

ФРАГМЕНТИ ОТ ОПОЗИЦИЯТА ВРЕМЕ/ВЕЧНОСТ В ХХ ВЕК

ГЕОРГИ ГЕРДЖИКОВ

ABSTRACT: Fragments of the Time/Eternity Divide in the 20th Century. Most pre-modern ideas lose their authority after Galileo and Hume. However, the classical idea of a perfect eternal world different from the imperfect world of time and change seems to reappear as late as the 20th century. We find it in a throwaway line by a character in Virginia Woolf that heaven is changeless, in the early Ricoeur's insistence that no truth is all-encompassing before the end of history, and in Hans Jonas' rethinking of God after Auschwitz (God appears to have suspended God's omnipotence as regards history). However, if modernity is unanimous that the reality of change is imperfect, that leaves many questions for discussion: should we attempt to improve nature through technology; should we regard rational beings as naturally malicious or as innocent until proven guilty; and how should philosophy and the humanities adapt themselves to the notion that the ideals they provide may not be historically achievable?

KEYWORDS: Eternity, historical time, change, problem of evil, 20th century eschatology, techno-optimism.

1. Едно исторически устойчиво разграничение.

Този текст се занимава с темата за времето най-вече в неговия исторически смисъл, но в два плана. От една страна стоят промените в западното мислене, идващи с протичането на историческо време. От друга страна стои учудващо трайната идея за разграничението между историческо време и свършена вечност.

Модерната епоха често се мисли като епохата, в която повечето предмодерни идеи губят своята авторитетност. Те „рухват“, ако заимстваме израза на Пол Рикьор, „под съвместните удари на Галилеевата физика и Хюмовата критика“¹. Казано по друг начин, природните феномени вече не разкриват божествени послания, а само математически закономерности. Да се съди по творението за особеностите на Твореца като негова причина се оказва

подозрително начинание. Критическият проект на Кант е най-влиятелното опровержение на подобни усилия.

Но може би най-силният удар срещу класическите представи за света идва не от науката и философията, а от историческите събития. Религиозните войни в ранната модерност изглеждат достатъчни, за да разклатят вярата в подредения свят, устроен хармонично от един всемогъщ, всеблаг, поне отчасти познаваем Създател. Но ако те не са достатъчни, то събитията в XX век остават и до днес най-голямото предизвикателство пред подобна вяра.

Има обаче една класическа идея, която се оказва забележително устойчива спрямо всички тези промени, и дори придобива нова актуалност поради тях. Това е идеята, че тленният свят на историческото време е дефектен, за разлика от съвършения свят на непреходната вечност, който се намира в края на времената или направо отвъд времето. Платоническите и средновековните варианти на това схващане са изключително комплексни. В XX век то се възражда, но в доста по-фрагментарни форми. Нека разгледаме три примера.

Вирджиния Улф е сред основоположниците на литературния модернизъм, в който темата за времето е пределно сложна. Много интересна обаче е една конкретна забележка, която откриваме в „Между действията“, последният роман на Улф преди Втората световна война и преди собственото ѝ самоубийство. Героинята си представя дома от детството си и какво би станало, ако той още съществуваше:

[Б]радата на папà, разсъждаваше [тя] наум, щеше да расте дълга и предълга; а плетивото на мама – какво беше станало с всичките ѝ плетива? Промяната трябваше да дойде, каза си, иначе щяха да се проточат метри и метри от брадата на папà, от плетивото на мама. Сега нейният зет ходи гладко обръснат. Дъщеря ѝ има хладилник...
[... К]ак блуждае умът ми, сепна се тя. Онова, което си мислеше, беше, че промяната е необходима, освен ако нещата не са

съвършени; само в такъв случай, предположи тя, те устояват на Времето. Раят е непроменлив².

