

СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО СЛАВЯНСКИ ФИЛОЛОГИИ
КАТЕДРА ПО ТЕОРИЯ НА ЛИТЕРАТУРАТА

АНДЕРС ЕГОН МЬОЛЕР

АСПЕКТИ НА ФИЛОСОФИЯТА НА КИРКЕГОР
В СЪВРЕМЕННАТА ДАТСКА ПРОЗА

РАЗШИРЕН АФТОРЕФЕРАТ

на дисертация за присъждане на научната и образователна степен „доктор“
по научна специалност 2.1. Филология – Литература на народите
от Европа, Америка, Азия, Африка и Австралия
(Западноевропейска литература)

Научен ръководител:
Доц. д-р Цветанка Хубенова

София 2020

Дисертационният труд е обсъден и предложен за публична защита на заседание на катедрата по Теория на литературата при Факултета по славянски филологии (ФСЛФ) на СУ „Св. Климент Охридски“, проведено на 21.02.2020 г.

Дисертационният труд се състои от увод, девет глави, заключение, списък на използваната литература и девет приложения. Общият обем е 331 страници.

Защитата на дисертацията ще се проведе на . .2020 г. от : часа в _____ на СУ „Св. Климент Охридски“.

1	Уводни думи.....	5
2	Актуалност и същност на изследваната проблематика, методология и структура на труда.	7
2.1	Формулировка на изследователските проблеми.....	8
2.2	Методи и структура	9
2.3	Граници и избор на вторична литература.....	10
3	Теория: Дискурс и модел за анализа.....	13
3.1	Феъркълф – критичен дискурсивен анализ	13
3.2	Лаклау и Муф – теория на дискурса.....	14
3.3	Прилагане на дискурсивен анализ върху литературни текстове.....	15
3.4	Моделът, избран за първоначалния анализ на романите	15
3.5	Схематично изложение на първоначалния анализ – ръководство стъпка по стъпка....	16
4	Теория: Прошката.....	18
4.1	За какво не говорим, когато говорим за прошка	18
4.2	Колнай и неговият логически парадокс за прошката.....	18
4.3	Прошката ... в още по-фини детайли.....	20
4.3.1	Едностранна и Безусловна.....	21
4.3.2	Едностранна и Условна.....	23
4.3.3	Двустранна и Условна.....	24
4.4	Автопрошката	26
4.5	Обобщение.....	27
5	Киркегор – Аспекти на философията	28
5.1	Киркегор – кой Киркегор?.....	28
5.1.1	Псевдоними, авторски творби, размишления, беседи	29
5.1.2	Как да се комуникира.....	31
5.2	По-широк поглед към същината в текстовете на Киркегор	33
5.2.1	Какво означава да си християнин?	34
5.2.2	Човечеството/Човешкият род/Обществото/Единичният индивид	35
5.3	Стадии по жизнения път – отношения към живота, а не теория	36
5.4	Стадии по жизнения път: Естетическият (1) – еснафът	37
5.4.1	Решаващи мигове: страх и отчаяние.....	38
5.5	Антропология.....	39
5.5.1	Антропология – три форми на отчаяние	42
5.6	Стадии по жизнения път: Естетическият (2) – естетът и ироникът	43
5.6.1	Антропология – втората форма на отчаянието	44
5.7	Стадии по жизнения път: Естетическият (2) – естетът и ироникът (продължение)....	44
5.7.1	Решаващи мигове: Скокът – начинът на придвижване	45
5.8	Стадии по жизнения път: Етическият (1)	46
5.8.1	Религиозното и обществото	46
5.8.2	Решаващи мигове: Избиране/избор.....	47
5.8.3	Дълг.....	49
5.8.4	Антропология – третата форма на отчаянието	49
5.9	Стадии по жизнения път: Етическият (2) – хумористът	50
5.10	Стадии по жизнения път: Религиозният	51
5.10.1	Религиозност А и Религиозност Б.....	52
5.11	Обобщение.....	53
6	Киркегор – Прошката.....	55
6.1	Прошката в творчеството на Киркегор.....	55
6.2	„Делата на любовта“ – засягат и прошката	56
6.2.1	Какво е любовта?.....	57
6.2.2	Любовта е в основата	57
6.2.3	Любовта е изискване/изисквана	58
6.2.4	Обичай като повеля	58
6.2.5	Обичай ближния си.....	59
6.2.6	Ти обичай ближния си	60
6.2.7	Строгостта на повелята	61

6.2.8	Помненето на покойника.....	61
6.3	„Делата на любовта“ – поглед отблизо върху „Размишление V. Любовта прикрива многообразието на греховете“	62
6.3.1	Предговор.....	62
6.3.2	Прикриване чрез неоткриване.....	63
6.3.3	Прикриване чрез мълчание, смекчаващо вината обяснение или прошка.....	64
6.3.4	Прошката.....	66
6.4	Обобщение.....	67
7	Анализ: Ларс Хусум – „Моето приятелство с Исус Христос“	69
7.1	Датската литературна сцена след 2000 г.....	69
7.2	Резюме на романа.....	71
7.3	Въведение.....	71
7.4	Изречения с форми на ‘прости’ (<i>tilgiv-, undskyld-, forlad-</i>)	72
7.4.1	<i>Tilgiv-</i> (прости)	72
7.4.2	<i>Undskyld-</i> (извини).....	73
7.4.3	Предварителни изводи	73
7.5	Персонажи	74
7.5.1	Николай	74
7.5.2	Съос – Сене Окхолм Йенсен	78
7.5.3	Силе Кяр.....	79
7.5.4	Бабата (Ула Окхолм).....	79
7.5.5	Бриан Биркемосе Андерсен.....	79
7.5.6	Предварителни изводи	79
7.6	Прошката.....	80
7.6.1	Занемаряване: бабата лишава от грижи потомството	80
7.6.2	Самоубийството: Николай, Бриан, Алан и Съос	82
7.6.3	Побоят: Николай и Силе	83
7.7	Заклучение.....	84
8	Анализ: Йесен – „Първото, за което се сещам“	86
8.1	Резюме	86
8.2	Въведение.....	86
8.3	Изречения с форми на „прошка“ (<i>tilgiv-, forlad-, undskyld-</i>)	87
8.3.1	Предварителни изводи	87
8.4	Герои.....	88
8.4.1	Биргите	88
8.4.2	Лиса	90
8.4.3	Фредерик.....	91
8.5	Прошката.....	92
8.5.1	Лиса: семейството от детството ѝ, инцидентът с Густав	92
8.5.2	Фредерик: майка му, инцидентът с Густав.....	96
8.5.3	Биргите: инцидентът с Густав, аферата.....	98
8.6	Заклучение.....	98
9	Анализ: Мартин А. Хансен – „Лъжецът“	100
9.1	Датската литература през 40-те години на XX век	100
9.2	Резюме	101
9.3	Въведение.....	101
9.4	Изречения с форми на „прощавам“ (<i>tilgiv-, forlad-, undskyld-</i>).....	102
9.4.1	Предварителни изводи	102
9.5	Персонажи	103
9.5.1	Йоханес.....	103
9.5.2	Анемари	107
9.5.3	Римор.....	108
9.6	Прошката.....	108
9.6.1	Инцидентът с удавянето – Нилс, Олуф и Йоханес	108
9.6.2	Удавянето на Нилс – Олуф.....	109
9.6.3	Удавянето на Нилс – Йоханес	110

9.7	Заклучение.....	111
10	Анализ: Аспектите в хода на времето – вечно променящи се и все пак непроменени.	112
10.1	Прошката.....	112
10.1.1	Антагонистичната двойка в трите романа	112
10.1.2	Прошката в трите романа	113
10.2	Аспектите.....	115
10.2.1	Нещастното състояние на човека.....	115
10.2.2	Обществото и отделният индивид	117
10.2.3	Секуларизацията.....	118
11	Заклучение: Прошката и Киркегор са вечни... ..	122
12	Литература, цитирана в автореферата.....	125
13	Справка за приносите на дисертационния труд	129
14	Публикации по темата на дисертационния труд	131

1 Уводни думи

Въпросът – същностният въпрос пред читателите, а с това и пред изследователите на Киркегор – е не кой е бил той или какво е смятал, нито пък какво ние да мислим за възгледите му, а какво неговият читател може да научи за себе си – опирайки се на него и на различните му схващания. (Nordentoft 1972: 478)

Настоящият разширен автореферат със заглавие „Аспекти на философията на Киркегор в съвременната датска проза“ придружава дисертационния труд *Aspects of the philosophy of Kierkegaard in contemporary Danish prose*. Тъй като основният текст на дисертацията е на английски език, разширената форма на автореферата е необходима, за да запознае българската аудитория с научната работа в по-големи детайли. Той дава възможност да се постигне баланс между изискванията за стандартния автореферат и желанието да бъде представен оригиналът на дисертацията в достатъчно разгърната форма, за да се разбира като свързан текст и читателят да бъде в състояние да проследи цялата аргументация отначало докрай, без да бъдат пропускани съществени моменти от последователността на анализа.

Основният **обект** на изследването са голяма част от творчеството на Киркегор и три датски романа, избрани да представляват литературата на страната в хронорамките на последните 70 години. Първият роман, „Лъжецът“ на Мартин А. Хансен, се отличава с изявено присъствие в литературния живот на Дания през 50-те години на ХХ век и заема заслужено място в датския литературен канон. Двете по-нови творби, „Първото, за което се сещам“ (2006) от Ида Йесен и „Моето приятелство с Исус Христос“ (2008) от Ларс Хусум, получават силен отзвук по време на своето издаване, макар все още да е рано да се определи каква ще бъде ролята им в литературната история за в бъдеще.

Като се имат предвид изборът на посочените автори и тематичната ориентация на заглавието, **предмет** на изследването са понятието прошка и други аспекти на философията на Киркегор, които са свързани главно с човека и неговата същност.

