⁸ Точно това непознаване сега се явява като *Deus absconditus*, защото *agnostos Theos* е Същият такъв и преди грехопадението. Обобщено, Бог е скрит за разума (и

изобщо за човека) след грехопадението. В този смисъл емоционалното и всъщност острастено отричане на разума не води към Бога, а само към отричане на човека. Фактът, че е невъзможно ‘езиковото’ (най-общо) постигане на Божественото, за Църквата никога не е бил и не може да бъде “камък за съблазън и камък за препъване”. Той е съблазън и препятствие единствено и само за невярващите, както и за склонните към елементарна, т.е. недоразбрана софистика.

На пръв поглед думите ми изглеждат като пристрастно твърдение. Всеки би могъл да опонира, че вярата в Бога е чисто личен акт и няма нужда от “посредничеството” на догматиката, ergo, в по-широк план – на богословската спекулация. Това за съвременния човек звучи правдоподобно, доколкото действително вярата в Бога е личен (строго казано, всъщност **междупличностен**) акт, а днешният индивидуализъм се подхранва от егоизма на субективността, но без да съзнава докрай този егоизъм.

“Безумен копнеж по невидимото – тогава, когато острото чувство за човешкото през XX век ни учи, че човешките мисли са родени от потребностите, обясняващи обществото и историята, че гладът и страхът могат да бъдат причината за човешката съпротива и основанието за всяка свобода! Няма никакво съмнение в човешката нищета, в тази империя, където вещите и злото господстват над човека, в тази скотщина! Но да си човек, значи да знаеш това. Свободата се заключава в познанието, че свободата е в опасност. Но да знаеш или да осъзнаваш, значи да имаш време да предвидиш момента на безчовечността и да го избегнеш. Това е тъкмо постоянното отлагане на часа на предателството (най-мерзката разлика между човека и не-човека), която влече след себе си безразличието към добротата, Желанието за абсолютно Другия или стремежа към благородството. Тук е измерението на метафизиката.”²⁹

4. Светоглед и ентропия

Ето как въпросът за религиозната вяра е много по-дълбок от индивидуалистичната редукция на избора, тъй като трябва да си спомним, че всяко общение на човека се разгръща и е зависимо от едно или друго интенционално поле/пространство, а не се осъществява някъде “отвъд” или независимо от него. Общението не е никак “причастно” на интенционалното, то

е самото интенционално. Културата се състои от различни интенционални полета, голямата част от които са възприети от нас и ни въздействат несъзнателно. Ние сме родени в тях и в тях сме се оформили като индивидуалности. Изборите, които правим, в своята цялост много често са силно повлияни от дълбинни несъзнателни мотиви. В определен смисъл би могло да се каже, че тяхната ‘сложност’, разклоненост, както и несъзнаваното им “присъствие” създават илюзия за свободен избор. На практика ние много често определяме като свободен избор илюзията, родена от ‘сложността’. Следователно религиозната вяра днес трябва да се “осъществи” чрез действително съзнателен и разумен избор. Този избор, с други думи, задължително е рационален и познавателен, а не просто приет по традиция в онази протяжност, където хората “само движат устните си в услуга на историята”, или пък продуциран от емоцията на съпротивата срещу *еднаквостта* на културните моди – емоция, която няма друга основа освен прегръдката на собствения си неудовлетворен егоизъм.

Ако се върнем дори само към времената на Просвещението и Реформацията в Западна Европа, ще установим, че религиозният светоглед все още е основният, който задава мащабите и съдържанията на културните полета и на културата въобще.

“Както предполага Кийт Томас, това, което задълго се налага през Средновековието както в областта на културата, така и в религията, е известен “общ светоглед”, известни общи мисловни и духовни отношения между “образованите” и “необразованите”, ако оставим настрана наистина доста съществена разлика между билингвизма на духовниците, говорещи латински и народен език, и монолингвизма на “хората от народа”.³⁰

С други думи, атеистичният светоглед по това време е въпрос на личен и морален избор. Изразителите му са малко и тесни елитарни групи. В съвременната епоха ситуацията е противоположната. Днес именно религиозният светоглед (а не просто едни или други “чувства”, “мнения” и “вяра в нещо”) е в положението на атеистичния светоглед преди. Практически това е една от фундаменталните културни разлики, а според мен и най-съществената.

С други думи, пространството на съвременния свят, в който живеем, в голяма степен е “затворено” и вече не предполага само по себе си религиозния светоглед. Тази “затвореност” се изразява в нещо, на пръв поглед несъществуващо според съвременния ментален модел. Това “несъществуващо” е **символизмът като универсален начин за възприемане на света.**

“Символът е едновременно **това-и-другото, предмет-и-смисъл, откритост-и-тайна, външна явеност и вътрешна същественост, нагледна плоскост и метафизическа дълбина.** Смисълът е **“единение на двойното”** – на смислово-прозрачната предметност и на просветващия през тежката и инертна “вещност” смисъл.”³¹

Именно постепенната загуба на символизма като универсален начин за възприемане на света е собственото съдържание на разомагьосването на света. В този план спокойно може да се каже, че *културният преход променя света*, доколкото променя и базисното отношение между битие-и-смисъл, тъй като смисълът вече не е **“единение-на-двойното”** – на смислово-прозрачната предметност и на просветващия през тежката и инертна “вещност” смисъл”. По този начин оттук нататък смисълът-не-може-да-бъде-мислен, менталността на нововъзникващото културно пространство не е в състояние да го удържи “наполовина”. От *релативен* той постепенно прехожда в *релативистичен* концепт, защото започва да зависи много повече от “чистата субективност”, отколкото преди. Той вече не е амбивалентен сам по себе си, неговата амбивалентност се задава “отвън”.³²

“...пространството е по същество културен обект, който се мени според обществата, културите и епохите, едно ориентирано пространство, проникнато от идеология и ценности.”³³

Оттук можем да разберем защо е необходимо догматичното знание, когато дирим Бога. Без ясно разбиране за онова, което търсим, както и за начините, по които да го търсим, волята няма с какво да “работи”. Волята сама по себе си зависи от *целите*, а в случая говорим за Deus absconditus. Идеята, че нямаме нужда от догматиката, всъщност предполага, че Бог *не е скрит за разума*, от една страна, а, от друга – че догматиката (и Църквата) е само и чисто исторически феномен. Всъщност редно е да си дадем сметка, че колкото и парадоксално да

звучи на пръв прочит, *идеята, че Бог не е скрит за разума, практически е атеистична идея*. Ако Бог не е скрит за разума, ако е познаваем от него, следователно не е Бог. Просто няма “понятие”, няма “дума” за познаваем Бог. Думата “Бог” е дума за Неговата непознаваемост. “Познаваем-Бог” е оксиморон. Тук има един съществен аспект по отношение на познаването на Бога такъв-какъвто-е и познаването Му като съществуващ и единствен.

“Откровението предоставя на християнина една важна подкрепа в този аспект. Сред това, на което то учи, се намират... някои истини, достъпни за човека и с помощта на естествените му познавателни сили. Към тях се числят съществуването и единствеността на Бога. Вярно е, че е във висша степен смислено открояването и на такива истини, защото знаенето на всичко това, което прави възможно тяхното сигурно и непоколебимо познаване, изисква големи усилия, а и не всеки е пригоден за трудните философски размишления. По този начин става обаче явно, че откровеното и познатото от нас като истинно действително се припокриват частично... Съгласието със съдържанията, дадени по откровение, които надхвърлят човешката способност за разбиране, означава всъщност тъкмо признаването на истинно на нещо, чиято истина винаги е била известна на Твореца и която ще бъде някога прозряна и от хората.

Припокриване на откровеното и познаваемото има и в сферата на практическия, насочения към дейността интелект. Определени предписания, заложи в Библията като Божии повели, могат да бъдат разпознати с помощта на разума като нравствено задължителни.”³⁴

“Познаваемият Бог” е базисно несъществуващ-като-Бог. Така онези, които смятат, че само основавайки се на собствените си възможности, могат да вярват в Бога, на практика изпадат в дълбока самозаблуда. Докато си мислят, че *“живеят по християнски”*, на практика разумът им продължава да блуждае между несъзнателните културни стереотипи и едни или други общообразователни и общокултурни, еkleктични (в лошия смисъл) несистемни натрупвания. Блуждаенето на разума води единствено до “прелест” в църковния смисъл на думата и до изява на всички слабости на падналата човешка природа. Ето защо хората, които смятат, че е възможно да се живее християнски извън Църквата, всъщност са скрити-от-себе-си-атеисти. Тази

скритост от себе си, както беше посочено в първа глава, е особено видна и актуална в отношението на съвременника към смъртта.

