

ФИЛОСОФСКИЯТ ЕРОС

Големите текстове
на платоническата любов

Съставител
ЛИЛИЯ ДЕНКОВА

РИБА
2007

Ако да обичаш това е да обичаш любовта, която Любимата ти носи, то да обичаш също означава и да се обичаш в любовта, връщайки се по този начин към себе си. Любовта не трансцендира недвусмислено: тя дава пълнота, но е удоволствие и егоизъм за двама. И се отдалечава от себе си тъкмо в тази изпълненост; тя се удържа в шеметен световъртеж над дълбината от другост, където не просветва вече никакво значение, това е една извадена на показ и осквернена дълбина. Връзката с детето – желанието за притежание на детето, което едновременно е друго, но е и мен-самият – вече прозира в сладострастието, за да се осъществи в самото дете (както може да се осъществи едно Желание, което не стихва с постигането на своята цел, нито уgasва с удовлетворението си). Ето ни пред една нова категория: пред това, което зад портите на битието, пред по-малкото от нищо, което еросът изтръгва от неговата отрицателност и осквернява. Става въпрос за едно нищо, различно от нищото на тревогата: за нищото на бъдещето, погребано в тайната на това „по-малко от нищо“.

Бележки

¹ Ничия земя (англ.). – Б. пр.

ХАНА АРЕНТ

(1906–1975)

СВЕТИ АВГУСТИН И ЛЮБОВТА*

Първа част

Любовта като жажда: Предчувствано бъдеще

Caritas и Cupiditas.

Любовта, разбираана като ненаситно желание (appetitus), и желанието в смисъла на гръцката традиция от Аристотел до Плотин е в основата както на caritas, така и на cupiditas. Те се различават по обектите си, но не се различават като емоция: „Така, както временният живот се цени от любителите си, така ние трябва да ценим вечния живот, който християнинът търси, че обича!“ Желанието е посредник между субекта и обекта; то унищожава разстоянието между тях като превръща субекта в любещ, а обекта в любим. Защото любещият никога не е изолиран от това, което обича. „Какво друго е любовта ако не живот, който обвързва или се стреми да обвърже заедно две неща, а именно любещия и любимия. Това е така дори и във външната и телесна любов².“ Тоест чрез cupiditas или caritas ние решаваме къде ще живеем, дали искаме да принадлежим на този свят или на отвъдния, но способността, с която решаваме, е винаги една и съща. Тъй като човек не е самодостатъчен и винаги желае нещо извън себе си, въпросът, кой е той, може винаги да се реши от обекта на желанието му, а не, както смятат стоиците, чрез потискане на импулса на желанието. „Всеки е това, което е любовта му³.“ Строго погледнато, този,

* Hannah Arendt. *Love and Saint Augustine*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1996, p. 18–35. Превод от английски Корнелия Танчева-Мишева.

който нито обича, нито желае, е никой.

Стремежът към този свят променя човешката природа. Той превръща човека в същество от този свят. Чрез *cupiditas* човек хвърля зара, който го прави нетраен. Чрез *caritas*, чийто обект е вечността, човек се превръща във вечно, трайно същество. Човекът като такъв, неговата същност не може да се определи, защото той винаги желае да принадлежи на нещо извън себе си и се променя в съответствие с това. Следователно Августин го вижда в самотата му като отделен и от нещата, и от хората. Но именно тази самота човекът не може да понася. Ако изобщо може да се каже, че той притежава есенциална природа, то тя е липсата на самодостатъчност. Тоест човекът е принуден да се измъкне от самотата си чрез любовта – независимо дали *cupiditas* го превръща в жител на този свят, или *caritas* го кара да живее в абсолютното бъдеще, където ще бъде жител на отвъдния свят. Тъй като само любовта може да превърне кой да е от двата свята в дом за човека, „за тези, които не го обичат, този свят е като пустинята за израелтяните“ – те не живеят в къщи, а в шатри⁴. Тогава не е ли по-добре да обичаме света чрез *cupiditas* и да сме у дома? Защо го превръщаме в пустиня? Оправданието за подобно невероятно начинание може да се открие единствено в дълбокото неудовлетворение, което светът предлага на любителите си. Любовта, която желае обект от този свят, независимо дали предмет или човек, неизбежно се разочарова в стремежа си към щастие.

Желанието, жаждата за нещо, може да бъде задоволено само от присъствието на желания обект, което желанието непрекъснато предчувства. Ако си с любовия, любовта замира и настъпва тихо спокойствие. Движението на любовта като желание застива с притежаването на любимия и задържането (*tenere*) на обекта. Самотата свършва единствено в притежанието и този край е същият като щастие. Защото „никой не е щастлив, ако не се радва на това, което обича. Дори тези, които обичат неща, които не бива, се смятат за щастливи не

защото обичат, а защото се радват на това, което желаят“⁵. Ще рече простото притежаване не е достатъчно за щастие, което е обратното на самотата. Щастие се постига само ако любимият стане постоянен вътрешен елемент от съществуването на любещия. Августин обозначава тази близост на любимия и любещия с думата „*inhaerere*“, която обикновено се превежда с „придържан се към“ и се среща най-често в контекста *inhaerere Deo*, „придържан се към Бога“. Това, което се обозначава тук, е състоянието на съществуване в света, което може да се нарече неизоставено от Бога.

Щастие настъпва, когато разстоянието между любимия и любещия изчезва, и въпросът е дали *cupiditas*, или любовта към този свят, може изобщо да постигне това. Тъй като крайната цел на любещия е неговото собствено щастие, в действителност във всичките си желания той се ръководи от желание за собственото си благо, т. е. от нещо, което е вътре в него. В *cupiditas* аз се стремя към нещо, което е отвън, извън мен (*extra me* или *foris a me*), но този стремеж е напразен, дори и да е към Бога⁶. Любовта към себе си е в основата на всяко желание, в основата на *caritas*, както и на *cupiditas*. А причината, поради която любовта към себе си, която започва с изоставяне на Бога, е грешна и никога не постига целта си, е, че тя се стреми към „неща, които са извън [любещия] и по този начин той е изкаран извън себе си“⁷. Така че в *cupiditas* човек не иска себе си, а света и когато го получи, желае да стане част от него. Поначало той не е част от света, защото ако беше, нямаше да го желае. Естествено човек е изолиран и от Бога. И *caritas*, и *cupiditas* гонят за фундаменталната изолираност на човека от това, което може да му носи щастие, т. е. за разделението на човека от самия себе си. Именно поради преследването на това, което е извън мен, *cupiditas* ме кара да пропусна целта си – самия мен.

