

ДОРОТЕЕ ЗЪЛЕ: МАРТА  
И/ИЛИ МАРИЯ – ЖИВОТ  
В ДЕЙСТВИЕ И/ИЛИ ЖИВОТ  
В СЪЗЕРЦАНИЕ

Нина Димитрова\*

DOROTHEE SÖLLE: MARTHA  
AND/OR MARY – VITA ACTIVA  
AND/OR VITA CONTEMPLATIVA

DOI: 10.54664/BWWS7789

Nina Dimitrova

**Abstract:** The text traces the ideas of the modern Protestant theologian Dorothee Sölle (*Mystik und Widerstand*) on the relationship between active and contemplative life (represented by the biblical characters Martha and Mary respectively) in relation to her conceptions of a socially oriented Christianity. A parallel is drawn with the famous ideas of Hannah Arendt (*The Human Condition*). Commonalities are sought in the appreciation of the active, operative aspect of life (in unity with its contemplative aspect).

**Keywords:** Dorothee Sölle; Martha and Mary; Meister Eckhart; *vita activa* vs. *vita contemplativa*; Hannah Arendt; critique of religious fundamentalism; socially oriented Christianity.

Темата за съотношението между активния и съзерцателния живот – идеща от античността и традиционно значима за религиозната сфера (особено за източната духовност), има различни тълкования и днес, едно от които е обект на моите разсъждения тук. Става дума за идеите на протестантския теолог Доротея Зъле (1929 – 2003), преподавател в Кьолнския университет, чиято

---

\* **Нина Димитрова** – професор, доктор на философските науки, секция „История на философските и научните идеи“, Институт по философия и социология, БАН, e-mail: [ninaivdimitrova@abv.bg](mailto:ninaivdimitrova@abv.bg).

експертиза се простира и в областта на философията и литературата. Зьоле присъства на български език единствено с книгата си „Мистика и съпротива“ (1997), дело на издателство ЛиК (1998). За съжаление, защото творчеството на Зьоле представлява твърде интересен синтез от разнообразни тенденции на съвременната религиозно-философска мисъл – влияние върху нея оказват Хегел, Хайдегер, Сартр, Фром, Бубер, Блох и др. (от философска страна), както и Бонхьофер, Бултман, Гогартен (в техния стремеж за демитологизация на християнството), теологията на освобождението, феминистката теология, „посттеистичната теология“, някои аспекти от духовността на *New age* и т.н. Зьоле е категоричен опонент на религиозния фундаментализъм (тя е известна като създател на термина „христофашизъм“), което прави идеите ѝ особено актуални. Както и стремежът ѝ да обвърже богословието със социалната практика. По думите на един съвременен изследовател на творчеството ѝ, тя „използва социалната контекстуализация, тълкуването на всички положения на християнското учение в светлината на освободителната практика, а също и на съвременната социология и психология, опитва се да осъществи пълна „демитологизация“ на християнското учение за Бога и човека, греха и спасението“ (Никонов 2016: 317).

Симптоматично е, че в заглавията и на емблематичния труд на Дитрих Бонхьофер (автор с особено силно влияние върху Зьоле), и на последния труд на немската богословка, фигурира терминът „съпротива“ – съответно „Съпротива и покорност“ и „Мистика и съпротива“. Да си припомним, че основното, което е занимавало мислите на Бонхьофер, е положението на християнина в света, трагизмът на неговото съществуване в света – в света, лишен от Бог (неслучайно теологията на Бонхьофер е наричана и „теология на смъртта на Бога“). За Бонхьофер изпълнението на християнския идеал означава заемането на активна социална позиция, а последната е присъща и за Доротее Зьоле. Заедно с Йохан Метц, Юрген Молтман и др. Зьоле е представител на радикалната политическа теология, чиято основна идея е