Разпокъсаността в понятията за човека най-ясно може да се види в различните, понякога диаметрално противоположни философски и научни антропологически възгледи и теории. Така или иначе не може да се стигне до едно рационално разбиране за човешката природа, понеже всеки подход към нея се изгражда върху предварителни и различни метафизически, онтологични, космологични, културни и т.н. предпоставки и логики. Самата философия се отъждествява със заменянето на хората с идеите, на събеседника – с темата, на екстериорността на запитването – с интериорността на логическата връзка.³⁵ Но има и нещо повече, изглежда, самата човешка природа се противи на каквато и да било единна формулировка за човека, претендираща да я изказва изцяло и пълноценно извън предпоставките на грехопадението. В опитите си за опознаване и самоопознаване самият човек се натъква на своеобразна трансцендентална стена, отвъд която не може да премине нито интелектуално, нито емоционално. Езикът, чрез който разумът би трябвало и единствено може да формулира своите открития и заключения, сам по себе си е “отсам”, а не “отвъд” стената. От своя страна, както посочих, мистичният опит, който я преминава, с това самото става несподелим именно защото е напуснал териториите на рационалното и езиковото поле. Ето защо мистичният опит, за да бъде изразен, използва символи, чиито съдържания *не се променят* с времето. Непроменливостта на символните “стойности” е от особено значение за религиозния живот. Но символите сами по себе си са амбивалентни и се променят в пространство-времето на културата и на нейните исторически преходи. Така в Църквата именно пространство-времето и историята са “прекъснати” от *йерархично положена ценностна вертикала*. Тази вертикала е есхато-телеологично и онтологично пространство-време. Макар и да може да бъде изказвана единствено в рамките на метафизиката и съответно на онтологичните полагания, сама по себе си тя ги надхвърля и е неизказваема “докрай”. Изказването на метафизика не е собствено метафизично, нито пък съдържа каквато и да било *представа* за метафизичното, както показва Левинас. Метафизичното е радикално екстериоризирано и всъщност поради това

Азът на метафизика чрез акта на самата *безпредставна* рефлексия явява (но не я “създава”) в себе си и от себе си ‘безкрайността’ – нещо, за което ще стане дума малко по-долу. Точно в това се състои ролята, а и собственият смисъл на символите, които позволяват радикалната екстериорност на метафизичното (и мистичното) в религията да бъде онагледена по един специфично определен и *непроменлив* начин. Например в символиката на иконата тримерното пространство е премахнато не поради някаква “изостаналост” и “неумение”, а защото това е *богословският израз и наглед* точно на “прекъсването” на четиримерния континуум на нашата ‘реалност’. Тук не може да бъде търсена историческа дефиниция, подвеждаща иконописта в една или друга културна рамка или художествен стил; изобразеното е дадено не като “естетически идеал”, още по-малко – като “натура”. Иконата *изобразява съществуващото* – τὸ ὄν.³⁶ Изобразява трансцендентното, метафизичното “другаде” на прототипа, който има в историческата ‘реалност’. Казано възможно най-кратко и строго, *иконата изобразява есхатологичната ипостас на своя прототип*. В този смисъл пространство-времето на света и историята нямат никакво значение “във” Църквата, тъй като тя създава и удържа собствено, вътрешно, вертикално положено, йерархично ценностно пространство-време. Накратко, екстериорността на метафизичното и на мистичното е *символно интериоризирана* в Църквата. Тази е причината и мотивацията за непроменимостта на символните съдържания в църковния “континуум”.

В съвременната култура всичко това води до изключително екзистенциално напрежение, защото ние, които се опитваме да живеем по християнски в Църквата, образно казано, сме непрестанно разкъсвани вътре в идентичността си между двата типа “континуум”. Струва ми се, тук са и същинските измерения на мъжеството.

Накратко, Църквата е парадокс в нашата реалност. Какво е значението на тази парадоксалност?

„Човекът не може да избяга от собствените си достижения. Той не може да не се приспособи към условията на своя собствен живот. Той повече не живее в един чисто физически универсум, а в някакъв символен свят. Езикът, митът,

изкуството и религията са части от този свят. Те са различните нишки, които изтъкават символната мрежа, заплетената паяжина на човешкия опит. Целият човешки мисловен и експериментален прогрес развива и укрепва тази мрежа. Човекът вече не е способен да реагира на действителността непосредствено; той повече не може да застане лице в лице срещу нея. Физическата реалност се оттегля пропорционално на напредъка в човешката символна активност... И това негово състояние е едно и също както в теоретичната, така и в практичната област. Дори и тук човекът не живее в свят на сурови факти или съобразно своите непосредствени нужди и желания. Той по-скоро живее във въображаеми емоционални състояния; в надежди и страхове, в заблуди и разочарования, в измислици и копнежи. „Онова, което тревожи и плаши човека“, казва Епиктет, „не са самите неща, а неговите мнения и измислици за нещата.“³⁷

На първо място, дори и само в чисто психологически план символната „неподвижност“ на Тялото Христово се противопоставя на силно вероятностния характер на човешкото битие и, от друга страна, на ‘спиралното време’ на културната вертикала. Както виждаме, “мненията и измислиците за нещата” са силно зависими от човешката символна активност, а тя се променя и усложнява, т.е. *ентропията в нея нараства* в ‘спиралното време’ на културата. На второ място, Църквата според горепосочените характеристики е своеобразен “вход”, “портал”, “път” към *метафизичното и ‘безкрайното’*. Св. Дух, Който живее в Църквата, превръща нейната парадоксалност в *битийна симфония*: “Този, който с нагледни примери и думи, съответстващи на способностите на слушащите, им предава нравствените послания на Словото, прави това Слово плът. А този, който с помощта на възвишеното умозрение излага тайнственото богословие, прави Словото Дух.”³⁸

Тази едновременност в църковния “етос” изключва ентропията, но заедно с това *не опростява* неговата структура. Ще имаме възможност да се спрем по-подробно върху тази тема. Като заключение дотук нека кажа следното:

Хоризонталното историческо ‘спирално време’ на Църквата заедно с вертикалната ѝ символна и онтологична “неподвижност”, образно казано, уподобяват Църквата на свредел в тъканта на реалността. Историческото хоризонтално ‘спирално време’ на

Църквата не е ентропийно. В историческата 'реалност' е точно обратното: историческото вертикално 'спирално време' на културата е ентропийно. Тук има една важна уговорка. Когато става дума за ентропия, се има предвид процес в затворена система. Културата обаче не е такава система, което автоматично би могло да доведе до отхвърляне на схващането за ентропия, което предлагам.

“Една такава постановка на въпроса сочи, че законите на ентропията предпоставят затворена система и че светът например е бил мислен като затворена система... Може би този модел е валиден като модел на света, но не съответства на всички отношения вътре в света. Става дума за модела на някаква затворена система, а в света такива системи няма... Затова, що се отнася до сферите на биологията и социологията, представата за затворена система е отхвърлена и вместо нея е разработена теория на отворените системи. Отворени системи затова, защото целта е била да се обясни как така се създава ред.”³⁹

Без да се опитвам да оспоря “генерално” тази теория на отворените системи, ще нахвърлям тук само някои бележки по темата.

Първо, ‘светът’ като цяло не може да бъде мислен като отворена система, защото не може да бъде мислено такава “отвън” на ‘света’, спрямо което той да е “отворен”. Тук възражението, ако щете, не е метафизическо, а чисто логическо.