Благата извън мен не са в моята власт и сред тях е и най-висшето благо, самият живот. *Cupiditas* желае и ме прави зависим от неща, които по принцип са извън

моя контрол, т. е. тези, които „мога да загубя против волята си“ (*invitus amittere possum*). Всъщност фактът, че животът, откъснат от това, от което се нуждае, изобщо желяе нещо, означава, че човекът не е независим и самодостатъчен. Първоначалната му изолация от собственото му благо е показателна за зависимостта му. По пътя към това, което трябва да може да бъде въобще, човекът се среща с външния свят и тъй като никога не успява да покрие разстоянието между тази външност и себе си, той става неин роб. В дискусиията си за свободната воля или по-точно за свободата на избор (особено в *Свободният избор на волята*) Августин противопоставя не *caritas*, а свободата на *cupiditas*, наречена тук *libido* или желание, които подобно на *cupiditas* се определят като любов към неща, които човек може да загуби против волята си. Ето защо Августин смята *cupiditas* за по-връждебна на „добрата воля“, способна на свобода, от всичко останало⁸. В процеса на принадлежението към това, което е „извън мен“, аз съм поробен и това поробване се изразява в страх. В този контекст свободата означава единствено самодостатъчност и мисълта на Августин често следва почти дума по дума стоицистите. Авторът на следните твърдения спокойно можеше да е Епиктет: „Всичко, което е извън властта ни, не може да бъде обичано и ценено високо. ...Който не ги обича, няма да страда от загубата им и ще ги презира“⁹. Както и при стоиците, страхът изразява по най-радикален начин нашата липса на власт над самия живот и е екзистенциалната причина за идеала ни за самодостатъчност. Тоест откриваме, че презрението към света и неговите блага не е изначално християнска доктрина. В този контекст Бог не е нито Творец, нито най-висш съдник, нито крайната цел на човешкия живот и любов. Поскоро, като най-висшето същество Бог е квинтесенцията на Битието, а именно самодостатъчността, която не се нуждае от външна помощ и в действителност няма нищо извън себе си. Августин толкова близко се придържа към тези нехристиянски схващания, че дори по-

някога ги използва в описанието на Бога: „Бог не се нуждае от ничия помощ в акта на сътворението, какъвто би бил случаят, ако Той не беше самодостатъчен“¹⁰.

Без съмнение, доколкото Августин определя любовта като вид желание, той съвсем не говори като християнин. Отправната му точка не е Бог, който се открива пред смъртните, а жалкото човешко състояние. Приносът на Августин тук съвсем не е оригинален в контекста на късната античност. Всички късни философски школи споделят този анализ на човешкото съществуване и фактът, че Августин се обръща към Плотин, а не към стоиците в ранните си философски опити, говори единствено за чувството му за философа релевантност. Според Плотин „желанието ни дърпа навън и говори за нужда; да желаш означава да си привлечен, макар и [привлечен] към доброто“. Очевидно „нуждата, немумоливо изискваща насита, не е свободна по отношение на това, от което се нуждае“¹¹. Оттук следва, че копнежът по Бога е също толкова несвободен, колкото и любовта към света. Августин се опитва да избегне този извод, като постулира, че Бог е идентичен с благо на човека, но това води до нова трудност – Бог вече не се разбира като нещо извън човека. И наистина Августин понякога говори за Бог, който „циркулира в нас“¹². Но тази трудност е несъществена в сравнение с прости факт, че самият акт на желанието предполага разграничаване на „вътрешния акт“ и неговия „външен“ обект. Тоест желанието по дефиниция не може никога да постигне обекта си, освен ако обектът не е и той вътре в човека, т. е. в неговата власт. За разлика от Августин Плотин е съвсем последователен в разсъжденията си: свободата съществува само там, където желанието изчезва. Според Плотин свободата може да се постигне в този живот чрез *pous*, човешкия дух, чиято основна характеристика е, че се съотнася само към себе си. От гледна точка на живота това състояние, в което човешкият дух се съотнася към себе си, е вид смърт. Защото, доколкото сме живи и активни (а желанието е вид актив-

ност), ние задължително сме наместени в неща извън нас и не можем да сме свободни. Единствено духът произхожда не от нещо извън себе си и следователно е собственото си благо. Свободата според Плотин „не трябва да се отнася към делото, не към извършените неща, а към вътрешната дейност, към мисълта, към собствено-то съзерцание на добродетелта“¹³.

Независимо до каква степен теорията на Августин за свободата, изложена в *Свободния избор на волята*, се базира върху Плотин, когато я пише, той е християнин и по тази причина неоплатоническият терминологичен апарат не е съвсем подходящ. Според Августин най-висшето благо за човека не може да е неговият дух и участието не може да произтича от някаква човешка сила, макар и най-висшата. Най-висшето благо на творението трябва да е Творецът, а няма съмнение, че Творецът не е в творението по същия начин, по който духът му (pous) е. Така че безкритичната употреба не само на категории от стоицизма, но и от неоплатонизма не може да не доведе Августин както до непоследователност, така и до противоречия. По-нататък ще видим, че Августин, макар никога да не успява да осъзнае напълно неадекватността на тази част от терминологията си, говори и за абсолютно различен вид caritas, а именно, любов, която не е свързана нито с appetitus, нито с cupiditas и следователно е с божествен, а не човешки произход. Този абсолютно различен вид любов е caritas, разпръсната в cordibus positus, „любовта, която блести в нашите сърца“. В този смисъл caritas показва не „циркулиращото“ присъствие на Бога в нас, а милостта, с която Творецът дарява творението си.

