

Микро-, мезо- и макроутопии

Георги Герджиков

Резюме: Статията предлага типологично разграничение между микроутопии (засягащи индивидуалния успех), мезоутопии (надеждата, възлагана на социални революции) и макроутопии (очакване за свръхестествена намеса в историята и въздаване на справедливост). Тъй като мезоутопиите са подробно разглеждани от многобройни автори, тук са тематизирани една микроутопия и няколко макроутопии. На микроутопията за хетеросексуалната любовна двойка се отговаря, че подобен „егоизъм за двама“ (по изрече на Ерих Фром) води до пренебрежение към обществото, околната среда и много от естетическите измерения на съществуването. А на макроутопиите за възкресението на мъртвите, много от които се появяват чак в XIX, XX и дори XXI век, се отговаря, че тяхното разнообразие и взаимни противоречия показват непреодолимите граници на нашите философски и теологически разсъждения. Колкото и дълъг да е личният ни опит и историческата ни памет, все пак нямаме достатъчно яснота за това, *що е справедливост*, каква би била тя по отношение на всеки един отделен и конкретен случай на оскърбление или страдание, за да постановим какви социални, физични или метафизични промени са необходими, че да възтържествува справедливостта.

Ключови думи: Микроутопии, идеализация на интимните взаимоотношения, мезоутопии, макроутопии, есхатология.

Георги Герджиков е доктор по философия и магистър по история на философията. Получил е образованието си в СУ „Св. Климент Охридски“. Интересува се от съвременна философия, история на културата и теория на образованието. Изследователските му интереси включват онтологичния и епистемологичен плурализъм, критическата теория в информационната епоха и философията на песимизма.

Не е възможно спасение. А ние продължаваме да го очакваме.

Дори след разوماгьосването, извършено в западната култура от процесите на модерността, вярата в утопиите (по дефиниция неосъществими) си остава силно разпространена. Тук ще бъде предложено типологично разделение между разпространените в XX и XXI век видове утопии и ще бъдат разгледани някои от тях.

1. Опит за типология на съвременните утопии.

В „Парадоксалното щастие“ Жил Липовецки, позовавайки се на други френски социолози, пише следното:

Първият модел за собствена реализация се изгражда в началото на 50-те години на XX век [...] около два основни полюса: материалния и афективния живот, „нещата“ и сърцето, митологията на консумирането и тази на любовта. Двете референтни системи успоредно създадоха масова „конкретна микроутопия“, или „утопизма на личния живот“.¹

Понятието „микроутопия“ изглежда особено сполучливо: след ужасите, до които довежда национализмът, индивидите все повече насочват утопичните си надежди към собственото си изолирано съществуване, към нещата, които искат да постигнат в личния си живот. Тази тенденция се стимулира и от развитието на консуматорското общество, толкова подробно изследвано от Липовецки. Въпреки това обаче по-широките по мащаб утопични очаквания все още са живи през XX век. На Изток гражданите слушат научно формулирани пророчества за светлото комунистическо бъдеще, докато милиони от тях умират от глад, а останалите живеят в страх от собствените си близки и съседи, чието доносничество може да ги изпрати в концентрационни лагери. А пък на Запад индивидите получават обещания за свобода и просперитет, зависещи само от собствените им усилия, ако разбира се приемат да се съобразяват с нуждите на пазара и ако принадлежат към привилегированите раса, пол, сексуална ориентация, или ако получат богато наследство. Същевременно юдеохристиянската традиция продължава да влияе с вековното

¹ Жил Липовецки, *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*, прев. Лидия Димитрова. София: Рива, 2008, 326.

предсказание за тотално обновление, при което ще се възцари справедливостта, така очевидно липсваща в човешката история.

Можем въз основа на това многообразие от лични, социални и есхатологични очаквания да направим типологично разграничение между микро-, мезо- и макроутопии. Нека разгледаме и трите вида накратко:

Микроутопиите се отнасят до житейския път на отделния индивид. Освен споменатите от Липовецки идеали за материално обогатяване и удовлетворяващи „любовни“ отношения, тук влизат всички други предписания, които натрапчиво се повтарят както от холивудското кино, така и от лайфстайл списанията и от все повече професионални психолози: че ако даден индивид си намери ментор или близки приятели, или забременее, или създаде семейство, това по загадъчен начин ще придаде смисъл на изпълненото му с мъчителни превратности съществуване.

Мезоутопиите се отнасят до цели общества и най-често възлагат надежда на някаква революционна социална промяна. Според такива идеи, ако се преборим с несправедливия социално-икономически строй, на който сме жертви, повечето форми на страдание ще изчезнат.

Макроутопиите са най-амбициозни. При тях се постановява, че никакъв микро- и мезоутопичен проект – дори ако случайно се осъществи, – няма да премахне несправедливостта и страданието, тъй като не може да продължи вечно; освен това никаква *нова* промяна не е способна да отмени несправедливостите и страданията, които *са се случвали* в продължение на милиони години. Единствената пълна справедливост би била тази, която *ретроактивно* отменя оскърбленията и мъките от миналото – нещо, което изглежда непостижимо за човешките същества. Западната традиция тук обикновено конципира някакво монотеистично божествено начало, на което се възлагат надеждите за революция в оригиналния смисъл на думата: ново завъртане; преобръщане на *вече случилото се*. Тъй като личните преживявания и историческите събития поставят под съмнение добрата воля и дори съществуването на подобно божествено начало, възникват редица опити за теодицея, които да носят утеха и да подклаждат надеждата.

В настоящия текст ще разгледаме възраженията, които могат да се отправят към една от *микроутопиите* (взаимоотношенията с интимент партньор), важащи в голяма степен и за останалите микроутопии; както и възраженията, които се отправят към редица *макроутопии*. Едва ли е необходимо да подлагаме на критика *мезоутопиите*, тъй като такава вече е налична в изобилие. Ако писаното от множество автори за тоталитарните диктатури, до които исторически са водили мезоутопиите, не е достатъчно, то не можем да отречем, че голяма част от несправедливостите и страданията произлизат не от даден социален строй, а от биологичното ни устройство и от непредвидими случайни несполуки. Или както пише Карел Чапек в есето „Защо не съм комунист“ от 1924 г.: „Можеш да обърнеш всеки обществен порядък, но не можеш да опазиш никого [от това] да има лош късмет, да бъде болен, да страда от глад или студ, да [има] нужда от приятелска ръка.“² Забележително е също така колко лесно анализът на текстове, възхваляващи бъдещия справедлив социален ред, може да открие генеалогически произхода им в класическата утопистка литература³.

2. Микроутопията на интимните взаимоотношения.

Нека дефинираме микроутопията на интимните взаимоотношения като утопистка вяра в извъннормалния, почти сакрален характер на взаимосвързаността между двама души, които в името – и с помощта – на своята взаимна „любов“ се противопоставят на цялата външна реалност и устояват на опасните ѝ, объркващи превратности.

Несъмнено е, че основна цел на всяко съзнателно същество е да устои на превратностите на реалността, за да не изгуби разсъдъка си, особено в една толкова бързо променяща се и несигурна епоха като тази на високо развитите технологии (повече за тях ще кажем по-нататък). Но защо е толкова разпространен културният модел, според който ориентацията в морето от сетивни възприятия и информационни потоци трябва

² Карел Чапек, „Защо не съм комунист“, прев. Тома Петров, преводът редактиран. Изтеглено от <https://conservative.bg/karel-capek-zashto-ne-sam-komunist/> на 01.03.2019.

³ Александър Кьосев. „Сън на Вапцаров и голямото сънуване на левицата“, *Крайт на модерността?*, съст. Албена Вачева, Георги Чобанов. Варна: LiterNet, 2003, 257-306. Достъпно онлайн: <https://litenet.bg/publish4/akiossev/syn1.htm>, изтеглено на 01.03.2019.

непременно да става чрез интимна връзка между точно две на брой, най-често разнополови и хетеросексуални, човешки същества?

Както посочва Д. Тенев, в последните години интересът към въпроса за любовта в българската хуманитаристика нараства. Той споменава преиздаването през 2007 г. на сборника „Философският ерос“ на Л. Денкова и на превода на коментара върху Платоновия „Пир“ от Ц. Бояджиев, издаването на „Елена и философите“ (2013) от Л. Денкова, както и нейния превод на „Фрагменти на любовния дискурс“ от Р. Барт през същата година, публикуването на сборника „Еротичното и философската рефлексия“ (под редакцията на Х. Паницидис и Д. Божков, 2015), тематичния брой на сп. „Литературата“, посветен на „Любовта в литературата“ (бр. 16/2015), „Поетика на любовта“ на Валери Стефанов (2016) и др. Самата статия, в която Д. Тенев изброява всички тези издания, излиза в бр. 17/2018 на електронното списание „Семинар_BG“, озаглавен „Алгоритми на любовта“⁴.

