

ПЕРСОНАЛНОТО ВРЕМЕ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЯТ ПОДХОД В ЕТИКАТА И

ВИЗАНТИЙСКОТО СХВАЩАНЕ ЗА ВРЕМЕТО

СМИЛЕН МАРКОВ (ВЕЛИКО ТЪРНОВО)

KEY WORDS: phenomenology, self, participation, Byzantine concept of time.

Повод за този текст е статия на Уилям Тулиус в изданието от Томас-Институт на Кьолнския университет том, посветен на философията на Едит Щайн¹. Като сравнява етическата концепция на Едит Щайн с тази на нейния учител Едмунд Хусерл, Тулиус прави извод, че моделът на Щайн, тръгвайки от сходна постановка на проблема, преодолява съществени слабости на Хусерловата парадигма, като същевременно прави стъпка към по-систематично използване на феноменологическия метод в етиката. Без да взема страна относно валидността на тази теза в рамките на феноменологическата дискусия, настоящият текст си поставя следните цели: 1) да посочи някои въпроси на Хусерловия модел, които Едит Щайн оставя без отговор; 2) да покаже, че етическата концепция на византийски автор като патриарх Фотий е сравнима с модела на Щайн; 3) да открие различното разбиране за персоналното време у тримата мислители.

1. Едмунд Хусерл – моралното призвание и автентичният Аз

През 1920 г. Едмунд Хусерл издава студия по етика, основана на неговия лекционен курс във Фрайбург². В нея той развива собствена теория за моралното действие, съгласно която основен принцип, регулиращ практическите разумни действия на човека, е следването на персонално призвание (*Beruf*). Критерият, според който практическите действия се определят и остойностяват, е свързан със способността на моралния субект да следва призиванието си на човешка

¹ William Tullius, 'Edith Stein and the Truth of Husserl's Ethical Concept of the 'True Self' ', in „*Alles Wesentliche last sich nicht schreiben*“, ed. Andreas Speer/Stephan Regh (Freiburg/Basel/Berlin: Herder, 2016), 290-306.

² Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass* [(Husserliana XLII) Dordrecht/Heidelberg/New York/London: 2014] 265-530.

личност. Така човекът се приближава към своята автентична „себевост“ (*Selbstheit*), става „добър в най-висшя смисъл“, приближава се към битийната си норма чрез вродения идеал, или, иначе казано, „става Аз-а, който трябва да бъде“³.

Хусерл не отрича, че в полето на практическата дейност може да се говори за абсолютни ценности, които са подредени по важност. Прилагането на ценностна йерархия дава възможност при дадени обстоятелства да се реализира най-доброто възможно действие. Това е своеобразен морален императив, който почива върху обективен ценностен ред, независещ от нагласата на дееца. Хусерл заимства този модел от Brentano, но той е в съответствие и с Кантовата концепция за категорически императив. Все пак нормативният морален принцип не може да е последно основание на етиката. Необходимо е посочването на, по думите на Хусерл, същностни граници (*wesentliche Begrenzungen*), които да ангажират индивидуална отговорност⁴. Граничното условие на тези етически съждения е разпознаването на дадено действие като напълно неприсъщо нам, както когато казваме: „Ще изневеря на себе си, ако го направя“ или „Няма да си простя, ако го направя“⁵. Хусерл описва това като самопостигане, като търсене на себе си, на истинния и автентичен живот. Добродетелното действие е целево практическо действие, като крайната цел (телосът) е личността да стане такава, каквато актуално не е, но може и трябва да бъде. Отделните добродетели функционират като средства за постигане на истинския Аз.

По този начин Хусерл се разграничава от деонтологичния подход в етиката. Според деонтологичните теории определени постъпки са добри сами по себе си, без оглед на обстоятелствата на своето практическо приложение и, което е по-важно, без оглед на спецификата на агентите, които ги осъществяват. Пример за морално действие според деонтологичния критерий е спазването на обещанието. Без значение дали обещаното е добро само по себе си, без значение как изпълнението му ще се отрази на вършителя, фактът на даденото обещание безпрекословно задължава то да бъде изпълнено. Хусерловият подход е

³ Edmund Husserl, *Op. cit.*, 293.

⁴ William Tullius, *Op. cit.*, 293.

⁵ Edmund Husserl, *Op. cit.*, 392.