Второ, ако вътре в затворената система на ‘света’ съществуват отворени системи, т.е. такива, които взаимодействат помежду си, следва, че в един дълбинен план ‘светът’ се състои от такива именно отворени системи. Това от своя страна значи, че тяхната отвореност е *относителна*. Както вече посочих, не съществуват и не могат да съществуват *напълно самостоятелни* “неща” и в този план “отвореността” всъщност е един вид **онтологическо “изискване”** за съществуването им. Може да се каже, че процесът на ентропията “предизвиква” негентропията, появата на ред. Това обаче **статистически** е напълно вероятно и лесно обяснимо. В този смисъл обаче именно *ентропията* е водещата, тя е, така да се каже, “детерминантата”.

Трето, тук трябва да си спомним и теорията на Кантор. Ако приемем, че ‘светът’ е едно “безкрайно множество”, то неговото степенно множество, т.е. множеството от всички негови подмножества – в случая относително отворените

системи – е по-голямо именно от това “безкрайно множество” на затворения ‘свят’. С други думи, изглежда, парадоксът на негентропията, на реда, е **производен** на парадокса на увеличаващите се ‘безкрайности’. Може да се каже, че те всъщност са едно и също нещо. В един макроскопичен план, изглежда, тук може да бъде *предположено*, че **самият системен ред свидетелства за базисната ентропийност на ‘света’**. Фактът, че има ред, **се дължи на безредието**, а не обратното. Ако си спомним, че от християнска гледна точка тварното е онтологически непълноценно, ще видим, че подобно предположение по никакъв начин не го опровергава.

От друга страна, макар светът сам по себе си да не може да бъде мислен като отворена ‘система’, това не означава, че той е онтологически пълноценен, тъй като не може да бъде мислен именно *извън* или *без* множеството от всичките си подмножества, което е “по-голямо” от него самия. Казано възможно най-опростено, ‘системата’ на света е по-малка от отбора на ‘системите’, които я съставляват. Оттук във философски план ще си позволя спекулацията, че процесите на ентропията изразяват точно онтологичната непълноценност на света, който иманентно се стреми да се “завърне” към себе си (**да стане “равенна-себе-си”**) чрез разрушаването на ‘системите’, които го съставляват и чийто сбор е по-голям от него самия; ала това би значело едновременно да се саморазруши, понеже той не съществува независимо или без тях (тук отношението е същото като отношението между “възли” и “мрежа”). И тъкмо защото множеството на света и неговите отделни подмножества не са безкрайни или безбройни, а дискретни (крайни), процесите на ентропията имат такава роля и значение. В едно безкрайно множество ентропията просто не би имала капацитета да се *съотнася* с него по какъвто и да било начин (освен ако не е безкрайна, което ще означава, че такава множество по определение ще бъде “чист” хаос).

Обобщено, теорията на отворените системи не опровергава ентропията, тя не може да обясни именно защо има ред **извън предпоставките на самата ентропия**. Тя може единствено да покаже как се ‘явява’ редът. С други думи, тази теория на отворените системи не може да служи като аргумент срещу едно по-общо схващане за ентропийността на ‘света’, още по-малко – като аргумент срещу една

метафизическа гледна точка, каквито задачи – явно или неявно – й се възлагат. Истинският проблем по-скоро, струва ми се, е в **разликите, по които се явява ентропията в отделните ‘слоеве на реалност’**.

Всъщност дори и в отворените системи ентропията е налична и “работи”, което не води еднозначно до “разпад” на тези системи, а до проблеми при опитите за общовалидни дефиниции, от една страна, и – което е по-важно – до **НЕВЪЗМОЖНОСТ за прогнозиране на бъдещи процеси**, т.е. на следствията от взаимодействията между различните системи. От своя страна всяка обществена система⁴⁰ е все пак и относително затворена, доколкото инак не би била система и не би могла да бъде мислена като такава спрямо различни от нея. Нарастването на ентропията само в едната от тях при това положение ще е невъзможно, тъй като те са в непрекъснато взаимодействие. **Ентропията обхваща цялото множество на обществената среда, съставено от подмножествата на нейните отделни системи.** То също е относително затворено, но същевременно може да се види, че е и подмножество от едно по-голямо множество – например общото множество на човешкото общество и природата. И така нататък. Това, мисля, е най-важното и на практика най-трудното за концептуализация.

Ето как достигаме до един изключително интересен въпрос. Ще се опитам да го изложа максимално кратко и концентрирано.

Малко по-долу ще говорим по-подробно за съвременната ‘мрежова култура’ и за нейните ‘възли’. Нека (предварително) модулираме този ‘образ на културата’ в ‘образ на света’:

Ако приемем, че рационалните инструменти – дедуктивно- и индуктивно-логически, математически, философски etc., са по своята същност диференциални инструменти, не можем ли да кажем, че те се явяват като “възли” от една ‘мрежа на света’, на Космоса, на съществуващото изобщо?

5. Потенциална и актуална безкрайност

Тук вече ще са ни необходими и някои уточнения за различните специфики на понятието ‘безкрайност’, тъй като с тях ще работим и по-нататък. Някои от тях бяха споменати.

В математиката, както и във философията концептът за безкрайност има две значения: ‘актуална безкрайност’ и ‘потенциална безкрайност’. Потенциалната

безкрайност е серия от математически обекти, които могат да бъдат все по-големи, тъй като нямат край. Например, ако тръгнем от един математически обект, който означим като 0, можем да конструираме следващия и да го означим като $s(0)$. После следващият на този математически обект ще бъде означен като $s(s(0))$, след това $s(s(s(0)))$ и т.н. Така формулираме $N = \{0, s(0), s(s(0)), \dots\}$, което може да има толкова елементи, колкото пожелаем. Следователно казваме, че броят на елементите на N е *потенциално безкраен*.

За разлика от това говорим за ‘актуална безкрайност’, когато предварително имаме всички възможни елементи на N като цяло (в ‘потенциалната безкрайност’ ние разглеждаме елементите на N не като “цялост”, а като *процес* на тяхното конструиране). Тази дистинкция между потенциална и актуална безкрайност е разработена от Георг Кантор. Той доказва, че дефинирането на N като “цялост” (‘актуална безкрайност’) ни води към приемането на други безкрайности, “по-големи” от N , наречени трансфинитни. Някои математици не приемат този възглед. Така наречените конструктивисти например допускат съществуването само на онези математически обекти, които могат да бъдат конструирани въз основа на крайни символи и функции. Тоест те приемат съществуването единствено на ‘потенциалната безкрайност’ в математическата практика. Аргументът им е, че ‘актуалната безкрайност’ не може да бъде разработвана чрез крайни смисли и крайни процеси.⁴¹

Това е физико-математическият аспект на ‘безкрайността’, но е интересна и нейната философска интерпретация. В случая ще се спра единствено върху разбирането на Левинас, което поне за мен е меродавно именно в контекста на разглежданата тук проблематика.

“Идеята за безкрайността не е случайно понятие, изфабрикувано от субективността, за да отрази нещо, което не се натъква на ограничение отвън – нещо, прекрачващо всяка граница и затова безкрайно. Осъществяването на нещо безкрайно е неотделимо от идеята за безкрайността, тъй като тъкмо диспропорцията между идеята за безкрайността и безкрайността, за която тя е идея, осъществява това излизане извън границите. Идеята за безкрайността е начин на съществуване – начинът, по който безкрайността остава безкрайна. Безкрайността не съществува предварително, така че едва след това да разкрива

себе си. Нейната безкрайност се осъществява като разкриване, като полагане на идеята за нея в мен. Тя се осъществява в невероятния факт, че отделното същество, определено в своята идентичност, т.е. Тъждественото, Азът, съдържа в себе си и нещо, което не може нито да съдържа, нито да получи благодарение на своята собствена идентичност. Субективността осъзнава тези невъзможни изисквания – удивителния факт да съдържа повече, отколкото е възможно да съдържаш.”⁴²

Виждаме как темата за актуалната и потенциалната безкрайност на практика ни отвежда към философски, логико-метафизични и екзистенциални въпроси. От една страна, ако имаме един безкраен процес (‘потенциална безкрайност’), той именно в своята “цялост” все пак може да бъде определен като безкраен. Елементите, които съставят този процес (които взаимодействат), обаче са изброими (‘потенциалната безкрайност’ не е “неизброимост”, а безкраен процес на изброяване), следователно те не ни дават възможност, чрез която да дефинираме безкрайността в нейната “цялост”. Казано възможно най-просто, *не съществува перцепция/аперцепция за ‘актуална безкрайност’* (както и за ‘вечност’). Тя, както и ‘вечността’, не може да бъде мислена, нито дескриптивно онагледена. ‘Актуалната безкрайност’ е трансцендентен концепт. Сега можем да допълним, че без този трансцендентен концепт самите крайни смисли и значения ще бъдат теоретически невъзможни или “непълноценни” точно в диференциалната им положеност.