Очевидно темата е силно актуална и следващата част от настоящия текст участва в така скицираната тенденция⁵. Но тук ще ни интересува най-вече представата за любовта, характерна за съвременната популярна култура. Въпреки това е нужно бегло да припомним по-ранните представи за нея в западната култура, за да се открият различията със ситуацията, което наблюдаваме днес. По необходимост историческият преглед ще бъде максимално съкратен и няма да претендира за каквато и да е изчерпателност⁶.

В античната литература под любов (ερως) се разбира силно привличане на един индивид към друг поради телесната му красота (другите му личностни качества рядко играят важна роля, но е желателно обектът на любовта да принадлежи към същата социална класа). Влюбените изпитват крайна неудовлетвореност, ако не постигнат

⁴ Дарин Тенев. „Какъв демон бди над любовта?“, Семинар_BG 17 (2018). Достъпно онлайн: <https://seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy17/item/549-kakav-demon-bdi-nad-lyubovta.html>, изтеглено на 01.02.2019.

⁵ При това по случайно съвпадение. „Микроутопията на интимните взаимоотношения“ е заглавието на доклада, който авторът на настоящата статия изнесе на конференция на Културния център на СУ през 2018 г., преди да се запознае с броя на *Семинар_BG*.

⁶ Доста по-подробен преглед, заедно с литературоведски анализ, прави Д. Тенев (цит. съч.).

сексуално общуване⁷. Краен пример за този идеал е довеждането му до карикатурност от Апулей в сатиричния роман „Златното магаре“, където богатата жена страстно се влюбва в едно магаре и, за разлика от други варианти на същата история, с наслада се съвкуплява с него⁸. Платонистката традиция се противопоставя на тази представа за любовта, въвеждайки концепцията, според която възхищението от телесната красота е първа стъпка към постигането на идеята за красота изобщо. И тук обаче влюбването се отнася именно до красотата.

Християнското Средновековие разпространява по-различна представа, при която любовта, обозначавана с понятия като ἀγάπη и caritas (милосърдие), е една от основните християнски добродетели – тя е лишена от сексуално измерение, но причастява човека към божествената любов, изразила се в акта на Сътворението. Еротичната и агапическата любов се застъпват във високосредновековния жанр на романса, който придава на любовта към „дамата на сърцето“ свещен ореол под влияние на платонизираната християнска метафизика, според която земната любов приближава до небесната.⁹ Чисто политическите причини за появата на този жанр са по-прозаични: придворните свещеници и поети създават идеята за облагородяваща отдаденост към дамата на сърцето като един от опитите си да контролират рицарите, чието основно занимание е да воюват помежду си, избивайки невинни селяни, изпречили се на пътя им, съсипвайки плодородни ниви и подкопавайки властта на кралете. Целта е енергията на тези професионални воители да се пренасочи към отдаденост спрямо духовно извисена девойка и посветените на нея подвизи в защита на по-слабите.¹⁰ Впоследствие жанрът става доста популярен. Отглас от него откриваме в мечтателната любов на късносредновековните поети към избраните от тях дами, като най-известният пример е духовно извисяващата роля на Беатриче в „Божествената комедия“ на Данте Алигиери. Показателно е, че дамата може да има такава

⁷ Вж. напр. Лонг, „Дафнис и Хлоя“, *Антични романи*, съст. Богдан Богданов. София: Народна култура, 1981, най-вече стр.33-34.

⁸ Апулей, *Златното магаре*, *Антични романи*, съст. Богдан Богданов. София: Народна култура, 1981, стр. 388-390.

⁹ Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester: Manchester University Press, 1977, стр. 81-83.

¹⁰ Richard W. Kaeuper, *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1999, стр. 11-29.

роля най-вече след като умре; живата жена от плът и кръв, чиито чисто човешки постъпки са постоянно пред очите ни, трудно би могла безкрайно дълго да служи за морален пример и източник на облагородяващи наставления. И разбира се, рицарските романи, заедно с тяхното митологизиране на любовните отношения, които изчезват след пародията на Сервантес „Дон Кихот“, разчитаща на доста по-правдоподобния образ на мечтателния идеалист, чийто представи никога не отговарят на действителността. Въпреки това Романтизмът ще възроди средновековния идеал за любовта като част от реакцията си срещу свръхрационализма на Просвещението.

За тези, които след XIX век вече не вярват нито в кавалерските, нито в романтичните митове, повлияните от дарвинизма течения утвърждават като еволюционно придобит неустоим императив за всички нас да си търсим партньор, задължително от противоположния пол, за да се размножаваме.

Малцина са теоретиците извън постструктурализма, които да поставят под въпрос този литературно и научно подплатен, социално утвърден императив за търсене на интимни, почти непременно хетеросексуални взаимоотношения като основна житейска цел – скептични са само някои феминисти, някои мизантропи като Шопенхауер и др. Особено сполучлив е изразът, с който Ерих Фром критикува тази идея. Въпреки че един от бестселърите му е озаглавен „Изкуството да обичаш“ и въпреки че най-скорошният му биограф го нарича „пророк на любовта“¹¹, по принцип Фром се отнася с голямо подозрение към онзи вид любов, пропагандиран от популярната култура и медиите на XX век, при който двойката се самозатваря нарцистично и се противопоставя на външния свят, за да може да съхрани себе си. Фром изменя романтичния израз „лудост за двама“, носталгично ехо от Платоновата концепция за лудостта на влюбения, и говори за „егоизъм за двама“¹², при който постиндустриалното отчуждение и нарцистична враждебност към всичко извън собствения аз, се запазват непокътнати, като просто биват споделени с един-единствен друг индивид, и това изглежда в очите на обществото достатъчно, за да ги оправдае.

¹¹ Lawrence J. Friedman. *The Loves of Erich Fromm: Love's Prophet*. New York: Columbia University Press, 2013.

¹² Ерих Фром, *Изкуството да обичаш*, прев. Владимир Ганев. София: Захарий Стоянов, 1998, стр. 58, 89.

В по-ново време Анджеела Макроби посочва щетите, които микроутоијата за щастливата хетеросексуална двойка са нанесли на победите, извоювани от феминизма:

След като другите форми на близост вече са отречени, е останала само двойката като опора. Там, където тя е неприложима или невъзможна, има нов индекс на провал и срам, както твърди [Джудит] Бътлър. В днешно време човек би се насочил към алтернативите на нормалния семеен живот само ако не е успял да намери идеален партньор и е стигнал до отчаяние. А за множеството съвременни млади жени, които не раждат деца, или които искат деца, но бракът и намирането на правилния партньор някак си са ги подминали, и те се оказват неомъжени и не живеят в тези вече тежко романтизирани нуклеарни единици, има все по-малък набор от алтернативи, а радикалното политическо въображение на по-ранните поколения феминистки, за които подобни неща бяха напълно мислими, изчезва от хоризонта.¹³

Защо обаче ХХ век толкова решително издига в свръхценност егоизма за двама? Защо утопичният хоризонт на индивидуалния живот се простира до успешното създаване на любовна двойка, или най-много, до грижата за собствено семейство? Една от причините може би е, че небесното като утопичен хоризонт се е изгубило; ако по-рано монотеистичната вяра е вдъхновявала аскеза, отшелничество, целомъдрие и живот, посветен на надмогване на собствената телесност, то вече подобни подвизи на духа не намират достатъчно силна мотивация в мъглявата представа за някакъв Бог, показан като непостижим за философските разсъждения (от Кант), изгонен от природата (от модерната наука), и безсилен да влияе на историческите събития (както свидетелстват разкъсаните от снаряди тела и лагерите на смъртта). Заместването в модерната култура на все по-далечния Бог с по-близкия любим човек заслужава едно по-цялостно изследване. Тук ще дадем само няколко примера, които като че ли подкрепят подобна хипотеза.

Киркегор долавя сходството между влюбването и любовта към Всевишния, когато в „Болка за умирање“ сравнява християнина, отчаян от загубата на вярата си, с нещастно влюбения¹⁴. Николай Бердяев твърди, че още от Античността католицизмът възприема Бога като нещо външно, в което вярващият е влюбен, и че това създава условия за

¹³ Angela McRobbie, *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*. Los Angeles – London – New Delhi: Sage, 2009, стр. 51.