Причината, поради която на Августин му е трудно да се отърве от термините на Плотин дори след като официално се отрича от него, е, че никой не е теоретизирал по-убедително от Плотин абсолютната непринадлежност на човека към света, в който той се ражда. Никой не е показал по по-вероятен начин дълбочината на пропагата между човека и света, която се изя-

вява в човешките апетити и желания. Явно подобни са и най-дълбоките изживявания на Августин, преди да приеме християнството. В Плотин той открива тяхното философско обяснение. Разликата между двамата обаче е също толкова голяма, колкото и тяхната близост. При Августин няма нищо, което може да се сравни с благородното спокойствие при Плотин, с неговата „самодостатъчност“ или, с термините на времето, неговата пълна задоволеност от собствената му самота. Както правилно посочва Жилсон, при Плотин, но не и при Августин самата душа е божествена¹⁴. В определен смисъл Плотин носи в себе си всички неща, които Августин желае. Ето защо Плотин не познава страха, който то е основната причина за покръстването на Августин.

Следователно, ако Августин подобно на Плотин и на стоиците всъщност твърди, че това, което трябва да се обича, е безстрашието и приравнява това безстрашие на самодостатъчността, той всъщност не казва същото нещо, защото Августин нито за минута не вярва, че подобно безстрашие или самодостатъчност могат да бъдат постигнати от човека в този свят, независимо колко силно напъга ума и духа си. Вярно е, че истинското съществуване означава „да не си в нужда“ и съответствашата емоция е безстрашието. Обаче специфичното качество на човешкото битие е именно страх, който нищо не може да премахне. Този страх не е празна емоция, а по-скоро проява на зависимост. Желанието не е грешно, защото „външният свят“ е грешен. По-скоро желанието е грешно и поробващо, защото означава зависимост от нещо, което по принцип е недостижимо. Това не противоречи на предишното твърдение, че всяко желание се определя от своя обект и се превъща в caritas или cupiditas според това, към което се стремим. Защото само чрез преследване на това, което е извън него, желанието превръща неутралния „външен свят“ в истински „свят“, т. е. в дом за човека. Само светът, съставен от „любители на света“ (dilectores mundi), е грешен и само желанието (appetitus) за този „грех“ се

превърща в *cupiditas*. И все пак основната характеристика на този грях е, че той е „външен“, а външният свят като такъв поробва и лишава от свобода. Защото свободата по същество е липса на страх. Никой, който зависи от това, което е извън него, не може да е безстрашен. Както ще видим по-нататък, *caritas* е свободна, именно защото отхвърля нашия страх (*timorem foras mittit*).

Връзката с този свят, която се актуализира в *cupiditas*, трябва да се прекъсне, защото се ръководи от страх. Като живее в *cupiditas*, човекът принадлежи на света и е отчужден от себе си. Августин нарича тази принадлежност към света, в която същността се губи, „дисперсия“. Като желая и завися от неща „извън мен“, т. е. от това, което не съм, аз губя единството, което ме прави цял и чрез което мога да кажа „аз съм“. Следователно аз се разпръсквам в многообразието на света и се загубвам в безкрайната множественост на всекидневното. Августин призовава Единствения Бог „да [го] прибере от тази разпръснатост, в която [той] е разкъсан“¹⁵. Тъй като разпръснатостта води до загуба на същността, тя притежава огромното предимство, че отвлеча от страха. Само че тази загуба на страха означава загуба на себе си. Аз бягам от своето аз, което трябва да умре и да изгуби всичко, което притежава, за да запази неща, които са по-вечни от самия мен. Августин пише, че „хората, които желаят нещо извън тях, са отчуждени от самите себе си“¹⁶. Тази загуба е резултат на любовитството, на странно нееготистичната „алчност на погледа“ (*Иоан* 2:16), която е привлечена от светските неща. Алчността на погледа желае да познае светските неща заради самите тях, без никаква мисъл за човешката същност и без ни най-малко да търси каквото и да било удоволствие. Защото удоволствието, наситата на сетивата (*voluptas*) търси това, което е приятно за сетивата, както красивото е приятно за очите, мелодичното за слуха, мекотата за допира и ароматът за обонянието. Обаче зрението се различава от другите сетива, защото познава „несравнимо по-опасна“ съблазън от простата привлекателност на красивото. Зрени-

ето е единственото сетиво, което иска да усети и това, което може да е противоположно на удоволствието, „не за да изпита болка, а за да преживее и да познае“¹⁷. Докато сетивното удоволствие се отразява върху този, който го търси, така че за добро или зло той никога не може изцяло да се изгуби, желанието да познаеш, дори и да постигне целта си, не носи никаква изгода за личността. В познанието или по пътя към познанието аз изобщо не се интересувам от себе си. Аз забравям за себе си почти по същия начин, по който зрителят в театъра забравя себе си и своите грижи благодарение на „чудното зрелище“ пред очите си. Именно тази не-сетивна любов към света кара хората „да издирват скритите механизми на природата, които са извън [раетет] нас и от чието познание като цяло няма полза – човекът се стреми единствено към знание“¹⁸.

Който желае да каже „аз съм“ и да призове собствено си единство и самоличност, за да ги противопостави на многообразието и множествеността на света, трябва да се обърне към себе си, към своя вътрешен свят и да обърне гръб на всичко, което „външният свят“ може да му предложи. Ето тук Августин се отделя от съвременните си философски учения, независимо дали на стениците или на неоплатоничите, и се отправя по собствен път. Защото за разлика от Епиктет или Плотин във вътрешния свят на личността той не открива нито самодостатъчност, нито спокойствие. Августин не принадлежи към тези „които могат да действат правилно сами по себе си, така че от това да произлязат действителни дела (*qui aliquid boni vobiscum intus agitis unde facta procedunt*). Напротив, дано Бог да види „къде съм...да ме помилва и да ме изцери“ (*Пс*. 6:2)“. Защото колкото повече се отегля в себе си и отделя личността си от разпръснатостта на света, толкова повече той „става неясен за самия себе си“ [*quaestio mihi factus sum*]¹⁹. Тоест на загубата на личността в разпръснатостта Августин не противопоставя простото оттегляне в себе си, а по-скоро обръща въпроса и открива, че личността е още по-непрониквае-

ма от „скритите механизми на природата“. Това, което Августин очаква от Бога, е отговор на въпроса „Кой съм аз?“ – чиято очевидност цялата философска наука догава приема за даденост. Или казано по друг начин, именно поради новия си стремеж да открие себе си, той в крайна сметка се обръща към Бога, от когото не очаква да му разкрие тайните на вселената или дори дилемите на битието. От Бога той очаква да „чуе за себе си“ и така „да опознае себе си“. „Гърсейки Бога извън себе си“, в чудните прояви на неговото творение, Августин не открива „Бога на сърцето си“. Разумът („светлината на погледа“) „не е с мен, защото е вътре, докато аз съм навън“²⁰. Когато си спомни кой е и „влезе във вътрешността“, Бог го направлява. Августин успява да открие себе си само защото Бог му помага²¹. Откриването на себе си съвпада с откриването на Бога, защото, отгледайки се в себе си, аз преставам да принадлежа на света. И тогава Бог ми идва на помощ. В известен смисъл аз вече принадлежа на Бога. А защо принадлежа на Бога, когато търся себе си? Каква е връзката или може би афинитетът между мен и Бога?