По същество, струва ми се, по този начин можем да разберем рационално и защо в крайна сметка в историята и в културата постепенно *метафизиката отпада като възможност за дискурс* и на нейно място възникват различни интелектуални стратегии за обясняване на света и на човека. Самата логика, върху която се гради метафизичната проблематика, се оказва неприложима (или поне несъответстваща) към логиката на **историческия** човешки свят.

Образно казано, линейното движение по правата на ‘потенциалната безкрайност’ на историята изолира чрез натрупванията и сгъстяванията си човека и неговото общество от онтологичната вертикала на ‘актуалната безкрайност’.

“Следователно това е тъкмо онази еднородност, която ние никога не откриваме у човека... Всички така наречени определения на човека не са нищо друго освен

празни спекулации, дотолкова, доколкото не се основават и не са потвърдени от опита ни за него. Няма друг възможен път за изучаване на човека освен чрез изследването на неговия живот и поведение. Но това, което откриваме тук, се съпротивлява на всякакъв опит за включване в една-единствена и елементарна формула... Човекът не притежава “природа” – нито е просто и еднородно същество. Той е странно образувание от съществуване и несъществуване. Неговото място е между тези две пределни състояния.

Следователно има един-единствен подход към тайната на човешката природа: този на религията. Религията ни казва, че съществува един двойствен човек – човекът преди и след грехопадението... Изложеното тук няма претенцията за теоретическо решение на проблема за човека. Религията не би могла да предложи такова решение... Онова, към което тя се отнася, е някаква смътна и мрачна история: историята на греха и човешкото падение. Тя разкрива един факт, за който не е възможно никакво рационално обяснение... Богът, за когото тя говори, е един *Deus absconditus*, един скрит Бог. От това следва, че неговият образ – човекът, не би могъл да е нищо друго освен мистерия. Човекът също остава *homo absconditus*.⁴³

Историческият субект винаги е и исторически обект. Тази субект-обектна „сглобка“ на историческата тъкан по особен начин се родее с т.нар. ‘полифонична обективност’ и ‘хармонична субективност’ в музиката. Ползването на една знакова система в този случай, както и ползването на един език – в другия, по-скоро „скрива“ вътрешните им отношения. От своя страна обаче самите те са и част от този език или знакова система и едва ли биха се проявили извън тях. Тоест самата системност се дължи на *действието* на отношенията, като едновременно с това ги явява вече под формата на закономерна цялост. Видяхме и че сложността възниква от системността/структурата, което означава, че в крайна сметка сложността *не може* да бъде обяснявана в логико-метафизичен порядък поради простата причина, че е неясна причината за самите системни/структурни отношения извън взаимодействието между съставлящите структурата компоненти, както е непознаваем *телосът* ѝ извън породените от тези взаимодействия *нови равнища на сложност*. А телосът, за да бъде “верен на себе си” (за да избегне парадокса на Грелинг), винаги е част от онтотелеологична

и метафизична проблематика, иначе престава да е телос и се превръща единствено в следствие. Разликата между двете е съществена, тъй като следствието е “детерминирано”, докато телосът е “детерминанта”. Така може да се каже, че

неприложимостта на метафизиката към линейната еднопосочност на историческата реалност е същата, както неприложимостта на теоремата на Кантор в действащата математическа аксиоматика

(което е едно от доказаните следствия от теоремата за непълнота на Курт Гьодел).

С други думи, метафизиката, както и теоремата на Кантор изискват предварителното полагане на ‘актуалната безкрайност’ като концепт и само въз основа на този концепт могат да бъдат впоследствие артикулирани, докато реалността на историята се разгръща по правата на ‘потенциалната безкрайност’. ... Но не трябва да забравяме и най-важното: дори и да приложим и да се опитаме да удържим концепта за ‘актуална безкрайност’, както в метафизиката, така и в математиката *доказателството* ще е невъзможно. И парадоксалното увеличаване на безкрайностите, и крайната аргументация за съществуването на скрития Бог в крайна сметка спират пред непреодолими логико-математически и логико-философски препятствия.

Изглежда, всеки дискурс – независимо от предпоставките си – задължително се развива извън сферата на ‘актуалната безкрайност’.

Той просто не може да бъде разглеждан там. По-нататък, надявам се, ще съумея да обясня още по-подробно защо си позволявам подобна аналогия между привидно твърде отдалечени неща.⁴⁴

Следвайки гореизложената логика, сега можем да видим, че в диалектиката на историята човекът е едновременно ‘сложен’ като субект и ‘прост’ като обект. В културата тази едновременност се движи и проявява в ‘спирално време’. Опростено, първоначално субектът е обект, доколкото възниква и се субективизира във вече зададена културна среда. Тоест културата въздейства върху субекта-обект едностранно. След даден момент между субекта и културата се пораждат двустранни отношения, но без първоначалната едностранност да е премахната. По-скоро тя постепенно сублимира в двустранността, т.е. стереотипизира се и е безсъзнателна. Тази сублимация на културата е и *новото*

равнище на сложност, за чието обясняване и поддържане вече са необходими и по-сложни инструменти. Колкото по-сложни са инструментите обаче, толкова повече се усложнява и онова, което те обясняват и поддържат (в крайна сметка това е и “каквината” на самото научно развитие). Накратко, виждаме проява на ентропийното ‘спирално време’ в това ниво на ‘реалност’. От своя страна „сдвоеността“ на пропозиционалния и емоционалния ‘език’ в ситуацията на човешкия живот е онзи допълващ елемент от заплетената паяжина на опита, който едновременно усложнява възможностите за теоретично разглеждане на проблема, но и предоставя вид „цялостен“ инструментариум – не само психологически, за неговото артикулиране в един както исторически, така и онтотелеологичен аспект. Културно-историческата промяна във вътрешната съдържателна тежест на символите няма как да не се отрази и върху общото символно (а и знаково) „облекло“ на езика. В крайна сметка, ако приемем тезата, че по същество културният прогрес е включително и нарастване на ентропията в системата на човешкото общество, това не може да не се отпечата в символните съдържания. Освен това трябва да помним, че ентропията сама по себе си формира една от основните *стрели на времето*. Така амбивалентността на символа всъщност в даден момент престава да е амбивалентност и се превръща в своеобразен разпад. Разпадът на амбивалентността, което е разпад на символната система, от своя страна едновременно захранва и се актуализира в множеството на интенционалните връзки и полета. По този начин в културата възникват все повече и различни ‘ефективни сложности’ със съответните им по-големи или по-малки ‘дълбочини’. Нека за улеснение опитаме да си представим картинно процеса – ако разгледаме културата като множество, ‘спиралното време’ на културната вертикала увеличава своя “диаметър” с едновременното увеличаване на броя на подмножествата в това множество. Казано по-друг начин: *степенното множество нараства*. Така връзките между културната вертикала и историческата хоризонтала стават все повече и по-нееднородни благодарение на различните ‘дълбочини’ и ‘ефективни сложности’ на възникващите полета. В даден момент – днес – вече сме свидетели на нещо непознато досега – ‘културното време’ по историческата хоризонтала става [псевдо-]нелинейно. Нелинейността на практика се създава от нарастването

на *обема на информацията* в тясна връзка с развитието на технологиите. Въпросът следователно е до каква степен символите в съвременното изобщо съхраняват или са съхранили „*предишната*“ си смислова обвързаност. Ентропийният характер на процесите и съответно *стрелата на времето*, формирана от него, не ни дават модел, според който да съдим за бъдещите съдържания и за формата на едно ново множество от системи (в обществен смисъл).