Настоящата дисертация има двойствена **цел**. От една страна намерението ми е да проуча как концепциите на Сьорен Киркегор могат да способстват за по-пространен прочит и анализ на горепосочените съвременни датски романи. От друга страна се стремя да установя дали християнските аспекти от философията на Киркегор имат отзвуци и днес в общество, което по правило заявява, че е християнско „само“ в културен смисъл. Изхождайки от цитата от датския изследовател на Киркегор Крестен Нордентофт по-горе: докато Киркегор служи за помощник, за да отключи четенето на

въпросните романи, имам и може би не чак толкова скромната надежда, че в този процес ще разберем по-добре не само трите творби и техните герои, но и самите себе си. Изследването взема предвид и секуларизацията, настъпила в Дания от Втората световна война насам, тъй като тя влияе на първо място върху разбирането на мисленето на Киркегор, но в не по-малка степен и на схващането за прошката.

Този научен труд има интердисциплинарен характер. Още самото заглавие разкрива три научни полета, а именно литература, философия и теология. Те са допълнени с дискурсивен анализ и семантичен анализ, като за финал е намесена и историческа и социална проблематика.

2 Актуалност и същност на изследваната проблематика, методология и структура на труда

Настоящият научен труд е **актуален и приносен** със своя прочит на Киркегор, демонстрирайки, че неговото мислене, иначе вкоренено в християнския мироглед, функционира и в секуларизираното ни съвремие и ни предоставя средства за литературен анализ. Засилващата се секуларизация на обществото в наши дни изгражда нова парадигма и е интересно да бъде проверено какво значение добива тя и как влияе на базисни концепции в междучовешките отношения. В допълнение към това датската литература сама по себе си представлява интерес в условията на българската среда. България и Дания все повече се доближават една до друга в свят, в който границите се заличават от повишаващата се степен на интернационализация, мултикултурализъм и обединяване в политически съюзи. Особено след отварянето на България към Запада преди около три десетилетия, на местна почва не са правени пространни изследвания на датския културен живот, от който литературата е неизменна част. С оглед на навлизането на все повече датска литература в превод и събуждането на интереса към привлекателния скандинавски регион, настоящото изследване е приносно и с анализа на три характерни за датския културен контекст творби. Макар чисто географски топосът да е ограничен до Дания, както мисленето на Киркегор, така и изборът на фокусни теми в трите романа надхвърлят границите на държавата.

Избраните романи се простират върху период от 55 години и силно се различават по стил, но до един застъпват теми като прошката, любовта, вината, наказанието и милостта. В тази дисертация акцентът пада до голяма степен върху (някои от) темите, разгледани от Киркегор и откриваеми и в трите романа. Киркегор е четен от повечето учени през, така да се каже, секуларизирани очила, при което концепцията за Бог и вярата е останала на заден план, ако не е била и откровено игнорирана. При все това съм на мнение, че е трудно да се направи разлика между философията и теологията на Киркегор и просто да се изберат части от цялото, без да бъде загубено нещо важно – тъй като целостта на Киркегор е по-значима от частите. Ето защо настоящият труд не игнорира теологичните разсъждения на философа, нито ги изкоренява умишлено.

Християнският екзистенциализъм на Киркегор е играл фундаментална роля в религиозния дебат в Дания, но екзистенциализмът навлиза в датската литература едва със 100 години закъснение (при това по заобиколен път през френските писатели и философи Сартр и Камю и секуларния екзистенциализъм). От трите романа, „Лъжецът“ на Хансен може да бъде определен като една от първите датски литературни

творби в сферата на популярната художествена литература, занимаваща се с някои от темите на Киркегор извън строго теологичните среди. Въпреки че Хансен пише след Втората световна война и последвалото чувство за безсмислие, неговите години на формиране са били повлияни от християнската традиция, в която датското общество е било здраво вкоренено. Може да се каже, че хората може и да не се смятат за вярващи, но поне имат обща представа за онова, в което не вярват. Другите два изследвани от мен романа от 2006 и 2008 г. са писани в общество, което във все по-голяма степен трябва да се характеризира като християнско само в културен аспект, ако не и като чисто секуларизирано, защото в последвалите десетилетия е настъпила значителна загуба на традицията и християнският фон без съмнение е избледнял, ако не и изчезнал. И все пак двата романа явно се занимават с християнски теми, при това в твърде специфична „духовна“ обстановка – главната героиня в романа на Йесен е свещеничка, докато протагонистът в творбата на Хусум се сприятелява с лице, което може би е Исус Христос.

В качеството си на датски теолог, какъвто е бил и самият Киркегор, аз се интересувам и от религиозна философия, и от литература, а в допълнение съм наблюдавал от първа ръка част от секуларизацията, настъпила в Дания. Ето защо исках по възможност да обединя и изследвам всички тези явления. Правя това, като поставям темата за прошката на централно място и ѝ отреждам ролята на червена нишка, която ще ми помогне да постигна целта.

Настоящата дисертация допринася за изследователски полета, които може би са добре проучени поотделно, но навярно не са били обединявани по този начин. Надявам се, че тя ще покаже какво може да бъде спечелено чрез комбинирането на различни сфери и методи.

2.1 Формулировка на изследователските проблеми

Целта на дисертацията е двояка:

- 1) да разкрия идеята за прошката, закодирана в трите романа (сравнявайки я с прошката според Киркегор) и
- 2) да определя дали и как тази идея е еволюирала исторически в хода на годините.

Една задача от специален интерес е да се определи дали и каква роля играят стадиите по¹ жизнения път според Киркегор за концепцията на прошката в различните видове исторически контекст.

¹ Предлогът „по“ е взет от българския превод на книгата „Стадии по жизнения път“ от С. Киркегор.

Анализът е направен, без да се забравя начинът, по който секуларизацията влияе на рецепцията и приложението на схващанията на Киркегор.

2.2 Методи и структура

Методът, който съм избрал за първоначалния анализ на трите романа, е дискурсивен анализ, защото той може да ми предостави инструментите, с чиято помощ да анализирам как на дадена концепция, като прошката в настоящата дисертация, се приписва смисъл посредством дискурси. Тук съм избрал да разглеждам дискурса като „специфичен начин да се разбира и обговаря светът (или част от него)“ (Jørgensen 1999: 9). В рамките на тази сфера в анализа си използвам два различни подхода към дискурсивния анализ, разработени от лингвиста Норман Феъркълф и двамата политолози Ернесто Лаклау и Шантал Муф. В Глава 3 представям тези подходи и обяснявам как могат да се комбинират, за да формират аналитичен модел, с който провеждам първичния анализ на трите романа. С помощта на модела намирам конкретните примери, които са разгледани и сравнени. Този първичен анализ след това бива допълнен с по-традиционен тематичен анализ (ето защо може да се каже, че дискурсивният анализ предоставя рамката, докато тематичният образува същностната част от анализа). Предположението ми е, че чрез дефинирането на различните форми на прошката, които срещаме в трите творби, ще сме способни да проучим светогледите, изразени в тях. Това е и целта. Дисертацията по-нататък е разделена на две части.

Първата част, която е теоретична, включва и Глави 4, 5 и 6. В тях давам общо въведение в някои от различните въпроси, които възникват в дискусиата на темата за прошката. Започвам със скицирането ѝ от секуларизирана гледна точка с намерението да положа основата, която може би е по-лесно разбираема, а може би и по-разпознаваема в днешното секуларизирано общество. Оттам се прехвърлям на християнската концепция за прошката. Секуларизираната прошка е описана в Глава 4, а в Глава 6 представям възгледите на Киркегор по темата, които несъмнено са пример за християнската концепция. Глава 5 включва дискусия на това какво разбираме под „Киркегор“, позовавайки се например на темата дали има знак за равенство между философа и неговите псевдоними. Във въпросната глава разглеждам и схващането на датския философ за човека и неговите т. нар. стадии по жизнения път. Също така съзнателно съм избрал да цитирам често и пространно, за да покажа колко разнообразни са текстовете на Киркегор и да илюстрирам неговия по-литературен подход към писането на философски текстове. В края на Първа част съм изградил рамка за анализа на трите романа.

Втората част, аналитичната, се състои от четири глави. Глави 7, 8 и 9 съдържат анализ на всеки от трите романа с фокус върху прошката и някои от аспектите на Киркегор (обособени още в Глави 5 и 6). Трите глави започват с няколко думи за авторите на романите, както също и за датската литературна сцена към момента на публикуването на творбите². Следват и резюмета на сюжетите.

Всяка глава има секция с фокус върху някои от главните герои. Целта е по възможност да опознаем по-добре протагонистите, с които ще се занимаем при разглеждането на прошката по-късно в съответните глави. Това е направено и като се съобразявам с Киркегоровите аспекти и „стадиите по жизнения път“. Ето защо действащите лица са избрани главно защото играят важна роля в случаите на прошка. Последната секция във всяка глава разглежда епизоди, в които прошката е анализирана по-детайлно. Започвам с анализ на лингвистично-текстуалния разбор на изреченията, където са включени форми на думата „прощавам“.

И така, Глави 7-9 са свързани главно с първата част на изследователския въпрос. След това, в Глава 10, проучвам дали и как възгледите за тези аспекти са се променили. Ето защо тя съдържа прочит и анализ на трите романа и дискурса, както също и сравнение на откритията от анализите на творбите с цел да отговоря на втората част от изследователския въпрос, която е съсредоточена върху различията във времето и секуларизацията.

Накрая, в Глава 11, обобщавам отговорите на въпросите, зададени в дисертацията, и предоставям общ отговор на въпросите от формулировката на изследователските проблеми.

2.3 Граници и избор на вторична литература

Дисертацията се придържа основно към датски контекст, което означава, че литературните глави се отнасят до Дания (трите романа имат само датски герои и сюжетите се развиват в Дания). При все това ще включа международната перспектива, когато пиша за философията на Киркегор, обсъждайки и чуждестранни учени.

Не правя общо въведение в датската литературна сцена, понеже то с лекота може да добие размерите на няколко дисертации, но както споменах и по-горе, Глави 7 и 9 включват по няколко думи за епохата и темите, характеризирали периодите на публикуване на романите с цел читателите да разберат по-добре анализа.