противоположен. Добро е онова практическо действие, което съответства на целта за себесъздаване на идеалното „Аз“. За несъмнено се приема съществуването на едно идеално „Аз“, което трябва да бъде постигнато и проявено.

Идеалното „Аз“ е различно от емпиричното, от фактическото Аз. Затова стремежът към него е познавателно действие, което е различно от съдителното познание. Хусерл говори за истината на волята, която не може да се сведе до истинност на преценките. Въпросният етически познавателен ред е до голяма степен независим от останалата познавателна дейност на човека, той даже е паралелен спрямо нея. Задълбочавайки модела, Хусерл въвежда категорията „време на съзнанието“. Времето на съзнанието е импулс, насочващ познавателната интенция към даден обект от света. Времето на съзнанието подлежи на усвояване, както всеки навик. Той го нарича „хабитус“, но го разграничава от другите придобити навици. В рамките на личното време се осъществяват едновременно много импулси, един от които е и стремежът към идеалния Аз. Времевата плоскост на този специфичен импулс Хусерл нарича „време на призванието“ (Berufszeit)⁶. Философът дава пример с това как съобщаваме за определено задължение: „Време е да тръгна“. Това време обаче не съвпада с емпиричното време на личността; то никога не се преживява опитно. То никога не достига целта си, понеже идеалният Аз никога не съвпада с реалния.

Несъмнено между идеалното „Аз“, което трябва да бъде постигнато, и фактическото „Аз“, което е реално налично, съществува празнина. Доколкото моят живот не е изцяло добродетелен, и освен това е детерминиран хетерономно, т. е. от мотивационни механизми, свързани с различни ирационални стремежи, аз фактически се разминавам с моето идеално „себе си“. Аз съм нещо по-малко от идеалното си „Аз“ и в този смисъл съм носител на неистинност. Налице е раздвоение на носителя, на субекта на истината-за-мене-самия.

⁶ Donn Welton, *The essential Husserl: Basic Writings on Transcendental Phaenomenology* (Indiana: 2004), 372.

Тази концепция носи някои неясноти. Прави впечатление, че няма никакво обвързване между това сапомостигане и интенционалното постигане на света. Хусерл изрично посочва, че истината за идеалния Аз е цел на волевото, а не на дискурсивното познание. Жизненият свят на човека е напълно чужд на движението от фактическия към идеалния Аз. Първият неотговорен въпрос в етическата концепция на Хусерл е онтологичен. Сякаш светът е, по думите на Ницше, напълно фиксиран, неизменяем, вечен сбор от обекти и единствената негова граница е нищото⁷. Така волята, която с стреми към идеалния Аз, остава безразлична към света; тя просто прилага спрямо обстоятелствата от този свят своя метафизичен стремеж към идеалното Аз, но без да осъществява дълбоко, персонално взаимодействие със света. Както пише Габриел Марсел, позовавайки се на изследването на Густав Тибон за Ницше, стремежът към идеалния Аз може да се възприеме като роля, която човекът желае да присвои като собствена роля в живота, но в която той е неспособен да идентифицира своята автентична персонална идентичност⁸. Онтологичната проблематичност на идеалния Аз разколебава екзистенциалната автентичност на моралния субект.

Но тогава в какъв смисъл изобщо „истинското Аз“ може да бъде описвано като „истинско“. Екзистенциалният проблем за разминаването между идеално и актуално Аз несъмнено притежава и епистемологичен аспект. За да има истинен познавателен критерий за съответствие на дадената постъпка с целта на „идеалното Аз“, трябва да е налице механизъм, по който да преценяваме дали и доколко дадена наша постъпка ни води към идеалния Аз. Ако тръгнем по пътя на Хусерловата епистемология, трябва да приемем, че, за да има подобна истинна преценка, е необходимо познавателната интенция, с която се отнасяме към въпросния идеален Аз, да е съгласувана с опитното му постигане; с други думи: познавателната интенция трябва да бъде опитно потвърдена. За да имаме някаква регулативна аксиома в сферата на практическото действие, не е достатъчно да имаме просто един „идеал“, трябва да имаме непосредствен опит

⁷ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being. 1. Reflection and Mystery*, transl. G. S. Fraser (Chicago, Illinois: 1950), 25 ff.

⁸ Ibid.