християнството да стане „от този свят“, т.е. да стане отговорно за неговата, на света, съдба. Именно социалният ангажимент е силно изявен в „Мистика и съпротива“, като избраната позиция изразява и демократичните схващания на авторката. За Зьоле мистичното пътуване е единственият възможен начин за доближаване до Бог; основно нейно убеждение е, че всички хора, мъже и жени, са призвани да бъдат мистици. Както посочва една съвременна изследователка на идеите ѝ, „Богословската и личната цел на Зьоле е да демократизира идеята за мистицизма и да я очисти от това, което за нея е „фалшив елитаризъм“. Мистичният начин на живот е мислен не за избрано малцинство; той е достъпен за всекиго от Бога“ (Hawkins 2005: 93).

Освен това, именно мистиката е призвана да бъде и *съпротива*: намерила многобройни възплъщения в различни религиозни практики, тя според Зьоле неизменно съдържа едно „НЕ“ към света: „Реформаторката Тереза от Авила и фландърските богини, създали си свое собствено и жизнено поведение, а също революционният селски водач Томас Мюнцер и разрушаващият средствата за масово унищожение йезуит Даниел Беригън – всички те изживяват мистиката чрез отказа си от властващите в заобикалящия ги свят ценности“ (Зьоле 1998: 18). Това отрицание на света не е гностичното отрицание, за което светът не подлежи на корекция поради изначалната му ущърбност като дело на зъл творец, а е желание за подобряването и усъвършенстването му – действия, мотивирани от неудовлетворителната даденост. Съпротивата на мистиката е фактически активният ангажимент към *света* с неговите *страсти*. Но неизбежно е да се върнем към въпроса какво разбира християнството под *свят* и какво е по принцип отношението му към *света*.

Немският теолог Карл Хайм показва как изначалната библейска противопоставеност между Бог и света (от която и фактически произлиза секуларистката тенденция) отвежда дотам, че този, който иска да е приятел на/сът света, е враг на Бога, а този, който обича Бога, не обича света (вж. Neim 1959: 186); както и

че тази нагласа преминава и в Новия Завет. Така християнството често се изявява като изцяло светоотричаща нагласа, следваща апела на евангелист Йоан: „Не обичайте света, нито това, което е в света. Ако някой обича света, Божията любов не е у него. Защото всичко, което е в света – желанията на плътта, похотта на очите и надменността в живота, не е от Отца, а от този свят. И светът преминава със своите страсти, а който изпълнява Божията воля, пребъдва за вечни времена“ (I Йоан 2: 15-17). Както казва Георгий Флоровски, един от най-авторитетните религиозни мислители на XX век, „първите християни се чувстват, така да се каже, *екстериториални*, напълно извън съществуващия обществен порядък, просто защото за тях Църквата е порядък сам за себе си. Живеят в своите градове като „временно пребиваващи“ или „чужденци“ (Флоровски 2006: 33).

От друга страна обаче, *светът с неговите страсти*, т.е. социалният свят, светът на човешките отношения – тази част от творението, която най-много е разглеждана като увредена, също подлежи на преобращение, мислено за осъществимо и благодарение на човешките усилия.

Тази амбивалентност в позицията на християнството към *света* е постоянна, въпреки че има много ясни днешни тенденции за религиозно санкциониране/освещаване на всекидневния живот, на обичайната практическа дейност на човека, респективно към утвърждаването на ценността на *света* (сред християнските мислители е станало възможно говоренето дори за „християнски атеизъм“ (Томас Олтайзър) и за „християнски не-теизъм“). Примерите са многобройни, но ще посоча като емблематични единствено схващанията за *анонимното* или *обикновеното, всекидневното* християнство, изказани не от друг, а от официалния философ на Втория Ватикански събор Карл Ранер, който се стреми да непосредствено да отъждестви християнското с човешкото. Неговата теза гласи, че Спасението е постижимо не само в Църквата, но и в ежедневието, в сферата на профанното (вж. Rahner 1966: 395–396). (Коментирайки възгледите на този

последен „велик схоласт“, Ханс Кюнг не без ирония отбелязва: „от всички еретици и схизматици, юдаисти, мюсюлмани, индуисти и даже атеисти (изцяло правоверни), за които според категорично формулирания догмат („извън Църквата няма спасение“) е приготвен „неугасим огън“, изведнъж се получават „анонимни християни“, които вкупом принадлежат към (римокатолическата) църква и (разбира се) могат да се сдобият с вечно Спасение“ (Кюнг 1992: 165).