¹⁴ Съорен Киркегор, *Болка за умирање*, прев Радосвета Теохарова. Варна: СТЕНО, 1991, стр. 129.

възникването на вече разгледаната кавалерска литература¹⁵. Логично е при това положение разколебаването на вярата да води до ценностно свръхнатоварено влюбване в личност от плът и кръв. А когато Ницше оповестява, че „Бог е мъртъв“ и предлага да заменим идеята за Небесния Творец с тази за вечното завръщане, безкрайното повторение на едно и също, той сякаш не си дава сметка, че подобен ход вече е проигран в зората на модерността и е довел именно до идеализация на любимия човек. Това се случва в Шекспировия корпус, съдържащ предусещания и за други по-късни екзистенциални търсения. В 59-тия Шекспиров сонет директно се проследяват психологическите следствия от вярата във вечното завръщане:

*If there be nothing new, but that which is
Hath been before, how are our brains beguil'd,
Which, labouring for invention, bear amiss
The second burthen of a former child!
O, that record could with a backward look,
Even of five hundred courses of the sun,
Show me your image in some antique book,
Since mind at first in character was done!
That I might see what the old world could say
To this composed wonder of your frame;
Whether we are mended, or whe'r better they,
Or whether revolution be the same.
O! sure I am, the wits of former days
To subjects worse have given admiring praise.¹⁶*

¹⁵ Николай Бердяев, „Изток. Запад. Русия“, прев. Калин Янакиев, Слава Янакиева, *Християнство и Култура* 5 (2003), стр. 74. Достъпно онлайн: http://www.hkultura.com/images/br/2003/5/2003_5.pdf, изтеглено на 01.03.2019.

¹⁶ William Shakespeare, Sonnet 59, изтеглено от <http://www.shakespeares-sonnets.com/sonnet/59> на 01.03.2019. Българският превод (Уилям Шекспир, *Сонети*, прев. Владимир Свинтила. София: Георги Бакалов, 1972, Сонет 59.) гласи:

*Щом нищо не е ново, щом светът
е стар като ония мироздания
и раждаме сега за стотен път
отдавна вече раждани създания,
то нека върне паметта кръгом
с петстотин кръга онова светило*

Ако и вселената да произвежда едни и същи създания отново и отново, то любимият е достатъчно красив, за да заслужава многократната си повторна поява. Следователно със самото си съществуване любимият въвежда някаква ценност, заслужаваща възхищение и хвалба (*admiring praise*) въпреки безсмисления кръговрат на всичко.

Нека сега се върнем в XX-XXI век и проверим дали можем да открием в популярната култура, например в популярната музика, подобно „обожествяване“ на любимия човек след загубата на вярата в небесно божество:

And so you see I have come to doubt

All that I once held as true

I stand alone without beliefs

The only truth I know is you

And as I watch the drops of rain

Weave their weary paths and die

I know that I am like the rain

There but for the grace of you go I

— Simon & Garfunkel, “Kathy's Song” (1966)

Лирическият аз от парчето на Simon & Garfunkel вече се съмнява във всичко, което някога е вярвал, но не и в любимата. В последния куплет е цитирана известната фраза *There but for the grace of God go I*, използвана от хора, които гледат осъдените на смърт и благодарят на Бога, че не са попаднали сред тях; но думата *God* е заменена от *you*.

Дали обаче заминаването на любимия/любимата се преживява по същия начин като загубата на вяра в Бога, както казва Киркегор – т.е. дали лишава целия живот от смисъл и радост?

*и ни покаже в някой древен том
едно лице, така добро и мило.
Да знам какво са мислили тогаз
за този образ сложно свършенен.
Пред тях ли сме или са те пред нас,
или светът остава неизменен.
Но знам, че с по-тържествени слова
са славили по-малки божества.*

Without you

There is no meaning to my life

You're gone and it cuts me like a knife

How could you leave me?

— Yngwie Malmsteen, “You Don't Remember, I'll Never Forget” (1986)

My days are nights

And my nights are days

Everything I do inside

Seems to turn out wrong

When you were here

You gave me so much joy

— Renee Geyer, “Baby I've Been Missing You” (1986)

И все пак изглежда съмнително, че според популярната култура обектът на земната любов може да обещава вечно спасение като християнския Бог – освен ако не дадем примери:

Because maybe,

You're gonna be the one that saves me

— Oasis, Wonderwall (1995)

You gotta know I'll stay beside you

Right till the day I die

[...]

I don't have to pray anymore

Because my soul has been saved

— Chris Cornell, “You're Never Far Away” (2009)

But darlin', you came my way, and you saved my soul

You saved my soul, you saved my soul

— Mighty Oaks, You Saved My Soul (2014)

Примерите могат да се умножават, но за текст с обема на настоящия може би тези са достатъчни.

Разбира се, при изчезването на Бога от полезрението е възможно и да бъдат утвърждавани мезоутопиите, както при Маркс. Има множество земни идеали, на които човек да може да посвети живота си: Родината, Народът, Обществото на народите, Борбата срещу несправедливостта и страданието. Защо повечето хора предпочитат микроутопията пред тези източници на мезоутопии, или поне се стремят да ги съвместят с нея (холивудските примери за последното, от „Казабланка“ нататък, изобилстват)? Добър отговор на този въпрос откриваме в романа на Грейъм Грийн „Нашият човек в Хавана“ (1958). Самият роман предлага вълнуващ и будещ размисъл сюжет: главният герой (британец, живеещ в Куба по време на Студената война) неочаквано е вербуван от британските секретни служби да стане техен шпионин, който на свой ред да вербува други агенти. Бедният вдовец решава да приеме предлаганата му заплата, за да подsigури образованието на дъщеря си, но вместо да търси хора, които да вербува, си ги измисля и праща в Лондон съобщения с измислени имена и изцяло фиктивни тайни, уж разкрити от новосъздадените „агенти“. Ситуацията му става проблематична, когато започват да се появяват действителни лица с измислените от него имена, и да бъдат взимани на прицел от враговете. Романът съответно повдига редица силно ангажиращи въпроси, напр. дали въображението и писането подражават миметично на реалността, или обратното? В каква степен личностите, които срещаме, са продукт на собствените ни представи? Препратките към други литературни произведения също са умело вплетени в сюжета – секретарката на вдовеца, която му служи като морален стожер и го насърчава да издирва и предпазва своите „шпиони“, носи името Беатрис, а едно от местата, които той посещава в хода на това начинание, е нощен клуб, изрично сравнен със „средновековен ад“ (*medieval inferno*)¹⁷, в който тълпата от хора е наречена „кръг“¹⁸. С други думи, получава се един наистина сложен, вълнуващ, изобретателно написан роман, което прави баналния му завършек толкова по-изненадващ. В крайна сметка героят се влюбва в секретарката си и

¹⁷ Грейъм Грийн, „Нашият човек в Хавана“, прев. Венцеслав Венков, *Избрани творби*. София: Народна култура, 1989, 608. Cf. Graham Greene, *Our Man in Havanna*. New York: Open Road, 2018: Part 4, Chapt. 1.

¹⁸ Грейъм Грийн, цит. съч., стр. 609.

