

РЕЛИГИЯ И КУЛТУРА

ТЕМА IV

РЕЛИГИЯТА И БЛАГОТО В КУЛТУРАТА

1. Религията в човешката култура

Култ и култура

Думата „култура“ се свързва по смисъла си с култивиране, облагородяване, най-буквално – с култивиране на земята. Можем да разбирате „земя“ като символ, който във феноменологията на религията се разбира като „мястото“ на проявление на свещеното. Именно то, това „място“, следва да бъде култивирано така, че да приеме свещеното. А подобно очищение на „земното“ е необходим момент на религиозния култ: то е очищение на профанното ни естество, за да стане то достъпно за свещеното, да стане за него приемно лоно и „място“ на неговия живот, да може да бъде преобразено от свещеното. Общоприетото в литературата диференциране на „култура“ и „природа“ придобива същински смисъл в контекста на разбирането на културата като производна от култа, защото в култа природата, включително и човешкото естество, не остава откъсната от източника, който единствен може да го преобрази, да го възвиси до собственото му предназначение. Така в сферата на културата се осъществява онази



*Цар Давид предава
на цар Соломон
чертежите на храма.*

връзка на свещено и профанно, благодарение на която самото профанно става част от живота на религиите. Тук, в сферата на културата, се осъществява връзката на свръхестествено и естествено, благодарение на която естественото се преобразява.

Културата е невъзможна без човека точно така, както е невъзможен без него религиозният култ. Човекът е този, който влага себе си в творчество, влага смисли в собствената си дейност. В култа се разкрива източникът на творческите възможности на самия човек, източникът на неговата способност да твори смисли в лоното на културата. Ето какво казва Моисей на синовете на Израил: „Господ определи по име Веселиила, ... и го изпълни с Дух Божий, с мъдрост, с разум, със знание и с всяко изкуство, да стъкмява изкусни платове, да работи със злато, сребро и мед, и да реже камъни за обковка, да изрязва дърво, и да прави всякакви художествени изделия; па вложи в неговото сърце и в сърцето на Ахолиава... способност да учат **други**; Той изпълни сърцето им с мъдрост да правят (за светилището) всяка работа на резбар и изкусен тъкач и везач“ (*Изход 35: 30–35*). За да твори човекът с мъдрост и с изкуство, му е даден дар, дар от Премъдростта Божия (София), дар на Духа на Премъдростта. Така осмислено, човешкото творчество е част от култа и е заради култа, заради неговата крайна цел – Бог да живее у човека, както човекът живее у Бога. Крайната цел на култа е сотериологична – спасението на човека. Тази крайна цел присъства в културата и предназначението на културата е да прави човека щастлив.

Животът на човека – култова игра

„Следва да живеем, играейки“ – така Платон открива най-високото предназначение на човека („*Законите*“, *Х книга*). А каква е тази игра? – това са жертвоприношенията, песните, танците. В тях човекът се опитва да спечели милостта на боговете и тя самата е установление на боговете. В такава игра самият човек има сакрална реалност: в култа той е другото на божествената сфера. И пак в този контекст се появява у Платон разбирането, че хората са божествени играчки, че в по-голямата си част са кукли в ръцете на боговете и само малко са причастни към истината. Златна верига, златна мяра свързва причастните към истината и в тази златна верига всеки е на собственото си място и живее самия свой живот като игра. В играта се разгръща свободата на духа му, в нея той изпитва духовна радост. Платон разкрива смисъла на човешкия живот като култова игра, защото в такава игра той вече може да стане причастен в „златната верига“. А тази „златна верига“ е спусната в пещерата (митът за пещерата в „Държавата“), за да стане възможно за човека спасението – животът в самата светлина на Благото. Религиозната култова игра е нужна заради добродетелта, разкрива ни Платон, а то ще рече, като имаме предвид идващото от Античността разбиране за добродетел, заради онтологичната добротност на човека, заради неговото съвършено съществуване – а той е предназначен за такова съществуване и това предназначение се разкрива в сотериологичните възгледи в религиите.

Религиозен смисъл на културата

Култът, който прави религията жива, е пулсиращото сърце на културата, в него се приема енергията на божествената сфера и тази енергия дава на човека творческите сили. Древните култури са проникнати от такава свързаност. Откриваме като вътрешно синтезирани египетската, шумеро-акадската, вавилонската, древноиндийската, древната гръцка, римска и др. култури. И откриваме също така, че светогледът на хората, представите за тяхното съвършенство, тяхното културно творчество, намерило израз в литературни произведения, в научните търсения, в етическите и правните възгледи, в произведения на архитектурата, скулптурата, изобразителното изкуство – всичко това намира свое основание и животворно начало в религиозния живот. Никой от

античните мислители не противопоставя религия на култура, такъв проблем дори не възниква, но можем да открием съпоставяне и противопоставяне на културност и „варварство“. Културността е възпитаност, причастност към установената от боговете традиция, овладяна словесност. Варварството е невъзпитаност, примитивна грубост, непривичност към традицията, неовладяна словесност (защото за благо, истинното и прекрасното трябва да се говори с подобаващо слово). Признакът „културност“ служи, за да отличи синтезираното от религията единство на човешки общности в тяхното отношение с боговете от „чуждите“ на тези общности. Но например древните римляни считат и християните в империята за „варвари“, за християните германските племена са „варварски“ и християнизиранието им е преодоляване на тяхното варварство. Културността е, така погледнато, причастността към собствената религиозна традиция, която е жителният извор на културното творчество.

Към предишните представи за „културност“ средновековието прибавя представата за съвършенство на личните качества на човека. Статутът на личността става тук особено важен именно поради особеното място на личността в християнството, той се откроява в религията, в смисъла на култа, в идеята за спасение. Добродетелността, съвършенството на човека се откроява чрез идеята за лично спасение и общение с един личностен Бог. И обликът на културното творчество на човека, на цялостното му отношение към света, към другите и към самия себе си се определя от тази религиозна напаса. „Културност“ се придобива чрез реалния религиозен живот, чрез участието в живия религиозен култ – човекът „култивира“ себе си като личност в отношението към Бога и произтичащото от него отношение към себе си и към другите. Енергията за своето културно творчество той черпи от общението с Бога в култа – и в култа той благодари (в Евхаристията) за дарения му благодатен дар. А мащабите на неговото творчество в християнската култура са трудно обозрими.

Генезис на проблема за отношението между религия и култура

Целостта на културата се определя от нейната проникнатост от единен религиозен смисъл. Но религия и култура не са тъждествени. Религията дава на културата неутилитарен облик, формира нейната цялост в отношението на човека към Бога и открива висш смисъл на битието на човека и висш извор на неговия творчески потенциал. Ала в културата се появяват и други пластове, нейната цялост се нарушава, когато самият



Салвадор Дали.
Тайната вечеря

човек се съсредоточи към онова, което е полезно за него, когато се съсредоточава върху егоизма си и върху всекидневното си благополучие. Такова благополучие той може да открива в богатството, във властта, дори в познанието – доколкото то му е нужно заради удовлетворяване на непосредствените му потребности. Това е първата причина за появата на явлението, наричано **секуларизация на културата**. Думата „секуларизация“ произхожда от *saeculum* (лат.) – „век“, и в най-прякото си значение говори за ориентация на човека към „този век“, към „този свят“, към света в неговата откъснатост от сферата на висшите смисли. Опиращ се на определени културни традиции, вкоренени в религиозния живот, човек и на тези свои потребности може да придава културно „благовидна“ форма, да използва средствата на културата, за да „оправдае“ себе си. Връзката между религия и култура се руши, когато човек приеме себе си за „изходна“ и „финална“ цел на културата – като човек за себе си. Тогава той вече не приема култа като автентичен начин на собствения си живот, но отново, оставайки въввлечен във формите на културата, търси начин да постигне своето „щастие“. Секуларизацията в лоното на християнската култура придобива своите ясни очертания в Европа в епохата на Реформацията.