² Тъй като романите на Йесен и Хусум са издавани след 2000 г., Глави 7 и 8 споделят едно и също въведение в литературната сцена.

От широкото поле, засегнато в творчеството на Киркегор, се съсредоточавам върху възгледите му за прошката. Ето защо тя е фокусна точка, към която съм добавил и някои аспекти от философията на Киркегор. Сред тях се опитвам да представя неговите мисли за човека и различните форми на съществуване. Целта е да ги използвам за анализа на протагонистите в романите в опит да разбере по-добре техните мотиви и поведение.

Когато споменавам християнската религия в настоящата дисертация, имам предвид протестантското вероизповедание. Както вече споменах, в Дания официална е Евангелската лутеранска църква на Дания. Тъкмо тази форма на християнството срещахме в трите датски романа, а и самият Киркегор е силно повлиян от нея.

Що се отнася до избора на вторична литература, в главата за теория на дискурса съм използвал основно *Diskursanalyse som teori og metode* („Дискурсивен анализ като теория и метод“) от 1999 г. на Йоргенсен и Филипс, която предоставя надеждно въведение в това поле и, както вече споменах, две ключови творби на Феъркълф и Лаклау и Муф. Те са съответно *Discourse and Social Change* от 1992 г. и *Hegemony and Socialist Strategy*, публикувана през 1985 г., но тук разглеждана във второто си издание от 2001 г.

Що се отнася до понятието прошка, избрал съм главният ми уведен текст да бъде статията *Forgiveness* на Аурел Колнай от 1974 г., защото не просто е често цитирана, но по-важното е, че ясно очертава някои важни аспекти, които трябва да се вземат предвид в дискусиата на прошката. Освен това статията адресира прошката главно от нерелигиозна гледна точка, което предоставя добър и полезен противовес на религиозния (християнски) подход на Киркегор.

Главите, засягащи Киркегор, се основават главно на широка селекция от текстовете му, като главната творба, която ще използвам за прошката, е „Делата на любовта“³ от 1847 г. Допълвам я с текстове предимно на датски учени, сред които Йоханес Сльок и Арне Грьон, за да предоставя на тези, които не владеят датския език, възможността да се запознаят с техните значими размисли. За по-широко въведение съм използвал едно ново изследване на Еторе Рока, също писано на датски.

Тъй като Ларс Хусум и Ида Йесен са сравнително нови автори, техните романи не са били обект на пространни изследвания. Това не може да се каже за Мартин А. Хансен, за когото има изобилие от анализи. В своята основана на задълбочени проучвания творба *Polspænding – Forførelse og Dialog hos Martin A. Hansen* („Полярно напрежение – Съблазняване и диалог у Мартин А. Хансен“, 2009) върху Хансен и неговото творчество, датският литературен историк Андерс Тюринг препраща към голяма част от

³ *Kjerlighedens Gjerninger* от 29 септември 1847г.

изследователската литература по темата, налична от изминалите 60 години, като задава и собствените си позиция и възгледи.

За бележки, източници и литература използвам т-нар. система с автори и дати⁴. За текстовете на Киркегор на български, се осланям главно на деветте творби, които вече са преведени, и цитатите са направени със съкращенията, налични в библиографията (стр. 125) – каквато е международната практика при работата с творбите на датския философ.

⁴ В Глави 7-9 за по-прегледно и кратко препратките към романа в съответната глава ще се правят само с номерата страниците.

3 Теория: Дискурс и модел за анализа

При желание да се разкрие как определена концепция, като например прошката, е представена в поредица от текстове, дискурсивният анализ може да предостави добра методология. При все това сферата все още не е окончателно дефинирана и „дискурс“ продължава да се използва в различни видове контекст и с множество вариращи значения. Йоргенсен пише, че „понятието дискурс се отнася до представата, че езикът е структуриран в различни модели, които нашите изказвания следват, когато действаме в рамките на различни социални сфери. [...] „Дискурсивният анализ“ съответства на анализа на тези модели“ (Jørgensen 1999: 9). Следователно фокусът на дискурсивния анализ е начинът, по който говорим по дадена тема и това обговаряне никога не е неутрално, а винаги в един или друг смисъл играе активна роля в създаването и изменянето на нашите идентичности, социални отношения и целия обкръжаващ ни свят. В съзвучие с това различните направления и школи имат собствено разбиране за дискурса.

3.1 Феъркълф – критичен дискурсивен анализ

Моделът за критичен дискурсивен анализ е предложен от Феъркълф. В опит да го дефинира, той заявява, че има предвид:

дискурсивен анализ, целящ систематично да изследва често мъгляви връзки на причинност и определяне между (а) дискурсивни практики, събития и текстове и (б) по-широки социални и културни структури, връзки и процеси; да се проучи как такива практики, събития и текстове възникват и са идеологически формирани от силови връзки и борба за власт; и да се изследва как непрозрачността на тези връзки между дискурс и общество сама по себе си е фактор, осигуряващ власт и хегемония. (Fairclough 1995: 132)

В критичния дискурсивен анализ на Феъркълф методите и теориите са формулирани, за да „проблематизират теоретично и да изследват емпирично връзките между дискурсивни практики и социални и културни развои в различен социален контекст“ (Jørgensen 1999:72).

Един от основните интереси на Феъркълф е промяната, където конкретна употреба на езика винаги препраща назад към предишни дискурсивни структури (Jørgensen 1999: 15). Критичният дискурсивен анализ не се възприема като политически неутрален, защото целта му е не само да описва света обективно, но и да представлява критичен подход, който да бъде политически адекватен към социалната промяна, а критиката може да разкрива как доминиращи дискурси способстват за поддържането на неравна власт. (Jørgensen 1999: 76).

Феъркълф пише, че „’Дискурсивният анализ’ по правило се възприема като анализ на ‘текстове’ в по-широк смисъл – писмени текстове, говорно взаимодействие, мултимедийните текстове по телевизията и интернет и т.н.“ (Fairclough 2005: 916). При все това текстовият анализ не е достатъчен като дискурсивен анализ, тъй като не подчертава връзките между текстове и социални и културни процеси и структури, оттук нуждата от интердисциплинарна перспектива, която комбинира текстов и социален анализ (Jørgensen 1999: 78). Въпреки това ни интересува именно текстовият анализ – особено лингвистичните пособия, които предлага Феъркълф¹, но те ще бъдат комбинирани с елементи от модела на Лаклау и Муф.

3.2 Лаклау и Муф – теория на дискурса

Теорията на Лаклау и Муф се базира на постструктуралисткия възглед, че дискурсът конструира значението на социалния свят и това значение никога не може да бъде заключено поради нестабилността на езика (Jørgensen 1999: 15). Ключов термин в тази теория става дискурсивната битка, в която различни дискурси продължават да се борят помежду си за постигането на хегемония, тоест опитват се да заключат значението на езика по точно определен начин, специфичен за тях. Важно е да се отбележи, че това определяне на значението посредством социален процес цели да фиксира смисъла, като че ли съществува фиксирана и вечна структура, знаейки много добре, че не е така (или че това става само моментно).

Лаклау и Муф разбират думата „дискурс“ като „определяне или значимост в рамките на дадена сфера“ (Jørgensen 1999: 36). Това определяне се прави посредством артикулация, която е определен лингвистичен акт и се отнася до начина, по който се създават връзки между различни елементи. Тук елемент обозначава знаците, чието значение още не е определено, така че те са амбивалентни. Тогава дискурсът се опитва да „превърне елементите в моменти, редуцирайки двусмислеността им до уникалност“ (Jørgensen 1999: 38). Следователно моментът е артикулиран елемент. Това „нещо“, с оглед на което се артикулират елементите, се нарича възлова точка. Лаклау и Муф пишат, че „Всеки дискурс е конституиран като опит да се доминира полето на дискурсивността, да се задържи потокът на различията, да се конструира център. Ще наричаме привилегированите дискурсивни точки от тази частична фиксация *възлови точки*“ (1985/2001: 112). Тъкмо около тези възлови точки човек се стреми да установи дискурс (определена артикулация). Асоциираните знаци около възловата точка са

¹ Феъркълф представя много широк спектър от термини, познати от традиционните лингвистични инструменти, използвани например от Новата критика.

дискурсивна конструкция, която едновременно предсказва как нещо се разбира, а с това, косвено, и как не се разбира.

Като пример Лаклау пише, че „обозначение като „демокрация“ по същността си е двузначно по силата на своята широко разпространена политическа циркуляция: то получава едно възможно значение, когато се артикулира заедно с „антифашизъм“ и съвършено различно, когато се артикулира с „антикомунизъм“. Ето защо „хегемонизирането“ на дадено съдържание следва да съответства на *фиксирането* на неговото значение около възлова точка“ (Laclau 1990: 28). Тъкмо на този тип знаци се стреми да припише значение битката между дискурсите. Тези знаци са сродни, понеже едновременно са свързани с възловата точка, но също и със самите себе си, като по този начин установяват т. нар. от Лаклау и Муф еквиалентностна верига (Laclau Mouffe 1985/2001: 127). Битката или конфликтът между дискурсите е наречен антагонизъм. Накрая терминът господстващ дискурс обозначава доминиращия такъв.

Тъй като Лаклау и Муф не предоставят специфични средства за текстов анализ, за целта аз ще си послужа с някои от предложените от Феъркълф.

3.3 Прилагане на дискурсивен анализ върху литературни текстове

Когато фокусът пада върху специфични художествени текстове, важно е те да съдържат позиция или мнение – независимо дали е целено, или не от страна на автора, интересно/важно е да се разкрие някаква силова структура. В допълнение тези трябва да бъдат и текстове, които се свързват „с реалистични или актуални проблеми и може да се разглеждат в диалектическа връзка с обществения контекст“ (Græsborg 2014: 37). Ще стане очевидно, че тези изисквания са налице и при трите романа.