двамата решават да се оженят – доста изтърган и скучноват финал за една толкова интересна и многопластова история. Ако читателят си зададе въпроса, защо романът не приключва с някакъв по-необичаен и по-дълбок като смисъл финал, отговорът се съдържа в речта, с която Беатрис отвърща на разпитващите я британски военни след цялото нелепо приключение. Те я питат защо тя защитава донеслия разочарование измамник, вместо отечеството, а тя отговаря:

Какво имате предвид? Какво според вас е отечеството? Едно знаме, което някой си е измислил преди двеста години ли? Синодът на епископите, спорец по въпроса за разводите, или членовете на Камарата на общините, зинали един срещу друг от двете страни на залата? [...] Всъщност забравих. Има нещо по-важно и от отечеството, нали? Опитайте се да ни го втъпните с вашето Общество на народите и с нашия Атлантически пакт – с НАТО, ООН и СЕАТО. Но за нас те не означават нищо повече, отколкото всички онези букви, – САЩ и СССР. И вече не ви вярваме, когато твърдите, че искате мир, справедливост и свобода. Каква свобода? Интересува ви само собствената ви кариера.¹⁹

Беатрис преразказва тази реч на годеника си, който я пита дали наистина вярва всичко, което е казала. Тя му отговаря:

Не на всичко. Но и не са ни оставили кой знае колко, та да има в какво да вярваме... или пък да не вярваме, нали? Не мога да вярвам в нищо по-голямо от своя дом, и в нищо, по-мъгляво от едно човешко същество.²⁰

В тази красива реплика се съдържа голяма част от обяснението на микроутопията на интимните взаимоотношения с любимия и със собственото семейство. Фактите от историята и от биографиите на хората, които са могли да ни служат за пример, не просто са ни оставили без идеали, в които да вярваме, но дори не ни позволяват пълното отрицание на идеалите, тъй като те може би запазват някакъв смисъл, скрит зад всичката реторика, лицемерие и демагогия – просто вече не можем да го видим. В подобна ситуация индивидът намира микроутопична утеха и морална ориентация само в най-близкото: домът и другото човешко същество. И ако все пак има автори като Фром, които виждат опасността подобен идеал да доведе до „егоизъм за двама“, то далеч по-задълбочени и сложни философи напълно пропускат да забележат подобна опасност. Един от тях е Ален Бадиу, който се опитва да изведе цялото знание за реалността от базови

¹⁹ Пак там, стр. 680-681.

²⁰ Пак там, стр. 681.

математически принципи, а всички неща, които изглеждат лишени от математически фундамент, той обявява за събития, способни онтологически да променят досега създалата се реалност. Събития според Бадиу се случват в четири основни области: науката, изкуството, политиката... и любовта. По отношение на любовта Бадиу излага следната забележителна теза:

Смятам, че в ситуационната сфера на индивида – такава, каквато например психоанализата я мисли и представя, – любовта (ако съществува, но редица емпирични знаци свидетелстват, че тя съществува) е обща процедура на вярност [...]. Любовта е сингуларна истина на ситуацията. Наричам я „индивидуална“, тъй като тя не интересува никого, освен въпросните индивиди [т.е. влюбената двойка]. Съответно нека отбележим, и това е много важно, че за тях сингуларната истина, произведена от тяхната любов, е неделима част от съществуването им; тъй като другите не споделят ситуацията, за която говоря.²¹

Лесно е да си обясним лошата слава, с която понякога се ползва философията, след като един философ, достатъчно ерудиран и прозорлив, че да прокара тъждество между онтологията и теорията на множествата, и достатъчно усърден, че да проследи логически следствията от подобен ход в книга от 500 страници, в крайна сметка стига до изводи като „любовта не интересува никого освен двамата влюбени“. Действително, цитираният пасаж е едно по-общо онтологично описание на ситуацията, но все пак в него се говори за „емпирични знаци“. Именно емпиричните следствия обаче поставят под съмнение тезата на Бадиу – може ли някой да повярва, че любовта засяга само двама индивиди, ако някога е виждал селска сватба или е чел „Ромео и Жулиета“, или е гледал „Матрицата“²²? Няма емпирична ситуация, в която дадено събитие да засяга само две човешки същества и нищо и никого друго – дори ако това събитие е влюбване.

Точно противоположна теза спрямо тази на Бадиу се предлага от психолога Джеймс Хилман и публициста Майкъл Вентура в техния труд „От сто години имаме психотерапия, а светът става все по-лош“. Дватама автори си поставят задачата да преосмислят консервативните положения на ортодоксалната психоанализа, да поставят

²¹ Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham. London – New York: Continuum, 2007, 339-340. Тук и по-нататък, ако не е указано, прев. мой.

²² За коментар върху тази проблематика в *Матрицата* вж. Симеон Кюркчиев, „Неврозата като интериоризация, неврозата като остатък“, *Пирон* 16 (2018). Достъпно онлайн: http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2018/06/Simeon-Kyurkchiev_Neurosis.pdf, изтеглено на 01.03.2019.

под въпрос властовите отношения, играещи роля в нея, да я преориентират от грижите на *индивида* към грижата за *обществото* и *околната среда*, и да превърнат кабинета на терапевта в „клетка на революцията“²³. Сходствата с „Капитализъм и шизофрения“ на Делюз и Гатари са лесно видими, но има и някои разлики: Хилман и Вентура не пишат съвместно, а във формата на квазиплатоничен диалог – публикуват интервюта, които са провели помежду си, и писма, които са си разменяли. Също така говорят на много разбираем, почти всекидневен език, което не спестява на читателя препратки към четирите причини на Аристотел, теорията за красотата на Плотин, поезията на Елиът, филмите на Вим Вендерс, и идеите на многобройни теоретици на психоанализата. Книгата им е един от незабелязаните шедеври на 90-те, който предугажда много от идеите на съвременната обектно-ориентирана онтология, особено в екологичния ѝ вариант, развиван от Тимъти Мортън.

Когато стигат до темата за любовната връзка, толкова важна за психоанализата, двамата автори се сещат за една реплика от филма „Танцуващият с вълци“, когато шаманът разбира за любовта между бледоликия войник и момичето, израснало с индианци, и пита жена си притеснено: „Какво казват хората?“ Интимните взаимоотношения никога не касаят само двама души; винаги присъства често пренебрегваният от психоанализата въпрос „Какво казват хората?“ и той се отнася не само до живи хора, нито дори само до хора:

Хилман: Какво казват дедите ти? Какво казва покойният ти наставник? Да предположим, че си жена, която като дете е била разбираана само от сестрата на майка си, вече покойница – тя какво казва? [...]

Вентура: Много добре се разбирате, но нейният апартамент е обзаведен толкова различно от твоя, мебелите и картините изобщо не са съвместими! Какво казват апартаментите ви? Какво казват стените? Ти обичаш да се разхождаш по многолюдни улици, а тя – покрай морето. Какво казва морето?²⁴

По-нататък Хилман пита:

²³ James Hillman, Michael Ventura, *We've Had a Hundred Years of Psychotherapy – and the World's Getting Worse*. Harper-Collins e-books, стр. 39.

²⁴ Пак там, стр. 175-6.

Дали терапията взема предвид семейството, съседите, колегите, и, още повече, мебелите, морето, ефектът върху света? [...] Г]рижата на терапевта е само дали нещо е добро за теб, даже не дали е добро за нея.

Следователно терапията дори вече не говори за любовта!²⁵

Накрая двамата припомнят, че в повечето култури не съществува утопично очакване, че другият човек ще сбъдне всички романтични фантазии на аза; подобно убеждение срещаме само в западната култура. Това повдига въпроса, откъде идват обесивните романтични и сексуални фантазии на западния човек, на което Хилман отговаря, че идват „право от Декарт. Защото Декарт, този добре обучен от йезуитите християнин, обявява пред западната цивилизация, че само човешките личности имат души. Няма душа никъде другаде. А тъй като любовта винаги се стреми към душа, трябва да си имаш „значима половинка“ [...].“ Хилман продължава с примери за свършените мъж и жена, които се целуват по билбордовете, телевизионните и кино-екраните, и отбелязва, че тези свършени двойки винаги са изолирани – на празен плаж, на кораб; няма други гласове, отникъде не се чува „Какво казват хората?“²⁶

Това е то Декарт. Светът на дърветата и мебелите и уличните котки е бездушен, само мъртва материя. Няма накъде да се насочи любовта, освен към друг човек. [...] Ако не се влюбим обесивно, оставаме съвсем сами наред едно гробище от картезиански боклук.²⁷

По-нататък се прави опит по такъв начин да бъде обяснена враждебността към екологията – много хора не могат да обичат планетата и другите организми, защото несъзнателно си мислят, че това е некрофилия.²⁸

На друго място в книгата се поставя под въпрос самата идея, че любовта носи някакво утопично щастие:

***Вентура:** Любовта е лудост. Замисли се върху това. „Обичай ближния си“, „Обичайте се“, „Бог е любов“ – ако вземем предвид опита, който хората имат с любовта, тези призови звучат доста зловещо.²⁹*

²⁵ Пак там, стр. 177.

²⁶ Пак там, стр. 177-8.

²⁷ Пак там, стр. 178.

²⁸ Пак там, стр. 183.

²⁹ Пак там, стр. 165.