Секуларизацията се пренася в цялата сфера на културата и има своите парадокси: отделените от религията знание и наука се превръщат в своеобразна „религия“ – в знание и наука „сами за себе си“, но всъщност – заради секуларните човешки потребности (така възниква и темата за отношението между наука и религия); относително обособяваният етически „пласт“ на религията сам „поема“ функциите на религия и постепенно секуларното съзнание прокламира нравственост заради самата себе си, а всъщност – полезни за светското общество етически представи и норми (така възниква тематиката за отношение между нравственост и религия); обособилото се от религията изкуство също може да се превърне в „религия“ – в изкуство заради себе си, но всъщност – заради естетическо наслаждение според представите на светския човек (така възниква и темата за отношението между изкуство и религия). Констатирането на такава двойственост в културата поражда и темата за отношението **между** религия и култура като някакви сякаш чужди и външни една спрямо друга области. А така възниква и проблемът за това как да се обединят отново те – проблемът за техния синтез.

Взгледи за отношението между религия и култура

От XVIII век, века на **Просвещението**, води началото си отъждествяването на „култура“ с „разумност“. Човешкият разум осигурява обществения ред и се осъществява в науките и изкуствата (Джамбатиста Вико, Йохан Готфрид Хердер, Шарл-Луи Монтескьо, Жан-Жак Русо). Той е носителят на културата и дори, както ще видим у продължителя на тази идея **Имануел Кант** (1724–1804), самата религия следва да се осъществява „в границите на разума“.

За **Фридрих Ницше** (1844–1900) християнската култура е прекомерно исторична и рационалистична, изгубила е усета за игра, за жизненост на човека, ето защо той напомня за „Дионисийската стихия“ на ставането. Ницшевото „Бог е мъртъв“ става знаменателно кредо за немалко буквалисти, които приемат, че християнският Бог вече „отсъства“ от историята. Съпротивата на Ницше не е срещу безверието, защото човекът според него не е престанал да вярва. Съпротивата му е срещу *ratio* като противник на самото мислене, а за *ratio* идеята за Бога не е самоочевидна. И ако се съди по живота на протестантството, добре познат на Ницше, то откъсването от живата Традиция, от тайнствата, в които присъства Светият Дух, е станало очевидно причина за „диагнозата“ на културата, поставена чрез „Бог е мъртъв“. Но остава неутолимото у Ницше и у всеки по същността си религиозен човек – „Търся Бога!“.

Немският мислител **Освалд Шпенглер** (1880–1936) в книгата си „Залезът на Запада“ констатира упадък на рационалистичната цивилизация на Западна Европа, крах на висшите духовни ценности на културата и предрича нейната гибел. Окончателното лишаване на културата от религиозния ѝ смисъл виждаме у френския философ **Жан-Пол Сартр** (1905–1980), който отдава в ръцете на човека прерогативите сам да създава смисли, сам да избира, да бъде свободен без никаква опора във висшата сфера. Така културата, оказва се, се разбира като напълно откъсната от религиозната идея за спасението. И наистина според **Албер Камю** (1913–1960) обособеният в своето съществуване от същността си човек е обречен, подобно на наказания Сизиф от античния мит, на абсурда на „лошата безкрайност“ – безкрайно да се стреми към един всъщност отсъстващ абсолютен център.

Макс Вебер „оправдава“ рационалната универсалност и предлага друго предназначение за самата религия в една рационалистична по основната си нагласа култура – да генерира социална активност и ефективност, а етическата нормативност на религията му се разкрива като независима от причастността към традицията.

Карл Ясперс (1883–1975) определя мястото на религията, която вече не е обвързана с необходимостта да отстоява някакви определени догматични принципи, в междинно място между мистиката и екзистенцията. Лишената от култа си и от догматиката си религия вече не изглежда по-различно от мит. В своята оригинална концепция Ясперс представя духовната история на човечеството като свързана чрез осево време, но тази ос на времето е встрани от сакралната ос на християнския живот.

Протестантският теолог **Паул Тилих** (1886–1965) търси синтез между либералната позиция, при която Бог се оказва „разтворен“ в културата, и тази на С. Киркегор и на т. нар. „диалектическа теология“, при които има разрыв между Бог и света на човека. Човек не може да се лиши от религиозността си, от вярата си във висшия смисъл на битието, но в земния му живот го няма „Божественият център“ на присъствието на този смисъл. Ето защо човек пребивава в грижа, като се обръща към Откровението за отговор на своите екзистенциални въпроси. Друг протестантски теолог, **Дитрих Бонхьофер** (1906–1945), преживял ужаса на военния затвор, постулира теология на „смъртта на Бога“, „безрелигиозно християнство“. Човекът, смята той, следва лично да приеме върху себе си отговорността да служи на другите и така лично да следва Исус Христос.

Все по-често се говори за **необходимост от десекуларизация на културата**, за неудовлетвореност от задълбочаващото се разцепление в културата на религиозна и светска. Това би било възвръщане към живите извори на религията, възстановяване на единството на културата чрез нейния отново приет религиозен смисъл. Тогава и висшите ценности – Благото, Истината и Красотата – биха били открити отново като религиозни по природата си, като смислополагащи в културата и като източник на културното творчество на човека.

2. Благото в културата

Висшите ценности, които религията изповядва и които намират своето осъществяване в културата, са неподвластни на историческите катаклизми на човешкото битие в културата. Те именно заради това са ценности (axios), защото са самоценни и не зависят от изменчивостта на човешката оценка, защото са сами по себе си съществуващи – именно съществуващи, а не просто значещи. А и просто човешката оценка не е достатъчното отношение към тях, не е достатъчно и това да твърдим, че благодарение на тях се формира светогледът на човека. Те изискват от човека повече от светогледно

отношение, изискват причастност. Висшите ценности – Благо, Истина, Красота – са по природата си религиозни и човек, по природата си религиозен, е благодарение на тях, чрез тях и заради тях. Творческата енергия на човека, способността му да бъде носител на смисли в културата, е дарена, при все че човек невинаги е достатъчно про- ницателен за това.

Висшето благо

Висшето благо е самият жив личностен Бог, казва Августин.

„Върховното благо, по-горно от което няма, е Бог; а със самото това то е непроменливо, а значи наистина вечно и наистина безсмъртно благо. Всички останали блага са единствено от него, ала не из него. Защото което е из него, е същото като него, а сътвореното от него не е същото като него. (...) Та тъй като всички блага – големите и малките, небесните и земните, духовните и телесните. Та тъй като всички блага – били те големи или малки (според степенуването на нещата) – не могат да съществуват по друг начин, освен чрез Бога, а, от друга страна, всяка природа като такава е нещо добро, то никоя природа не може да съществува по друг начин освен благодарение на върховния и истинен Бог – понеже всички блага, които не са самото висше благо, ала са близки нему, пък даже и последните блага, най-отдалечените от него, съществуват единствено благодарение на висшето благо.“

(За природата на доброто. В: Августин. Малки трактати. С., 2001, с. 145, прев. Ц. Бояджиев)

Висшето благо свързва, а не разединява, събира в своето отдаване всичко, което съществува благодарение на него, чрез него и заради него. Религиите търсят предела на символните езици, търсят отвъд предела на всички езици, за да се опитат да изразят неизразимото – да именуват висшето Благо като жив личностен Бог. Той, безкрайно далечният, е за човека безкрайно близък и не може да не участва в неговия живот така, че той, човекът, да става, да се развива според предназначението си – да се уподобява на Бога. А ставането на човека според собственото му предназначение е най-дълбокото съдържание на културата.