По-теоретично е изложена подобна идея във философията на ранния Рикьор. В *История и истина* Рикьор дефинира истината и лъжата по особен начин: лъжа е всяка истина, която претендира за окончателност – църковна, политическа и пр. Именно разбирането, че никоя досегашна истина не е всеобхватна, именно това съмнение дава възможност за вяра в едно предстоящо единство, което е отвъд всякакви насилствени синтези³. Цялото на истината е мислимо само есхатологически – то е невъзможно преди „последния ден“. Всяко друго самообявило се единство е преждевременно и води до насилие; историята все още е отворена⁴.

На друго място в същия сборник Рикьор задава въпроса, какво би останало, след като екзистенциализмът и психоанализата отстранят от нас всички неавтентични и невротични тревожни състояния. Според него тогава би останала само автентичната тревога – тревогата на Йов, библейския страдалец, идваща от „фантазма за лошия Бог“. (Въпросът, защо представата за лош Бог да е само фантазъм, не се тематизира.) Едва този вид тревога позволява плахо есхатологично очакване⁵. Това ново утвърждаване обаче не извършва успокоителен *Aufhebung*. То не сменя тревогата, а само ѝ се противопоставя, но тя неизбежно „ще го придружава чак до последния ден“⁶.

Виждаме как в *История и истина* разделението между историческо време и съвършена вечност е изрично прокарано. При това светът на историческото време не само е несъвършен, променлив и изпълнен с насилие и тревога, но и няма лекарство срещу тази тревога, дори за религиозния човек. Подобно схващане скъсва с една доста дълга философска традиция, простираща се от стоиците поне до Хегел.

2 Улф 2011: 147.

3 Рикьор 1993: 144

4 Пак там: 150.

5 Пак там: 265.

6 Пак там: 266.

Един последен пример: Ханс Йонас пита как трябва да преосмислим понятието за Бога след Аушвиц. Въпросът не е академичен, а лично изстрадан: майката на Йонас е загинала в Аушвиц, а проблемът за промените, които трябва да се случат с еврейската вяра след националсоциализма, е активно обсъждан през този период. Йонас отхвърля „старогръцката“ според него представа за вечен и неизменен Първопринцип в полза на един *променящ се* Бог, който заедно с нас преживява историческото време и заедно с нас страда. Аргументът е следният: ако приемем, че Бог е любящ и поне отчасти познаваем (а един еврейски губи своята идентичност, ако не приеме това), то след Втората световна война вече не можем да вярваме, че Той е всемогъщ. Напротив, трябва да приемем, че Той е ограничил своето всемогъщество по отношение на историята, за да бъде възможно изобщо да съществува свят. Йонас настоява, че подобна представа за страдащ с нас Бог е различна от християнската, защото тук страданието не е еднократно събитие, а продължава през цялото историческо време⁷. Въпреки това идеята на Йонас сякаш би могла да се използва като интерпретация на Христовата притча за плевелите в Евангелието от Матей⁸.

Нека не навлизаме повече в областта на спекулативната теология, толкова подозрителна от теоретична гледна точка. Достатъчно е да обобщим, че едно от големите прозрения на западната модерност е несъвършенството на променливия във времето свят – прозрение, което е в съзвучие с някои предмодерни схващания. Независимо от разликите в техните лични вярвания, все повече автори приемат, че „земният Рай“ е невъзможен блян, а понякога – безкрайно опасна и дори смъртоносна идеология. Ако изобщо има съвършен свят, което бездруго не подлежи на верификация, то той е извън историческото време и не е възможно да живеем в него. В същия дух Витгенщайн казва, че

7 Йонас 2006, електронен вариант: kultura.bg/web/понятието-за-бога-след-аушвиц (accessed: 06.05.2017).

8 Мат. 13:24-30. Сrv. също и казаното от Уилям Джеймс за ограничения Бог, който не присъства навсякъде, тъй като вселената не представлява завършена тоталност. Според Джеймс тази представа, за разлика от идеалистическия пантеизъм на философите, е много по-близо както до смисъла на библейските текстове, така и до интуицията на повечето вярващи. Вж. по темата James 2004: Lect. III.

мистичното и чудото не се намират в емпиричния свят и за тях не могат да бъдат изказвани смислени твърдения⁹.