Двамата автори разглеждат любовта като лудост, която се стреми да разиграе определен сюжет, нареден от „боговете“ – тя не е насочена към конкретен човек, а търси човека, който най-добре да възплъти персонажа, изискван от този сюжет. Опитите да се създаде стабилна безметежна връзка, и особено традиционният буржоазен брак, са съответно опити да се заглуши, опитоми, обезвреди любовната лудост. Коментарът на Вентура по въпроса връща темата за взаимното влияние между интимно и глобално: „Ако не допуснем лудостта в себе си, тогава колективно обществото полудява вместо нас – това наричаме „история“. Така че в дългосрочен план има огромни колективни последици от всички лични бягства.“³⁰

Нека се спрем на един последен момент от тази книга, където се обсъжда съвременното технологично общество и отново изниква темата за любовта към нечовешкото. В писмо до Хилман, Вентура отбелязва, че стабилният ред на предишните епохи е бил заменен от една технологично халюциногенна култура, динамична и променлива като сън, т.е. наподобяваща условията на сънуването. Фройд е казал, че в сънищата се срещат различни времеви моменти, тъй като в несъзнаваното не съществува време. Това означава, че нашата съноподобна среда е много смесена и трудна за обичане. Дори ако предходният свят е бил несправедлив, все пак сме били привързани към него: „Светът *беше* свят, стоеше мирно достатъчно дълго, за да бъде свят и ни даваше време да го обикнем. Но да обичаш сегашното състояние на диви потоци, в което времето е било натрошено [...] – искаме да го обичаме, имаме в себе си любов за него, но не знаем как, никой не знае.“³¹ И все пак, отбелязва Вентура, колективно *ние* сме създали този технологичен и виртуален свят, така че може би задачата ни е да се научим да се справяме с него.³²

Забележително в диалогичния експеримент на Хилман и Вентура е разкриването на неразривната свързаност между личните взаимоотношения и по-широките социални, естетически и екологични въпроси. Още по-интересно е, че двамата автори сякаш предлагат обектно-ориентиран подход за революционна промяна на психоанализата.

³⁰ Пак там, стр. 173.

³¹ Пак там, стр. 122.

³² Пак там, стр. 123.

Настъпилата през второто десетилетие на ХХІ век обектно-ориентирана революция във философията явно има своите зачатъци още в началото на 90-те – по същото време Бруно Латур например предлага да създадем „парламент на нещата“, т.е. да се дадат права на нечовеците³³. Може би причините за тази революция, започнала в 90-те и кулминираща в момента, са разпадането на Съветския блок, както и нарастващото съзнание за настъпващата екологична катастрофа. В западната култура вече няма големи идеологии – съветската е била последната и се е провалила. Вярно е, че още известно време е имало очакване либералната демокрация да обхване цялата планета, но нейната неспособност да предотврати тежките екологически последствия от нашите действия я поставя под въпрос за мнозина. След рухването на всеобхватните идеологии обаче също така не можем да си позволим да мислим само за индивидите и да разглеждаме отношенията им в изолираната затвореност на интимното. Никога няма само интимно; взаимоотношенията винаги са комплексни и имат стигащи далеч последствия.

Като държим сметка за всичко това, трябва все пак да добавим и една критика към Хилман и Вентура, а и към днешните обектно-ориентирани онтолози с тяхното ценностно приравняване на хората, животните и предметите. Човешкото тяло е многообразно и пластично съчетание от различни форми на предметност, способно да посредничи за появата на изключително сложни културни феномени, каквито досега не сме открили другаде във вселената. Не може да се твърди, че предметите са напълно равноценни на хората, нито че любовта към тях е взаимозаменима с любовта към друг човек. Най-малкото, човешкото поведение е много по-непредвидимо; човешкият организъм в много по-голяма степен се е освободил от пасивното реагиране на външни влияния според чисто физични принципи – това прави отношенията с човек толкова очарователни (и зловещи). Затова дори ако повтарянето на романтичните клишета от миналото е вредно – за обществото, за изкуството, за околната среда, – то небрежната ирония или пълното

³³ Бруно Латур, *Никога не сме били модерни*, прев. Доминика Асенова-Янова. София: Критика и хуманизъм, 1994, стр. 149-152. Схващането, че „неодушевените“ предмети са живи и активни, има своя произход в actor-network theory на Латур. По-късно Джейн Бенет и повлияният от нея Тимъти Мортън разгръщат това схващане по начин, силно напоянящ за Хилман и Вентура (Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham – London: Duke University Press, 2010. Timothy Morton, *Dark Ecology*. New York: Columbia University Press, 2016).

пренебрежение към междуличешките отношения също носят рискове; заедно с вредното, пренебрежението изхвърля и ценното за културата, което безкрайно сложните взаимоотношения между човешки същества могат да доведат. Ако критиците на ортодоксалната психоанализа и обектно-ориентираните онтолози са ни научили на нещо, това е, че важни за всичко процеси непрекъснато преливат между различни обекти, не само хора, поради което всички обекти са важни и заслужават обич и грижа³⁴. Този урок не означава да загърбим взаимоотношенията между хора, а да си даваме сметка, че тези взаимоотношения трябва винаги да са съобразени с по-широкия контекст, за да имат положителен принос към него.

В крайна сметка може би най-важно е да не се изпада в цинично позитивно мислене, според което всичко е наред или всичко може бъде поправено, напр. от интимни отношения; трябва да имаме предвид, че вярата в Бога и в идеологиите е загубила много от основанията си, а планетата, на която живеем, боледува. Това няма да бъде променено от интимните взаимоотношения между двама души, независимо дали става дума за влюбени, за родител и дете, за учител и ученик, или за близки приятели. Тези взаимоотношения продължават да са изключително важни, но ако не са съобразени с другите форми на съществуващото и с процесите, течащи между тези форми, те си остават празен отглас от остарели литературни жанрове.

3. Макроутопии: възкресението на мъртвите и заличаването на страданието.

Казахме, че макроутопиите имплицират очакване на някаква божествена намеса в историята, която да въздаде справедливост за всичко случило се досега. Но личните

³⁴ Трябва да се отбележи, че идеята за процес, за протичане, „ставане“, все още не е намерила място нито при обектно-ориентираните онтолози, нито при другите нови „реалистки“ течения във философията, поради което те търпят критики. Мортън например приема дори процеси като еволюцията на организмите за хипер-обекти, т.е. за отделни онтологични единици с по-голяма протяжност във времето. Траенето, протичането, трудът, толкова важни за автори като Хегел, Бергсон и Уайтхед, остават пренебрегнати при подобна гледна точка. От друга страна обаче може да се твърди, че цялостната завършеност, приписвана от Бергсон на всеки отделен акт във времето, прави от този акт точно такъв „хипер-обект“, за какъвто говори Мортън. Дали реалността се състои фундаментално от актове, или от обекти, си остава дискуссионен въпрос в днешната философия; може би ще се окаже, че двете са различни страни на една монета.

преживявания и историческите събития подкопават вярата във всемогъщото и всеблаго божество, поради което възникват опити за теодицея.

По отношение на личните преживявания образцовият текст е книга Йов от Еврейската Библия, в която един безупречно праведен и добър човек загубва децата си и всичките си притежания и е спокоден от мъчително кожно заболяване. Въпреки всички тези несгоди Йов продължава да вярва в своя Бог и в неговата мъдрост, докато не идват приятелите му, които му казват, че вероятно все пак е грешен и затова страда. Този епизод ни говори много и за отношенията между приятели. Приятелите на Йов, под предлог, че искат да го утешат, се опитват да потвърдят собствената си вяра, че всеки, който страда, си го заслужава, за да избегнат ужаса от мисълта, че несправедливо страдание може да сполети и тях всеки момент³⁵. По думите на един немски философ от XX век, Йов изтърпява всички мъчения, но когато идват и приятелите му, чашата прелива³⁶. Тогава вече Йов дръзва да отправи обвинение към своя Бог и да иска от Него да оправдае това, което е допуснал да се случи. Бог му проговаря и на практика му казва, че човешкото същество е твърде нищожно, за да разбере решенията на Твореца на всичко съществуващо. В края на историята Йов е възнаграден за търпението и вярата си, като получава още повече богатства и още повече деца. (Критиците на юдеохристиянската традиция биха настоявали, че никой не приема новите деца като компенсация за загиналите. Трябва обаче да помним, че тук работим с утвърден античен фолклорен мотив; функцията му е да предава символно определени значения, а не да прави сюжета напълно достоверен.)

И все пак, на въпроса, защо праведните страдат и къде е справедливостта в това, никъде в наратива не е даден отговор. Интересно е да се отбележи, че една от най-известните реплики на Йов: „Той ако и да ме убива, аз на Него се надявам“³⁷, според специалистите е твърде неясна в староеврейския оригинал и често се превежда и по други

³⁵ William E. Connolly, “Voices from the Whirlwind”, *In the Nature of Things. Language, Politics, and the Environment*, ed. Jane Bennett and William Chaloupka. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 1993, стр. 200-203.