Любовта – мяра на човешкото съвършенство

„Бог е любов“ – това е съвършенството на човешката възможност да именува Бога и пределът на съвършенството, който привлича човека към себе си. Любовта е същността на християнската религия и начинът на нейното истинно съществуване. Действителната мистично-преобразяваща човека сила е силата на Божията любов.

Ненавистта, както и заблудата, и безобразното, не могат да поразжат смисли, чрез тях човек не е в състояние да твори смисли, от тях не би могъл да черпи сили за творчество. Няма истинна религия, чийто култ да е насочен към носител на несъвършенство, а значи и на ненавист, на заблуда, на безобразие. Всяка религия, когато иска да изрази своя предел, своя най-дълбок смисъл, става макар и в своята особена форма религия на любовта. Бхакти в индуизма изразява този предел като предел на посветеността и отдадеността на Бога, любовта в ислямската мистика изразява този предел за мюсюлманина. Любовта прониква във всичко, тя е благо, което свързва всичко. Тя е максималното съвършенство и изисква от човека да се приближава към съвършенството, за което е предназначен, с любов, с жертвено отдаване.

Възлюбени, нека любим един другото, защото любовта е от Бога, и всякой, който люби Бога, е роден от Бога и познава Бога;

който не люби, той не е познал Бога, защото Бог е любов.

Божията любов към нас в това се яви, дето Бог проводи в света Своя Единороден Син, за да бъдем живи чрез Него.

(I послание на Йоана 4: 7–8)

Любовта познахме по това, че Той положи за нас душата Си: и ние сме длъжни да полагаме душите си за братята.

(Първо послание на Йоана 3: 16)

Св. Симеон Нови Богослов говори за Исус Христос като за святата Любов, която свързва първо, средно и последно, и присъства както в първите, така и в последните, и в средните. Християнската култура е култура на свършената жертва, която изчерпва нуждата от други жертви – на саможертвената любов. Тя е мярата на светостта на светците и на добродетелта на добродетелните.

Евхаристията съсредоточава християнския култ в абсолютен център, в онтологичната му пълнота, в благодарността за този дар на Любовта. Само пределно съсредоточеният, самосъбраният човек може да се приближи към идеала за християнски живот, към смисъла на християнската култура. За него религиозният опит е приемане със сърце, приемане в пълнотата на личността, която е христоцентрична – не просто „аз“, не само разумът, нито само емоциите или само волята, а цялостната личност, при това не в своето „самореализиране“, а в пълнотата на приемането. Религията не може да бъде заменена от нищо в човешката култура, от никаква друга сфера на човешкия живот, от никаква друга човешка дейност, защото религиозният опит е възсъединяване със самото начало на този живот, в което човек е свършен в съществуването по същността си (според предназначението си, т. е. според името си). Религиозният опит има своя собствен орган – сърцето – средоточието на цялостната човешка личност. С него човек приема в любов висшето Благо – дарената му Любов.

Акът на любовта, пише Иван Илин, е действие на сърцето, свободно приемане, а сърцето е най-свободната от силите на човешкия дух. Тя е свободна любов към безусловното Съвършенство, която не търпи нито заповеди, нито забрани – човек обича със сърцето си. Тя е силата на личното самоутвърждаване в „предстоене пред Бога“ и в „достойнство“ (Иван Илин. *Аксиомы религиозного опыта*. 1993, с. 95). А да предстои в достойнство – това означава, че самият човек е вече ценност, е онзи, който „достой“ непоколебимо в своето предстоене пред Бога. Приемането със сърце е приемане в духовна любов, то е живо чувство на отговорност, казва Ив. Илин, жива воля към Съвършенството, дар на очевидността, дар на свободата, потребност от свещеното, радост от верния ранг, дар на молитвата, сила на пеещото сърце, източник на цялата истинна култура. В своята онтологична дълбина човешката култура е култура на сърцето, на себеотдаване и приемане на свършената Любов. А кой в каквото се е влюбил, казва украинският религиозен философ Григорий Сковорода, в това се е преобразил... Културата, породена от християнския култ, е лоното на преобразование в Първообраза – в Богочовека като един безкраен Първообраз. Действителната „културност“ тук би означавала преобразование на човека до онзи предел, който е предназначен за него в Преображението на Исус Христос.

За християнската любов се говори като за ерос и агапе. Ерос е възвисяване на човека към Бога. Но за ерос се говори и в античността, Платоновият „Пир“ разкрива смисъла на възвисяването – рождението на Ерос в красота. Християнският ерос е преобразен, в човешкото устремяване е живо и реално самото съвършенство на човека, чрез което той живее в Бога и което прави достъпна за него светлината на Преображението, светлината, съзерцавана от исихастите. Ерос и агапе са различни, но неотделими. В агапе човек се уподобява на саможертвената любов на Богочовека в готовността „да положи душата си за другите“. В единството на ерос и агапе човекът е, по своя смисъл и предназначение, иконично изображение на Първообраза.

Но възможно ли е да видим реално това в зримите образи на културата? Ако не би било възможно, ценностите и по своя религиозен смисъл биха останали за нас трансцендентален идеал, винаги безкрайно отдалечаващ се. Съвършенството не може да няма реалност и тя е духовна реалност, зрима с очите на сърцето, в духовна любов. Ето как я откриваме у светлия образец на православното подвижничество св. Серафим Саровски: „Ние двама с теб сме сега, батюшка, в Духа Божи... защо ме гледате? – Не мога, батюшка, да гледам, понеже от очите ви мълнии бляскат. Лицето ви е по-светло от слънце и в очите ми пари от болка. – Не бойте се, ваше Боголюбие, и вие сега станяхте също такъв светъл, какъвто съм и аз. Сега и вие самият сте в пълнотата на Духа Божи, инак мигар щяхте да видите и мене такъв?“

Същинското творчество е в светлината на Преображението: не човек променя другия човек, а двамата са в едно в светлината на Първообраза, под благодатта на Духа – такъв е иконичният образ на човека, в който е реален като светлина пределът на неговото уподобяване. Той е приет в чистотата на сърцето, в боголюбие, в добротолубие. Ореолът на светците е сияние на съвършенството и израз на добротолубието. Учителските послания на православните подвижници, свидетелства за другите на техния жив религиозен опит, са записани в книги под названието „Добротолубие“ – синтезиран израз на разбирането за съвършенството в любовта, която е същинската мяра на културността като начин човек да живее в света християнски живот. Св. Исаак Сириец говори за „милуващо сърце“. Благостта, светостта на християнския живот е израз на духовната, онтологична любов, извираща от сърцето като център на религиозния опит. Всички нравствени ценности и норми, всички форми, в които се изразява човешкото отношение към другия, произтичат от тази онтологична любов.