Импликациите на подобен извод обаче невинаги са ясни. Най-вече са неясни спрямо онези сфери, при които теорията по необходимост преминава в практика: политиката, правото, приложната наука, образованието. Там възникват редица въпроси, за които още няма отговор, тъй като противоположните отговори засега са еднакво добре аргументирани. Три такива въпроса са следните: Първо, ако природата в този свят е несъвършена, дали е желателно (или дори наложително) да я подобряваме с нови технологии, или вредите от това са повече от ползите? Второ, ако съществата в този свят са несъвършени, следва ли да смятаме своите себеподобни за непоправимо зли, или пък за невинни до доказване на противното? Трето, как трябва да се преподава и развива академичната философия и изобщо хуманитаристиката в светлината на прозрението, че всички „висши“ неща (в смисъла на Витгенщайн¹⁰), до които тя претендира, че дава достъп, не са налице в света, в който я преподаваме? Тези въпроси са огромни по мащаб, но всеки би могъл да намери основание поне за малко да се замисли върху тях. Тук няма да бъдат предлагани отговори, а ще бъдат разгърнати по-подробно въпросите, тъй като те все още подлежат на дискусия.

2. Нерешени теоретически въпроси, налагани от практиката.

Подобряването на природата с помощта на науката е идеал на съвременните техно-оптимисти, наследен от английските емпиристи. Класическа апология на тази позиция е трактатът „За природата“ на Джон Стюарт Мил. След като изброява всички злини в природата – мъчителното преживяване на раждането; жестокостта, която съпровожда живота; неизбежната смърт на всяко същество – Мил настоява, че имаме морален дълг да усъвършенстваме природата с помощта на техниката. На възражението, че такава амбиция е хюбрис, Мил отговаря, че може би Творецът е имал намерение

9 Витгенщайн 1988а: 121-122 (§§ 6.41-6.42).

10 Витгенщайн 1988а: 122 (§ 6.42).

чрез нас да бъде доведено до край творението – още един странен теологичен аргумент, който в този случай се оказва залегнал в технологичната революция¹¹.

От друга страна обаче мнозина се страхуват, че новите технологии са способни да унищожат онова, което ние като хора намираме за ценно. Едва ли е нужно да се припомнят автори, застъпващи тази позиция, тъй като е лесно да се намерят такива; ако някои от тях звучат крайно наивно, то други са доста убедителни.

Колебанието, дали технологията носи заплаха или спасение, е уловено в един друг пасаж от „Между действията“ на Вирджиния Улф. Пиесата, която е била в центъра на сюжета, е приключила и всеки от героите търси своята кола на паркинга. Потокът на техния разговор протича по следния начин:

[... К]акво шуране! Никой не може да си познае колата. Аз затова съм ѝ лепнал един талисман – маймунка... Но въпреки това не я виждам... Докато чакаме, кажете ми, усетихте ли като запръска дъжд, сякаш някой заплака за всички нас, нали? [...] Аеропланите го прекъснаха. Това му е най-лошото, когато се поставят пиеси на открито... [...] тези места за паркиране не са подредени както трябва... Нито пък съм очаквала да има толкова много коли „Испано-суиса“... Онова там е ролс... Онова бентли... А, ей там е новият модел ффорд... Но да се върнем на смисъла... Машините не са ли сатаната, или пък внасят раздор [...] и това е пътят, [по който достигаме финала...] А, ето я колата с маймунката... Скачайте вътре...¹²

Днес – 80 години след романа на Улф – въпросът, дали машините са сатаната (както и да го разбираме), остава все така неясно зададен и все така без отговор. Променя се само това, че колите по-малко ще имат нужда от маймунки и по-често ще се шофират сами.

Следващият въпрос касае човешката моралност – дали за целите на политиката, правото и всекидневния живот да приемем, че човекът, както всичко

11 Mill 2006: 8-10.

12 Улф 2011: 166-7; преводът в квадратните скоби модифициран.