³⁶ Лудвиг Маркузе, *Философия на щастието. От Йов до Фройд*, прев. Емилия Николова. София: Кибеа, 2006, 33.

³⁷ Йов. 13:15. Където не е посочено друго, всички цитати от Библията са по синодалния превод на БПЦ.

начини, включително като „Той ще ме убие, аз нямам надежда“³⁸, което е в съзвучие с други изказвания на Йов, напр. „Дните ми са по-бързи от совалката на тъкача, / И чезнат без надежда.“³⁹

Що се отнася до *колективното* страдание, еврейският народ преминава през огромна поредица тежки изпитания още преди новата ера, което намира отражение в библейските текстове. Пророците често обвиняват народа, че е изоставил завета си с Твореца, че се е кланял на идоли; а по-късно в юдеохристиянската традиция възниква и апокалиптичният жанр, каноничният пример за който е Откровението от Йоан. Според късноантичните апокалиптични текстове дори ако изглежда, сякаш злото и несправедливостта са възтържествували, то в някакъв предстоящ момент ще има божествена намеса, при която ще бъдат възкресени мъртвите и всеки ще получи възмездието, което му се полага. Подобно учение откриваме и в някои изказвания на Иисус в евангелията, като едно от най-изненадващите за съвременния читател гласи: „Истина ви казвам: Това поколение няма да премине, докле не се сбъдне всичко това.“⁴⁰

Уви, поколението, съвременно на Иисус, преминава, преминават и следващите две хилядолетия, а несправедливостите и страданията само увеличават своя брой, вместо да стигнат до свръхестествения си завършек. Това създава нужда от нови форми на теодицея, най-известната от които намира началото си в едноименния текст на Лайбниц. Един от основните аргументи на Лайбниц е, че отделният индивид вижда само част от универсума и по тази причина не разбира, че това, което на локално равнище се преживява като несправедливост и страдание, всъщност прави Творението като цяло по-съвършено и справедливо⁴¹. Възможно възражение срещу теодицеята на Лайбниц можем да извлечем от монадологията на самия Лайбниц: универсумът се състои от монади; всяка от монадите

³⁸ Job 13:15, *New Revised Standard Version of the Bible*, National Council of the Churches of Christ in the USA, 1989.

³⁹ Йов. 7:6.

⁴⁰ Мат. 24:34, срв. Лук. 21:32.

⁴¹ Готфрид Лайбниц, „Теодицея“, прев. Лидия Кондова, *Монадологията*, съст. Димитър Денков. София: Изток-Запад, 2016, стр. 215-219 (§119).

отразява в себе си всички останали⁴². Това като че ли означава, че ако дори само една от монадите изпитва страдание, то всички други страдат, и съответно цялото е толкова понесъвършено, въпреки че самият Лайбниц не стига до този извод. По-съвместима с нашите непосредствени преживявания е доктрината на Спиноза, според която Бог е тъждествен с природата и създава всички природни обекти по необходимост, а не от добра воля; но мнозина намират подобно учение за крайно потискащо и поради това неудовлетворително. Част от просвещенските автори отхвърлят изобщо вярата в божествено начало; някои ѝ противопоставят мезоутопии; Русо предлага алтернативата на щастливия благороден дивак, за съществуването на какъвто никакви антропологични проучвания досега не са намерили доказателство; а Хегел отъждествява разумното с действителното, като по този начин отрича действителността на безсмислените страдания – един ход, с който ще изразят известно несъгласие сравнително влиятелни автори като Киркегор, Шопенхауер, Ницше, Хайдегер и някои други.

XIX и XX век възраздат макроутопията за предстоящото възкресение в интересни нови варианти. Основните влияния върху тези варианти са вдъхновеният от новите технологии прогресизъм на автори като Маркс и откриването на все повече неканонични юдеохристиянски текстове от късната античност, които предлагат гледища, алтернативни на утвърдилото се, към отношенията между божествено и сътворено. Един от най-ранните теоретици в този контекст е Николай Фьодорович Фьодоров, представител на руския космизъм от втората половина на XIX век. Според Фьодоров напредъкът на технологиите ще премахне страданието и смъртта, а накрая ще отмени и страданията от миналото, като създаде начин да бъдат възкресени мъртвите и да им се въздаде справедливост. Така човекът ще стане участник в труда на Твореца, а дори ако няма Творец и светът е безсмислен, ние ще придадем смисъл на света, като поемем отговорност за съдбата на Вселената. Според очакванията на Фьодоров една такава задача може да обедини вярващите и невярващите, както и всички народи по Земята.⁴³

⁴² Готфрид Лайбниц, „Принципите на философията, или Монадологията“, прев. Лидия Кондова, *Монадологията*, стр. 134, 143-144 (§§56, 61-62).

⁴³ George M. Young, *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press, 2012, стр. 46-51.

Николай Бердяев оценява идеята на Фьодоров като „гениално-дръзка“⁴⁴. Въпреки това тя търпи някои възражения. Факт е, че в днешната изключително напреднала цивилизация сериозни учени смеят да мислят за премахване на стареенето и дори на смъртта, но възкресението на мъртвите сякаш не е на дневен ред в научните среди. Също така, както посочва напр. Калин Янакиев, идеята чрез технически средства да се създадат наново вече умрели хора е меко казано зловеща. Ясно е, че не може с помощта на науката да бъде буквално възродена дадена личност; по-скоро бихме говорили за създаване на копие, дубликат, клонинг на починалия – това „не е побеждаване на смъртта, а някаква зловеща подигравка“⁴⁵.

Почти същото наблюдение откриваме при настойчиво ляв автор като Жижек:

Нека вземем добре известния пример за любимо единствено дете, което умира и след това родителите решават да го клонират и така да си го върнат: не е ли повече от ясно, че резултатът е чудовищен? Новото дете има всички свойства на умрялото, но самата тази прилика прави разликата още по-осезаема – въпреки че изглежда съвсем същото, то не е същият човек, така че е жестока шега, ужасяващ самозванец – не изгубеният син, а богохулно копие [...].⁴⁶

Тук можем да си спомним за отдавна разработената в литературата тема за двойниците. Появата на двойник на някой човек, особено на мъртъв човек, не носи утеха за стари страдания, а най-често е обезпокоителна, зловеща, *unheimlich*. Така е напр. в творбата на Лем „Соларис“ и в двете ѝ екранизации: загадъчна космическа сила прочита спомените на всеки човек, който я доближи, и създава копие на трагично загинал покойник от неговото минало. Ако се намери начин така синтезираният псевдочовек да бъде унищожен, се появява ново копие. Може би целта на космическия интелект е да даде възможност на земляните да поправят грешките, които са допуснали в отношенията със своите близки и които смъртта е направила непоправими; но хората се оказват по-склонни да повтарят грешките или да допускат нови, които водят до още смърт. И най-вече, дори само появата на двойниците е влудяваща, ужасяваща.

⁴⁴ Николай Бердяев, *За робството и свободата на човека*, прев. Димитър Кирков. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992, стр. 263.

⁴⁵ Калин Янакиев, [„Безсмъртие и възкресение \(2\)“](#), публикувано в *Портал Култура* на 05.07.2015, изтеглено на 01.03.2019.

⁴⁶ Славой Жижек, *Паралакс*, прев. Еньо Стоянов. София: Алтера, 2015, стр. 365.

Следователно идеята за технологично възкресяване е колкото възхитителна, толкова и ужасна; и дори ако органично произлиза от религиозните домогвания на монотеистичния човек, все пак се отклонява от тях по начин, който дори за по-слабо религиозни хора изглежда интуитивно неприемлив.