Смисълът на тази любов в света е разкрит чрез Кръста. Кръстът става онзи сакрален център на света, в който Бог не може да не присъства. Ако той е действителният обединител на културата, която е породена в християнския култ, не е възможно човек да мисли за „безумието на Кръста“ като за отминало събитие.

А сега в Христа Исуса вие, които някогаш бяхте далеч, станяхте близки чрез кръвта Христова.

Защото Той е нашият мир, Който направи от двата народа един и разруши преградата, що беше посред, като с плътта Си унищожи враждата, а с учението – закона на заповедите, за да създаде в Себе Си от двата народа един нов човек, въдворявайки мир, и в едно тяло да примири двата народа с Бога чрез кръста, като на него уби враждата; и като дойде, благовести мир на вас, далечни и близки, защото чрез Него и едните и другите имате достъп при Отца, в единия Дух.
(Послание на ап. Павел до Ефесяни 2: 13–18)

Примирението между юдеи и елини, между „обрязани“ и „не-обрязани“ според „външния човек“, между аз и не-аз, пак според външния човек, между А и не-А според логиката на външния човек – всичко това е преодоляно в жертвата на Кръста, за да бъде реално Възкресението. И тогава как точно бихме отговорили на въпроса за „другия“, как да гледаме от дистанция „другия“? И как да търсим свобода за себе си без единството с другия в примиреността чрез Кръста?

В любовта човек се възвисява до единението си с другия в Бога, до пълнотата на съборността, до собственото си човешко достойнство. Защото когато всичко друго, всичко преходно, макар и разбирано като възложена мисия в света, изчезне, остава единственото, което е ценно и придава достойнство на човека – любовта, а чрез нея – човекът като съвършен неин изразител в Бога.

Да говоря на всички езици човешки и дори ангелски, щом любов нямам, ще бѣда мед, що звѣнти, или кимвал, що звека.

Да имам пророчески дар и да зная всички тайни, да имам пълно знание за всички неща и такава силна вяра, че да мога и планини да преместям, – щом любов нямам, нищо не съм.

И да раздам всичкия си имот, да предам и тялото си на изгаряне, – щом любов нямам, нищо ме не ползува.

Любовта е дълготърпелива, пълна с благодет, любовта не завижда, любовта се не превъзнася, не се гордее,

не безчинствува, не дири своето, не се сърди, зло не мисли,

на неправда се не радва, а се радва на истина;

всичко извинява, на всичко вяра, на всичко се надява, всичко претърпява.

Любовта никога не отпада, а другите дарби, ако са пророчества, ще престанат, ако са езици, ще замлъкнат, ако са знание, ще изчезнат.

Защото донейде знаем и донейде пророчествуваме;

но кога дойде съвършеното знание, тогава това „донейде“ ще изчезне.

(Първо послание на св. апостол Павел до Коринтяни 13: 1–10)

За смисъла на личното име

Религиозният опит на човека и неговото личностно присъствие в културата започва с именуването му, с кръщението му, и той е предназначен да възраства в смисъла на името си. То е онова священо начало, под което преминава животът му и което придава неговото особено място, единствено и незаменимо, в лоното на културата. Името му е вградено със своя смисъл в религиозната традиция. Възрастването в смисъла на името му би било неговият отговор на жертвената любов. Ние празнуваме своите именни дни и всеки ден от религиозния календар е посветен на някого от светците, с когото е свързано нашето име. Денят на светеца, на ангела пазител е ден на името. Светът на невидимото, на духовните същности, е неделим, в него всичко е свързано с всичко, всяко име – с всяко друго в свързаността на небесните покровители на човека. Във всяка религия на хората се дават по принцип лични имена, свързани с религиозната традиция. В традицията на Православието разкриват смисъла си нашите имена (при все че ние невинаги имаме предвид тази традиция). Тайнството на кръщението крие мистерията на именуването на човека – той получава името си от Бога, именуването му е Божие действие. С името му е дадено и неговото предназначение, но вероятно това предназначение и смисълът на личното име могат да се открият на човека в пълнота така, както и догматите, в „пълната възраст на Христовото съвършенство“ (*Ефес. 4: 13*).

Павел Флоренски изследва традиционни в християнството лични имена, за да установи чрез тях характерни качества на техните носители. Имената на хората той открива като дадени в Божието именуване смислови форми, които човек е предназначен да изпълни с определено съдържание. В името Александър, счита П. Флоренски, личи благородство, равновесност, откритост, лекота в общуването; то е хармонично име, име на велики хора, но става претенция, ако не се изпълни със съответно съдържание. Алексей е име, носещо заряда на движение, на стихийност, на мистично съприкосновение със света; той е „човек Божи“ и се нуждае от досега с Бога както „юродивите заради Христа“. Андрей е положително име, без накърняване и усложнения, но и без особено вдъхновение. Петър е име горещо, наситено с темперамент, макар и невинаги носителят му да е възвисяващ. Иван (Иоан) е име силно, богоугодно и просто с блага простота. Павел („най-малкият“) е име сложно, диалектично, говори за противоречия и динамика. Михаил е огнено и подчертано духовно име и в неподходящи условия

носителят му може „да се мята като риба на сухо“. Името Георги придава активност: тя може да е насочена към висши цели, или обратно – да е насочена към подреждането на непосредствените жизнени дела на човека. Името Константин говори за устойчивост, постоянство и определеност; Васил – за царственост и интелект; Николай – за активност, насочена предимно навън, но достатъчно последователна; Димитър е „син“ на Майката Земя, затворен и недостъпен или буен и непредвидим, опитващ се да обхване всичко.

Сред женските имена Мария се откроява с „всеблагоуханност“, то е „най-съвършеното по красота и е вътрешно равновесно“. Анна е също съвършено име, говорещо за дълбинна благодатност, но подсъзнателно емоциите при нея преобладават над ума. Името София е свързано с Божествената мъдрост и носителката му има интуитивен интелект и съзидателни умения. Елена (производно от селена – луна) е име, което е знаменателно за женската природа, за устременост нагоре и за умъдреност, но следването на строгите норми и интелектът при нея са зависими от изменчивата емоционалност. Носителката на името Вера е предпочела вярата пред разсъдък, има порив към самоожертвеност, но и твърде разгорещено въображение.

ВЪПРОСИ И ЗАДАЧИ

1. В какво се състои религиозният смисъл на културата?
2. Анализирайте възгледите за отношението между религия и култура.
3. Напишете философско есе: „Християнската любов – мяра на съвършенство и източник на човешко творчество“.
4. Колективен проект: „Религията в българската култура“.