от битието на нашия идеален Аз. И ако впоследствие се окаже, че опитът не е бил достоверен, очевидността, в смисъла на Хусерл, подлежи на корекция.

Счита се, че този акцент в моралната философия на Хусерл възниква поради опита му да се отгласне от посткантианството. Хусерл се мъчи да коригира строгия формализъм в етиката, извеждащ принципите на нравствеността от неизменни структури на разума и постулати. Хусерл въвежда перспективата на личното призвание, което неминуемо има и исторически смисъл и което имплицира отговорност, отиваща отвъд автономията на разума⁹. Историчността и отговорността, която не се свежда до автономията на разумния субект, са характеристики и на византийското схващане за разумното действие.

Освен чисто методологическите възражения, изложени по-горе, към Хусерловия модел могат да се отправят и някои по-обща питання, вземащи под внимание антикантианската насоченост на тази теория. Неясно е например как се достига до идеала за истинското Аз. Липсват еднозначни обяснения доколко идеалният Аз е строго уникален и дали в него е налице общочовешко съдържание. Такова би следвало да има, след като автентичният Аз бива разпознаван от волята, а последната е универсална способност на човешката природа. Наред с това може да се оправи и стандартното възражение, на което е уязвима още Аристотеловата етика: нима е възможно да се съди истинно за правилността на една постъпка, когато предпоставката в етическия силогизъм твърди, че вършителят в този момент не е способен да постъпи по оптималния начин.

2. Едит Щайн и онтологията на Аз-а

В своя фундаментален труд „Крайно и безкрайно битие“ Едит Щайн разгръща онтология на Аз-а, която може да се приеме за допълнение към Хусерловата етика и като възможно решение на горните въпроси¹⁰. Моделът е на

⁹ Изследователите считат, че тази перспектива на историчност в етическата спекулация Хусерл дължи на заниманията си с философията на Фихте. Срв.: William Tullius, Op. cit., 291 (nt. 5).

¹⁰ Edith Stein/Sr. Teresia Benedicta a Cruce, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* [(ESGA 11/12) Freiburg/Basel/Wien: 2016].

Едит Щайн е твърде комплексен и няма да се спираме тук на него, но ще обърнем внимание на два специфични момента.

2.1 Иновативни моменти в етическата концепция на Едит Щайн

Важен пункт от теорията на Щайн е свързан с онтологията на Аз-а и на времето. Едит Щайн счита, че идеалният Аз, макар и да не е познаваем, кореспондира на онтологично ниво с емпиричното битие на фактическия Аз. Всеки човек е носител на индивидуална същност, тоест, на същностната форма ($\mu\omicron\rho\rho\phi\acute{\eta}$), спрямо която се определя всяко „какво“ ($\tau\iota$) и „всяко как“ ($\pi\acute{\omega}\varsigma$) на отделния човек. Същностната форма е онова неизменно битийно ядро, спрямо което съдим, че даден човек се е променил. „Той се е променил“ – означава, че указваме на едно онтологично съдържание, спрямо което регистрираме промени. Индивидуалната същностната форма е целеполагаща по отношение на персоналната екзистенция, доколкото посочва чистата форма. Последната Едит Щайн схваща като ентелехията на отделния човек, която сочи съвършения битиен облик на личността, както и пътя за постигане на този облик. Така същностната форма определя съдържанието на персоналната идентичност и индикира степента на приближение до идеалния Аз¹¹.

Приближаването към идеалния аз авторката анализира през призмата на личното време. Според Едит Щайн вечно е онова, което изцяло притежава собственото си битие. Вечното битие не просто няма край, то не е определено от нищо външно, то е самобитие. Крайното битие, от своя страна, е подарено битие, то е преход между потенциалност и актуалност, и поради това има нужда от времето, за да бъде онова, което е. Времето следователно не е просто гранична стойност на крайното битие, то е условие за разгръщането на съдържанието на битието. Отношението между същностната форма на Аз-а и идеалния Аз се вписват в тази концепция за крайното битие, като времево.

2.2 Етика на причасността

¹¹ „[...] es bestimmt, was es jeweils ist, und dieses wechselnde Was ist eine mehr oder minder weitgehende Annäherung an das Ziel, d.i. and die 'reine Form'“ (Edith Stein, Op. Cit., 149).