Друг интересен пример за нова макроутопия е руският мистичен анархизъм от първото десетилетие на XX век. Мистичният анархизъм черпи вдъхновение от античните гностически християнски текстове, които радикално решават проблема за теодицеята повече от хилядолетие преди Лайбниц: според тях Небесният Отец не носи отговорност за страданията в сътворения свят, защото Небесният Отец не е сътворил този свят. Материалната вселена е дело на второстепенно божество, което мисли себе си за единствения Бог и изисква подчинение и преклонение от смъртните твари. Гностиците откриват непримирими различия между Новозаветния Бог, който проповядва обич към враговете и ни съветва да обърнем другата буза⁴⁷, и Старозаветния Бог, който заповядва на израилтяните, достигнали Обетованата земя, да убият всеки мъж, жена и дете, живеещи в нея, за да могат да се заселят там⁴⁸. Обяснението за тези различия е, че Богът на Стария завет е жестокият Творец, по-низшето божество, а Богът на Новия завет е всемилостивият Небесен Отец. В духа на древната апокалиптика гностиците очакват есхатологично спасение, което обаче няма да е възкресение в плът, както смятат Павел и християнските секти, които по-късно ще станат ортодоксални; напротив, плътта и всичко материално трябва да се унищожи, за да бъдат освободени душите, които са пленени искри от върховното божество, затворени в материалния свят. Мистичните анархисти в XX век следват тази линия: те вярват, че светът не може да бъде поправен, а трябва да бъде напълно и изцяло унищожен – само това би довело до справедливост, т.е. до освобождение на душите. Въпреки тази деструктивна нагласа мистичните анархисти издигат на преден план ценности като свободата, ненасилието, самоорганизацията, солидарността и взаимопомощта.⁴⁹ По това се различават от фашистки настроения

⁴⁷ Мат. 5:38-48.

⁴⁸ Втор. 7:1-3, Нав. 6:16-20.

⁴⁹ Нина Димитрова, „Гносис, утопия, революция – руският мистичен анархизъм“, *NotaBene* 40 (2018). Достъпно онлайн: <http://notabene-bg.org/read.php?id=693>, изтеглено на 01.03.2019).

философ Иван Илин (който е от голям интерес за кръга около Владимир Путин), според когото актове на неоправдано политическо насилие приближават спасението от зле сътворения свят⁵⁰. Може би от този контраст следва изводът, че дуалистичната вяра в добър Отец и лош бог-творец е способна да породи както аскетични и миролюбиви нагласи, така и отчаяни и крайно деструктивни.

Дуалистични идеи ще срещнем и при редица еврейски интелектуалци от междувоенния период, които изоставят ортодоксалната еврейска вяра и също преоткриват античния гностицизъм. Може би най-влиятелен от тях е Валтер Бенямин, говорещ за есхатологична намеса на божественото в историята, която радикално ще прекъсне историческото време и за разлика от политическите промени, които само придават нови форми на древното насилие, залегнало в основата на света, ще премахне всяко насилие, ще направи така, че никога да не го е имало⁵¹. Множество автори се вдъхновяват от странните писания на Бенямин и до днес. В *La communita' che viene* Джорджо Агамбен стига до извода, че спасението е възможно само по отношение на напълно непоправимото, че до спасение води не праведността и вярата, а осъзнаването, че нещо е непоправимо, т.е. *пълната загуба на всякаква надежда*⁵². Тук можем да се сетим както за филма „Сталкер“ на Тарковски, така и още веднъж за Йов, преди да бъде възнаграден: „аз нямам надежда“, „дните ми [...] чезнат без надежда“.

Втората световна война и съпътстващите я чудовищни феномени стават най-силния аргумент срещу всяка теодицея и принуждават интелектуалците за пореден път да преосмислят традиционните форми на вяра. Голяма част от тях изоставят вярата напълно и се връщат към мезоутопични проекти за социална промяна, най-вече в марксистки ключ, което води до парадоксалния резултат, че западни автори, които и до днес са четени и уважавани, взимат странни решения относно личните си политически възгледи, като например да възхваляват сталинистка Русия, докато там умират милиони хора, а хиляди

⁵⁰ Тимъти Снайдър, *Пътят към несвободата. Русия, Европа, Америка*, прев. Кольо Коев. София: Обсидиан, 2018, стр. 26-43.

⁵¹ Валтер Бенямин, „Към критика на насилието“, прев. Димитър Зашев, *Кайрос*, съст. Ралф Конерсман. София: Критика и хуманизъм, 2014, стр. 113-144.

⁵² Giorgio Agamben, *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi, 1990, стр. 74.

други са изпращани в концлагери, или да заемат маоистки позиции дори след т.нар. „културна революция“. Най-честото оправдание впоследствие е, че те просто не са знаели какво се случва под диктата на режимите и движенията, на които са възлагали толкова надежди, но това не им пречи да продължат да очакват най-сетне да дойде „правилната“ марксистка революция, колкото и пъти подобно възделение да е стигало до горчиво разочарование.

Реакцията на Мартин Хайдегер към катастрофалния провал на националсоциализма е по-крайна: също както ляво ориентирания Бенямин, и Хайдегер обявява, че „само един Бог може да ни спаси“⁵³, но не богът на някоя от традиционните религии, а нов бог, който още не е дошъл.

Ханс Йонас е пример за еврейски автор, който запазва вярата си, но я модифицира; според него ние (евреите), за да не загубим своята идентичност, трябва да продължим да вярваме във всеблагия и поне отчасти познаваем Бог, но „след Аушвиц“ вече не можем да вярваме в Неговото всемогъщество. Според Йонас Бог е суспендирал Своето всемогъщество спрямо историята, за да може изобщо да има свят; този възглед пак оставя възможност за някакво надисторично спасение⁵⁴.

След Студената война философията изпада в криза поради противоречивото наследство на т.нар. „постмодернизъм“. Едва в първата четвърт на ХХI век се появяват действително нови течения в западната философия, които изрично се противопоставят на постмодернизма и апелират за нови форми на реализъм. Авторите, участващи в тях, най-често гласуват силно доверие на природните науки и на сведенията, които те ни дават за реалността, и изрично се назовават материалисти, макар и „спекулативни“, а не вулгарни материалисти. Първият от тях, който дава тласък на всички тези движения, е французинът Кантен Меясу, който припомня аргументите на Хюм срещу идеята за причиняване. Единственото сигурно познание идва от опита; в опита ни никакви събития следват едно

⁵³ Мартин Хайдегер, „Вече само един Бог може да ни спаси“, прев. Христо Тодоров, *Същности*, съст. Димитър Денков и Христо Тодоров. София: ГАЛ-ИКО, 1999, стр. 279-304.

⁵⁴ Ханс Йонас, „Понятието за Бога след Аушвиц. Един еврейски глас“, прев. Валентина Кънева, *Гностицизъм, екзистенциализъм и нихилизъм*, съст. Валентина Кънева. София: „Семинар 333“, 2006. Достъпно онлайн: kultura.bg/web/понятието-за-бога-след-аушвиц, изтеглено на 01.03.2019.

след друго, но никъде не виждаме трети термин между тях, който да наречем „причиняване“; *ние привнасяме* идеята за причиняване, за да си обясним защо в опита ни събитие В многократно се случва след събитие А; и в крайна сметка стигахме до идеята за божествена *първопричина*. Но всъщност нямаме никакво сериозно основание да вярваме, че действително има причиняване; може би сме видели В да следва А хиляди пъти в резултат на пълна случайност; може би на хиляда и първия път, или на стомилионния път, след А няма да дойде В⁵⁵. Меясу взема тази възможност напълно сериозно и постановява, че единственият съществуващ необходим принцип е пълната случайност на всичко⁵⁶. Напълно възможно е случайно да се появи вселена като нашата; напълно възможно е в нея случайно да се установят природни закономерности; напълно възможно е тези закономерности случайно да важат в продължение на милиарди години; и според Меясу точно това се е случило. Подобна радикална материалистка и атеистка позиция е съвместима с произвола, който наблюдаваме в историческите събития – всички епидемии, земетресения, войни, насилие и страдание, които никакъв всемогъщ и всеблаг Творец не би допуснал, са резултат на чиста случайност.

Причината Меясу да участва в настоящия обзор на теории за възкресението е, че въпреки този негов краен материализъм и атеизъм, той публикува статия, в която доста изненадващо постулира, че тъй като всичко се управлява от абсолютната случайност, е възможно тази случайност в бъдещето да произведе някакъв бог, способен да възкреси мъртвите и ретроактивно да отмени всички мъки и несправедливости. Последователите на Меясу често го критикуват за това негово очакване – няма материализмът е съвместим с хайдегерианското очакване на нови богове? Вместо това марксистите се връщат към мезоутопичната борба за еманципация и равенство.⁵⁷ По-убедително от това звучи следната критика: откъде да знаем, че ако *случайността* произведе някакъв бог, той ще иска да възкреси мъртвите и да поправи грешките в историята⁵⁸? Освен това, откъде да

55 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part 3, Sect. 2-4, стр. 12, 15.

56 Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier. New York: Continuum, 2009.