И така, в унисон с много от тенденциите в съвременното западно богословие, вниманието на Доротее Зьоле е фокусирано върху *този свят* с неговите *страсти*: „Моят въпрос е насочен към социалната реалност. Това означава: опитвам се да забележа разликата между мистичната *вътрешност* и политическата *външност* – заради вътрешното. Всичко „вътрешно“ трябва да се изразява, защото иначе ще се развали като запасите от манна, събрани в пустинята“ (Зьоле 1998: 17).

Интересът в настоящия кратък текст бе привлечен специално от един параграф в съставената от фрагменти книга на Доротее Зьоле. Параграфът е наречен „Действие и мечтание – Марта и Мария“. В него авторката изказва мислите си относно историческата еволюция в съотношението между активния и съзерцателния живот. Тя използва библейската притча за посещението на Иисус при сестрите от Бетания, позовавайки се на интерпретацията на Лука (10: 38-42) (без да споменава тази на Йоан (11: 1-44)). Имената на двете сестри са архетипни за двата противоположни начина на живот. Марта е, разбира се, олицетворение на активния живот в *света*, а Мария – на съзерцанието в уединение от *света*. Съществува огромно разнообразие от интерпретации на библейската притча (включително и от представители на други философско-религиозни традиции), но в контекста на предложената трактовка на Доротее Зьоле може би си заслужава да цитирам преразказа на Пол Джонсън (от биографията му на Иисус), доколкото неговата визия за случката в Бетания не омаловажава ролята на Марта, каквото е всъщност внушението на евангелист

Лука за „единственото потребно“: Иисус „обичал двете сестри на Лазар, Марта и Мария, и прекарвал множество часове с тях в редките случаи, когато си почивал от път. Иисус познавал много добре чистите добродетели на Марта и непоклатимостта на вярата ѝ. Нима тя не заявила открито това по начин, който се равнявал по силата на вълнуващото признание на св. Петър? (Йоан 11: 27) Той обичал, когато Мария седяла в краката му и слушала словата му и не искал да прекъсне радостта и вниманието ѝ заради тежката домакинска работа. <...> Една от причините за вниманието на Мария, с което тя изслушвала думите на Иисус, била, че религията, за която той говорел, била твърде различна от познатия ѝ юдаизъм“ (Джонсън 2020: 139). Струва ми се, че версията на Пол Джонсън е съзвучна на намерението на Доротее Зьоле да реабилитира активното начало като равностойно в религиозен план – предвид социалния ангажимент на християнството, който съвременни мислители като нея все по-ясно му напомнят. Тя констатира как „следвайки своя дуалистичен принцип, средновековната теология често изграждала йерархичен ред, който в съответствие с духовния и светския живот – или с теорията и практиката – оценявал по-високо съзерцанието в сравнение с *vita activa*. Това предпочитание на наблюдението пред действието е практикувано и надмогнато именно от великите мистици като Екхарт и Тереза“ (Зьоле 1998: 249).