Едит Щайн твърди, че, когато се разсъждава за крайното битието от гледище на Аз-а, се очертават два модуса: актуалност и потенциалност. Между тях е налице непрестанен преход, осъществяван във времето. В битието на Аз-а са налице няколко модуса на съществуване: актуално битие, потенциално битие и времево битие. Времето битие е битие в преход от потенциалност към актуалност. Този преход притежава два компонента: устойчив и променлив. Устойчивият компонент се захранва от индивидуалната форма, разбираана като постоянен битиен източник, битиен устой на персоналното битие – самостоятелността е сред най-съществените характеристики на персоналното битие.¹² Променливият компонент включва т. нар. от Едит Щайн „единици на опита“, които са в състояние на непрекъснато възникване и изчезване. В плоскостта на времето битие обаче се проявява един важен елемент на персоналността – причастността ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$)¹³. Причастността е вход към един трансцендентен, надопитен и надвремеви битиен модус, който по особен начин тангира с актуалното битие, отваряйки го към потенциалността. Така се откроява онтологичният профил на динамиката, разбираана като модус на персоналното битие, наред със същностната определеност. Когато говоря за „моята радост“ например, аз имам предвид радостта, която изпитвам тук и сега и която възниква, а след това изчезва. Едит Щайн посочва, че в този опит от радостта е налице причастност към радостта, като такава, която не преминава никога, която вечно е¹⁴.

Интерпретацията на персоналната причастност като преход от потенциалност към актуалност решава поне два проблема. Първият е свързан с проблематичната очевидност на персоналния опит от целта. Причастността конституира едно персонално „сега“, благодарение на което моментната степен на въвличеност на Аз-а в постигането на идеалния Аз става опитно достъпна и оценима. На второ място по-ясно се дефинира сферата на персонална

¹² В книгата Едит Щайн персоналната самостоятелност преди всичко с оглед на триадологията на Тома от Аквино.

¹³ Edith Stein, *Op. cit.*, 63; cf.: William Tullius, *Op. cit.*, 295.

¹⁴ Появата на понятието „причастност“ в анализа не бива да е изненада. Настолно четиво на Едит Щайн са съчиненията на Дионисий Ареопагит, чийто преводач на немски тя е.

отговорност в етиката. Например съвсем различна е отговорността за постигане на идеалния Аз-а с оглед на стареенето – процес, съпътстващ по природа всеки човек, и по отношение на упражняването на някаква етическа добродетел¹⁵.

Разсъжденията на Един Щайн имат онтологичната предпоставка на самостоятелността и и уникалността на отделната човешка личност, проявени в емпиричното ѝ битие. Въвеждайки концепцията за причастността в модела на персоналното време, Щайн демонстрира очевидността на етическия опит. Доказуемо е, че двата нови онтологични момента авторката заимства от философията на Дионисий Ареопагит и от Аристотеловата онтология. По-важно за нас в случая е, че тя успява да ги впише в изработената от нея феноменология на субективното време. Тази операция дава възможност за формулиране на критерии за коригиране „в движение“ на нагласата, с която отделната личност възприема „автентичното Аз“.

2.3 Сравнение на концепциите на Едмунд Хусерл и Едит Щайн

Хусерловата персонална етика е силно отворена към християнската богословска перспектива, понеже очевидността на личното призвание е съвместима с християнския опит от причастността към Божието битие. Едит Щайн се възползва от тази християнска предразположеност на Хусерловата етика и я доразвива, като въвежда диалогична перспектива.

Дори и с корекциите на Едит Щайн обаче, остават някои неясноти. На първо място трябва да се подчертае, че „цената“ на опитната постижимост на автентичния Аз чрез модела на персоналното време е „обезличаване“ на въпросното време. Наистина, докато Хусерл настоява, че личното време не съвпада с емпиричното, концепцията на Щайн за времевите единици на опита на практика оразмерява личното време по начина, по който това е обичайно за емпиричното време, за хроноса. В резултат спецификата на персоналното битие спрямо предметното съществуване във физическата реалност остава скрита. На второ място остава неясно доколко причастността може да бъде споделяна с

¹⁵ Тя говори за различни видове релации: такива, които са чисти акциденции, и се предикат за общата същност, но и такива, които по-съкровено определят персоналното битие. Парадигма за втория тип са релациите в рамките на Светата Троица.