Августин дава отговор на този въпрос в книга X на „Изповеди“. Въпросът, който поставя, е: „Какво обичам, когато обичам моя Бог?“²² Подчертаната от мен дума съдържа отговора на нашия въпрос. Августин тук търси Бога на човешкото сърце и ако това също означава Върховния Бог, то е само в смисъла, че този Бог е същността на това сърце. Защото „когато обичам моя Бог“, аз не обичам „телесната красота, величието на времето, яркостта на светлината, приятел на очите ми, или сладката мелодия на песента“, но въпреки това „обичам някаква светлина, някакъв глас, някакъв мирис“ и те принадлежат на „моя вътрешен човек“, така както красотата принадлежи на телата, яркостта на светлината и сладостта на мелодията. Само че сега тези свойства, които са вътре в мен, извън обсега на външния свят, вече не трябва да се свързват с нетрайната материя, а се превръщат в чиста есенция – чистата светлина, която „свети в душата ми, не може да бъде възп-

рана от пространството, времето не може да открадне нейния звук, вятърът не може да разпръсне аромата й... и пресищането не може да ме отдели от това, което ми е близко“²³. С други думи, този Бог, който е *моя* Бог, е истинският обект на моето желание и моята любов, е квинтесенцията на моята вътрешна същност и следователно в никакъв случай не е идентичен с нея. И наистина на това взаимоотношение е също толкова неидентично, както красотата, квинтесенция на всички красиви тела, е неидентична на кое да е от тези тела поотделно. И както тялото може да бъде консумирано, но не красотата; светлината може да бъде угасена, но не яркостта ѝ; звуците идват и си отиват, но сладостта на музиката остава; по същия начин тъмните „бездни“ на човешкото сърце са подвластни на времето, което ги унищожава, но не и квинтесенцията му. Аз мога да принадлежа на тази квинтесенция по силата на любовта, тъй като любовта означава принадлежност: „Обичай Бога, защото, понеже Бог е вечен, и ти ще останеш във вечността: тъй като всеки е това, което е любовта му“²⁴. Човекът обича Бога, защото Бог му принадлежи така, както есенцията принадлежи на съществуването, но именно по тази причина човекът не е. Като открива Бога, той открива това, което му липсва, това, което не е: вечната есенция. Тази вечност се проявява „вътрешно“ – тя е *internum aeternum*, вътрешна, доколкото е вечна²⁵. И тя може да е вечна само защото е „местоположението“ на човешката същност. „Вътрешният човек“, който е невидим за смъртните погледи, е мястото, където е разположен невидимият Бог. Невидимият вътрешен човек, който е странник в този свят, принадлежи на невидимия Бог. Така както светлината радва очите ми, защото яркостта е тяхното благо, така „вътрешният човек“ обича Бога, защото неговото благо е вечността.

Именно в този смисъл Бог е наречен „най-висшето благо“ или благого на благата, т. е. благого, което всъщност желяем, докато преследваме всички останали блага. Ще рече – Бог е единственото истинско съответ-

ствие на желанието. И тъй като желанието се стреми да притежава, ние не можем да не желаем да притежаваме завинаги това благо на всички блага, така както искаме да притежаваме завинаги всички останали блага²⁶. Доколкото човек обича това „най-висше благо“, той обича себе си, т. е. тази част от себе си, която е истинският обект на всяка любов към себе си: своята същност. Обаче тъй като тази човешка същност по дефиниция не подлежи на промяна (*incommutabilis*), тя е в явно противоречие на човешкото съществуване, което е подвластно на времето и което се променя с всеки изминал ден, с всеки изминал час, което при раждането се появява от нищото, а при смъртта отново изчезва в нищото. Докато човекът съществува, той не е. Той може единствено да предвиди своята същност, като се стреми към вечността и ще бъде едва когато я получи и ѝ се наслади (*frui*). Истинската любов към себе си (*amor sui*) не обича настоящата ни личност, която ще умре, а тази, която ще ни направи вечни. Когато човекът започне да търси истинската си същност в живота си на земята, първото нещо, което открива, е, че е обречен да умре и че подлежи на промяна (*mutabilis*)²⁷. Той открива съществуването вместо същност, а на съществуването не може да се разчита. Съществуващата, променяща се личност не може да остане вечна и определяема: „Докато имаш в себе си нещо, което трябва да изгубиш, да се откажеш от него в живота или в смъртта, не можеш да го запазиш завинаги“²⁸. Така че в момента, в който „откриеш, че подлежиш на промяна по природа, трябва да превъзмогнеш себе си“²⁹. Това „превъзможване“ излиза извън времето и се опитва да достигне вечността, „вечния живот“, а не „временния“.

Обаче тъй като едно временно същество не може да разбере тази вечност по друг начин освен като абсолютна бъдещност, то може да я актуализира единствено под формата на коренно отрицание на сегашното. С други думи, тъй като любовта към себе си обича настоящето, тя трябва да се превърне в омраза към себе си.