в несъвършения преходен свят, е непоправим, т.е. зъл, подлежащ на непрекъснато подозрение? Подобен възглед е в съзвучие с историята на последния век, като особено краен израз му дава още през 30-те години Хосе Ортега-и-Гасет. Според него вярата на Русо, че човек е изначално добър, „разсипа век и половина от европейската история, която би могла да бъде великолепа, и ни бяха потребни огромни злочестини, страшни катастрофи – някои все още ни предстоят – за да открием наново простата истина, известна на всички предишни столетия, че човек по природа е зъл звяр.“¹³

Дали обаче възприемането на подобна теория в практиката би предотвратило злочестините и катастрофите? Други автори настояват, че да се преподава на хората теория, според която те са зли, означава да им се даде оправдание, което да ги подтикне в много по-голяма степен да се държат като такива. Ерих Фром твърди, че много по-полезно за обществото би било да докажем, че хората са неутрални по природа и че могат в зависимост от преживяванията и усилията си да се развият във всяка от двете посоки – към по-добро или по-лошо¹⁴. Фром дори проследява песимизма относно човешката природа, откриван при автори като Зигмунд Фройд, назад до спора между Августин и Пелагий за наследствения характер на първородния грях¹⁵. Подобна историческа реконструкция със сигурност е опростенческа (Августин поставя различни акценти в различните си произведения, а и по-късното му влияние със сигурност не е толкова еднопосочно), но поне ни припомня колко древен е спорът за склонността на разумните същества към (невинаги рационално обяснима) жестокост и несправедливост, както и че този спор категорично все още не е решен.

Накрая стигаме до въпроса, на какви промени подлежат философията и хуманитарното образование. Тяхната претенция открай време е, че осигуряват идеали, към които да се стремим, а не само технически инструменти, т.е. че предпазват от бездната на ценностния nihilизъм. Как трябва обаче те да реагират на все по-натрапчиво повтарящото се разбиране, че съвършенството,

13 Ортега-и-Гасет 1993: 169-170.

14 Фром 2009, вж. най-вече 29-31 и 287-333.

15 Фром 2006: 652-656.

чудото и спасението (а може би и възмездието и справедливостта) са извън този свят и нямат място в него¹⁶? Опитите на философията да защити подобно разбиране я правят непривлекателна, доколкото могат да създадат сред почитателите ѝ усещането, че ги е предала. А пък опитите ѝ да прикрие подобно разбиране и да отклонява от него я маргинализират, тъй като други средства правят това по-добре от нея.

В книгата си *La Società che viene* Джорджо Агамбен се занимава с няколко древни мистически традиции, за да стигне до обобщението, че според тях съвършеният свят – светът на чудото и на спасението – би бил същият като нашия, но малко по-различен, различен в *детайлите*. След това, по повод пропозицията на Витгенщайн, че ако има чудо, то е извън този свят, Агамбен пише следното:

Можем да имаме надежда само за непоправимото. Че нещата стоят така и така – това все още е в света. Но че нещо е непоправимо, че това „така“ не подлежи на лечение, че можем да го мислим като неизлечимо – това е единственият брод, водещ извън света. (Такъв е най-интимният характер на спасението: че сме спасени само в

16 Въпреки че сравнително малко автори засягат този проблем, той е забелязан още във втората половина на XIX век. Приблизително в средата на романа „Ана Каренина“ на Лев Толстой откриваме сцена, която сякаш пародира Платоновия „Пир“: на един аристократичен обяд мъжете обсъждат важни политически и научни теми, но не стигат до никакви смислени изводи, най-често заради писателя Сергей Иванович, „който като никой друг умееше да тури край на най-отвлечения и сериозен спор, като го посипе неочаквано с атическа сол, за да промени настроението на събеседниците“ (Толстой 1981: кн. 4, гл. IX). Когато двама от разговарящите започват ожесточено да спорят за предимствата на класическото образование срещу тези на природонаучното, класически образованият Сергей Иванович се намесва в разговора по следния начин:

— Ако класическите науки нямаха това предимство на антинихилистическо влияние, бихме помислили повече, бихме преценили доводите и на двете страни — с тънка усмивка каза Сергей Иванович, — бихме дали простор на едното и другото направление. Но сега ние знаем, че целебната сила на антинихилизма е в тия хапчета на класическото образование и смело ги предлагаме на нашите пациенти... А какво би било, ако нямаше целебна сила? — завърши той, като посипа думите си с атическа сол. (Толстой 1981: кн. 4, гл. X)

След тази реплика темата за класическото образование не просто е прекъсната, но в оставащите стотици страници от романа повече не е спомената.

момента, в който вече не искаме да бъдем. Затова, в този момент, има спасение – но не за нас.)¹⁷

Ужасяващото последно изречение от този фрагмент сякаш довежда до крайност схващането, че светът на протичащото време е несъвършен и затова, ако нещо е съвършено, то се намира извън него: изводът е, че когато стигнем до тази мисъл и загубим надежда за спасението си, това е път към спасението, но не точно нашето. Ние, в този свят, такива, каквито сме, не подлежим на спасение и затова ще продължим да страдаме, дори ако имаме интуиция за някакво чудо някъде другаде. Тази идея все още не е напълно осмислена философски. (Въпреки това е обглеждана от много ъгли; въпросният фрагмент от Агамбен не само дава възможност за паралели с Книга Йов, посланието на Павел към Филипчаните¹⁸ и „Страх и трепет“ на Киркегор, но и съдържа скрит цитат от Кафка, вече разглеждан от Бенямин¹⁹. Но фрагментът експлицитно е посветен на Витгенщайн, според когото за такива неща не може да се говори смислено.) Философията към днешна дата не е намерила начин да артикулира и преодолее ужаса от един напълно нихилистичен извод относно спасението²⁰. Подобен

17 Agamben 1990: 74, прев. мой.

18 Фил. 5:1-8: последният ден ще дойде „като крадец нощем“ (доста зловещ израз), т.е. неочаквано. Разбира се според Павел това няма да е неочаквано за праведните, защото те са в постоянно очакване. Много по-старият сюжет за Йов сякаш носи по-голяма дълбочина (и по-голяма парадоксалност), защото несправедливо наказаният праведник получава възмездие едва след като минава през пълното отчаяние, също както възкресението на Исус идва едва след „горчивата чаша“ на мъчителната смърт. Впоследствие мотивът за спасителното значение на безутешното отчаяние става важен за редица автори като Киркегор, въпреки че за целите на социалната кохезия много по-често се настоява на значението на праведния живот.

19 Бенямин 2016: 7 и сл.

20 Още през 50-те години Рикьор е очаквал след всички учения, които разобличават илюзии (Ницше, Фройд, Маркс, Сартр), да се появи една нова философия на утвърждаването (Рикьор 1993: 284-288). Повишеният философски интерес към реализма, който в момента наблюдаваме в международен мащаб, сякаш отговаря на това очакване; но при него акцентът най-често е силно анти-антропоцентристки, т.е. реалните обекти са много по-важни от човешкото светуосещане. Не е ясно доколко такава философия сменя проблемите за тревогата и отчаянието. От друга страна, както видяхме, Рикьор не е очаквал тези проблеми някога да бъдат снети. Маркус Габриел, един от основните представители на „новия реализъм“, е „нихилист“ единствено по отношение на тоталността на света – за него съществуват обекти, но те не образуват никаква завършена съвкупност, а само различни полета, които са отделни помежду си (вж. Kostova 2017: 141-144). Това може би е в съзвучие с идеята на Рикьор, спомената по-горе, че тоталност на истината не може

неуспех е разбираем, доколкото в настоящия момент философията и съседните ѝ дисциплини са постоянно ангажирани с усилия да оправдаят собственото си съществуване в една академичната среда, която все повече има за цел свръхпроизводство на безбидни кратки статии и създаване на кадри за пазара на труда и на продукти с комерсиална стойност. Но едва ли има друга област на човешко теоретично усилие, където въпросният ужас да може да бъде тематизиран.