ТЕКСТОВЕ ЗА ДИСКУСИЯ

„Действително сакралното има не само задачата да укрепва основните различия в културата, като ги натоварва с допълнителен смисъл, който може да се подчерпи единствено от авторитета на традицията. Да се прави разлика между сакрума и светското вече означава, че се отрича пълната автономия на светското и се признават пределите на неговото усъвършенстване. Щом светското е било определено като противоположно на сакрума, то несъвършенството му е прието като присъщо и в известен смисъл като непреодолимо. С изчезването на сакралния смисъл на свойствата на културата изчезва и самият смисъл. С изчезването на сакрума, който предполага граници за усъвършенстване на светското, веднага започва да се разпространява една от най-опасните заблуди на нашата цивилизация: илюзията, че промените в човешкия живот не познават предели, а обществото „по принцип“ е податливо към тях и да се отрича тази податливост и способност за усъвършенстване означава да се отрече самият човек. Тази илюзия не само е налудничав, но и не може да доведе до друго освен до пагубно отчаяние. Тъй широко разпростра-

нената между нас Ницшева или Сартрова химера, че човек може напълно да се освободи, да се отърси от всичко – от всяка традиция и предварително съществуващ смисъл – и че всеки смисъл може да изпадне в зависимост от някое случайно желание или каприз, вместо да открие пред хората възможността за божествено самоизграждане, ги потапя в мрак. А в този мрак всичко е еднакво добро и еднакво безразлично. Да се мислим за всемогъщ създател на всеки възможен смисъл означава да приемем, че не съществува никаква причина да създаваме каквото и да било. Но това е вярване, което не се приема безропотно и може да доведе до лудо бягство от нищото към нищото. Да бъдеш напълно свободен по отношение на смисъла, да бъдеш свободен от всякакво влияние на традицията е като да се поставиш във вакуум, следователно да се взривиш. Защото смисълът идва единствено от сакрума и никое емпирическо изследване не може да го създаде. Утопията за абсолютната самостоятелност на човека и надеждата за безкрайно усъвършенстване са може би най-ефикасните средства за самоубийство, които човешката култура е измислила.“

(Лешек Колаковски. Реванижът на сакралното в светската култура. В: Политиката и дяволът. С., 1994, с. 144–145, прев. В. Бояджиева)

ИСТИНАТА И КРАСОТАТА В КУЛТУРАТА

1. Истината в културата

Висшата истина

Онова, което религиите внасят като свой съществен принос, като свой дар във всяка култура, е отношението към истината, към знанието. Дори не бихме могли да кажем просто, че религиите имат отношение към истината – в тях се изповядва истината, истината е неотменна характеристика на съвършения Предмет, неистинното не може да бъде предмет на почитание в религията.

В много политеистични религии някой или някои от боговете „приемат“ върху себе си особената функция – да олицетворяват всезнание. В зороастризма добрият мъдър бог Ахура Мазда се различава от божеството на злото Ангра Майню именно със своето всезнание (несъвършенството е непълнота на знанието и поради това е зло). Според някои данни хората в съответните традиции са смятали, че във Ведите, в „Авеста“ е дадено на символен език цялото възможно знание на човечеството. По произхода си знание произхожда от „ведати“ (в старобългарския, в църковнославянския език, „ведать“ в руския език) – „зная, познавам“, и първоначалният му смисъл е „ведение“ като свещено знание. Религиозното знание в Упанишадите е и философско знание, и като знание „отвъд всяка форма“ (арупа) то „осигурява“ безсмъртие.

В будизма първият Просветлен става първият носител в преходния свят на съвършеното знание, на Дхармата, която е за будиста самата Истина. Смисълът на целия път на будиста е извеждане от невежеството към просветление.

В Корана, в сура „Светлината“, се казва следното: „Аллах е Светлината на небесата и на земята. Сиянието Му е като ниша, в която има светилник. Светилникът е в стъкло. Стъклото е сякаш блестяща звезда. Разпалена е от [маслото на] благословено маслиново дърво, нито източно, нито западно. Едва докоснато от огъня, маслото му озарява. Светлина върху светлина. Аллах напътва към Своята светлина когото пожелае и дава Аллах примерите за хората – Аллах всяко нещо знае“ (24: 35). За човека да следва пътя на истинната Светлина – това е дълг. В един от хадисите знанието се определя като „задължение на всеки мюсюлманин и всяка мюсюлманка“.

Новият Завет разкрива благовестието на Исус Христос като самата Истина: „Аз съм пътят и истината и животът“ (Иоан 14: 6). А Той се именува тук „Истина“ (aletheia), защото по природа е нещо едно, а не множествено, а такава е истината, докато заблуждението е многолико. Също защото е чист отпечатък на Отца (Иоан 6: 27) и непогрешим образ (Евр. 1: 3)“ (Григорий Богослов (Назиански). *Пет богословски слова*. С., 1994, с. 106, прев. Ив. Христов). Исус Христос като Учителя води своите апостоли и ученици към истинската светлина на Преображение, към явяването на истинната си божествена природа – самата Светлина. Самата Истина дарява, по думите на Дионисий Ареопагит, на вярващите знание (ведение) на Истината. Богопознанието е в християнството основата на всяко познание.

Принципи на религиозното образование

Религиозното образование е насочено по принцип към онова знание, което се разкрива във всяка религия чрез сотериологията – то е спасително знание. Пределът на

образованието е предел на възрастване на човека в истинната светлина. Неподготвеният човек не е в състояние да прозре направо за такава неделима „бяла светлина“, защото би ослепял, ето защо човек има нужда от образование и от учител.

В по-конкретен и културно-определен смисъл религиозното образование има граница в живота на всеки човек – граница не като ограничение, поставяно пред него, а като ново начало, начало на истинен живот в общение с Бога. Образованието в качеството на организиран в религиозните общности процес има свой финален момент: в юдаизма се отбелязва като деня, в който детето става „дете на заповедта“, в католицизма – с конфирмацията, със специален празник се отбелязва той в зороастризма, в много религии това е осветен от традицията инициационен акт (ново рождение).

Има устойчиви традиции на религиозно възпитание и образование в семейството и в религиозни храмови училища в юдаизма, в исляма. Автентично религиозно образование би могло да се получи в същинска религиозна среда и храмовите училища са такава среда. Формите на религиозно образование са „скрити“ в самите религии, така че не е нужно някой да ги измисля, да ги „създава“ – те се съдържат както в свещените текстове, така и в цялата религиозна традиция и се обновяват благодарение на вкоренеността си в традицията.

Религиозното образование в християнството има пътища, разкривани в Светото Писание и в Светото Предание. Тайнството свещенство в християнството не прави свещениците привилегировани носители на свещено знание, но учителската мисия на свещеника е своеобразно продължение на мисията на апостолите и учениците на Христос. Приелият върху себе си тази мисия би могъл да различава духовните възрасти на „меката“ и на „твърдата“ духовна храна, на „манната небесна“ и на „Живия хляб“. Образец за християнско учителство, което придава облика на християнската култура в този аспект, е ап. Павел, който приема отново „мъките на рождението“ заради учениците си – за да се изобрази в тях Христос.



Религиозното образование има особено значение в историята на християнството, макар и подходите към него да са били различни. В интелектуалните среди на средновековните монашески ордени се създава стабилната основа на цялото европейско, включително и светско, образование. Но на религиозното и философско образование, на неговото висше, теологично, равнище, се придава формално институционален характер. В християнската култура на средновековна Западна Европа се появяват и първите признаци на секуларизация и нейното дълбоко основание тук е обособяването на свръхестественото Откровение от „естествената светлина на разума“, на „истините на вярата“ от „истините на разума“. Това обособяване, водещо началото си още от средновековната мисловна „епоха“, бива затвърдено в развитието на модерната европейска философия. Подобно обособяване става причина просветените в „естествения разум“ деисти и атеисти да отъждествяват свръхестественото с непознатото и да прокламират безкрайните възможности на естествения разум да познае непознатото, при което религията, пазеща непостижимостта на Святото, започва да изпиежда като „помрачаваша“ разума. Десекуларизацията в тази сфера би била възстановяване на единството на християнската култура в нейната причастност към „живата Истина“ (Августин) и пътят за това едва ли би могъл да се търси някъде встрани от самата традиция на тази култура.