Това е така не защото любовта към себе си като такава е грешно горделива и суетна (както при Павел), а защото абсолютното бъдеще може да се предвкусва единствено чрез унищожаване на смъртното, временно настояще, тоест чрез омраза към съществуващия „аз“ (*odium sui*). Собствената същност на живота, вътрешното му „благо“ трябва да превъзмогне и дори да отрече своята, доколкото целият светски живот се определя от своя антипод, смъртта, която е естественият му и присъщ край. Така че истинската цел на живота трябва да се отдели от самия живот и сегашната му реалност на съществуване. Истинската цел на живота се проектира в абсолютното бъдеще. Обаче тази проекция е проблематична. Никое бъдеще, дори и абсолютното бъдеще не може да отрече обвързаността си с обикновената човешка временност. Никое събитие, очаквано в това абсолютното бъдеще, не се различава по структура от което и да е друго събитие, очаквано в границите на живота на този свят. По тази причина вечният живот, очакван като бъдещо събитие, намира съответствието си в желанието и стремежа, т. е. в човешки способности, които не могат да не очакват „благо“ си от външния свят. В този контекст *caritas* като всяка любов трябва да се разбира като жажда и се различава от *cupiditas* единствено по обекта си. Оттук следва, че самият човешки живот, доколкото е „щастлив живот“, се превръща в благо, очаквано от външния свят. С други думи, сегашният живот на човека се пренебрегва заради бъдещето и губи своя смисъл и значение в сравнение с този истински живот, който се проектира в абсолютното бъдеще и който се разглежда като крайната цел на сегашното съществуване на човека в този свят.

Фактът, че „най-висшето благо“ на земята се „притежава“ в стремежа към него е, разбира се, противоречие в термина. Така както истинската любов към себе си може да се реализира парадоксално само в омраза към себе си, така и „притежанието“ тук може да се реализира единствено чрез забравата. Като се стремим

към и желаем бъдещето, ние сме склонни да забравим настоящето, да го прескочим. Ако сегашното е изцяло изпълнено с желание за бъдещето, човек може да предвиди едно безвременно настояще, „където денят нито започва с края на вчерашно, нито свършва с началото на утре; а е винаги днес“³⁰. Правилният термин тук е „божествено време“, т.е. времето на този, за когото „днес е вечност“³¹. Това предчувстване, че човек може да живее в бъдещето, сякаш то е настояще и може да „държи“ (tenere) и да се радва на (frui) бъдещата вечност, е възможно благодарение на начина, по който Августин тълкува времето. За разлика от нашето разбиране при Августин времето не започва в миналото, за да премине през настоящето към бъдещето, а произхожда от бъдещето и тече, така да се каже, назад през настоящето, за да завърши в миналото. (По една чиста случайност това е римското разбиране за времето, което намира концептуалната си изява единствено при Августин.) Нещо повече, що се отнася до човешкото съществуване, миналото и бъдещето се разбират като различни модуси на настоящето. Августин пише: Има три времена – настояще за нещата в миналото; настояще за нещата в сегашното, настояще за нещата в бъдещето, защото бъдещето съществува само като очакване, а миналото като спомен и както очакването, така и споменът се извяват единствено в настоящето³². Така че да живееш в очакване до самозабрава е все пак начин да живееш в настоящето. Това е единственият път за пълно премахане на „аз“-а: „Трябва да обичаме Бога така, че ако е възможно, да забравим себе си“³³.

Тази забрава обаче в никакъв случай не е характерна само за любовта към Бога. Тъй като жаждата е основният модус на човешкото съществуване, хората непрекъснато „забравят заради нещо“, а именно заради това, което желаят в този момент. Самото желание е състоянието на забрава. Така че, както „душата забравя себе си заради любовта към света, така сега забравя себе си заради любов към Бога“³⁴. Каквото и да обича и желае чо-

век, той вечно забравя нещо. Жадвайки света, той забравя себе си и забравя света; когато осъзнае, че не може да открие себе си освен чрез жаждата си за Бога, той забравя себе си. Въпреки че желанието е резултат на стремежа към щастие (beatum esse velle) и по този начин сочи към себе си, то забравя произхода си, откъсва се от тази котва и изцяло се поглъща от обекта си. Тази промяна в референцията, която се появява в течение на желанието, т.е. любителят забравя себе си в преследване на любимия, е „преходната“ (transitus) характеристика на всяка жажда³⁵. „Преходът“ обозначава моментта, в който любителят обича вече не в съответствие със себе си, а когато цялото му същество стане „любещо“. Така caritas, жадващата любов към Бога, постига „прехода“ към бъдещата вечност.

По този начин човек не само забравя себе си, но в известен смисъл престава да бъде себе си, т.е. определен човек с определено място във времето и пространството. Той губи човешкия модус на съществуване, т.е. живота на смъртен, без да го замени с божествения модус на съществуване, т.е. вечността. Доколкото човешкото съществуване е във времето, то преминава от начало към край. Преходът постига забрава на „от“ заради „към“, където забравянето на началото изтрива цялото минало. „Изопнат“ (extentus) към това, което е пред него (ante), но все още го няма (pondum), човекът забравя и презира собственото си мирско минало заедно с многообразието на света, чрез което си се спомня. Темпоралното бъдеще (това, което още не е) се придвижва от бъдещето в настоящето и после в миналото. Абсолютното бъдеще обаче, което се достига при прехода, винаги остава такова, каквото е – вечно предстоящо, неподдаващо се на промени от никакви човешки деяния, винаги отделено от човешката смъртност. Тъй като нищо не може да се направи, единственият изход на човека е очакването, очакване в надежда или страх. Надеждата е за тези, които принадлежат на Бога заради caritas, а страхът – за тези, които принадлежат на света,

с който трябва да се разделят в смъртта. Ето защо християнското кредо се състои от надежда. Всъщност любовта към и надеждата за основните принципи на вярата я правят християнска и я отличават от суверенното върване в зли духове³⁶. В своята непрекъсната предстоящност това бъдеще не може да разсейва. Като се стреми към него, човек живее „не опъвайки се на страни, а напред“ (non distentus sed extensus), макар резултатът да е себе-забравя и себе-отрицание³⁷. Както пише Августин, „никой няма да Го постигне, ако не отрече себе си“³⁸.