И така, това е още един отворен въпрос, който разкъсва не само научни общности, но сякаш и отделната личност може да бъде вътрешно разкъсвана от него: дали би могло да се говори научно, да се гради продуктивна теория, въз основа на това усещане, че светът е непоправим и че спасението му е абсурдно? Ако не полагаме усилия да докажем, че е възможна теоретична работа дори при такава ситуация, то рано или късно трябва да приемем, че са възможни теоретични занимания само върху постиженията на емпиричните науки, които създават усещане за прогрес, и върху всекидневния език, който работи, а не „бездейства“²¹. При такъв извод теоретичните занимания с нещо друго биха се оказали напразни, което също би свидетелствало за нашата неспасяемост. А може би (непряко) – и за една вечност, която не споделя нашите несъвършенства.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бенямин 2016: Бенямин, В. „Франц Кафка. По случай десетата годишнина от смъртта му“. Прев. Б. Паскалева. В: Пирон бр. 13/2016, <http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2016/11/Walter-Benjamin-Franz-Kafka.pdf> (accessed 06.05.2017).

да има преди края на историята. Впрочем ако се отхвърли понятието за единен „свят“, както го отхвърля Габриел, сякаш се преодолява голяма част от проблемите на „несъвършения свят“, разглеждани в настоящата статия. Чувството за несъвършенство в такъв случай би се оказало израз на факта, че цялостен и завършен свят няма. Нека пак си припомним в тази връзка странната концепция, обобщена от Агамбен, че съвършеният свят просто би бил малко по-различен от онова, което ни е познато – една концепция, която отправя към идеята за множество светове, множество варианти, които не могат да бъдат сведени до едно. Тук се сещаме и за Лайбниц, но въвличането на него в това разсъждение би усложнило настоящия текст прекомерно много.

21 Витгенщайн 1988b: 160 (§ 38).

- Витгенщайн 1988a: Витгенщайн, Л. *Логико-философски трактат*. Прев. Н. Милков. В: *Избрани съчинения*. София: „Наука и изкуство“, 1988, 49-133.
- Витгенщайн 1988b: Витгенщайн, Л. *Философски изследвания*. Прев. Н. Милков. В: *Избрани съчинения*. София: „Наука и изкуство“, 1988, 135-413.
- Йонас 2006: „Понятието за Бога след Аушвиц. Един еврейски глас.“ Прев. Валентина Кънева. В: *Гностицизъм, екзистенциализъм и nihilизъм*, София: „Семинар 333“, 2006. Електронен вариант: kultura.bg/web/понятието-за-бога-след-аушвиц (accessed: 06.05.2017).
- Ортега-и-Гасет 1993: Ортега-и-Гасет, Х. „Нищета и блясък на превода“. Прев. Л. Петракиева. В: *Есета*, том II, УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 169-170.
- Рикьор 1993: Рикьор, П. *История и истина*. Прев. Ж. Йовчев. София: Аргес, 1993.
- Рикьор 1994: Рикьор, П. *Живата метафора*. Прев. В. Пенчев. София: Лик, 1994.
- Толстой 1981: Толстой, Л. *Анна Каренина*. Прев. Г. Жечев. София: „Народна култура“, 1981.
- Улф 2011: Улф, В. *Между действията*. Прев. И. Василева София: ИК „Унискорп“, 2011.
- Agamben 1990: Agamben, G. *La comunità che viene*. Torino: Guilio Einaudi, 1990.
- James 2004: A *Pluralistic Universe*. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/11984/pg11984-images.html>, first loaded 2004 (accessed 06.05.2017).
- Kostova 2017: Kostova, Alex. “Truth and Representation: The Realist Turn and the Project for a New Ontology”. In: *Philosophia* 15/2017, 137-144.
- Mill 2006: Mill, J. S. *Nature*. <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1873b.pdf>. 2006 (accessed 06.05.2017).