другите носители на персонално битие, т. е. с другите човешки личности, и дали това споделяне е очевидно на опита (интерсубективност). Накрай неизяснени остават и критериите за разпознаваемост на персоналното призвание, защото „призвание“ неминуемо предполага призоваване от Бога. А последното има строго богословски аспекти.

3. Етическата концепция на патриарх Фотий

3.1 Феноменологични предпоставки на призиването

Етическата концепция на патриарх Фотий се основава на диалога между Бога и човека. Фотий разглежда етическата проблематика като елемент от постигането на Божията мъдрост. Полемизирайки индиректно с Платон, той отхвърля схващането, че причастността към етическите добродетели се постига посредством епистемологична процедура. Патриархът разгръща етика на персоналното призвание, което бива разпознавано благодарение на мъдрия Божи промисъл. Става дума за персонално призоваване от Христос, което, за разлика от призиването у Хусерл и Един Щайн, не е телеологично положено в „идеалния Аз“. Призиването е познавателна очевидност, доколкото то играе компенсаторна и заместваща роля по отношение на актуалната екзистенциална позиция. Фотий обръща внимание на обясненията на св. ап. Павел от *Първото послание до коринтяни* относно смисъла на служението, разбирано като личен благодатен дар: „с Божията благодат съм каквото съм“ (1 Кор. 15, 10). Тук липсва дистанцията между фактически и идеален Аз, понеже актуалността на призиването се манифестира чрез постоянното съотнасяне между призовавания и Призоваващия. Фотий посочва, че ап. Павел потвърждава устойчивостта на своята положеност в апостолското служение, напомняйки дълбокото несъответствие между призвание и изходна екзистенциална позиция: „изверг“, „последен от апостолите“ (1 Кор. 15, 8-9), „измет на света“ (1 Кор. 4, 13)¹⁶. Така

¹⁶ Фотий, *Epistula*. 165, 165 (съчинението се цитира по изданието TLG: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vols. 1-6.2, B. Laourdas and L.G. Westerink eds., *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* [Leipzig: Teubner, 1:1983; 2:1984; 3:1985; 4:1986; 5:1986; 6.1:1987; 6.2:1988]).

несъответствието между емпиричното Аз и харизматичното призвание се осмисля като отправна точка за самопознание и общение с Бога.

Фотиевата феноменология на призванието разглежда персоналното служение като проявление на специфичен харизматичен дар, превъзхождащ съществуването. Призоваването и разпознаването на служението имат специфични познавателни характеристики. Всяка човешка изкусност, пише Фотий, подразбирайки както практическите умения така и етическите добродетели, е разгръщане на определена способност на ума. Напредъкът в тази изкусност може да бъде нагледно отчитан чрез общодостъпни критерии на разума. Все по-дълбокото усвояване на дадено практическо умение обаче води до своеобразно „усложняване“ (*πλοκή*) на съдържанието на персоналния живот, до „безумство“ (*ιδιώτας*): разширява се несъответствието между общото съдържание на персоналната екзистенция и съвършенството в дадено изкуство. По този начин се стига до фрагментация на персоналния живот. При това опитът от съществуването се разделя на различни смислови полета, които, в своята съвкупност, Фотий нарича „човешка мъдрост“. Така човекът изпада в заблуда (*πλάγη*). Става дума не за методологическа грешка в практическата сфера, а за изместване на познавателния хоризонт, в резултат на което човекът пребивава в неистинност. Фотий интерпретира това състояние като разминаване между екзистенция и онтология, последната – схваната, разбира се, според християнските предпоставки. Истинската мъдрост не се извежда специализацията в дадени умения, а от съзерцанието на тайната Божия¹⁷.

Божията мъдрост е по особен начин отнесена към човешката в рамките на персоналната екзистенция. Тази мъдрост се постига при реализация на персоналното призвание, което е адресирано към отделния човек. Налице е особено комплементарност между човешкото изкуство, моделиращо съществуването, и Божието призоваване. Не е случайно, че Христос прави тъкмо от рибарите свои ученици: макар те да са непосветени в тайната на домостроителството Му, преди да Го срещнат, все пак Той използва уменията им

¹⁷ Фотий, *Epistula*. 165.39.