3.4 Моделът, избран за първоначалния анализ на романите

За да определя кои дискурси за прошката се срещат в трите датски романа, използвам комбинация от критичния дискурсивен анализ на Феъркълф (тъй като той може да предостави средства за лингвистичен анализ, който ще ми помогне да открия дискурси в граматическите изрази в романите) и дискурсивната теория на Лаклау и Муф (която е избрана поради теоретичните си концепции, за да помогне за идентифицирането на специфични дискурси).

Фокусът при разчитането на романите е върху героите и изказвания, които могат да бъдат съотнесени към прошката в по-широк смисъл, следователно: по-традиционен тематичен анализ. Възможността да разположим така откритите дискурси във времето и пространството е обсъдена в Глава 10, където трите романа са анализирани съвкупно като едно цяло.

Този подход, подбиращ части от различни теории и методи, не е нов в сферата на дискурсивната теория, където човек може да „създаде свой собствен пакет [...] и да включи елементи от други подходи освен дискурсивно-аналитичния. Това не просто е позволено, но също се и цени високо, тъй като различните перспективи предоставят различни прозрения в дадена сфера и заедно формират по-обхватно разбиране“ (Jørgensen 1999: 12).

3.5 Схематично изложение на първоначалния анализ – ръководство стъпка по стъпка

Очаквам да открия поне два възгледа за прошката: светски и духовен, като разчитам, че те няма да съвпадат (или най-малкото няма да се припокриват изцяло). Тези схващания ще конституират антагонистичната двойка, която допускам, че е налице в някаква степен и в трите романа. Използвам обозначенията Църковна прошка и Светска прошка. Това са моите възлови точки. Думите, използвани при прощаването, помагат да се създаде дискурсът. За първоначалния анализ на всеки от трите романа изхождам от изреченията, които съдържат форма на думата „прошка“/„прощавам“.

Използвам Църковна, а не например Духовна, Религиозна или Християнска прошка, тъй като църквата в някаква степен обхваща поне елементи от всяка от тези три категории. Ако например избира Духовна, което се отнася до съкровени чувства и вярвания – особено религиозни – прошката ще бъде прекалено широкообхватна, тоест няма да се ограничим само до християнската сфера. Същото се отнася и до Религиозна, разбира се. Използвайки Църковна, а не Християнска, искам да наблегна и на елемента на институционализация, който включва и елемент на догма, а следователно и на авторитет.

По същия начин избрах да използвам Светска вместо например Секуларизирана, защото макар и тази категория да е в опозиция с Църковната, не бих изключил още от самото начало възможността тя да проявява и някакви елементи на Църковна прошка. Само защото героите в романа не заявяват принадлежност към църквата или е очевидно да ги приемаме като непринадлежащи, това не значи, че са стриктно секуларизирани по смисъла, че нямат връзка с религиозни или духовни въпроси. Нека не забравяме, че 75% от датчаните все още са членове на официалната църква.

Преди да продължим със схемата за първоначалния анализ, трябва да обърнем внимание на няколко лексикални особености на датския език. Думите, свързани с прошката в датския, са образувани от някой от трите корена: *forlad-*, *tilgive-* и *undskyld-*. Те могат да образуват разнообразни части на речта като глаголи (*at tilgive*, *at forlade*, *at*

undskyld), съществителни (*tilgivelse, forladelse, undskyldning*) и пр. Датската дума *undskyld* (извинявай, прости ми, съжалявам) може да се използва в по-силен или по-слаб смисъл. В по-слабия вариант тя е просто вид стандартна вежливост за обичайни ежедневни отношения (оправдавам за нещо нередно, извинявам някаква простъпка, въвеждам молба за някаква информация). В по-силния смисъл се доближава до значението на прощавам в традиционния смисъл, каквото е и значението на *tilgive* и *forlade*.

Що се отнася до схематичното изложение, анализирам изреченията, които съдържат форма на думата „прошка“, за да определя в каква форма и какъв контекст се появява тя. Въз основа на това изграждам еквивалентностни вериги, които може да се използват за по-нататъшния прочит на романите. Това служи за встъпление към анализа. После минавам едно ниво по-нагоре и в откъсите „Персонажи“ разглеждам селекция от герои, които говорят за прошката и по-късно се появяват и в откъсите „Прошка“, където проследявам и дали могат да бъдат съотнесени към църковната, или светската сфера. Опитвам се да оразлича двете групи, разделени според очакваните за тях възгледи. В тези два раздела относно героите и прошката използвам традиционен тематичен анализ. Най-високото ниво, където правя съпоставка във времето, се съдържа в Глава 10. Тук сравнявам откритите дискурси и ги свързвам един с друг, като включвам и епохите, и авторите.

4 Теория: Прошката

Ще започна с кратък преглед на това, което прошката не представлява, преди да се съсредоточа върху статията на Колнай „Прошката“ (*Forgiveness*, 1974), която ни представя интересни аспекти на прошката и улеснява класифицирането на видовете прошка в последната част на настоящата глава. Целта е чрез обособяване на някои от основните тенденции в тази широка и, както ще видим, белязана от разногласия сфера да бъдем способни да разпознаваме случаите на прошка и реакциите към нея в трите разглеждани романа (ето защо ще се съсредоточа само върху прошката между отделни лица, която се различава от обществената/групова прошка, наричана от някои и „политическа“).

4.1 За какво не говорим, когато говорим за прошка

Прошката е сред онези понятия, за които сякаш е по-лесно да се каже какво не са, а не какво представляват. Нека да започнем с това, че според някои учени прошката не е същото като оправдаването, извиняването и приемането.

Прошката не е оправдаване. То принадлежи към публичната сфера и по правило се упражнява от трети страни, не от жертвата.

Прошката не е извиняване. Разликата между двете се състои в моралната виновност и степента на сериозност на случая. Прошката изисква провинението да е по-жестоко от онова, което може просто да бъде извинено.

Прошката не е приемане. Изборът да си затворим очите за дадено злодеяние е равнозначен на извършването на морално прегрешение от наша страна.

4.2 Колнай и неговият логически парадокс за прошката

Колнай започва с това, че „прошката е изконно етично понятие“ и целта му е статията да има „най-вече логически характер“, като *централният* въпрос е „не доколко и в какъв смисъл прошката е препоръчителна или може би нежелателна, а дали и в какъв смисъл тя изобщо е възможна логически“ (1974: 91).

Изконно тя се отнася до контекст на междуличовешки отношения между две „равнопоставени“ страни и „предполага оскъряване, нараняване, простъпка, нарушение или обида от страна на едно лице спрямо друго и следователно готовността или отказа на другия да „прости“ (Kolnai 1974: 92). Той разглежда различни примери, които не са достатъчно тежки, за да гарантират прошка, което довежда до въпроса дали

Фред¹ определя простъпката като толкова сериозна, че да влезе в спор с Ралф, или не. Ако не, той може просто да го извини за случилото се.

Централният проблем в статията на Колнай е т. нар. „логически парадокс на прошката“. На фокус в първата част на парадокса е приемането, което за Колнай означава, че „Фред е съвсем наясно с провинението, обидата, оскърблението или покварата на Ралф и *per se* не одобрява случилото се, но умишлено се въздържа от наказателна ответна реакция“ (1974: 95-6). Приемането обаче може да се разглежда като неморално, а в по-сериозни случаи и да е несправедливо. Стигаме до първата част от парадокса на Колнай (или логическата дилема):

Прощката е осъдителна и неискрена, доколкото *няма повод за прошка*, тъй като виновникът не е преминал през *metánoia* [„духовен прелом“, „преосмисляне“, *change of heart*], а продължава да функционира просто като виновник. (Kolnai 1974: 97)

Тук контрастът е между искрената прошка с нейния гръбнак от пределно ясни реакции към положителните и отрицателните аспекти в случилото се от една страна и приемането с неговите елементи на безгръбначно съучастничество в деянието. С надеждата да внесе яснота, Колнай се позовава на Св. Августин Блажени и „Мрази греха, обичай грешника“. Може да се каже, че първата половина на сентенцията откровено отрича приемането, докато втората е по-двусмислена и, според Колнай, не е толкова лесно да се разграничи грехът от грешника (1974: 97).

Втората част на парадокса се съсредоточава върху гореспоменатата *metanoia*. Ако извършителят безспорно е преминал през искрен духовен прелом и се е отрекъл от въпросното оскърбление, тогава би изглеждало, че оскърбеният следва да отмени своето собствено отмъстително деяние, за да не се провини чисто и просто в отмъстителност. Колнай подлага на съмнение дали тази отговорна промяна в отношението на Фред, която „по правило *би* се наричала прошка – основната и стандартна нейна форма“ (1974: 98) всъщност е прошка. Той се опасява, че с духовния прелом тя „е загубила своята основа и *raison d'être*: че няма място за нея, тъй като явно *няма какво да се прощава*“ (1974: 98). Което го кара да дефинира своя парадокс:

Или злината продължава да върлува, обидата все още е налице: тогава чрез „прошката“ човек я приема, а с това я потвърждава и влошава; или виновникът удобно е анулирал/елиминирал своето злодеяние, поради което натякващият за обидата би сторил нова злина, а „прощавайки“ той просто *би потвърдил* факта, че вече не е жертва. Накратко прошката е или неоправдана, или безсмислена. (Kolnai 1974: 98-9)

¹ В статията Колнай именува предполагаемия злосторник Ралф, а уязвения – Фред (1974: 92). Избрах да запазя имената, за да улесня читателя при проследяването на мисълта му.

В това се състои дилемата на прошката според Колнай: „прошката е или неоправдана, или безсмислена“.

За да спаси понятието прошка от логическо опустошение, Колнай, макар и неохотно, заявява, че „не е *задължително* искрената прошка на Фред да предполага драматичен и фундаментален духовен прелом от страна на Ралф“ (1974: 100), преди да подчертае, че „остава фактът, че правдоподобният и може би „доказан“ духовен прелом е стандартният случай да упражняваш и показваш прошка; може да се твърди, че искреният духовен прелом и само той по правило превръща прошката в „дълг““ (1974: 100). Колнай разглежда прошката предимно през призмата на етиката, като навярно не предлага решение на т. нар. „логически парадокс на прошката“.