б. Символна относителност и илюзия за свобода

Културната нелинейност върху историческото време днес, разбира се, е виртуална. Обаче това далеч не означава, че е несъществуваща или измислена. Точно обратното – *виртуализацията* *обема в себе си екзистенциалния живот на човека*. Технологичната информационна култура е мрежова, връзките в нея са подобни на връзките между невроните в мозъка. Всеки отделен “възел” от тази мрежа едновременно е несамостоен, ала има собствена ‘дълбочина’, а в известен смисъл, бих казал, и собствено ‘време’. На практика ние вече не сме в състояние да посочим ясна разлика между виртуално и екзистенциално. Най-страшното поне според мен е, ако се окаже, че всъщност днес такава разлика вече няма. А фактът, че е много трудно, ако не и невъзможно да се обясни защо е страшно, сам по себе си като че ли ни води към подобно заключение. В края на краищата всички ние днес сме поставени пред една толкова нова ситуация, че като че ли всичко “предишно”, което е служило на човека и като инструменти за познание, и като основания за отношение към едни или други исторически и обществени процеси, сега е някак компрометирано или най-малкото до такава степен *накъсано*, че е невъзможно да бъде сглобено отново в един *собствен* първоначален образ. Говорихме вече за символизма като универсална гледна точка към света през Средновековието. Именно тази гледна точка днес е практически липсваща. Пак повтарям, това не означава, че едната гледна точка е “по-добра” или “по-лоша” от другата – тук изобщо не могат да бъдат използвани такъв тип определения, защото става дума за системни отношения и за различни типове култура. Освен това бих казал, че по същество и двата вида отношение към света, взети в своя “чист” принцип, рано или късно, но задължително *компрометират екзистенциалния живот на човека*, макар и по различни причини и, така да се каже, от противоположни ‘посоки’.

И така, от едната страна, следователно, имаме Църквата, чиято ‘актуално безкрайна’ същност по дефиниция *не е от този свят*, а от друга – *множеството* на ‘потенциално безкрайните’ вероятности, въведено от сложността на обществените полета и техните отношения.

„Как тогава изглежда християнството, чиято истина не е „от този свят“, в ситуацията на тази специфична „нова ситуационност“ (Ги Дебор)? Човекът на вярата се озовава на глобално-информационното „прокрустово ложе“: разтеглен в безпощадна „прозрачност“, с накърнена интимност, без право на духовно пространство. И най-вече скован в рамките на този свят, доколкото епохата на глобалната инфомрежа не признава никому претенцията „да не е от този свят“. Къде би бил този „свят отвъд света“, там, където окоето на камерата да не може да про-гледне (дори в олтара!), та нещо да остане скрито (най-малко в нета), че да не се чуе „по видело“ или „излъчи от покривите“? Нали всичко е само „сега“ и „веднага“.“⁴⁵

Ето тези „сега“ и „веднага“, които са в пряко родство с *пояждането на пространството* и с *пресоваността на времето* (Калин Янакиев) в нелинейната мрежова история днес, са един от фундаментите, върху които стъпва отношението на съвременния човек към Христовата Църква в частност, а и въобще към битието му на човек. Сега и веднага трябва да има отговор, защото самата пресованост на пространство-времето е като “черна дупка” – нищо не може да бъде удържано в близост до нейната мощна гравитация. Не може да бъде мислено “другаде” и “утре”, защото това би било по същество [квази]метафизично полагане, невъзможно в такива условия.

С други думи, в мрежата, в информационното мрежово общество всеки отделен “възел”⁴⁶ е нещо като “сингуларна бездна”. Това е “начинът” на все по-усложнената култура да противодейства на ентропията, задължително съпътстваща усложняването. Нали мрежата не може да се разпадне на “възли”, тъй като тогава няма да има и “възли”. Оттук следва и парадоксът на мрежата, че е отговор на самата себе си, доколкото извън нея не (могат да) съществуват и въпроси. Връзките между нейните “възли” не се актуализират чрез рефлектиране, а посредством чисто *рефлекс-иране*. От друга страна, тези връзки са [псевдо-]нелинейни и рефлексираната информация, протичаща между

тях, няма определена посока. По-точно – посоките са толкова много, че просто не могат да бъдат установени. Дали не можем да кажем тогава, че *този вид рефлекс-без-посока поражда споменатата илюзия за свободен избор.*⁴⁷

Казано по-друг начин, мрежата представлява система с все по-голяма ‘ефективна сложност’ и с все по-малка ‘дълбочина’. Следователно за един общовалиден отговор, който някой (или пък обществото като цяло) би решил да потърси, практически *не съществува въпрос*. Това, струва ми се, ни обръква най-много днес, тъй като самата природа на animal symbolicum (Касирер) предполага въпрос. Проблемът е – да се изразя образно – че отделният “възел” просто няма как да зададе въпрос, *отнасящ се към цялата “мрежа”*. Той има пряка връзка с най-близките му “възли”, опосредствана – с по-далечните, и на практика никаква с останалите. Повтарям, говоря образно, но така като че ли е по-лесно да се схване сложността на процесите. Отделният “възел” получава *свръхинтерпретирана информация*, но тъй като не е в състояние да обгледа нейния “произход”, допълнително я интерпретира и препредава. По този начин **следващият парадокс на “мрежата” е, че свръхинтерпретацията води до опрост явяване на съдържанието.**

Моята хипотеза следователно е, че свръхинтерпретацията постепенно води до ‘банализация’ според същия принцип, според който ентропията поражда реда.

От своя страна, колкото и на пръв поглед антибогословски да звучи, и Църквата не може да осигури такъв тип “сега-и-веднага” отговори, защото тя самата е *въпрос-предложение към човека*. Църквата не е в състояние да отговори на човека в засмукващия го ентропиен вихър на културното ‘спирално време’ *именно според очакванията, които то поражда*. Нейните “отговори” не могат да бъдат чути там, а дори и да бъдат – лесно преминават в нещо различно. “Отговорите”, които Църквата предлага, са бавни и дълги, те са *екзистенциално “протяжни”*. В един много дълбинен план те изискват своеобразно *прекъсване на символната активност*, прекратяване на размножаването на *представите* за “морално” и “неморално”, за “добро” и “зло”, породени от културните стереотипи и всъщност градивни частици на споменатата илюзия за свободния избор. Това изобщо не означава “отказа от култура”, проповядван от източните мистични окултни учения, а *устояване, мъжество*. Устояването в Църквата обаче е, първо,

благодатно и, второ, по същество смиреност. Разликата между единия и другия “отказ” се състои в това, че в единия случай се изисква *разрушаването* на културата, а оттук и на личността, а в другия – *отстояването* на ‘индивидуалността’ в християнския смисъл на тази дума. Както посочих, това отстояване по същността си е смирение и в много голяма степен е *благодатен дар* в Църквата.

“Отказът от култура”, или т.нар. “освобождение на човека от културата”, всъщност е стремеж към *не-реляционна индивидуалност*. Такава индивидуалност може да бъде единствено *демонична* в собствения и най-строг смисъл на думата. Културата (“светът”) може да бъде схващана като “зло” (срв. 1 Иоан 5:19⁴⁸), доколкото *препятства* оличностяването и обожението на човека, неговия път към Божественото. *Работата е там* обаче, че *култ урат а именно е път ят*, по който човекът върви след грехопадението, тъй като тя е негово (на грехопадението) следствие. Именно *път ят* -препятства. “Напускането на пътя”, “освобожданието от културата” обаче няма да премахне препятствието, а само и единствено *възможност ит еза* личността да се Богоуподобява точно в трагичния контекст на грехопадението. “*Освобожданието от култ урат а*” *собствено означава премахване, анихилиране на самото грехопадение*. Означава, че *няма* грехопадение.

Оттук можем да проследим и да се опитаме да дефинираме малко по-ясно вече и специфичното нарастване на ‘сложността’ на културата в историята.