И тъй като тук става въпрос за истината, чието търсене е задача на философията, нека да видим как би могло да бъде разбирано и как предлага да разбираме „десекуларизирането“ във философията един православен мислител – Василий Зенковски.

Секуларизацията в познанието се изразява според него в обособяването на светлината на Откровението от „естествената светлина на разума“ и в обособяването на субект от обект на познанието, ето защо той търси отговор на въпроса за тяхното единство и така – за смисъла на самото познание, за живата Истина в християнството:

„Единствено христоцентричното разбиране на знанието като любов ни помага да намерим изход. В Христа – и само в Него – субектът и обектът на познанието, бидейки различни, са единни – защото Синът Божий е едновременно и Творец на битието – чрез Своето Въчовечаване Той има в Себе си в субективни движения своето битие. Единството на субект и обект е реализуемо само у Оногова, Който, бидейки човек („субект на познанието“), е същевременно и Бог – Творец на битието (на обекта). В Христа Исуса Богът Творец и човекът Исус са единени и само в Него двата реда (субективният и обективният) са паралелни – неразлъчни и несляти.

Така в последната дълбина субект на знанието е Сам Господ като Глава на Църквата, като нейно личностно основание – и същевременно Църквата обгръща цялото битие. В Църквата Христова субектът е неотделим от обекта, и ние, тоест всеки от нас поотделно, чрез възсъединението си с Христа, живеем чрез това единство, което реално предъсществува в Господа. Затуй е и неизмамно нашето търсене да се слеем с обекта на познанието любов, понеже всичко у нас се крепи о Христа и чрез Христа. Тайната на познанието, или, което е все същото, тайната на любовта, е тайна на пребиваването у нас на Христа.“

(В. Зенковски. *Основи на християнската философия*. ВТ, с. 89–90, преф. Е. Сярова).

2. Красотата в културата

Красотата

Красотата като висша ценност, красотата сама по себе си, не би могла да бъде мислена извън единството с висшето благо, с благостта на Бога. Тя привлича със своето съвършенство и присъства във всяко красиво нещо като точност и съразмерност на неговата направа. Привличаният от красотата човек изпитва едновременно недостиг, доколкото сам той носи в себе си съвършенството на красотата, и привличане, именно поради подобното у него на тази красота. Съвършената красота възвисява човека към собственото му съвършенство и такова възвисяване е част от религиозния живот на човека. За да направи себе си достъпен за живота на божествената мъдрост у себе си, за да се проникне от съвършената красота, човек следва сам да възраства в съвършенство, да стане вътрешно прекрасен – защото подобното се постига с подобно. А украшението на човека е вътрешно – „скритият човек на сърцето в нетленната **красота** на кроткия и тих дух, което е драгоценно пред Бога“ (1 Петр. 3: 4).

Човешкото око улавя присъствието на красотата и във външните форми, единството на външно и вътрешно в различни произведения на религиозното изкуство, в които се осъществява среща на човека с Бога. Мотивите на религиозното по природата си изкуство са то да бъде част от пътя на човека към такава среща, да стане част от живото общение с Бога. А самото това изкуство е символно и във формите му и в произведенията му има божествено присъствие. Умението да се твори то е дарено от Бога или от боговете, принципите му са обикновено канонични, защото мярата („златната мяра“), която отмерва съразмерното, се счита в религиите за не просто човешко дело. Божията мъдрост създава всичко в единство и вътрешна съгласуваност, създава първообразци (парадигми). Тези първообразци се стреми да изрази религиозното изкуство и се стреми да направи това с всички средства, които позволяват да стане зримо благолепието и великолепието на съвършената красота.

Принципи на религиозното изкуство

Религиозното изкуство не е самостоятелно, то е момент от единството на дадена религия и е носител на основните идеи на тази религия, на възгледите за единството на човек и Бог, на Бог и свят. Във всяка религия спецификата на култа придава облик на формите на това изкуство. То има специфични особености в различните християнски деноминации например или в различните форми на будизма и т. н. В общия случай то е центрирано в храма и в „около храмовото“ пространство. И във всяка религия водещите принципи на конструиране на храма, на изображенията, на другите компоненти на изкуството са подчинени на основни идеи и принципи на религиозния живот – възвеждане към единство с Висшата реалност.

Православният храм

Православният храм е куполен – небесен символ на самата красота, венец, който украсява света. Той има три части с различно предназначение. Източната част е светилището (олтарът), където е разположен Престолът на Бога, „мястото“ на присъстви-



Иконостасът на Преображенския манастир

ето Му. В тази част на храма се извършват специалните богослужбни действия. Царските врати на иконостаса са разтворени пред Светлината, сияеща от Престола – символ на пришествието на Христос и на Царството Христово. На царските врати са разположени иконите на Благовещение и на четиримата евангелисти (първите възглещения на Евангелието). Над тях е иконата на „Тайната вечеря“, символ на началото на тайнството Евхаристия, на участието на човека в жертвената трапеза. Отляво на царските врати е иконата на Божията Майка, а отдясно – на Исус Христос. На страничните двери има икона на светеца или на празника, в чест на който е издигнат храмът. Има и икони на други светци и празници, и иконостасът се увенчава с кръст – символ на изкупителната и спасителна жертва на Христос.

Средната част на храма е мястото, което е предназначено за вярващите. Върху централния купол е изобразен Христос Вседържител, а под него – архангели. Около централното изображение са тези на четиримата евангелисти. Върху северната и южната стена на храма има изображения на апостоли, на отци и учители на църквата, библейски сюжети, а върху западната стена е изобразен Страшният съд. Западната част на храма (притвор) е предназначена за извършване на определени богослужения (панихиди и др.). Литургичните песнопения имат строга установеност и изпълват единното свято „пространство“ с тържественост и съприсъствие на вярващите.

Храмът, „мястото“ на присъствие на Светия Дух, има своя вътрешна ритмика и единство. Символиката на храма говори за единство на Бог, човек и свят. Православният храм разкрива именно ритъм – присъствие на Безкрайното в крайното, „обличане“ на Безкрайното в крайни форми, а това изразява принципа на съборността. Можем да си го представим с помощта на иконите, изобразяващи събори (на София Премъдростта Божия, на Света Богородица, на архангел Михаил): всички „точки“ на периферията на иконописното изображение еднакво отстоят от центъра, центърът свързва с лъчите си всички в единство, всички са проникнати от безкрайността и абсолютността на сакралния център, той оживотворява с лъчите си всички „точки“ на периферията.

Иконата

Както знаем, Седмият Вселенски събор приема догматичен принцип за иконопочитанието. Смисълът на иконопочитанието е основан в реалността на Боговъплъщението. Не е допустимо изобразяването на Бог в образ в юдаизма и в старозаветната традиция, не е възможно изображение на Аллах в исляма. Иконичното изобразяване и почитанието на Бог в икона е възможно само в християнството, в което се открива реалността на Боговъплъщението. Ако приемаме онтологичната пълнота на Боговъплъщението, следва за нас да бъде ясен смисълът на реално присъствие в иконата на изобразяваните Бог в лика на Исус Христос, на Дева Мария, на светците. Почитанието се оказва не на самия образ, а на Първообраза. В иконопочитанието намира израз неотделимостта ни от Първообраза, нашата жива свързаност с един безкраен Първообраз. Именно иконопочитанието придава особено достойнство на култа в Православието.