Целта ми не е да разрешавам тази загадка² – използвам статията, за да посоча някои аспекти на прошката, които си струва и е необходимо да се вземат предвид. В следващите подточки ще ги разгледам по-задълбочено (добавяйки и автопрошката). За по-прегледно ще направя опит да групирам различните възгледи за аспектите на прошката.³

4.3 Прошката ... в още по-фини детайли

Може би донякъде изненадващо, цари слабо единодушие относно реалната същност на прошката между отделни индивиди, като някои от противоречащите си възгледи са доста раздалечени едни от други.

Един начин да категоризираме прошката може да бъде, като определим дали извършителят следва да играе роля в нейния процес, или не. Възгледите, които се застъпват за първото, ще наричаме Двустранни, а застъпващите се за второто – Еднострани.⁴

Друг начин за категоризация е като се проследи дали прошката предполага дадени условия. В такъв случай тя е Условна или Безусловна.⁵ Пример за условие е ако извършителят трябва да се включи в процеса на прошката.

Тези резултати се обединяват в три сценария, макар на пръв поглед възможните варианти да са четири. Причината е, че Двустранната прошка винаги е Условна – тя

² Бих предположил, че причината за провала му в разрешаването на „логическия парадокс на прошката“ може би се крие във факта, че той не прави преход към религиозната и по-конкретно християнската сфера (или поне не го признава открито). Неговата дефиниция неизбежно приписва на прошката и *quid pro quo* елемент.

³ Този разбор ще бъде полезен при анализа на романите, тъй като предоставя схема за групиране на примерите за прошка, налични в тях.

⁴ Например Waldron & Kelley споменават разграничение между Еднострани и Двустрани (2008: 13).

⁵ Например Waldron & Kelley споменават разграничение между Условна и Безусловна (2008: 13).

включва условието извършителят да вземе участие по някакъв начин. Едностранната прошка от своя страна може да се даде и при наличието, и при отсъствието на определени условия. Ще разгледам пет статии, обговарящи възгледи за прощката, които представляват и трите възможности.

4.3.1 Едностранна и Безусловна

Ийв Гарард и Дейвид Макнотън⁶ описват това, което някои изследователи разглеждат като главните възражения срещу безусловната прошка: 1) явно тя пропуска да приеме злодеянията сериозно и 2) може да демонстрира липса на себеуважение (2002: 41). Те представят общо ядро за явно различните концепции за онова, което се включва в процеса на прощаването. Прощката именно:

включва преодоляването на враждебни чувства към извършителя⁷;
включва помиряване и възстановяване на отношенията; и
включва „обръщането на нова страница“. (Garrard 2002: 41)

Установяват също така и че не е достатъчно човек да надскочи обидата, гнева, омразата и презрението, за да прости, тъй като „прощката изисква нещо по-положително – отношение, белязано от добра воля (или дори любов) към извършителя“ (Garrard 2002: 44). Следователно е явно, че прощката не е само заради прощаващия, но в същата степен и заради онзи, комуто е простено.

Що се отнася до втория елемент, те изреждат четири случая, в които той е изключен, но прощката все още е възможна:

на първо място трябва да е имало връзка/отношения;
извършителят трябва все още да е жив;
може да не е в полза на извършителя, ако отношенията бъдат възстановени;
може да не е в полза на прощаващия, ако отношенията бъдат възстановени. (Garrard 2002: 45)

Що се отнася до третия елемент, те възразяват на схващането у някои, че прощаващият трябва да се държи така, сякаш злото никога не е било извършвано (Garrard 2002: 46), докато по въпроса за приемането, което те дефинират като „да си затвориш очите за прегрешение, което не бива да се игнорира, да извиниш неизвинимото“ (Garrard 2002: 49), прощката предполага да не се омаловажава или игнорира злодеянието, тъй като прощаващият прощава именно него. Те смятат, че прощката „на сериозни злодеяния не

⁶ В статията си *In Defence of Unconditional Forgiveness* от 2002 г.

⁷ Различните автори използват различни обозначения за извършителя и жертвата. Някои ги наричат: извършител/жертва; той/тя; тя/той; Ралф/Фред и т.н. Старая се да се придържам към терминологията на съответния автор в своя преглед на статиите. Въпреки това осъзнавам, че може да е малко объркващо за читателя.

би будила моралното възхищение, каквото по правило буди, освен ако злодеянието не се приема сериозно“ (Garrard 2002: 49).

В защита на положителните аспекти на Едностранната и безусловна прошка ще разгледам статия на Чесир Калхун⁸. Най-напред тя фокусира върху факта, че прошката винаги предпоставя духовен прелом и се пита в каква степен трябва да настъпи той. Ситуацията, в която духовният прелом се свежда само до „затваряне на очите“ или извиняване, тя нарича „минималистична прошка“. Всякаква прошка по задължение рискува да попадне в тази категория. Вместо това е необходим искрен духовен прелом, който ще доведе до така наречената от Калхун „прошка в резултат на съзнателен стремеж“ [*aspirational forgiveness*]. Човек успява да постигне духовен прелом, запазвайки ясна представа за виновността на другия и собственото си право на негодувание“ (Calhoun 1992: 77). Тъкмо това е истинската прошка. Изглежда, главната грижа на Калхун се състои в необходимостта прошката винаги да е „нещо, за което молим или се надяваме, а не го изискваме, и го даваме, а не го дължим, на другите. Прошката е дар, не погасяване на дълг, нито опрощаване на дълг, чието събиране би струвало прекалено скъпо“ (1992: 81).

Що се отнася до проблема с приемането, Калхун поставя задачата човек да бъде „способен да разкаже история за злодеите, която едновременно ги описва като незаслужаващи, но и отваря вратите към духовен прелом“ (1992: 86). За целта тя използва „история със съзнателен стремеж“, която би започнала със свързването на злодеянията с истинското аз на извършителя“ (1992: 86). Калхун настоява, че ние „за да осмислим съзнателния, неоправдан избор да се вреди, се оказваме подтикнати да разказваме истории, които отричат човешката същност на извършителя“ (1992: 89), но вместо това тя предлага да се създават истории в резултат на съзнателен стремеж, които не се съсредоточават върху разкази с морален смисъл, а върху такива, които имат смисъл в биографичен план.

В крайна сметка историите виждат човека такъв, какъвто е в действителност (Calhoun 1992: 95). Вследствие на това прошката не може да бъде задължителна поне по две причини: създаването на история със съзнателен стремеж е с такива пропорции, че чисто и просто не всеки човек може да бъде задължен да го направи и второ: „не можем да бъдем задължени да се въздържим да изискваме хората да осмислят морално своите действия“ (1992: 95-6).

⁸ И нейната статия *Changing One's Heart* от 1992 г.

Следователно според Калхун прошката не бива непременно да бъде зависима от каквото и да било желателно поведение от страна на извършителя. Същевременно човек никога няма да бъде длъжен да прости. Главният аргумент е, че извършителят е един от нас, ето защо би следвало да му бъде простено, защото ако ние самите се озовем в същите обстоятелства, може би сме щели да подходим по същия начин.

4.3.2 Едностранна и Условна

Маргарет Р. Холмгрен⁹ защитава възгледа, че жертвата на злодеяние често трябва да премине през процес на реагиране на деянието, за да постигне състояние на т. нар. искрена прошка. Условието се отнасят до жертвата (и не включват извършителя сам по себе си). Този процес се свързва със себеуважението на жертвата и гарантира, че след преминаването през него „прошката винаги е удачна и желателна от морална гледна точка, без значение дали извършителят се е разкаял и *независимо* през какво е минал и какво е изстрадал“ (Holmgren 1993: 341, курсив мой).

Искрената прошка „зависи от вътрешната подготвеност на прощаващия“ (1993: 342) и Холмгрен фокусира върху процеса, през който прощаващият е преминал. Той се състои от стъпки, които прощаващият може би трябва да предприеме (и все пак не е задължително да са всичките или в определен ред)

1. Жертвата трябва да възстанови своето самоуважение.
2. Жертвата трябва да разпознае погрешното в деянието и да разбере защо е било погрешно.
3. Жертвата трябва да приеме чувствата си, независимо дали са гняв, горест или други. Важно е да се разпознаят като основни и легитимни човешки реакции към извършеното злодеяние.
4. Може да е важно за жертвата да изрази схващания и чувства пред извършителя.
5. Жертвата може да оценява своята ситуация с уважение към извършителя. Целта е вече да не помни деянието с желание за отмъщение.
6. Жертвата трябва да определи дали иска да потърси обезщетение от извършителя (Холмгрен 1993: 343-4).

След успешното преминаване през тези стъпки жертвата ще е постигнала състояние на искрена прошка, тъй като Холмгрен смята, че на този етап „жертвата не се впуска в самоизмама и не избягва проблемите, които има нужда да адресира пред извършителя в резултат на деянието му“ (1993: 345). Този възглед е Едностранен, тъй като на фокус са единствено вярванията, чувствата, мнението и решенията на жертвата и в никакъв случай не зависи от извършителя.

⁹ В статията ѝ *Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons* от 1993 г.

Тук прошката е и условна, тъй като Холмгрен подчертава нуждата жертвата истински да се уважава и да осъзнава своята собствена стойност и своята преценка: тогава може да прости и едновременно да утвърди своята стойност като личност (1993: 346). Накрая Холмгрен класифицира прошката като добродетел, не като задължение. Аргументът, който напомня за Калхун, е, че стъпките за постигане на състояние на искрена прошка не са нещо, което може да се изисква или очаква от всеки един индивид.

4.3.3 Двустранна и Условна

Нека да видим и какви са последствията, когато извършителят взема участие в процеса на прощаването.