Възможност за преодоляването на традиционното разделение и предопределяне на нормата на добрия християнски живот Доротее Зьоле вижда в мистиката на Майстер Екхарт, в неговите представи за единството и взаимодопълняемостта на *vita activa* и *vita contemplativa*. Зьоле се позовава на версията на Майстер Екхарт от неговата проповед (№ 28), посветена специално на библейския разказ за двете сестри. Там Марта е представена като „живяла дълго и праведно“ и надарена с благородно познание. Немският мистик не вижда негодувание в думите на Марта „Господи, кажи ѝ да ми помогне“, а само „любезно благоволение“ и „любезна закачка“. Напрежението е снето. Обстоятелството, че

Христос се обръща към по-голямата сестра, изричайки името ѝ два пъти, Майстер Екхарт обяснява така: „С това той указал, че Марта има вече всяко временно и всяко вечно благо, което трябва да притежава тварното същество. С първото „Марто“, изречено от него, той посочил съвършенството ѝ във временните дела. Когато за втори път рекъл „Марто“, с това пък посочил, че не ѝ липсва нищо от онова, що е нужно за вечно блаженство“ (Майстер Екхарт 1995: 135). В интерпретацията на мистика Христос не укорява Марта, а по-скоро я уверява, че Мария ще стане такава, каквато е пожелала и че по-малката сестра ще бъде блажена както по-голямата.

Владимир Градев изтъква специфичната смелост и свобода на прочита на Майстер Екхарт на библейската притча за съотношението между двата типа християнски живот, представени от немския мистик не като противопоставени, а като намиращи се в единство: „той [Майстер Екхарт] със своето тълкуване изтъква сякаш първенството на *vita activa*, на изтъкания от действие живот в света, но действие, винаги осъзнато и откъснато от нещата и делата, вътрешно преобразувано и подредено от съзерцанието“ (Градев 2019: 205). И ако Марта не е олицетворение на деятелния като по-нисша (в сравнение със съзерцателния) форма на живот, то е защото немският мистик я вижда като символ на съзерцанието в действието, което е автентичният живот в духа (вж. Градев 2010: 214).

В духа на Майстер Екхарт са и разсъжденията на Доротее Зьоле векове по-късно. Тя анализира отдавнашната (включително и предхристиянската) традиция за оценностяване на съзерцателния за сметка на активния, действия начин на живот, показвайки как съзерцателният живот е бил приеман като по-ценен, по-духовен и съществен, а практическата деятелност – като необходима, но подчинена: „Тази традиция разглежда Марта като полезна, но донякъде ограничена, а сестра ѝ Мария – като одухотворена, изтънчена и свята. Чистата теория е предпочетена пред обикновената практика и в процеса на западноевропейската

духовна история това отношение навлиза в традицията като умствен и физически труд, съответстващ на патриархално разпределените роли на половете“ (Зьоле (1998: 249).

Оценката и тълкуването на Доротее Зьоле се придържа към тези на Майстер Екхарт не само в полза на реабилитацията на началото, носител на което е Марта, но и по отношение на оценностяването на женствеността, мотивирано именно от творчеството на немския мистик. Йерархията между мечтателността и активността се оказва фалшива; като илюстрация на сполучливото съчетание между принципите на Марта и Мария Зьоле посочва и житейския път на Тереза Авилска. „Не става дума да живеем в откъсната мистика, нито в надценявана критика на времето, а да открием средния път между съзерцанието и активността“, казва Зьоле (Зьоле 1998: 250), привеждайки достатъчно убедителни съвременни образци на съчетанието между двете начала. Някои от тях са от *теологията на освобождението*, където ортодоксията на йерархичния ред, поставил духовния живот, олицетворен от Мария, над практически действия, олицетворен от Марта, е заменен с ортопраксията: „Издадалото в безправие мнозинство не само има право да почерпи истината във вярата – то е призвано към борба за освобождение“ (Зьоле 1998: 346).

Едно от днешните олицетворения на съчетанието между Марта и Мария е според Зьоле радикалната католичка Дорис Дей. Проведеният между нея и немската/еврейската философка Хана Арент диалог е коментиран като диалог между „две от най-необикновените жени на нашето време“, или, както Зьоле е подочула от чужд разговор за двете като „въплъщения на интелигентната доброта и добронамерената интелигентност, Мария и Марта, бетанийските сестри“ (вж. Зьоле 1998: 305).