Ако човешкият живот се разглежда от гледна точка на продължителността си, ясно е, че основната му характеристика е неговата временност: „пилеене на времето и разпиляване от времето“ (devorans tempus, devoratus tempore)³⁹. За Августин битието и времето са противоположни. За да бъде, човек трябва да превъзмогне човешкото си съществуване, което е временно: „Така че, за да бъдете, превъзможете времето.“⁴⁰ Следователно „преходът“ се състои в преодоляване на темпоралността и това, което трябва да се забрави и се забравя, е смъртността. Така както любителът забравя себе си заради любовния, смъртният, временен човек може да забрави съществуването си заради вечността. Преходът е забравяне. Нещо повече, независимо от многобройните уговорки, че висшето човешко благо не трябва да лежи отвън, преходът преминава от себе си към нещо, което лежи извън него. И това е неизбежно, щом любовта се разбира и определя като желание. Така че след първия съвет: „Не се отпращай навън, върни се към себе си“, който води до откритието, „че природата ти е променлива“, следва вторият: „превъзможни и себе си“⁴¹. Така че не само светът, но и човешката природа като такава се превъзможват.

Най-големият проблем, който тази само-забравя и отричане на човешкото съществуване поставят пред Августин, е, че те правят основното изискване на християнството „обичай ближния си като себе си“ почти изпълнимо. Проблемът възниква от дефиницията на лю-

бовта като желание и от дефиницията на човека като във вечна нужда и изолация от това, което му дава щастие, т. е. истинската му същност. Дори caritas е посредник между човека и Бога по същия начин, по който caritas е посредник между човека и света. Единствената им функция е да посредничат. Те не са изява на изначална обвързаност между човека и Бога или човека и света. Тъй като всяко желание се определя и зависи от обекта си, пътят на човека към себе си (който започва с гръцката „автархия“ или „самодостатъчността“ при стоиците) трябва да завърши в себеотрицание в името на светата или в името на Бога. Трябва да е ясно, че подобно себеотрицание, дори да се нарича caritas, всъщност е псевдохристиянско.

„Благото“, което човек желае и от което е лишен, е следователно живот без смърт и без загуба. Бог като обект на любовта (т. е. желанието) е единствено проява на това „благо.“⁴² Като предвижда вечността (абсолютното бъдеще) човекът желае собствения си бъдещ „аз“ и отрича „аз“-а, който открива в светската реалност. Чрез самоомразата и самоотричането той мрази и отрича сегашния си смъртен „аз“, който в крайна сметка е Божие творение. Критериум за добро и зло в любовта не е самоотричане заради другите или заради Бога, а заради вечността, която предстои. Оттук следва, че човек не трябва да обича в този свят, за да не изгуби във вечния живот. Ако използва любовта си неправилно, значи е мразил, ако използва омразата си правилно, значи е обичал⁴³. Обичта към Бога е правилна обич към себе си и критериум не е Бог, а личността, и то личността, която ще е вечна:

„Който знае как да обича себе си, знае как да обича Бога, но който не обича Бога, макар да обича себе си, както му заповядва природата, може по-скоро да се каже, че се мрази, защото постъпва като свой враг.“⁴⁴

Любовта към Бога е любов към себе си в бъдещето (безсмъртното „аз“) и омраза към себе си в настоящето (смъртното „аз“). Тази самоомраза не е съща-

та като християнското самоотрицание, което произлиза от съзнанието, че си сътворен и следователно подвластен на призова на Твореца за подчинение във вярата. Нито пък е отрицание на идеала за самодостатъчност, който Павел отхвърля като „горделивост“. По-скоро самоотрицанието е последното, отчаяно следствие от себе-любовта, която желае, но никога не постига собствено-то си „благо“. Човешкото нещастие се състои в това, че за разлика от Бога човекът „не извлича щастие от себе си като собствено благо“ и че неговото „благо“ лежи извън него и следователно трябва да се търси и желае. В този стремеж човек трябва да „забрави“ себе си заради благо, което желае и рискува напълно да се изгуби, ако забрави себе си заради благата на този свят⁴⁵. Желанието има за функция да осигури „благо“, от което ще настъпи щастие. Проблемът с погрешното желание, любовта към света, е не толкова, че човек не обича Бога, колкото, че не стои вътре в себе си, а [тъй като е отхвърлил Бога] е излязъл и извън себе си⁴⁶.

Любовта като желание търси своето осъществяване във вечността. Според Августин консумирането се съдържа в акта на съзиране, защото при него зрението е най-съвършеният вид притежание. Само обектът, който е видян, не изчезва и остава в наличност такъв, какъвто е. Това, което чувам или помислям, идва и си отива, а това, което докосвам, се променя или консумира от мен. За разлика от тях актът на виждането е чисто „удоволствие“ (frui), в което не настъпва промяна, стига той да продължава. В абсолютното спокойствие и равновесие на вечния живот, отношението на човека към Бога ще бъде вечно продължаващо зрително „удоволствие“, което, така да се каже, е единственото правилно отношение на човека към Бога. Това е много далеч от християнството на Павел. Според Павел любовта в никакъв случай не е желание, което трябва да се задоволи. Това, което трябва да се консумира, е вярата, а крайт на вярата, не на любовта, е зрението. Не вярата, а любовта слага край на човешкото изоставяне от Бога. Любовта е „съвършена връзка“

дори на земята. Като такава любовта не е проява на жажда, а проявление на човешката привързаност към Бога. Причината, поради която caritas е по-висша от вярата и надеждата, е именно защото caritas съдържа собствената си награда и ще остане такава, каквато е и в този свят, и в отвъдния. Това е смисълът на прочутите стихове от първото послание на Павел до коринтяните (1, 13). Пророчествата ще се провалят, езиците ще спрат и знанието, което хората притежават в този живот, ще изчезне. „Само любовта е вечна.“ Тук, на земята, ние обичаме Бог със същата любов, с която го обичаме в отвъдното. Единствено и само любовта надмогва човешката природа на земята и факта, че човек е от и принадлежи на този свят. Тази любов не търси и не зависи от обекта си, а всъщност трансформира любителя – „всеки е това, което е любовта му“. Според Павел в бъдеще, „когато ще се изправим лице в лице“⁴⁷, любовта ни няма да се увеличи. Нито пък ще секне, когато човек постигне „щастие“, т. е. когато има и вижда („се наслаждава на“) това, което просит „обича“ и желае на земята.