Ким Аткинс¹⁰ защитава тезата, че няма да има прошка без участието на извършителя и предлага решение на парадокса на Колнай:

чрез смяна на фокуса от нивото на индивидуалното до нивото на връзката. Тъкмо там, в контекста на взаимността в една връзка, моралното въздействие на навредилия може да постигне помирение с прошката. (Atkins 2002: 111)

Тя настоява, че прошката стига отвъд отказа от оправдания морален гняв и „продължава през взаимната уязвимост и сътрудничеството между *двете* страни в приятелството“ (2002: 112).

Според нея, именно „погрешимостта в близкото приятелство предоставя основата за удачността на прошката“ (Atkins 2002: 122). По темата за парадокса на прошката, тя настоява, че „вместо дистанция, прошката цели по-скоро да установи морална близост – разпознаване на извършителя и деянието като *морален агент*“ (2002: 124). Проблемът с възгледите, които са индивидуалистични (или Едностранны, както сме ги нарекли) е, че те наблягат толкова много на ролята на прощаващия, че извършителят се превръща просто в обект на прошката, вместо в морален агент, включен в процеса (Atkins 2002: 125). Вместо това „прошката следва да се разбира като релационен процес, а не като акт в резултат на мнението на един индивид по отношение на пасивен друг“ (Atkins 2002: 125). За да сработи прошката, и двете страни трябва да демонстрират воля „да бъдат „привлечени“¹¹ от другия ... особено... *по отношение на проблема с деянието*“ (Atkins 2002: 126). В края на статията си тя пише, че целта ѝ е била да предостави рамка за понятна представа за прошката и подчертава, че тя може да се даде единствено в процеса на взаимност.

¹⁰ В статията си *Friendship, Trust and Forgiveness* от 2002 г. тя се ограничава до случая на близко приятелство между двама души.

¹¹ Позоваване на „модела на привличането“ в приятелството (*drawing model*) на Cocking & Kennett.

Джефри Мърфи¹² представя възглед в категорията на Аткинс, но излизаш от рамките на ограничения случай на близкото приятелство.

По темата за същността на прошката, Мърфи пише, че тя „е отричане на негодуванието по морални съображения“ (Murphy 1982/8: 24) и изрежда пет причини, най-често изтъквани като причини за прошка:

1. Разкажание или духовен прелом, или
2. Добри намерения (мотивите са били добри) или
3. Извършителят е страдал достатъчно или
4. Извършителят е претърпял унижение (може би ритуално такова, например ритуала на извинението при „Моля за прошка“) или
5. В името на добрите стари времена (например "В миналото ми е бил добър и лоялен приятел"). (Murphy 1982/8: 24)

Като не забравя, че приемливите основания за прошка трябва да са съвместими със себеуважението, респекта към другите като морални агенти и респекта към правилата за нравствеността или моралния ред, Мърфи смята, че е възможно прошката да бъде съвместима с ограниченията „ако можем да разграничим неморалния акт от неморалния агент“ (Murphy 1982/8: 24). Тук, точно както и Колнай, той споменава Свети Августин Блажени и „да мразиш греха, но не грешника“ и разсъждава, че доколкото агентът е отграничен от акта, възможно е да му се прости без мълчаливо одобряване на злодеянието. Ако обаче извършителите се разграничават от деянието, оскърбителното послание вече не е налице и прошката може да се даде без накърняване на себеуважението или на правилата на моралния ред. После Мърфи се опитва да демонстрира, че това е възможно за гореизброените пет точки чрез разделянето на акта от агента (1982/8: 25), преди да защити и тезата, че за да бъде прошката добродетел, „понякога не просто следва да бъде допустимо да простя, а би трябвало да простя и да ме критикуват както си му е редът, ако не го сторя“ (1982/8: 29). Той завършва статията си, като се насочва към онова, което асоциира с християнската традиция, споменавайки още два аргумента:

1. Трябва да прощаваме, за да поправим извършителя
2. Трябва да прощаваме, защото самите ние се нуждаем от прошка¹³.

¹² В статията си *Forgiveness and resentment* (1982/8).

¹³ Мърфи смята, че този аргумент представлява същината на притчата за непрощаващия слуга в Матей 18:21-35 (1982/8: 30).

Той си поставя за цел да разпознае тези стойности, без да приема теологичните възгледи, в които те са изначално заложени. Първата точка според него може да бъде вид емпирична прогноза за онова, което навярно би могло да предизвика разкаяние и поправка, което по думите му е съвместимо със себеуважението. По-несигурен е дали това е съвместимо и с respekта към извършителя – тъй като в този случай рискуваме да проявим снизхождение. Мърфи пише, че „[п]рошката може да бъде проява на слабост, но също и на арогантност“ (Murphy 1982/8: 31).¹⁴

По втората точка той използва притчата за непрощаващия слуга в Матей 18:21-35 като притча за моралното смирение и продължава, че „всички ние се нуждаем и желаем прощката и не бихме искали да живеем в свят, където склонността да се прощава не е налице и не е смятана за изчеряваща и възстановяваща добродетел“ (Murphy 1982/8: 32).

Ето че видяхме тезите на Аткинс приложени не само към близки приятели, което можеше да доведе до критиката, че не са приложими универсално.

4.4 Автопрошката

Автопрошката се отнася до прощаването сам на себе си за нещо, което може да е извършено спрямо друго лице (в най-честия случай) или спрямо себе си (пряко или косвено). Тук се позовавам на статията *Self-Forgiveness and Responsible Moral Agency*, където Холмгрен прилага своята концепция за прошка в най-общ план (вж. т. 4.3.2) към така наречената от нея искрена автопрошка, която може да бъде постигната чрез преминаването през процес на справяне със собственото прегрешение (необходим за извършителя, за да зачете себе си, жертвата и моралните си задължения). Холмгрен заявява, че след като е преминало през този процес, автопрошката

винаги е удачна и желана от морална гледна точка, независимо какво е направил извършителят, независимо дали може напълно да компенсира за деянието и независимо дали жертвата му прощава. (Holmgren 1998: 75)

Както и в случая с прошката, разпознаването на собствената присъща стойност е от централно значение за аргументацията на Холмгрен. За да се постигне състояние на искрена автопрошка, извършителят следва да премине през процес, напомнящ този за постигане на истинска прошка, но след края му ще е направил необходимото, за да адресира своето прегрешение и на този етап „автопрошката винаги е удачна и желана от морална гледна точка и може да бъде непоколебимо описана като добродетел“ (1998: 80).

¹⁴ Както предстои да видим, Киркегор също обръща внимание на този аспект (вж. 6.1 и 6.2.7).

За да се съхрани като добродетел автопрошката, Холмгрен опровергава три опасения, че тя може да не е съвместима с респекта към 1) жертвата, 2) морала и 3) самия себе си като морален агент (1998: 80). Тя постига това чрез т. нар. парадигма на израстването и трансцендентното (*growth-transcendence paradigm*), която по мнение на Холмгрен „подчертава разграничението между присъщата ни стойност като личности и присъщата стойност на нашите дела и мнения [...] и изисква от нас да възприемем егалитарна морална теория“ (1998: 90). Холмгрен заключава, че ако „разсъжденията в тази статия са били верни, искрената автопрошка винаги е удачна и желана от морална гледна точка“ (1998: 111).

Чрез представянето на автопрошката затваряме кръга, тъй като сме разгледали не само извършителя и жертвата, но сме засегнали и начина, по който извършителят може да продължи напред след извършването на оскърбление – защото получаването на прошка от жертвата не води непременно до закриване на случая, ако човек не може да прости на себе си.

4.5 Обобщение

Разглеждайки мнението на учените, основно от сферата на философията, относно прошката, срещнахме твърде различни възгледи. Възгледи, чието помиряване не би било особено лесно, нито обобщаването им в една формула, основана на логиката, така да се каже. Това класифициране помогна да се сдобием с по-пълна картина относно нещата, които хората всъщност биха имали предвид, когато говорят за прошка. Смя да твърдя, че мнозина не са осъзнали какво самите те искат да кажат, използвайки думата „прощавам“.

Класификацията на видовете прошка ще ни бъде от полза в Глава 6, където ще разгледаме схващането на Киркегор за прошката и ще се опитаме да определим и мястото на неговата дефиниция в нея.

5 Киркегор – Аспекти на философията

Част от заглавието на настоящата дисертация е „аспекти на философията на Киркегор“ и човек с право може да се запита какво точно означава това.

Понятието „философия“ може да се отнася до ясна система от възгледи, но и до бегло дефинирано „явление“, за което човек може да има схващане или убеждения, но навярно би изпитал затруднения да го дефинира или дори да очертае контурите му.¹

Така например френските екзистенциалисти се опитват да „разграничат“ философията от теологията на Киркегор. Смяя да настоявам, че що се отнася до него, философия, теология, психология и пр. не са отделни и независими концепции, а всички са неделима част от онова, което можем да наречем мисленето на Киркегор. На следващите страници ще се натъкнем не само на първата дефиниция на философията, спомената по-горе, но най-малкото и на част от втората. А сега ще разгледам проблема какво се има предвид под „на Киркегор“.

5.1 Киркегор – кой Киркегор?

Киркегор е много плодовит писател. В хода на едва осем години (1843-1851) той публикува повечето от своите над 31 тома, към които трябва да се добавят и статии във вестници, публикации, не на последно място и няколко тома от лични записки и бележки. Много от текстовете на Киркегор съдържат подробни описания на мислите му и в хода на годините той се занимава със значението на своите творби и как трябва да се разглеждат те. И така, някои се обръщат не само към творчеството на философа, но също и към личността и живота му в търсене на ключа за разгадаването на творбите. В допълнение може да се твърди, че той е написал някои от бележките си с идните поколения наум. През 1847 г. отбелязва в дневника си: „ето защо някой ден не само съчиненията ми, но и целият ми живот, цялата интригантска тайна на тази машинария ще бъдат изучавани ли, изучавани“ (SKS20, 256)².