Ще започна с много отдалечено от темата в момента твърдение, но то ще ми послужи в един важен за по-нататъшното изложение опит за концептуален пренос:

“Всяко отправно тяло (координатна система) има свое собствено специфично за него време; докато не ни е посочено отправното тяло, спрямо което се отнася твърдението за времето, няма никакъв смисъл да говорим за времето на дадено събитие.”⁴⁹

По-нататък, според електродинамичните уравнения на т.нар. Лоренцова трансформация колкото по-бързо се движи едно тяло, толкова повече *намаляват* размерите му и съответно неговото собствено време *се забавя*. Ако се приеме, че тялото се движи със скоростта на светлината, според уравненията неговият размер, както и времето му ще бъдат равни на нула. Отвъд

скоростта на светлината уравнението добива имагинерни стойности. Всъщност електродинамичните уравнения на Лоренцовата трансформация са математическата основа на Специалната теория на относителността.

От друга страна, в света за нас, където скоростите са много по-малки от скоростта на светлината, важат в най-голяма степен законите на класическата механика; тоест принципът, който споменахме горе, *за нас е невидим*. Процесите протичат не според Лоренцовата, а според т.нар. Галилеева трансформация, която се получава от Лоренцовата, когато приемем, че скоростта на светлината е безкрайна, което практически означава да я изключим от уравненията. Обобщено, ежедневният ни опит ни *внушава*, че е “същинският”, но всъщност това изобщо не е така. Макар че е в сила и “работи”, той е една твърде ограничена част от ‘реалността’. Вселените на много малкото и на много голямото се описват от съвсем различни закономерности и *вероятности*, които и до момента – въпреки отделни повече или по-малко правдоподобни и успешни хипотези и теоретически опити – не могат да бъдат непротиворечиво обединени.

Нека сега пробваме да видим дали тази логика може да бъде приложена на друго равнище. Тъй като не приемам идеята, че между отделните ‘реалности’ няма *никаква* връзка, подхождам по този със сигурност съмнителен за мнозина начин. Затова държа да направя уговорката, че това е *спекулативен философски опит*, а не претенция за установяване на някакви преки, теоретично изведени и потвърдени зависимости. Тук буквално навлизаме в слабо изследвани и непознати територии.

За улеснение ще започна с разглеждането на един символ и ще опитам да направя концептуален пренос, по възможност смислен.

“В гръцката традиция **златото** напомня за Слънцето и цялата му символика: плодородие – богатство – власт – източник на топлина – любов – дарба – огнище на светлина – знание – излъчване... Златото е оръжие на светлината. Когато се правели жертвоприношения на урановите богове, били използвани само златни ножове... Аполон, бог-слънце, бил облечен и въоръжен със злато... Хермес, посветеният, предводителят на душите, пратеник на боговете и сам бог на търговията, е освен това бог на крадците, с което отбелязва двузначността на златото. Но древните гърци виждали в последната му титла символ на *тайните*,

трудно разбираеми за простолюдието... Освен това, пак поради отъждествяване със слънчевата светлина, златото е било един от символите на Исус – Светлина, Слънце, Изток... Но златото е съкровище с два различни облика. Докато златото-цвят и златото-чист метал се числят към символиката на слънцето, златото-пари е символ на поквара и нечисто разпалване на желанията, материализиране на духовното и естетичното, превръщане на безсмъртното в смъртно.”⁵⁰

Приемайки златото като отправна точка в разсъжденията си, нека сега извършим следното *умозрително* упражнение. Тук, разбира се, не става дума за пряко приложение на уравненията на Лоренцовата трансформация, а на тяхната *логика*. Да приемем, че можем да опишем златото посредством три вида стойности: символна, икономическа и финансова, където символната стойност отговаря на ‘времето’, икономическата – на ‘масата/обема’, а финансовата – на ‘скоростта’. Тук не можем да използваме логиката на Галилеевата трансформация, тъй като ще трябва да приемем, че финансовата стойност (‘скоростта’) на златото е безкрайна, а това е невъзможно. Тогава логично ще видим, че колкото повече нараства финансовата стойност на златото, толкова повече другите две – символната и икономическата, клонят към “нула”. С други думи, колкото повече нараства стойността на златото, толкова повече то се *обезценява*. В крайна сметка това е вид *инфлационен процес*. В обратния случай – ако стойността му намалява към “нула”, другите две постепенно се *обезсмислят*, докато накрая станат *имагинерни*. От своя страна ‘времето’ на златото (символната му стойност) е “двойствено” – а това, казах, важи за всеки символ. Следствието е, че когато опитваме да разберем ‘времето’ на даден символ, трябва да го разглеждаме винаги в точно определен исторически момент, *ergo*, да съпоставяме движението на неговата “координатна система” *спрямо* движението на друга, по-обща – в нашия случай историята⁵¹.

Накратко, идеята ми е, че трябва да има нещо, което удържа тези три “стойности” в такива рамки, че те да бъдат практически приложими в ежедневния опит в нашата реалност. Основната хипотеза, която ще развивам през различни гледни точки в книгата, е, че

поне част от елементите, които позволяват (в случая) и тази практическа приложимост, са повторемостта/периодичността на процесите и ‘банализацията’ на символните съдържания (съответно на знаковите смисли) в историята.

Движението на историята променя гледната точка към символа. Така неговата амбивалентност придобива “динамика”. Той вече не е просто “статичен” – и *едното-и другото*, а по-скоро се трансформира в от едното-към-другото и обратно. Дали тогава не е възможно чрез промените в относителната тежест на символните съдържания да се потърси “принципът” на движението на историята? Дали така ще можем да установим, че това движение не е само “линейно еднопосочно”, а всъщност “спирално еднопосочно”? И ако това е така, то пък не означава ли, че въображаемата хоризонтална ос, която можем да прекараме през спиралата, няма да преминава през нейния център? Или пък едновременно ще преминава и няма да преминава през него?

7. Църковно и културно пространство-време

“Преди всичко *пространственият* наглед е този, който демонстрира взаимопроникването на сетивния и духовния израз в езика. Тъкмо в най-общите изрази, които езикът създава за обозначаване на духовните процеси, най-ясно се проявява решаващото съдействие на пространствената представа. Дори във високоразвитите езици все още се среща това “метафорично” предаване на духовни определения с помощта на пространствени.”⁵²

Както казах обаче, пространството е културен обект, то се променя, като по този начин динамизира амбивалентността на символите. Ако се върнем отново към символа на златото, бихме могли да кажем, че ако “в началото” неговото двойно съдържание все пак удържа съзнанието за потенциалната опасност от злото, днес вече точно това съзнание не функционира. *Символиката* на златото в съвременната култура се възприема най-вече метафорично и като предмет на историческо познание. Думата “злато” е радикално обективизирана в своята финансово-икономическа стойност и съответно символните ѝ съдържания са редуцирани до *златото-пари*. Реално символът не е премахнат, а функционира сега единствено в своята “долна” част, в негативната си символна стойност. С други думи, макар и да *изглежда*, че символът е абстрактен, той *практически* не е такъв. Разбира се, не е загубено напълно знанието, че златото има и различно

от това смислово значение, но то се реализира преди всичко в творчеството, в изкуствата – в прозата, поезията и т.н. Така неговото цялостно “понятие” постепенно се ‘банализира’ поради самата темпорална специфика на използването на символи и метафори в изкуството и изобщо в живота. Ideatum-ът на златото става по-малък от неговата идея. Оттук се губи и усетът за реалността и на негативната символна стойност. Тя се трансформира във финансово-икономическа, като по този начин се материализира. Това я прави “невидима”, тъй като нейните потенции вече са се осъществили, т.е. не са потенции.

В своя “етос” обаче Църквата удържа непроменимостта на символните съдържания. Вътрешнотопространство-време на Църквата е онтично вертикално пространство-време и неговата ‘стрела’ е, така да се каже, есхато-метафизична, докато човешкото общество живее само и единствено по хоризонталата на ‘потенциално безкрайната’ история.

Вертикалното пространство-време на Църквата е причастно към ‘актуалната безкрайност’, а хоризонталното – към ‘потенциалната безкрайност’.

В гравитацията на вертикалата Църквата живее в непрестанната периодичност на хоризонталните богослужебни ритуални кръгове – денонощен, седмичен, месечен, годишен. Периодичността позволява непроменимостта на символите, а вертикалата ги предпазва и от ‘банализация’, тъй като е неподвижна. Обратно, в хоризонталата на историческото пространство-време символите се променят, защото това е собственият живот на тяхната дискретност в безкрайното изброяване в ‘потенциалната безкрайност’. В този смисъл в Църквата символите са екзистенциално амбивалентни, което само по себе си е помнене на опасността, на смъртта, тясно свързана с онтологичните измерения на живота. Следователно може да се каже, че “хоризонталният”,

историческият живот на Църквата се движи в ‘спирално време’, едновременно следвайки линейната периодичност на ритуала и вертикалната неподвижност на телоса (есхатона).