По нищо не бихме се отличавали от застъпниците на иконоборческата ерес, ако считаме иконата просто за рисунка, просто за някакъв портрет. По нищо не бихме се отличавали от тях, ако мислим, че безкрайният Първообраз се „омножествава“ в изображенията си и ако бихме смятали, че чрез иконопочитанието рискуваме да изпаднем в идолопоклонничество. Това е невъзможно тъкмо защото иконата не е просто рисунка и не е просто портретно изображение. Тя не е творение на човешката ръка и в иконопочитанието ние не служим на нещо, създадено просто от човека, както считат протестантите.

Иконописването е вдъхновено от Духа, сам Бог е истинският „автор“ на иконата. Иконата е символ на реално присъствие на Божествената сфера в човешката.

Когато разкрива онтологичния смисъл на иконата, руският философ Павел Флоренски говори за „обратна перспектива“. При правата (линейна) перспектива има една педна точка на наблюдателя и между него и изображаваното има дистанция, към отдалечения хоризонт линиите се стесняват. При Леонардо да Винчи, истински изразител на хуманизма на Възраждането, Христос от „Тайната вечеря“ не е реалност, а ценност (в трансценденталистки смисъл). Благо (висша ценност) и битие тук се оказват обособени.

Докато в обратната перспектива на иконописното изображение „благо е битие и битието е благо“, и ценността тук има дълбинен онтос, има реален живот. Красотата в иконата е премъдра, „софийна“, в нея няма недостиг, всичко замислено вече е осъществено.



Старозаветна Троица. Андрей Рубльов (XV в.)

Но иконата не допуска тази дистанция, Първообразът в нея е обвърнат към всички възможни „гледни точки“ и те са вече приети, вече осмислени. При обратната перспектива можем да говорим за актуална безкрайност – за такава безкрайност, която в себе си вече е приела всичко крайно и му е придала смисъл. Но в тази безкрайност крайното вече не може да остане в своята крайност, то е преобразено и е момент от самата безкрайност – всяка „точка“ от безкрайността е също безкрайност. Иконата възвежда човека към преобразование в Светлина, в Логоса като Светлина.

Иконата е красива не просто защото ние бихме я оценили като такава, тя е красива сама по себе си, в нея живее небесна красота, красотата на самата Премъдрост.

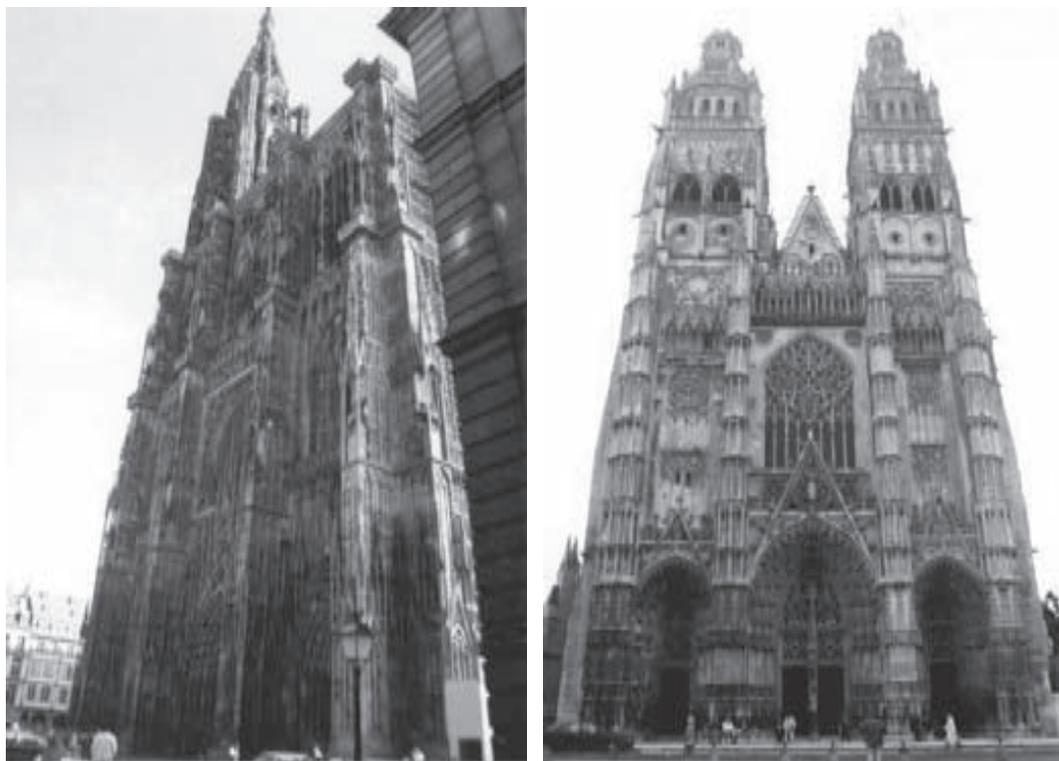
В обратната перспектива пред човека се разкрива безкрайна Личност или личностна Безкрайност; тя привлича с благата си красота самия човек и му дава възможност за причастност. Съзерцаващият иконата следва да е носител на жив религиозен опит, за да му се открие нейният „софиен“ живот. В иконопочитанието той става част от живота на изображението Първообраз. Така както Иисус Христос в една Личност съединява божествената и човешката природа, така и иконата изисква реална причастност на човека в богообщението. Ако човек би бил просто изолиран от другите „аз“ (позиция, вече кристализирала в светопледа на Новото време), той би налагал върху изображението своята особена „гледна точка“.

Иконата и иконостасът имат своя собствена „архитектура“, съзвучна с храмовата архитектура. Веществото, боите и начинът на полагането им – всичко е подчинено на принципа на съборното единство и на преобразяващата сила на Светлината. Актуално-безкрайното пространство на иконата е наситено със смисъл, и то е съвсем различно от пустото „Нютоново“ пространство. Иконата е литургична и носи в себе си смисъла на единството в Литургията, а то е съборно единство. Това предполага друг светоплед и този светоплед е според П. Флоренски съзерцателно-творчески. А съзерцанието тук е единение – единение с източника на творческите способности на човека. И то е съзерцание единение в светлината на Преображение. Причастен в безкрайния Първообраз, човек получава творческите си сили като дар. В иконопочитанието човек благодари за този дар. Иконопочитанието като съществен момент от православния култ придава облика на култура, която с основание можем да смятаме за православна.

Католическият храм

В християнската храмова архитектура на Западна Европа се оформят последователно два стила – романски и готически (от архитектурата тези стилове проникват цялото околхрамово изкуство). **Романският храм**, типичен за периода от средата на IX–XII в., постепенно отдалечавайки се от византийската базилика, става тежък, с дебели каменни стени, наподобяващ крепост със стабилна основа, но издължаващ се във височина и имащ формата на дълъг „латински“ кръст. Под олтарната част се разполагат крипти. Храмът е слабо осветен, с малки прозорци. Извършването от клира служение на олтара изглежда твърде отдалечено от молещите се вярващи и тази отдалеченост, оскъднята на цветовете изразяват „известна обща неподвижност на живота, обсебен от църковната йерархична структура, от властта на Църквата над света и от безмълвна и лишена от жизнена религиозна инициатива маса от хора“ (*А. Гуревич*). Центрове на типично романското храмово изкуство са Франция и Германия. В общата конструкция на храма е изразено устремяването на човека нагоре. Храмовото изкуство се обогатява с такива елементи в скулптурните изображения и стенописите, които показват желанието на човека да изрази във формите на земна красота небесната красота и единството на всичко сътворено. Енциклопедичността е тяхната съществена характеристика, те са каменни „енциклопедии“ на универсално знание (*А. Гуревич*). Няма строги правила за стенописването и за изображенията във вид на статуи (в началото – барелефи), за разлика от строго каноничния начин и форми на изображение в православния храм.