да улавят риби, трансформирайки го в дар да за привличане на човеци към Божието спасение¹⁸.

Призванието е призоваване за разгръщане на онова, което човекът вече е осъществил, като онтологична даденост и екзистенциална задача. То е диалогично претворяване на хабитуса в съответствие с логоса на природата, логоса на ипостасата и логоса на съответното умение, което бива благоприятно претворено. Реализацията на тези логоси, осъществена по специфичен модел в рамките на ипостасното битие, се отнася към определени общи тропоси на същностното битие¹⁹. Тук Фотий плътно следва онтологичния модел на св. Максим Изповедник. Разгръщането на природните способности, според конфигурацията, в която те са представени в отделния човек, е поемане на риск, произтичащ от гореописаната фрагментация. Този риск обаче се явява условието, което прави възможно преминаването в нов тропос, този на благобитието (εὐζώνια). Патриархът описва този процес като освобождение от изкривяванията на настоящото съществуване (τὸν παρόντα βίον λύμης ἐλεύθερον)²⁰ и познавателно постигане (κατανόησις) на движението на природата от Божия промисъл (χεῖραῶται)²¹. Това не се отнася само за служението на апостолите, а е универсален модел.

Описаната феноменология на призоваването предполага не преход от фактически към идеален Аз, а преминаване в нов начин (тропос) на реализация на принципните основания на същностното и ипостасното битие. Очертават се няколко познавателни равнища, свързани с въпросния преход. Основоположното познавателно действие, съответстващо на тази динамика, е свързано с осъзнаване на собственото невежество (ἄγνοια), разбирано като отчетлив опит от поетия екзистенциален риск при придобиване на човешка изкусност. Това осъзнаване не е свързано с някаква етическа или епистемна процедура, а

¹⁸ Фотий, *Epistula*. 165.49.

¹⁹ Фотий, *Amphilochia*. 64. 15-20 (съчинението се цитира по изданието TLG: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, vols. 1-6.2, B. Laourdas and L.G. Westerink eds., Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Leipzig: Teubner, 1:1983; 2:1984; 3:1985; 4:1986; 5:1986; 6.1:1987; 6.2:1988).)

²⁰ Фотий, *Amphilochia*. 64.18.

²¹ Фотий, *Amphilochia*. 64.

произтича от убедеността, че човешкото съществуване е дефицитно, и че е необходим онтологичен преход към осъществяване на битийната задача на човека. Неглижирането на този дефицит е израз на духовна слепота и представлява отказ от участие в Божието спасение.²² Невежеството, за което става дума тук, е причина за грешките и заблудите при усъвършенстване на способностите според природата.

Непосредствено след осъзнаването на невежеството идва първото просветление, което Фотий нарича „спасително съзерцание“ (σοτήριος θεωρία)²³ За разлика от св. Максим, но в съответствие с феноменология на персоналното призоваване, това първо съзерцание се поставя като аксиоматична рамка на дискурсивното познание на природата. Иде реч за просвещаване на ума от Божията мъдрост по силата на промисъла. Оттук насетне познанието – независимо дали понятийно, или свръхдискурсивно – има спасително действие за познаващия.²⁴

Следващият елемент от познавателния процес, свързан с харизматичното призоваване, е постигането на каквината на биващите. Фотий включва тук широк кръг от теоретични и практически познавателни практики: заниманията с теоретична и практическа философия, аскетическите упражнения, изучаването на миналото посредством съответни текстове. Не става дума за самоцелно придобиване на ученост, а за усвояване на инструментариум за по-цялостно осмисляне на опита от съществуването и задачите пред него. Все пак е налице йерархия на дисциплините в рамките на това познавателно равнище. Най-ниско стоят заниманията с нехристиянска философия. Фотий обръща специално внимание на изучаването на етическите схващания на нехристиянските автори. Второто ниво е запознаване с традицията на метафизиката и дискурсивното християнско богословие. Третата стъпка е придобиването на божествената философия и практикуване на етоса, произтичащ от нея. Става дума за наддискурсивно богословско съзерцание. Последното е плодът на покаянието,

²² Фотий, *Amphilochia*. 76.60-65.

²³ Фотий, *Amphilochia*. 76.60.

²⁴ Фотий, *Amphilochia*. 76.57.

започнало с осъзнаването на собственото невежество, и е етапът на истинското богопознание. Това „второ“ съзерцание е по-съвършено от „първото“.