В историята обаче амбивалентността на символите сублимира в нейната ‘реалност’. И сега пред нас се изправя нещо изключително интересно и важно и то е свързано с усложняването на културата в историческия ѝ ход. Това

усложняване също изгражда вертикала, образно казано, успоредна на вертикалата на Църквата. Разликата между двете се състои в ‘простотата’ и ‘сложността’ (във философски смисъл). ‘Сложността’ на културната вертикала е структурна и се дължи на нарастването на броя на компонентите и съответно на взаимодействията. ‘Простотата’ на църковната вертикала е онтотелеологична. В културата така постепенно отпада именно схващането за телос-смисъл – то прехожда в диренето на следствие-смисъл, съвсем логично мотивирано от ‘сложността’ на разкритите процеси, закономерности и вероятности. Видяхме вече, че колкото по-сложни са проблемите и въпросите, толкова повече се усложняват и инструментите, чрез които се изследват.

Това в частност означава и усложняване на знаковите системи на ‘езиците’, което разлага символните съдържания на съставните им части, полагайки ги в различни контексти. Обобщено (за разлика от живота на Църквата), културата се движи по вертикала в ‘спирално време’, едновременно следвайки линейната неперидичност на историята.

Оттук е и двойното значение на понятието за смисъл, за което вече споменах. Или “има закони, защото (преди това) има телос-смисъл”, или “има следствие-смисъл, защото (преди това) има закони”. Това е, мисля, основната точка на напрежение между религията и науката. Тя може да бъде дефинирана и като ‘сингуларна точка’, доколкото съдържа в себе си всички възможни за разкриване напрежения. В този контекст, ако се върна на концептуалния пренос, който направих, разглеждайки символа на златото посредством логиката на електродинамичните уравнения на Лоренцовата трансформация, мога да кажа, че тази ‘сингуларна точка’ е общата отправна дискурсивна система на вътрешното ‘периодично време’ на символа и на ‘неперидичното време’ на историята.

От своя страна видяхме и какво е отношението на съвременния човек към смъртта. Преструването, че тя не съществува, тук се проявява като “забравяне” или “изключване” на наличната опасност, за която символиката на златото предупреждава. По-точно опасността на злото също е метафоризирана, а не се възприема като съществуваща ‘духовна реалност’. Щом обаче злото се има само като метафора, това логично означава, че няма ‘духовна реалност’ на злото.

Ето накратко как християнското разбиране за смъртта като зло (съответно за Възкресението на Христос като спасение от това зло) се обезсилва в пространство-времето на културата. Целостта на човека като душа-и-тяло все повече клони към материалния си субстрат, доколкото ‘духовната реалност’ е или метафоризирана (и ‘банализирана’), или е предмет единствено на чистата спекулация. По този начин скритостта на човека се “удвоява”. Той вече не е просто скрит от възможностите на теоретичния разум да се самопознава, но е и цялостно скрит от самия себе си в “гравитацията” на тялото си. Не можем ли да обобщим предварително тогава, че тръгвайки от настояването на Стоата, че ‘езикът’ изразява ‘реалността’, че е κατὰ μίμῆσιν, достигаме в крайна сметка до стресовото мимикриране и на самия човек според културната ситуация.

От своя страна посочихме, че моделът на културната ситуация днес е мрежов и нелинеен и съответно, че постепенно достига такава степен на ‘ефективна сложност’, след даден момент от която логично ще трябва да започне да се опростява, т.е. да се ‘банализира’, за да продължи изобщо да трае. Същинският проблем обаче не е в това, а в невъзможността за актуален “външен” въпрос към този мрежов модел. С други думи, той няма смисъл извън себе си, доколкото няма и посока. Собственото ‘време’ на мрежата е по-кратко от степенното множество на отделните ‘времена’ на нейните “възли”, а това означава и че нейното ‘пространство’ е по-малко от сбора на техните собствени “сингуларности”. Това е чист парадокс, но парадокс, който трае. Оттук вероятно може да се проследи донякъде и какви са следствията за природата на символните съдържания. Най-общо казано, днес символите все повече губят природата си на символи. Вихърът на ‘спиралното време’ на културната вертикала създава горепосочената мрежова структура, в която няма или поне не може да бъде разкрита каквато и да било ‘посока’. Същото, видяхме, може да се каже и по друг начин: ‘посоките’ са толкова много, че няма как да бъдат установени. “Под” тази нелинейна мрежа на културата обаче все още стои хоризонталата на историческата линейност. Тя, така да се каже, играе ролята на “онтичен мотив”, на квазионтологично пространство по отношение на мрежата, защото е ‘потенциално безкрайна’ и “отвъд” нея не може да се трансцендира. По този начин символите придобиват характеристики, донейде подобни на

елементарните частици. Другояче, символите придобиват “квантов” характер. Както знаем обаче, според закона за неопределеността, изведен от Хайзенберг, не могат да бъдат установени едновременно ‘посоката’ и импулсът на дадена елементарна частица. В класическата физическа ‘реалност’ едното винаги остава неизвестно. Това по отношение на символите ще означава, че значенията им стават толкова много, че практически престават да работят на нивото на културната реалност. От една страна, имаме нелинейно виртуално ‘време’, а, от друга – линейна ‘потенциална безкрайност’. Ако се опитаме да разгледаме даден символ в нелинейното му ‘време’, ще видим, че губим изцяло перспективата на историческия хоризонт, както и обратното. За да не се случи това, символите трябва да бъдат “огрубени”, ‘просумирани’. Това се осъществява благодарение на малката ‘дълбочина’ на ‘ефективната сложност’ на мрежата – тя предполага ‘опростяване’ на езика, доколкото самата не се “нуждае” от рефлектиране, а се поддържа чрез рефлексии. Така илюзията за свободен избор, породена от рефлексите-без-посока, плюс ‘опростените’ символни означавания са две от основните типологични характеристики както на индивидуализма, така и по-общо на нелинейната мрежова култура.

В тази ситуация и екзистенциалното време на отделния човек е силно “съкратено”, доколкото зависи от ‘субстантивираното време’ на инструменталното отношение към света.

БЕЛЕЖКИ

1. АВГУСТИН Аврелий, *Исповедь*, М., RENAISSANCE, 1991, кн. 11, XXV, 32.
2. JACKELEN Antje, *Time&Eternity. The Question of Time in Church, Science, and Theology*, Templeton Foundation Press, 2005, p. 16.
3. ШПЕЕР Андреас, *Метафизичното мислене. Крехка конвергенция*, изд. “Изток-Запад”, С., 2011, превод Георги Каприев, с. 85.
4. Тъй като по-надолу ще става дума за тези неща, още отсега трябва да имаме предвид съществената разлика между *релятивистки* и *ирелятивистичен* (**релятивност** и **релятивизъм**).

Например Специалната и Общата теория на относителността са релятивистки теории, докато нравственият релятивизъм е философско-идеологическа постановка. Б.а.