Огромното значение, което има любовта към ближния за Павел като възможност за „съвършенство“ дори и в този свят, не се споделя от Августин, поне не в контекста, в който любовта се разбира като желание (appetitus). Защото това не е любовта, за която в друг контекст Августин пише, че има способността да „материализира Бога“⁴⁸. В този контекст Августин може да твърди, че „ако обичате Бога, вие сте в рай дори когато сте все още на земята“⁴⁹. Всяко желание жадува своето задоволяване, т. е. своя край. Желание, което няма край, е или противоречие в термина, или описание на ада. Така че когато Августин пише, че само „caritas е вечна“⁵⁰ и че „след този живот ще остане единствено caritas“, тъй като вместо да вярваме, ние ще знаем и вместо да се надяваме, ще притежаваме, той несъмнено говори за друг вид любов⁵¹.

Удовлетворяването и крайт на желанието е „наследата“ (frui). Това е целта, към която се стреми любов-

та и която изгражда „щастие“. Щастие се постига, когато дойде край на всички стремежи и човек живее в непосредствена близост до обекта на желанието си. Едно нещо се търси заради самото себе си (и в *caritas*, и в *cupiditas*), ако неговото притежаване слага край на желанието. Така че нищо не може да се каже, че е „обичайно“, ако се търси заради нещо друго. Насладата и желанието си приличат по това, че се отнасят към нещата заради самите тях⁵². Техният антипод е употребата (*uti*), която използва нещата като средство за постигане на нещо друго. Целта на любовта е „благо“, чието постигане отбелязва края на любовта като такава. Любовта съществува единствено заради тази наслада и после изчезва. Краят на любовта е или отдаване на този свят, или на бъдещата вечност, където всяко действие и всяко желание са спрели. Обаче първата възможност – отдаването на този свят – никога не е истинският край на любовта, тъй като „преходните неща не могат да задоволят *cupiditas*“⁵³. Ние обичаме временните неща повече, преди да ги получим, т. е. преди да им се насладим. Нещо повече, можем да ги изгубим, а смъртта, загубата на света, ще ни лиши от всички тях.

Човешкият живот с щастие си, захвърлено в абсолютното бъдеще по силата на „превъзможването“ и „забравата“, е здраво привързан към това „заради“ (*propter*). Всички земни блага се разглеждат от гледна точка на крайната цел на любовта, заради която те единствено притежават някаква относителна легитимност. „Заради“ изразява вътрешното взаимоотношение между всички желани блага. Единствено „най-висшето благо“ не притежава каквито и да било взаимоотношения, тъй като, когато утолява желанието, то ги премахва завинаги⁵⁴. Тази пълна изолация се изразява чрез термина „заради нещо друго“ (*propter se ipsum*), и доколкото значението на *propter* е да посочва към нещо друго, фразата „*propter se ipsum*“ (където нещото и причината, поради която то съществува съвпадат) съдържа парадокс и по този начин се самоотрича. Парадоксът показва, че

„насладата“ е извън всякакви човешко-преходни категории и за нея може само да се намекне *via negativa*. Насладата е това състояние на съществуване, което не се отнася към нищо друго освен към себе си. Всяко желание е свързано с това „заради“, т. е. то обича „най-висшето благо заради самото него“ и всички останали „блага“, доколкото те могат да отведат към най-висшето. Пътят към щастие се сочи от желанието и води до „наслада“ чрез „употреба“. Правилният обект на насладата определя обектите на правилната употреба: „Нещата за наслада ни изпълват с щастие. Нещата за употреба помагат на тези от нас, които се стремим към щастие“⁵⁵. Тъй като *caritas* е обвързана с най-висшето благо, тя е свързана с този свят единствено доколкото светът е от някаква полза за постигане на крайната цел. „Да употребим нещо означава да приложим това, което сме получили за себе си, за да добием това, което искаме, при условие че за нас е правилно да го искаме.“ Тоест ако целта на желанието е Бог, светът е свързан с Бога чрез употребата. Тъй като се използва, светът загубва независимостта си, значението и така престава да съблазнява човека. Правилното отношение към света е неговата употреба: „светът е за употреба, не за наслада“⁵⁶.

Тъй като *caritas* е свързана със „заради“, тя се проявява в правилна употреба и наслада: „И самата *caritas* не може да се определи по-правилно от „заради Теб“⁵⁷. Уговорката „заради Теб“ унищожава всички връзки между човека и света. Тя определя правилното разстояние между тях, тоест дефиниращото разстояние между използването и използването, което не допуска никаква близост или принадлежност. Животът, ръководен от *caritas*, се стреми към цел, която по принцип лежи извън света, т. е. също извън *caritas*. *Caritas* не е нищо друго освен пътът, който свързва човека и крайната му цел. Като се протяга към тази цел, *caritas* притежава някаква относителна вечност. По същата логика светът като просто средство към тази цел изгубва страховития си характер и придобива известен смисъл, като става от-

носителен чрез този процес. Любовта като желание винаги е изправена пред алтернативата на употреба или наслада. Това се отнася както за човешката, така и за божествената любов: „Защото, ако Бог не употребява, нищо се наслаждава, не виждам как може да обича.“⁵⁸ Caritas съвсем не е наслада, тя също се стреми към наслада. Caritas „желае да види и да се наслади“⁵⁹. Щом веднъж се освободи от неспокойствието на желанието, истинското съвършенство на насладата лежи в бъдещето. В този живот никой, дори „справедливият и свят човек, не е свършен“⁶⁰. Обаче тъй като желаният обект на caritas сам по себе си е вечен и не може да бъде изгубен или пропуснат, появява се условна вечност, която се проявява в този живот като абсолютно безстрашие.

В преолюляващото очакване на вечността смъртта става относителна. Смъртта е умряла⁶¹. Тя е загубила значението си за живите. Без смъртта не съществува страхът от загуба и безстрашието е предимно липса на страх от загуба. Ето защо „свободата на caritas може да се издигне над робството на страха“⁶². Тъй като човешкият живот (доколкото е истински живот) се проектира в бъдещето като външно благо, което трябва да се преследва, човекът е станал негов господар. Собствената му личност – не каквато е, а каквато ще бъде, е станала самодостатъчна. Тази бъдеща самодостатъчност се извява на земята като способност за желание. Видяхме, че проектирането в абсолютното бъдеще е възможно само ако животът на човека се постулира като корелатив на appetitus. В този контекст основната трудност се появява при смъртта (от която животът не може да се отърве сам) и се разрешава от понятието caritas. Caritas не познава страха, защото не познава загубата. Смъртта се превръща в най-лошата злина (за разлика от „най-висшето благо“) за живот, който се ръководи от cupiditas.