57 Adrian Johnston. “Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux?”, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman. Melbourne: re.press, 2011, стр. 92-113.

58 Пак там.

знаем, че именно по такъв начин ще бъдат постигнати смисъл и справедливост? Може би един бог би могъл да възкреси *само* тези хора, които са страдали; или да се погрижи не само за хората, а и за другите живи същества и обекти (Бруно Латур има статия, озаглавена „Ще бъдат ли спасени нечовеците? Екотеологически аргумент“⁵⁹); или пък ретроактивно да премахне самата уязвимост и смъртност на съществата; или да направи нещо съвсем друго, което ние с нашите ограничения не можем да си представим.

Изводът от подобни спорове може би е, че като крайни и затворени в опита си същества не е наша работа да разсъждаваме подробно в академични текстове, дали е възможно възкресение на мъртвите и какво точно ще представлява то. Колкото и дълъг да е личният ни опит и историческата ни памет, все пак нямаме достатъчно яснота за това, *що е справедливост*, каква би била тя по отношение на всеки един отделен и конкретен случай на оскърбление или страдание, за да постановим какви социални, физични или метафизични промени са необходими, че да възтържествува справедливостта. По-скоро отделните случаи на конкретна несправедливост показват, означават, каква би била справедливостта по отношение *на този отделен случай*. Сборът им, ако е възможен такъв, би означавал справедливостта изобщо, възмездието като цяло; но както е посочил Лайбниц, ние нямаме поглед върху цялото (ако въобще може смислено да се говори за „цяло“; можем ли смислено да говорим за нещо, за което нямаме никакъв опит?⁶⁰). Затова се принуждаваме да се върнем към позицията на ранния Агамбен, за когото спасение е мислимо само по отношение на непоправимото. Този, който се надява на справедливост, на възмездие, не трябва да гледа напред към светлото бъдеще, което все така продължава да не идва, а да гледа назад към развалините от вече случили се събития и взети решения, които няма как да бъдат поправени. От такава гледна точка най-основателната исторически грамотна позиция е меланхолията – и вярата, че няма друго Спасение, освен невъзможното.

⁵⁹ Bruno Latour, “Will Non-humans Be Saved? An Argument in Ecotheology”, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15 (2009), стр. 459–75.

⁶⁰ Markus Gabriel, *Why the World Does Not Exist*, trans. G. S. Moss. Cambridge: Polity Press, 2015, стр. 131.

Библиография:

Апулей, *Златното магаре, Антични романи*, съст. Богдан Богданов. София: Народна култура, 1981, стр. 225-416.

Бенямин, Валтер, „Към критика на насилието“, прев. Димитър Зашев, *Кайрос*, съст. Ралф Конерсман. София: Критика и хуманизъм, 2014, стр. 113-144.

Бердяев, Николай, *За робството и свободата на човека*, прев. Димитър Кирков. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

Бердяев, Николай, „Изток. Запад. Русия“, прев. Калин Янакиев, Слава Янакиева, *Християнство и Култура* 5 (2003), 74. Достъпно онлайн: http://www.hkultura.com/images/br/2003/5/2003_5.pdf, изтеглено на 01.03.2019.

Грийн, Грѐм, „Нашият човек в Хавана“, прев. Венцеслав Венков, *Избрани творби*. София: Народна култура, 1989.

Димитрова, Нина, „Гносис, утопия, революция – руският мистичен анархизъм“, *NotaVene* 40 (2018). Достъпно онлайн: <http://notabene-bg.org/read.php?id=693>, изтеглено на 01.03.2019).

Жижек, Славой, *Паралакс*, прев. Еньо Стоянов. София: Алтера, 2015.

Йонас, Ханс, „Понятието за Бога след Аушвиц. Един еврейски глас“, прев. Валентина Кънева, *Гностицизъм, екзистенциализъм и nihilизъм*, съст. Валентина Кънева. София: „Семинар 333“, 2006. Достъпно онлайн: kultura.bg/web/понятието-за-бога-след-аушвиц, изтеглено на 01.03.2019.

Киркегор, Сьорен, *Болка за умирање*, прев. Радосвета Теохарова. Варна: СТЕНО, 1991.

Кьосев, Александър, „Сън на Вапцаров и голямото сънуване на левицата“, *Краят на модерността?*, съст. Албена Вачева, Георги Чобанов. Варна: LiterNet, 2003, стр. 257-306. Достъпно онлайн: <https://litenet.bg/publish4/akiossev/syn1.htm>, изтеглено на 01.03.2019.

Кюркчиев, Симеон, „Неврозата като интериоризация, неврозата като остатък“, *Пирон* 16 (2018). Достъпно онлайн: <http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2018/06/Simeon-Kyurkchiev-Neurosis.pdf>, изтеглено на 01.03.2019.

Лайбниц, Готфрид, „Принципите на философията, или Монадологията“, прев. Лидия Кондова, *Монадологията*, съст. Димитър Денков. София: Изток-Запад, 2016, стр. 61-182.

Лайбниц, Готфрид, „Теодицея“, прев. Лидия Кондова, *Монадологията*, съст. Димитър Денков. София: Изток-Запад, 2016, стр. 199-244.

Латур, Бруно, *Никога не сме били модерни*, прев. Доминика Асенова-Янова. София: Критика и хуманизъм, 1994.

Липовецки, Жил, *Парадоксалното щастие. Опит върху обществото на хиперконсумиране*, прев. Лидия Димитрова. София: Рива, 2008.

Лонг, „Дафнис и Хлоя“, *Антични романи*, съст. Богдан Богданов. София: Народна култура, 1981, стр. 15-74.

Маркузе, Лудвиг, *Философия на щастието. От Йов до Фройд*, прев. Емилия Николова. София: Кибеа, 2006.

Снайдър, Тимъти, *Пътят към несвободата. Русия, Европа, Америка*, прев. Кольо Коев. София: Обсидиан, 2018.

Тенев, Дарин, „Какъв демон бди над любовта?“, Семинар_BG 17 (2018). Достъпно онлайн: <https://seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy17/item/549-kakav-demon-bdi-nad-lyubovta.html>, изтеглено на 01.02.2019.

Фром, Ерих, *Изкуството да обичаш*, прев. Владимир Ганев. София: Захарий Стоянов, 1998.

Хайдегер, Мартин, „Вече само един Бог може да ни спаси“, прев. Христо Тодоров, *Същности*, съст. Димитър Денков и Христо Тодоров. София: ГАЛ-ИКО, 1999, стр. 279-304.

Чапек, Карел, „Защо не съм комунист“, прев. Тома Петров. Изтеглено от <https://conservative.bg/karel-capek-zashto-ne-sam-komunist/> на 01.03.2019.

Шекспир, Уилям, *Сонети*, прев. Владимир Свинтила. София: Георги Бакалов, 1972.

Янакиев, Калин, „[Безсмъртие и възкресение \(2\)](#)“, публикувано в *Портал Култура* на 05.07.2015, изтеглено на 01.03.2019.

Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*. Torino: Guilio Einaudi, 1990.

Badiou, Alain, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham. London – New York: Continuum, 2007.

Benett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham – London: Duke University Press, 2010.

Boase, Roger, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester: Manchester University Press, 1977.

Connolly, William E., “Voices from the Whirlwind”, *In the Nature of Things. Language, Politics, and the Environment*, ed. Jane Bennett and William Chaloupka. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 1993, стр. 197-225.

Friedman, Lawrence J., *The Loves of Erich Fromm: Love’s Prophet*. New York: Columbia University Press, 2013.

Gabriel, Markus, *Why the World Does Not Exist*, trans. G. S. Moss. Cambridge: Polity Press, 2015.

Greene, Graham, *Our Man in Havana*. New York: Open Road, 2018.

Hillman, James, Michael Ventura, *We’ve Had a Hundred Years of Psychotherapy – and the World’s Getting Worse*. Harper-Collins e-books.

Johnston, Adrian. “Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux?” *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman. Melbourne: re.press, 2011, стр. 92-113.

Kaeuper, Richard W., *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1999.

Latour, Bruno, “Will Non-humans Be Saved? An Argument in Ecotheology”, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 15 (2009), стр. 459–75.

McRobbie, Angela, *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*. Los Angeles – London – New Delhi: Sage, 2009.

Meillassoux, Quentin, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier. New York: Continuum, 2009.

Morton, Timothy, *Dark Ecology*. New York: Columbia University Press, 2016.

Young, George M., *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press, 2012.