5. “А Иисус им думаше: Моят Отец досега работи, и аз работя.”
6. Дебело ще подчертая тук: ентропията, ентропийните процеси **не са следствие от грехопадението** на човека. Те са проявления на “собствената природа” на Творението, което няма онтологическия капацитет да съществува само по себе си, без Бога. Срв. и горе Иоан 5:17. Б.а.
7. ЛУДОВИКОС прот. Николай, *Проблемът за злото от Августин до съвременната генетика*, <http://predanie.dveri.bg>, прев. З. Иванова.
8. Това е един своеобразен принцип на знанието и мисленето изобщо, който, струва ми се, трябва добре да се осъзнае както от нас, религиозно вярващите, така и от антиитеистите. И двете групи сме склонни да го забравяме. Тук говоря, разбира се, за рационалното знание, а не за **познанието от вярата**, което по дефиниция не е от човека. Б.а.
9. JACKELEN Antje, op.cit., p. 26.
10. MACKINNON Edward, *Schwinger and the Ontology of Quantum Field Theory*, Published online: 22 Decembre 2007, Springer Science+Business Media B.V., 2007, p. 298.
11. MACKINNON Edward, op.cit., p. 301.
12. BAGGOT Jim, *The Quantum Story. A History in 40 moments*, Oxford University Press, 2011, p. 109.
13. BAGGOT Jim, ibid.
14. BAGGOT Jim, op.cit., p. 110.
15. По темата виж например ЦАЦОВ Димитър, *Онтологизмът на Ремке – Михалчев*; В: “Онтологията през двадесети век”, “Фабер”, 2007, с. 13-36.
16. Т.нар. “бръснач на Окам” всъщност е пример за научен мит. Разбира се, в случая е ясно в какъв смисъл е употребен изразът. Редно е да се знае единствено че той няма нищо общо с английския богослов и с неговото философско мислене. Б.а.
17. КОЛИНС Франсис С., *Езикът на Бог. Учен представя доказателства в подкрепа на вярата*, изд. “Изток-Запад”, С., 2008, превод Бойко Пенчев, с. 57-58.
18. БАРОУ Джон, цит.съч., с. 151-152. Тук, разбира се, не говоря за т.нар. трансфинитни кардинални числа, които нямат собствена стойност, тъй като описват безкрайни множества. Б.а.
19. БАРОУ Джон, цит.съч., с. 152-153.

20. Тук понятието “относително” означава Аристотеловата категория “отношение”. Поради това понятията “век, място и време” се съотнасят с тази категория. Б.а.
21. Преп. Максим Изповедник, *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, Первая сотница*; В: “Творения преподобного Максима Изповедника”, кн. 1, “Мартис”, 1993, 68, с. 226.
22. АКСЕЛ Амир, *Загадката на алеф. Математиката, кабалата и търсенето на безкрайността*, изд. “Жар”, С., 2004, превод Мартин Гогов, с. 162.
23. Това е една от основните причини например Киркегор да се противопостави с цялото си същество на “учителя” Хегел. Според Хегел “висшият” смисъл на битието няма нищо общо с хората и техните дребни мнения, страдания и въпроси. Б.а.
24. ГРАДЕВ Владимир, *Между абсолютното тайнство и нищото*, УИ “Св. Климент Охридски”, С., 2007, с. 50: “Векът на Декарт и Нютон е време на решително разомагьосване на природата. Новата наука безцеремонно сваля като противоречащи на принципите на механиката субстанциалните форми, скритите сили, вписаните в реда на вселената цели. Картезианското съмнение безвъзвратно лишава човека от сродеността и доверчивото отношение с околния свят.”
25. ГРАДЕВ Владимир, цит.съч., с. 51-52 и сл.
26. ЛЕВИНАС Еманюел, цит.съч., с. 25.
27. ГРАДЕВ Владимир, цит.съч., с. 55.
28. Тук по необходимост опираме до въпроса за божествените нетварни енергии, на който ще се спрем на друго място. Ако преди грехопадението човекът е познавал съществуването на Бога, оттук би следвало, че е познавал и Неговата същност, тъй като в Бога между същност и съществуване няма разлика. Невъзможно е за която и да било сътворена природа обаче да познава същността на Бога. Неговото познаване според Православието се осъществява благодарение на нетварните енергии, които са от Него, но не са Самият Той. Б.а.
29. ЛЕВИНАС Еманюел, цит.съч., с. 12.
30. ЛЬО ГОФ Жак, *Въображаемият свят на Средновековието*, изд. “Агата-А”, С., 1998, превод Елка Русева, с. 145.
31. БОЯДЖИЕВ Цочо, *Ренесансът през XII век. Природата и човекът*, УИ “Св. Климент Охридски”, с. 10 и сл.

32. Разомагьосването на света обаче въобще не бива да се мисли като нещо “лошо”, както и, обратно, като нещо “добро”. Върху него не може да се морализира. Изглежда по-скоро, че то е необходимо следствие от развитието на философско-богословския дискурс, казано най-общо – от усложняването на мисленето за отношенията между Бога и човека, между човека и природата, между живота и смъртта и т.н. Б.а.
33. ЛЬО ГОФ Жак, цит.съч., с. 164.
34. ЦИМЕРМАН Алберт, *Тома от Аквино*, “Изток-Запад”, С., 2004, превод Георги Каприев, с. 59-60.
35. ЛЕВИНАС Еманюел, цит.съч., с. 61.
36. АВЕРИНЦЕВ Сергей, *Ранновизантийската литература. Традиции и поетика*, изд. “Тавор”, 2000, превод Евгения Трендафилова, с. 81.
37. КАСИРЕР Ернст, *Изследване на човека*, изд. “ГАЛ-ИКО”, С., 1996, превод Георги Апостолов, с. 46-47.
38. *Главы о богословии...*, цит.изд., с. 241.
39. ЛУМАН Никлас, *Въведение в системната теория*, ИК “КХ”, С., 2008, превод Нина Николова, Марина Лякова, с. 45.
40. Различни обществени системи са например културата (в тесния смисъл на думата), политиката, икономиката и т.н. Б.а.
41. LEACH Javier, *Mathematics and religion. Our Languages of Sign and Symbol*, Templeton Press, 2010, p. 21.
42. ЛЕВИНАС Еманюел, цит.съч., с. 6.
43. КАСИРЕР Ернст, *Изследване на човека*, с. 28-29.
44. Мисля, че тук някъде включително може да бъде търсена и причината за объркванията у доста съвременни изследователи на **византийското** християнско философстване. То не е нито аристотелистко, нито – обратно – платонистично. Отците на Църквата винаги са били наясно едновременно с невъзможността за обясняване на Божественото “само по себе си” и с възможността за разбиране на Неговите действия в света. Това е и собствената мотивация на богословския **дискурс**, който може евентуално да достигне до едно виждане на Бога “смътно, като през огледало”. Б.а.
45. НИКОЛОВ Тони, *Образ и пустота. Размисъл върху християнството в епохата на глобална медийна възпроизводимост*; В: “Християнство и култура”, бр. 6 (53), лято, 2010, с. 62-63.

46. Интересното тук е, че “възел” може да бъде както отделният индивид, така и “институцията” в най-широкия смисъл на думата като всякакъв тип юридически и неюридически субекти и организации. В известен смисъл може да се каже, че именно като “възли” в мрежата те са едновременно равностойни-и-неравностойни помежду си, ала това няма фундаментално значение, доколкото без “възли” не би съществувала и мрежа. Б.а.

47. Някои автори са склонни да заключат, че тъй като самата висша нервна дейност на човека се формира чрез такъв модел невронна мрежа, оттук идва изобщо идеята, че съществува свободен избор. Тоест той е свободен дотолкова, доколкото съществуват прекалено много вероятности и случайности, в които да се осъществи или да не се осъществи даден процес. Работата е там, че биологичната ‘сложност’, за да бъде изобщо схваната, се нуждае от множество полагания в други типове ‘реалности’. Тя не може да бъде докрай изведена от самата себе си. Това компрометира самото схващане, че рефлексният пренос на информация поражда екзистенциални значения и отношения. Единственото, което с известна правдоподобност може да се каже, е, че онова, което наричаме екзистенциалност, е вид квантова ‘реалност’. То обаче вече няма да е нито просто натуралистично, още по-малко – атеистично, а строго философско **ОНТОЛОГИЧНО** твърдение. Б.а.

48. “Знаем, че ние сме от Бога, и че цял свят лежи в злото”.

49. АЙНЩАЙН Алберт, *Специална и Обща теория на относителността*, изд. “Прометей – И.Л.”, С., 2005, превод Михаил Бушев, с. 35.

50. ШЕВАЛИЕ Жан, ГЕЕРБРАНТ Ален, *Речник на символите*, т. 1, ИК “Петриков”, С., 1995, с. 386-387.

51. Интуицията ми е, че двойствеността на символното ‘време’ е свързана с вече посоченото ‘спирално време’. Б.а.

52. КАСИРЕР Ернст, *Философия на символчните форми*, т. 1, с. 167.