Важно да се подчертае, че процесът на възприемане на личното призвание не е затворен в рамките на солипсистко самосъзерцание. Напротив, става дума за постигане (κατανόησις) на движението на природата от Божия промисъл (χείραγωγεῖν)²⁵. Когато човекът отговори на Божието призоваване, не се проявява фрагментация на съществуването и познавателен дефицит, какъвто е налице при недIALOGИЧНОТО УСЪВЪРШЕНСТВАНЕ НА ПРИРОДНИТЕ ПРАКТИЧЕСКИ УМЕНИЯ. Сега достъпни за отделния човек стават редът и хармонията (ἁκολουθία καὶ ἑναρμόνιον), впечатани в природите.²⁶

3.2 Персоналното време

Посочените феноменологични и гносеологически измерения на постигането на мъдростта, като персонално призвание, притежават, както в модела на Едит Щайн, времево изражение. Промяната обладава темпорално измерение, което се разглежда като лично време, имащо изходната си точка в границите на персоналния живот. Изходният пункт на времевата траектория е елемент от структурата на емпиричния живот на Аз-а. Подобен подход към личното време не е несъвместим с феноменологията на времето у Едит Щайн. Има обаче две съществени разлики: от една страна, за Фотий структурата на личното време кореспондира с един цялостен метафизическия модел, и съответно с историческото време; от друга страна, персоналното време има коренно различно оразмеряване спрямо протичащото космическо време – хронос.

В *Amp̄h.* 130 Фотий разглежда въпроса защо постът трае 40 дни. След като посочва някои библейски основния за това, той припомня, че съществува по-дълбока и трансцендентна причина. Опитът от времето възвежда човека в по-съвършено богосъзерцание (θεωρία). Бог твори света в шест дни, а в седмия Си почива, като по този начин поставя граница на Своето творение. Поради това

²⁵ Фотий, *Amp̄hilocheia*. 64.

²⁶ Фотий, *Amp̄hilocheia*. 64.14.

всяко начало във времето носи със себе си и границата – тоест, то е векторна величина. Така и настоящият еон непрекъснато достига своята граница, при това по цикличен начин. Под „еон“ тук следва да се разбира темпоралност, достигнала своята граница. Цикличното изпълване на еона в рамките на персоналното преживяване на литургичното време отвежда към новия еон, еона на осмия ден, който е пръв и единствен. Еонът на осмия ден, към който сегашният еон осигурява причастност, е нов отрязък на темпоралност, паралелен на изпълненото време (*παρὰ τὸν συμπληρούμενον χρόνον*), но непритежаващ времева протяжност. Той се преживява като по-съвършено и по-мощно битие, което, от своя страна, е причастно на божествения живот. При това еонът на осмия ден не предполага наличието на друг времеви отрязък, който да го оцелости, да го изпълни. Така еонът на осмия ден е съвършената смисловата цялост на преживяното тварно време. Той бива вкусван като безкраен. Нека се подчертае, че осъщественото тварно време не е просто историческа траектория, измината поотделно от света и от отделния човек. Настоящият еон бележи континуума на човек и свят, осъществен във всяка отделна човешка екзистенция. Съответно преходът към новия еон е трансформация на този континуум тварно битие между битие и човешка личност. Парадигма на тази трансформация е Иисус Христос.

За Фотий еоничната структура на времето определя екзистенциално изпълване, което не може да се дефинира просто като характеристика на космическо движение (хронос), измервано в часове, дни или години²⁷. Тук той привежда текст от *Псалом 101*: „Аз рекох: Боже мой, не ме грабвай в половината на дните ми“. Липсващата пълнота на личното време, подчертава Фотий, която постъпателно бива изпълвана, не се свежда до количествен недостиг на протекло лично време (*ὀλιγοχρόνιον*), а представлява недостиг на съвършенство и зрялост по отношение на персоналното утвърждаване в благо. Благо, за което става дума тук, не е автентичното Аз на Хусерл и Щайн, а – благобитие.

Говорейки за самоутвърждаването в благо, патриархът използва две понятия, които имат важно значение за структурата на персоналното време:

²⁷ Фотий, *Amphilochia*. 149.600-610.