Клеър Карлисъл обобщава предизвикателството, пред което се изправя всеки, решил да се запознае с Киркегор:

Защото Киркегор настоява, че пише от перспективата на „съществуващия индивид“, противопоставяйки се на схващането, че философията трябва или може да бъде обективна и дистанцирана, лични и интелектуални елементи от творбите му са много по-тясно преплетени, отколкото в повечето философски текстове... Съчиненията му често

¹ Вж. речника на БАН:

² „... Og derfor vil just engang ikke blot mine Skrifter, men netop mit Liv, hele Maskineriets intrigante Hemmelighed blive studeret og studeret“ (NB3:22 1847, SKS20, 256).

съдържат автобиографични отзвучия, макар че може да се окаже трудно те да бъдат открити от творческата себеинтерпретация или дори себефабрикация. (Carlisle 2007: 3)

Тук тя засяга важния въпрос доколко може да се има доверие на Киркегор, защото дори и текстовете му да включват елементи от неговия живот, все пак трябва да решим дали от тези изявления научаваме нещо за истинския Киркегор, или само за онзи Киркегор, който той самият е искал да ни представи.

В следващите пасажии обаче фокусът ще се съсредоточи не върху личността на Киркегор и неговия живот, а върху някои от неговите пространни съчинения.

5.1.1 Псевдоними, авторски творби, размишления, беседи ...

Киркегор публикува своите текстове както под собственото си име, така и посредством псевдоними. Във „Възгледа за моята дейност като писател“ (1859)³ и „Относно моята дейност като писател“ (1851)⁴ той сам разделя творчеството си на творби, подписани с истинското му име, и такива, подписани с псевдоними. Първите се отнасят до обикновения религиозен вярващ и съдържат главно строго религиозни теми. Втората група съчинения са с по-академичен характер и освен религиозни теми засягат и много други, простиращи се от философията и изкуствата (особено театъра) до литературната критика. Целта на този начин на публикуване е, че това би способствало да се стигне до различни групи читатели по най-полезния начин за тях самите.

Когато Киркегор започва да твори, Дания все още е абсолютна монархия без свобода на печата (това се променя с Конституцията на кралство Дания от 1849 г.) и една причина за (широката) употреба на псевдоними е страхът от преследване от страна на цензурата. Това обаче не е подтикът при Киркегор, който е доста консервативен гражданин с висок морал. И все пак може да е предпочел да публикува чрез псевдоними, за да избегне евентуални негативни клюки за собствената му особа да повлияят на усвояването на текстовете от страна на читателите (Thielst 1994: 144). Един пример за това е историята с разтрогнатия годеж на Киркегор с Регине, напомняща донякъде за Йоханес Прелъстителя в първата творба под псевдоним „Или или“⁵.

³ *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* е написана през 1848 г., но излиза посмъртно през май 1859 г.

⁴ *Om min Forfatter-Virksomhed* от С. Киркегор на 06.08.1851 г.

⁵ *Enten – Eller*, публикувана от Виктор Еремита на 20.02.1843 г.

До 1846 г. Киркегор с мъка съумява да поддържа анонимността на псевдонимите, но в послеписа към „Заключителен ненаучен послепис към Философски трохи“⁶ философът разкрива, че именно той е авторът зад тях.⁷ Интересно е, че добавя: „следователно в книгите, писани под псевдоним, няма и една дума от мен самия“ (SKS7, 569)⁸ и дори моли „ето защо бих желал, умолявам, ако някому хрумне да цитира и едно-единствено изказване от книгите, да ми направи услугата да цитира съответния псевдонимен автор, не моето име“ (SKS7, 571)⁹.

И все пак дали Киркегор е искрен? Мненията на учените варират от позицията, че настояването на Киркегор псевдонимите да не се приписват нему е просто приумица, до позиция, настояваща, че всеки от псевдонимите трябва да се чете сам за себе си. Днес много изследователи оразличават съчиненията, като цитират псевдонимите вместо просто Киркегор, което може да се направи, без човек непременно да се присъединява към някой от двата лагера.

Няма единоподушие и по въпроса къде се открива „най-истинският“ Киркегор. Мартин А. Хансен, който е бил запознат с мислите и съчиненията на философа, отбелязва в своя дневник, че в поучителните текстове се открива най-малко от Киркегор, докато текстовете, писани под псевдоними, са изповеди, в които Киркегор говори от името на собствената си личност (Thyrring 2009: 203). И все пак мнозина учени явно откриват „най-истинския“ Киркегор тъкмо в поучителните беседи.¹⁰

По темата за разделението в творбите на философа той самият обяснява, че целта на *поучителната беседа* е да прихване, подсили и вдъхне увереност на вече фундаментално разбиране за своя предмет. За разлика от нея, *размишлението* не предполага, че читателите са запознати с материята, която му е предмет. Целта на *размишлението* е да смути и подразни хората с това, че разстройва обичайния им шаблон на мислене. (SKS20, 211)

⁶ *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler* от Йоханес Климакус, под редакцията на С. Киркегор от 27.02.1846 г.

⁷ Човек може да реши, че тъй като псевдонимите са използвани само за кратък период – от февруари 1843 г. до февруари 1846 г. – преди Киркегор да признае за тях, това е била просто краткотрайна приумица. И все пак трябва да се вземе предвид огромното количество текстове, които той издава през тези години, а също и фактът, че дори и след разкриването продължава да публикува и под псевдоними.

⁸ „Der er saaledes i de pseudonyme Vøger ikke et eneste Ord af mig selv“ (SKS7, 569).

⁹ „Mit Ønske, min Bøn er det derfor, at man, hvis det skulde falde Nogen ind at ville citere en enkelt Ytring af Vøgerne, vil gjøre mig den Tjeneste, at citere den respektive pseudonyme Forfatters Navn, ikke mit“ (SKS7, 571).

¹⁰ За да спомена един от тези учени: датският професор и изследовател на Киркегор Йоханес Слъок пише относно поучителните творби, че те незаслужено са били засенчени от съчиненията, писани под псевдоними. Според Слъок тъкмо тук Киркегор се изразява най-директно и отчетливо, без философския апарат, и дава гласност на своето най-искрено разбиране за религиозния живот (Sløk 1983: 96).

Относно разликата между християнска беседа и проповед Киркегор обяснява:

Християнската беседа в известна степен се впуска в колебание – проповедта оперира абсолютно, единствено с институцията, Светото писание, апостолите на Христа. [...] Ето защо проповедта изисква свещеник (ръкополагане); християнската беседа може да е и от мирянин. (SKS20, 87)¹¹

Изглежда очевидно, че най-малкото трябва да се обърне внимание на този комплекс от въпроси, свързани с псевдонимите и жанровото представяне, когато човек се захване с мисленето на Киркегор. Моето Соломоново решение е да приемам всичко налично в съчиненията на Киркегор като един вид част от неговото съвкупно творчество, а занаят в цитатите често ще споменавам и псевдонимите вместо само името на Киркегор.

5.1.2 Как да се комуникира

За Киркегор е особено важно да осигури правилната рецепция на творбите си и през 1847 г. обмисля да започне лекционен курс по темата за диалектиката на комуникацията [*Meddelelsens dialektik*]¹², което обаче така и не се осъществява. От неговите бележки знаем, че той размишлява не само над „предмета“ [*Gjenstanden*], който следва да се комуникира, „комуникатора/говорещия“ [*Meddeleren*] и „приемащата страна“ [*Modtageren*], но и над самото „послание“ [*Meddelelsen*]. (SKS27, 404 + SKS27, 433-4; Müller 1989: 62).

Макар да е възможно да се комуникират пряко факти и данни (онова, което можем да наречем обективни факти), със субективните истини е различно – тях Киркегор нарича „какво следва да означава да **съществуваш** и какво – **същина**“ (SKS7, 220)¹³. Тези понятия са свързани с начина, по който човек живее живота си, и затова включват и личен релационен ангажимент към живота (уникален за всеки човек), което означава и че това е процес, не е нещо статично.

Тук Киркегор твърди, че всеки човек трябва (с чужда помощ) да намери своите собствени отговори, невъзможно е да се комуникират субективни истини директно от

¹¹ “Forskjellen mell. den christelige Tale og Prædikenen.

Den christelige Tale indlader sig til en vis Grad med Tvivlen – Prædikenen opererer absolut, ene og alene ved Myndigheden, Skriftens, Christi Apostlenes. ...

En Prædiken forudsætter en Præst (Ordinationen); den christelige Tale kan være et almdl. Menneske” (NB :120 1847, SKS20, 87).

¹² *Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik* от 1847 г. с няколко добавки, направени през последвалите години – остава непубликувана приживе.

¹³ “hvad det er at **eksistere** og hvad **Inderlighed** har at betyde” (SKS7, 220).

един човек на друг, това неизбежно ще доведе до недоразумения и липса на усвояване.¹⁴ Необходимо е да се комуникира индиректно. Самият Киркегор смята, че заслугата му при употребата на псевдонимите е в това, че не учи хората на християнство, като че ли е курс за придобиване на някакви знания, но като един Сократ на своето време е открил и приложил евристичния метод в християнството (Müller 1989: 64; SKS13, 13-5; SKS27, 402).

Това ни отвежда обратно към творбите, писани под псевдоними, където Киркегор задава естетическа, етическа и етично-религиозна позиция, като читателят може да влезе в нещо като диалог – не с Киркегор, а с псевдонимите. По този начин най-малкото опитва, точно както и Сократ, да отстъпи крачка назад, за да може читателят да направи своя избор, без да приема нищо на основание на думите на Киркегор.

Киркегор съзнава, че независимо колко се старее, никога не може да бъде сигурен дали посланието му ще постигне желаните ефект (SKS16, 32). И все пак важното е, както винаги, не какво се преценява и избира, а че е направен избор.