Зьоле подробно анализира възгледите на Дорис Дей, в които акцентът е върху началото на Мария (най-висшето съзерцание е изразено в активен ангажимент с ежедневната работа); за Хана Арент тя не казва почти нищо, но ако и двете са мислени като въплъщения на бетанийските сестри, можем със сигурност



да предположим, че немската философка е привидяна по-скоро в ролята на Марта. Действително, знаменитата книга на Хана Арент „Човешката ситуация“ (1958) се занимава тъкмо с различните възплъщения на двата типа животи и съотношението между тях в исторически план, за да реабилитира и оценности активния, действения начин.

Хана Арент не използва за обозначаване на двата битийни модуса героините от притчата; тя привежда детайлно историята на термина *vita activa*, стандартен превод на Аристотеловия *bios politikos*, показвайки как у Аристотел той е начинът на живота за съществата, лишени от свобода. Огромното превъзходство на съзерцанието над дейността от всякакъв вид няма християнски произход; намираме го в политическата философия на Платон: „по-късната християнска претенция за свобода от замесване в светски дела, от всички работи на този свят, е предшествана и породена от философската *apolita* на късната античност“ (Арент 1997: 36).

При Августин, посочва Арент, *vita activa* губи специфично политическия си смисъл и обозначава всякакъв вид дейна ангажираност с нещата от този свят. Именно поради тази ангажираност със *света* в намалява позитивното значение на този модус вивенди в християнски аспект. Заедно с *този свят* е омаловажена и активността в него, за сметка на оценностяването на трансцендентната сфера, респективно на съзерцателния живот. Западането на активния живот Арент обяснява обвързаността му с изначалното желание за безсмъртие – желание за живот във времето (а не във вечността); желание, което се е отнасяло до поддържането на това дълготрайността на земното битие чрез делата, чрез продуктите от тези дела – всички заобикалящи ни изработени вещи, даващи илюзията за безсмъртие. Рухването на римската империя обаче е показало, отбелязва Арент, че артефактите също са нетрайни и да се разчита на тях за земното безсмъртие на човешкия род е безсмислено – светът не се оказва така стабилен и сигурен, каквито са били очакванията. Което и

довежда до превръщането на *vita activa* и *bios politikos* в „служини на съзercанието“ (вж. Арент 1997: 41). Оценката на активните действия в *света*, включващи трудовата дейност, изминава дълга еволюция – от презрението им в античността до прославата на труда в модерността.

Защитата на жизненото начало, олицетворявано от Марта и разглеждането му в необходимо единство със съзercателното начало, е за Зьоле начин на оценностяване на обичайната човешка активност тук, на *този свят*, с неговите ежедневни грижи и радости. Това е нагласа светоутвърждаваща, която трябва да получи и религиозна санкция. Ще завърша с един емблематичен за богословско-философските възгледи на Доротее Зьоле цитат от нейната последна книга: „Съвременната религия е колкото излишна, толкова и незаменима. Във функционалистичен смисъл тя е просто ненужна, изоставила старите си роли; науката обяснява света, а държавата и стопанството регулират общото цяло; всемирната етика се разпада на племенни обичаи. Но погледната в мистичен смисъл и особено от позицията на обичащите и любящите, религията остава крайно необходима. Тя все още назовава нашата бедност, припомня за собствената ни свързваща и лечителна сила. Тя все още говори за всеобщата святост на живота, предназначена за всички, които може да насочим и приютим в любовта“ (Зьоле 1998: 171).

## БЕЛЕЖКИ

1. Владета Йеротич включва към „Мартината страна на християнската вяра и любов към Христос“ и реалистичната философия на Аристотел (заедно с римския дух на правото и практичността) като съответстваща предимно на Запада и намерила благоприятна почва именно там, докато „идеалистичната философия на платонизма и неоплатонизма, склонна към философски спекулации, към мистика и подценяване на материалния и сетивния, земен живот“, намерила плодородна почва във византийското/руското православие, той схваща като „Мариина любов към Христос“ (Йеротич 2015).

## ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Арент, Х. 1997 *Човешката ситуация*. Превод Кольо Коев. София: „Критика и хуманизъм“././ Arent, H. 1997 *Choveshkata situatsiya*. Prevod Kolyo Koev. Sofiya: „Kritika i humanizam“.

Градев, Вл. 2019 *Приближавания*. София: Комунинас././ Gradev, Vl. 2019 *Priblizhavanija*. Sofiya: Komunitas.

Джонсън, П. 2020 *Исус. Биография от един вярващ*. София: „Захарий Стоянов“././ Dzhonsan, P. 2020 *Isus. Biografiya ot edin vyarvasht*. Sofiya: „Zahariy Stoyanov“.

Зьоле, Д. 1998 *Мистика и съпротива*. Превод Георги Кайтазов. София: ЛиК././ Zyole, D. 1998 *Mistika i saprotiva*. Prevod Georgi Kaytazov. Sofiya: LiK.

Йеротич, В. 2015 За Западната и Източната Църква..., за Марта и Мария././ Yerotich, V. 2015 *Za Zapadnata i Iztochnata Tsarkva..., za Marta i Mariya* – <https://www.pravoslavie.bg/%d0%b0%d0%bd% d0%b0%d0%bb%d0%b8%d0%b7%d0%b8/%d0%b7%d0%b0-%d0%b7%d0%b0%d0%bf%d0%b0%d0%b4%d0%bd%d0%b0%d1%82%d0%b0-%d0%b8-%d0%b8%d0%b7%d1%82%d0%be%d1%87%d0%bd%d0%b0%d1%82%d0%b0-%d1%86%d1%8a%d1%80%d0%ba%d0%b2%d0%b0-%d0%b7%d0%b0-%d0%bc%d0%b0/>

Кюнг, Г. 1992 “Теология на пути к новой парадигме.”, В: *Путь*, № 2, с. 160–182././ Kyung, G. 1992 “Teologiya na puti k novoy paradigme.”, V: *Puty*, № 2, s. 160–182.

Майстер Екхарт 1995 *Проповеди и трактати*. Превод Цочо Бояджиев. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“././ Mayster Eckhart 1995 *Propovedi i traktati*. Prevod Tsocho Boyadzhiev. Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”.

Никонов, К. 2016 „Гуманистическая антропология Доротеи Зёлле“, В: История и теория культуры. Альманах, вып. 1. Москва././ Nikonov, K. 2016 „Gumanisticheskaya antropologiya Dorotei Zëlle.“, V: *Istoriya i teoriya kulytur*. Alymanah, vp. 1. Moskva.

Флоровски, Г. 2006 *Вяра и култура*. // Г. Флоровски. Християнство и култура. София, „Православен калейдоскоп“././ Florovski, G. 2006 *Vyara i kultura*. // G. Florovski. *Hristiyanstvo i kultura*. Sofiya, „Pravoslaven kaleydoskop“

Hawkins, N. 2005 Dorothee Sölle. Radical Christian, Mystic on Our Midst. // *The Way*, 44/3, 85 – 96.

Heim, K. 1959 Christian faith and the growing power of secularism. // Religion and culture. Essays in honor of Paul Tillich. Leibrecht, Walter, ed.; Karl Barth, Georges Florovsky, Charles Hartshorne, Erich Fromm, Jaspers, Gabriel Marcel, Reinhold Niebuhr. New York: Harper & Brothers.

Rahner, K. 1969 Anonymous Christians. // Theological Investigations, vol. VI. Baltimore: Helicon Press, 390–398.

Sister Mary Elizabeth Mason. 1961 Active Life and Contemplative Life: A Study of the Concepts from Plato to the Present. Ed. George E. Ganss, SJ. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press. – <https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=mupress-book>