Тук, както обяснява Августин в спора си срещу стоиците, вече не става въпрос за приемане на смъртта, а на живота: „Защото има такива, които умират ве-

ликодушно, но свършени са тези, които живеят великодушно“⁶³. Caritas се примирява с живота и света, като ги „използва“ свободно, тоест без да се ограничава от тях. В действителност тази свобода е частична: „все още не цялостна, все още не изчистена, все още не пълна свобода, защото не е вечност“⁶⁴. Обаче дори и в тази чисто отрицателна характеристика тази свобода отговаря точно на идеала за самодостатъчност. Животът на земята не е независим дори и в caritas. Животът на земята остава подвластен на страха от загубата на „най-висшето благо“. Така че в сегашното човешкият живот остава свързан с желанието и страха. „Желанието и страхът водят до всяко добро дело, желанието и страхът водят до всеки грях.“⁶⁵ Ако успеем да се освободим от света, ние ставаме робци на caritas (servi caritatis) и подвластни на „целомъдрен страх“ (timor castus). Целомъдрият страх се поражда от caritas и неговата задача е да ни предпази от cupiditas. Cupiditas познава страха от Бога, но като страх от наказание, точно като познава вярата в Бога без надежда или любов. Този страх е неавтентичен поради самата причина, че не се поражда от любов. Поражда се от второстепенни съображения. За разлика от него истинският страх („целомъдрият страх“) се ужасява от загубата на обекта на любовта и като такъв е неотделима част от caritas. Този страх „е прерогатив единствено и само на caritas“⁶⁶. Защото това не е „страх, който ни възпира от злина, която може да ни се случи, а страх, който ни държи в благо, което не може да се изгуби“⁶⁷. Така че свободата на caritas е бъдеща свобода. Нейната свобода в настоящето се състои в предусещане на бъдеща принадлежност, чийто посредник е любовта като желание. На земята безстрашието е знак за caritas, а страхът е проклятието на cupiditas – страх, че няма да получим това, което желаем, и страх, че ще го изгубим, когато го получим.

Бележки

¹ Проповед 302, 2; вж също Писмо 127, 4.
² За Троицата VIII, 10, 14.

³ Проповеди върху Първото послание на Йоан 2, 14.
 („По-скоро се придържайте здраво към любовта към Бога, така че, тъй като Бог е вечен, вие също да останете вечно, защото всеки е това, което е любовта му.“)

⁴ Пак там, VII, 1. Вж. също Коментари върху Евангелието на Йоан XXVIII, 9. „Така че сега, преди да достигнем до обетованата земя, т. е. вечното царство, ние сме в пустинята и живеем в шатри.“

⁵ За Божия град VIII, 8.

⁶ Изповеди VI, 1, 1 и За Истинната религия 39, 72.
⁷ Проповед 96, 2.

⁸ За свободния избор на волята 16, 34.
⁹ Пак там I, 13, 27.

¹⁰ Пак там, I, 2, 5.

¹¹ Плотин, Енеади VI, 8, 4; VI, 8, 2.

¹² В Християнската философия на св. Августин (Ню Йорк: Рандъм хаус, 1960, 141–142) Етиен Жилсон коментира Проповед 163, 1, 1 по следния начин: „За да живеем с Божията милост, трябва да направим две неща: да се ориентираме към Бога, т. е. към милостта, и още сега да проявяваме милост като гаранция за бъдещо щастие, т. е. за притежаване на Бога. И наистина милостта е не само средството, с което ще постигнем Бога; тя е вече притежаваният Бог, достигнат и циркулиращ, така да се каже, в нас чрез дара, който Той ни е напавил чрез Себе си.“ [По-нататък Жилсон се позовава на Проповед 163, 1, 1, в която Августин говори за caritas като Бог, който „циркулира в нас“ („deambulat in nobis Deus“).]

¹³ Плотин, Енеади VI, 8, 6.

¹⁴ Жилсон, Християнската философия на свети Августин, 110.

¹⁵ Изповеди II, 1, 1. Вж. Свети Аврелий Августин. Изповеди. С., 1993, с. 27. Превод от латински Анна Б. Николова. – Б. р.

¹⁶ Коментари върху псалмите 57, 1.

¹⁷ Изповеди X, 35–55.

¹⁸ Пак там. [В този превод Арент подчертава склонността на човека да бъде привлечен от „външния“ свят и да се изгуби или, както би казал Августин, да забрави себе си в този свят. По-буквалният превод на текста е: „По същата причина (любопитството) човешките същества издирват тайните на природата, които са извън обсега на нашето познание – неща, от чието познаване нямаме полза и които хората желаят да познаят заради самото познание“.]

¹⁹ Пак там, X, 33, 50.

²⁰ Пак там, X, 3, 3; VI, 1, 1; VII, 7, 11.

²¹ Пак там, VII, 10, 16.

²² Пак там, X, 7, 11.

²³ Пак там, X, 6, 8.

²⁴ Проповеди върху Първото послание на Йоан 2, 14.
²⁵ Изповеди IX, 4, 10.

²⁶ За свободния избор на волята II, 9, 26.
²⁷ За истинната религия XXXIX, 72.

²⁸ Проповед 125, 11.

²⁹ За истинната религия XXXIX, 72.

³⁰ Наръчник 14, 49.

³¹ Изповеди XI, 13, 16.

³² Пак там, XI, 20, 26; XI, 28, 37.

³³ Проповед 142, 3.

³⁴ Пак там.

³⁵ Пак там.

³⁶ Писмо 194, 11, за вярата в зли духове.

³⁷ Изповеди XI, 29, 39.

³⁸ Коментари върху Евангелието на Йоан XX, 11.

³⁹ Изповеди IX, 4, 10.

⁴⁰ Коментари върху Евангелието на Йоан XXXVIII, 10

за дискусиата върху не-съществуването на времето.

⁴¹ За истинната религия XXXIX, 72.

⁴² Изповеди I, 13, 21.

⁴³ Коментари върху Евангелието на Йоан 51, 10.

⁴⁴ За Троицата XIV, 14, 18.