Готическият храм, както и готическият стил в изкуството се утвърждава към XIII в., прониква в цяла Западна Европа и е днес типичният католически храм. Той е рязко устремен нагоре, с шпилове. За разлика от ритъма, вграден в целостта на православния храм, западният храм, особено подчертано в готическия стил, изразява хармония – устременост на „точките“ на периферията към центъра, на крайното към безкрайното, възвисяване на грехопадналия човек към Бога. Конструкцията му постепенно се олекотява, в стените се вграждат много прозоречни стъкла. Храмът става динамичен, разгръщаш се нагоре чрез композиции от декоративни колонади, често асиметричен. Появяват се витражите – изображения върху цветно стъкло, изготвяни по сложни технологии. Типични са витражните прозорци рози, поставяни над входа на храма. Вътрешната декорация е също богата, с аркади и нервюри, с множество статуи, които стават все по-изящни, но и с по-земни черти. В храмовите изображения все повече се преплитат сцени от всекидневния живот. По този начин художници и скулптори показват съпричастността на човека към единството на всичко сътворено и хармонията



Готически храм: вляво – катедралата в Страсбург (най-високата постройка на средновековна Европа); вдясно – катедралата в Тур

на света и човека с Бога. Богато въображение и емоционален привкус присъстват в изобразяването на различни сцени, особено на тези на Страшния съд. Със свои особености се отличава храмовото строителство в различните страни, затова се говори за френска, немска, английска, италианска, испанска готика.

Съществено е мястото на религиозната музика и песнопения. Тъй като месата в католическата църква има музикален съпровод от орган или малки филхармонични оркестри, се развиват жанрове на религиозното музикалното изкуство – най-типичен е хоралът. Песнопенията са в григориански стил. Не се изключва в някои храмове да се включат и по-популярни в отделни страни инструменти – напр. китара или дори там-там (в някои африкански католически храмове).

Джамията

Джамията е мястото за събиране („джамиа“ означава „множественост“, „общност“) и молитви на мюсюлманите. Гради се така, че молещите се да са обърнати с лице към Мека. По форма джамиите са различни, като завършват обикновено с купол. По стил могат да бъдат различни в различните страни. Има изолирана част за предварителните ритуални умивания. Чисто за молитва място се обособява с молитвено килимче. Отделя се помещение за молитви на жените. Минаретата са с кръгла или квадратна форма и са с различен брой, като по принцип по-значителните като центрове за събиране джамии

имат повече минарета; най-много са минаретата на джамията в Мека – седем. Градежът на джамията е подчинен на религиозно-естетическа концепция, чиито основни понятия са: джамал – свършена красота на Аллах, изразена чрез купола на джамията; джалал – величие на Аллах, изразено във величавостта на минаретата; сифат – прекрасните имена на Аллах – писмена върху външните стени на джамията.

В исляма има строга забрана да се изобразява Аллах, безкраен и непостижим. Забранява се и изобразяването на хора или на други живи същества, тъй като това според мюсюлманите би могло да доведе до идолопоклонничеството. Но особено развитие получава изкуството на орнамента – орнаментът присъства и в храма, и в преписите на Корана.



Джамията Ал-Азхар в Кайро

Синагогата

Синагогата, чието название води началото си от „Бет Кнесет“ („Дом за събрания“), е священо място за събиране и общи молитви, за отбелязване на юдейските празници. Място на жертвоприношения остава единствено Йерусалимският храм. Синагогите възникват, както се предполага, по време на вавилонския плен (VI в. пр. Р. Хр.), когато евреите са били откъснати от достъпа до Йерусалимския храм, и остават молитвен дом и свято място за четене на Тора. Но в нея хората се събират за общи беседи, както и за други дейности – всички дейности тук са осветени, доколкото са в отговор на вложения от Бога промисъл в историята. Чувство на радостна удовлетвореност дават не видът и изяществото на храма и на произведенията на религиозното изкуство, а именно действията. „Ковчегът на завета“, в който са положени свитъци на Тора, е „светая светих“ в синагогата. Отделя го украсена завеса. Също както в древната скиния и в Йерусалимския храм, и в синагогите се поставя светилник (менора) вдясно от ковчега – светлината е символ на Божието присъствие. Има площадка (бима), от която се четат текстовете на Тора. В синагогата се чува само човешки глас, не е допустимо музикално изпълнение – изключение прави рогът (шофар), който звучи на еврейската Нова година. Но има специален празник, на който се танцува – това е Симхат Тора (Радостта от Тора) – хората танцуват, държейки в ръце свитъци на Тора.

Будисткият храм

Присъщ на будистката нагласа е стремежът човек да се освободи от привързаността към сетивното, от всички форми и дори от името като смислова форма. Мъдростта, чистотата и възвишеността на следващия правилния път и овладял себе си будист предизвикват у него радост и дори наслаждение. Има известна парадоксалност в този стремеж към пълно освобождаване от опита от формите и същевременно търсенето на наслаждение, и това намира израз в естетическите възгледи и в будисткото изкуство. Крайно и безкрайно, завършеност и незавършеност на формата, телесно и духовно се



*Вляво: пагода в Патан
Вдясно: храмът
Сваямбунат,
символизирац Буда.
Към храма водят 365
стъпала, а около
мандалата са
разположени
дванадесетте животни
от тибетския календар*

считава в конструирането на храма (пагода), като все пак безкрайността е водещ принцип. И доколкото се изразява възвисяването на самия човек, стремежът му да превъзможне себе си, тази безкрайност „присъства“ тук като незавършеност.

Известният будистки храм Боробудур в Индонезия например, граден през VII–IX в., съчетава в себе си символиката на земята и небето: квадратна основа (земя) и кръгла горна част (небе) с островърха кръгла кула (символ на Буда). В храма има статуи на Буда, на бодхисатви. Изобразяват се и сцени от живота на Буда, на почитаните просветлени хора. Общият облик на храма съчетава стремеж към завършеност и същевременно незавършеност, потапяне в пълнотата на всичко и същевременно „изчезване“ на стремящия се към такава пълнота.

Важно култово съоръжение с мемориален характер са ступите, в които се пазят реликви на Буда (коса, зъб или др.). Те са в общия случай от пет части или равнища: започват от квадратна основа към кръгла горна част и петте равнища символизират пет елемента, представящи постепенно възвисяване: земя, вода, огън, въздух и етер (нирвана). Не се изпълнява религиозна музика, четенето на свещените текстове е речитативно и удари на гонг отбелязват интервалите между отделните текстове.

ВЪПРОСИ И ЗАДАЧИ

1. Какъв е смисълът на истината като религиозна ценност?
2. В какво вие виждате причините за секуларизацията в сферата на познанието и възможностите за десекуларизация?
3. В какво виждате смисъла на религиозното образование и какви са според вас възможните форми за неговото осъществяване у нас?
4. Съпоставете основни религиозни нагласи в православие, католицизма, исляма, юдаизма и будизма, които формират определени естетически принципи.
5. Направете сравнителен анализ на облика на храма в тези религии – като култово място и като феномен на културата.
6. Разработете проект по темата: „Религиозното в съвременната българска култура“.