πήξις καὶ στάσις ἐν τῷ ἀγαθῷ²⁸. Πήξις означава утвърждаване, приковаване (в т.ч. и на Кръста). Има се предвид Аристотеловият модел за добродетелта, при който придобиването на добродетел се разбира като усвояване, хабитуализиране на дадено практическо действие чрез навика, разбира се постигане на природната ентелехия. Πήξις се осмисля като движение към целта, в която персоналното време тече от онтологичния потенциал към някаква емпирична точка на осъществяване. С това понятие може да се опише утвърждаването в някаква изкусност. Στάσις (буквално „покой“) обаче имплицира нещо друго – това е прекратяването на движението, изпълването на движението, но без самото движение да е спряло. Това е непротяжно движение, което обаче съвсем не изключва динамиката на ставането. Най-важното е, че покоят имплицира актуалност, чието съдържание не може да се разкрие чрез регрес към първата причина или чрез екстраполиращо понятийно схващане на целта. Покоят бележи еоничната природа на личното време, когато времевостта се преживява като перфектно осъществен смисъл на времето, но без процесуалността на темпоралното движение. Покоят е времевост без време.

Времевия маркер, бележещ приближаването на персоналната екзистенция към покоя, Фотий нарича καίρος. Феноменологичните характеристики на *кероса* са по същество еднотипни с тези на трансформирането на природното умение в харизматично служение. Авторът говори за разрешение, отпускане, облекчение (ἐπίλυσις), което следва да се схваща както в познавателен, така и в екзистенциален смисъл. Не става дума за познавателно постигане на целта, към която човекът се движи чрез разумните си действия. Фотий няма предвид целева причина, която би била постижима по дискурсивен път. Напротив, дискурсивното мислене е слабо, за да постигне онова, което причинно детерминира *кероса* на причастността: τὸ μὴ τὸν λόγον ἡμῖν ἀσθενῆ νομισθῆναι²⁹. Човекът пребивава в незнание за Божията отсъда и да се твърди, че може да има понятийно постигане на тази битийна структура, би било философско

²⁸ Фотий, *Amphilochia*. 149.608.

²⁹ Фотий, *Amphilochia*. 149.613.

празнодумство. Тук е налице известяване, което има характер на пророческо узнаване на волята и решението на Бога, адресирани към отделния човек.

Знанието, за което става дума тук (γνώσις) стъпва върху осъзнаването на собственото невежество: ἡ ἐν τούτοις τῆς ἀγνοίας ὁμολογία γνώσεως ἀληθεστάτης ἀπόδειξις. Въпросното позитивно невежество е път разкриване на историческата структура на личното време. Това е готовност за смъртта, а – в случаите на специално пророческо просветление – и знание за деня и часа на собствената смърт.

4. Заключение

Проследяването на етическите концепции на тримата автори позволява да се направи общ извод относно феноменологията на призванието. Тази концепция може да служи като маркер за изграждане на легитимно смислово поле на етиката на призванието, ако откажем да свеждаме субективното призвание до реакция спрямо някаква обективна ценностна структура или спрямо природен детерминизъм. Съхраняването на персонологичния статус на практическото действие е немислимо без една динамична и диалогична и перспектива. Както се вижда от анализа на Едит Щайн, динамичното разбиране за постигането на автентичното Аз е невъзможно възможно само ако се приеме онтологичен статут на отделната, неповторима човешка личност. Това, от своя страна, налага примат на онтологията пред епистемологията. В същото време става ясно, че, за да се схване сложната динамика на персоналното призвание, разбирано в диалогична перспектива, следва персоналният живот да се мисли във връзка с метафизическата структура на битието. Надежден смислов мост между двете е времето. Ако обаче то се схване просто като „субективно време“, тогава проблемът за непрозирността между Аз-а и света се обективира методологически, без да се решава. Не е достатъчно, с други думи, да се очертаят границите и отговорността на субекта, когато става дума за етика на призванието. Необходимо да се потърсят персоналните устои на разкриване на смисловите полета на онтологията. Чрез модела на историзация на персоналното време, очертан от патриарх Фотий, субектът на етиката се разкрива не просто като център на ролева автентичност, а като диалогичен

партньор, който бива известен от Божия Дух за смислите, осъществени в различните измерения на реалността. Тази динамика на персоналното битие патриарх Фотий определя като „духовен живот“.