В настоящата част за псевдонимите и диалектиката на комуникацията видяхме Киркегор да ни дава множество насоки към творбите си, казвайки ни и как трябва да се извърши нашето четене, и какви са намеренията му за него. Човек може да реши, че когато е публикувал от свое собствено име, Киркегор непременно е избирал да изрази истинското си аз. Както винаги при датския философ, не е толкова просто. Най-малкото Слъок не изключва другата възможност: „не би било неоснователно твърдението, че този „С. Киркегор“ също е псевдоним в особен смисъл. Във всеки случай човек не бива да приема за чиста монета, че тук среща именно самия автентичен Киркегор“ (1983: 8). Оправдано е да се твърди, че цялото му творчество може да се разглежда като умишлено прелъстяване на читателя.

Както пише датският професор Оле Тюсен: „Човек може да чете Киркегор със Киркегор *против* Киркегор – и това е много киркегорско!“ (2012: 522).

¹⁴ В „Стадии по жизнения път“ Киркегор засяга проблема за религията не разглеждана като интелектуално познание и доктрина, а по-скоро като екзистенциална апроприация:

„Нека хрониките ни разказват за царе, които са въвели християнството, аз съм на мнение, че един цар може да популяризира подобрена порода овце и железници и пр., но християнство и дух, разбрани етично, дори един император не би си дал труд да популяризира, което ще рече да бъдат те същностно разбрани“ (СЖП, 268).

“Lad saa Krøniken tale om Konger, som have indført Christendommen, jeg tænker som saa, en forbedret Faareavl kan en Konge indføre og Jernbaner o. s. v., men Christendom og Aand ethisk forstaaet skal end ikke en Keiser uleilige sig for at indføre, det vil sige væsentligen forstaaet” (SLV »Skyldig?« - »Ikke-Skyldig?«, SKS6, 321).

5.2 По-широк поглед към същината в текстовете на Киркегор

Не е лесна задача да се представят водещите идеи на Киркегор, не на последно място защото той не е съставил философска система. При все това се е опитвал да намери истина, която е вярна *за него* – като млад мъж на 22 години той записва в тефтера си: „каква полза би имало за мен да мога да развия значението на християнството, да мога да обясня множество отделни феномени, когато за *мен самия* и за *моя* живот това *не* би имало някакъв по-задълбочен смисъл?“ (SKS17, 24-6)¹⁵.

Киркегор е на мнение, че човешкият интелект никога не би могъл смислено да се постави извън живота и да гледа на него в цялата му пълнота (Morsing 2000: 5-6). Невъзможно е за човека да обясни *съществуването* по обективно валиден начин. Само онова, което е завършено [*afsluttet*] и може да се погледне изотвън, подлежи на систематизиране. Това не се отнася до самото съществуване, понеже то винаги е незавършено, непълно [*uafsluttet*]. Може да се установи логическа система, както е направил Хегел, но Киркегор/Климакус в „Заключителен ненаучен послепис към Философски трохи“ разсъждава, че подобна система не може да се приложи върху самото съществуване (SKS7, 114).

Киркегор все пак не отрича логическото и рационално мислене, но настоява, че то не е достатъчно. Особено проблематично според него е гледището за човека, което е резултат от мисленето на Хегел, а именно ограниченията и условията, с които е обграден човекът, особено що се отнася до обществото и държавата. Така се рискува да бъде пренебрегнат фактът, че човек е същество от плът и кръв.

Ето защо когато четем Киркегор, не бива да очакваме да открием нова революционна теологична или философска система – под формата на завършен план, който само очаква да бъде приложен на практика. Дори и най-значимите му философски творби съдържат различни литературни стилове и форми: включително фикционални дневници (като „Дневник на прелъстителя“ в „Или или“) или истории (като тази за Агнете и Морския човек в „Страх и трепет“¹⁶ например). Вместо ясно разчертани доктрини и тези, при него се натъкваме на различни фигури и личности, които олицетворяват различни гледища и така се създава контекст, където читателят сам трябва да осмисли субектите и техните мнения (по метода на Сократ), вместо да му се поднасят отговорите на тепсия. Можем да добавим, че текстовете му не са издържани в

¹⁵ „det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed for mig, ... hvad nyttede det mig at kunne udvikle Christendommens Betydning, at kunne forklare mange enkelte Phænomener, naar den for mig selv og mit Liv ikke havde nogen dybere Betydning?“ (SKS17, 24-6).

¹⁶ *Frygt og Bæven* от Йоханес де Силенцио е от 20.10.1843 г.

по-традиционния стил на писане на философия – както посочва Карлисъл, Киркегоровият „подход към темите рядко е недвусмислен“ (2007: 2). Това ще рече, че съдържанието им, се нуждае от интерпретация, разгръщане на смисъла. Това разкриване не е маловажна част от цялостната комуникационна стратегия на Киркегор и както вече видяхме, псевдонимите по-конкретно са особено полезни за целта, макар че може и да не улесняват особено достъпността на творчеството му.

Следва да разгледаме какво Киркегор е искал да комуникира.

5.2.1 Какво означава да си християнин?

В „Относно моята дейност като писател“ Киркегор сам пише: „проблемът на цялото творчество: „това да станеш християнин“ (SKS13, 14)¹⁷. Кое то навежда на въпроса какво е да бъдеш християнин. Можем да допуснем, че то означава нещо по-различно от онова, което с лекота може да бъде приписано на човек, който е гражданин в Дания около средата на XIX век. Киркегор го описва по следния начин:

Ситуацията (да станеш християнин – в „християнството“, където човек е християнин), ситуацията, която, както вижда всеки диалектик, хвърля всичко в рефлексия, поражда необходимостта и от един индиректен метод, защото задачата тук трябва да бъде да се оперира в посоката на илюзия: да се наричаш християнин, може би да си въобразяваш, че си такъв, без да си. (SKS13, 14)¹⁸

Следователно индиректният метод на комуникация е необходим, за да се събуди у хората съзнание за илюзията, и отправната точка е, че няма християни. Точно както евристичният метод на Сократ, както елегантно се изразява Рока, „се стреми към осъзнаване, *че човек знае, че не знае*, Киркегоровата евристия се стреми към осъзнаване, *че човек знае, че не е християнин*, независимо дали принадлежи към официалното християнство“ (Росса 2016: 18).

Предизвикателството, по Рока, се състои в това дали е възможно да имаш познание и да учиш за това нещо, което ти самият не си? (2016: 19). Киркегор/Анти-Климакус година по-рано пише за вярата във „Въдворение в Християнството“¹⁹: „Това ще рече, че в смисъла, в който Христос е истината, истината не е сума от тезиси, не е понятийно определение и тем под., а е живот“ (ВХ, 208 – подчертаване мое)²⁰. И това ни връща на

¹⁷ „hele Forfatterskabets Problem: »det at blive Christen«” (SKS13, 14).

¹⁸ „*Situationen* (i »Christenheden«, hvor man altsaa er Christen – at blive »Christen«) Situationen, der, hvad enhver Dialektiker seer, sætter Alt ind i Reflexion, gjør tillige en indirecte Methode fornøden, fordi Opgaven her maa være at operere i Retning af Sandsebedrag: at kalde sig Christen, maaskee indbilde sig at være det, uden at være det” (SKS13, 14).

¹⁹ *Indøvelse i Christendom* от Анти-Климакус от 25.09.1850 г.

²⁰ „Sandheden i den Forstand, hvori Christus er Sandheden, er ikke en Sum af Sætninger, ikke en Begrebsbestemmelse o. D., men et Liv” (SKS12, 202 – подчертаване мое).

въпроса за познанието. Безспорно е парадокс да пишеш за това как се става християнин, защото то няма нищо общо с теоретичното знание, комплекс от правила, а с това как човек избира да живее живота си. И как следва това да се преподава? Може би самият Киркегор е прекарал живота си именно в опити да го установи.

5.2.2 Човечеството/Човешкият род²¹/Обществото/Единичният индивид

Философите може и да говорят за човека, но всъщност имат предвид човечеството и една от критиките, които Киркегор отправя към Хегел, е, че единичното човешко същество е редуцирано до част от тази машинария, като с това рискува просто да бъде загубен индивидът. Киркегор не може да допусне обществото и масите [*Mængden*] да застанат между „единичния индивид“ и *възвишеното* (SKS16, 66).

Човекът е уникален съществуващ индивид и само по този начин той се изживява и се съотнася към живота. Киркегор иска да проучи какво означава да бъдеш човешко същество и всякакъв подобен анализ трябва да е анализ на конкретния, осезаемия човешки живот по начина, по който се живее в действителност, а не някакво спекулативно определение на това, което е човешкото същество.

Съществено е, че този фокус върху отделния индивид не означава, че той живее във вакуум, незасегнат от своето обкръжение. Слъок подчертава, че според Киркегор в човека има двойственост, която той трябва някак да балансира. От една страна човек е уникален единичен индивид, в известен смисъл свят сам по себе си. Но той е също и екземпляр от човешкия род. (1994: 21-2). Ето защо човек едновременно е и самият себе си, и целият род [*slægten*], но по свой собствен определен начин. (ПС, 33 / SKS4, 335)²²

И все пак сам по себе си видът човек или целият род не съществува, защото винаги срещаме отделни индивиди и не вижда човек като такъв. Слъок отбелязва, че обществото като такова не съществува – никъде освен в индивида, в неговото съзнание и начина, по който живее живота си. В този смисъл обществото следва да се открива във всяко отделно човешко същество, но всеки път по отделния начин на този индивид (Sløk 1983:

²¹ Киркегор използва „*slægten*“ (целия род), когато говори за човешкия род.

²² „Казаното има най-дълбокото си основание в същината на човешката екзистенция, а именно че човекът е индивид и като такъв е ведно самият себе си и целият род, и то така, щото целият род се партиципира в индивида и индивидът – в целия род¹.

¹ Така ако някой отделен би могъл да се откъсне напълно от рода, с неговото откъсване родът би получил инакво определение, докато обратното, ако животното се отдели от вида, видът би останал съвсем безразличен към това“ (ПС, 33).

“Dette har sin dybeste Grund i, hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Existents, at Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten parteciperer i Individet og Individet i hele Slægten*).

*) Dersom saaledes en Enkelt kunde aldeles falde af fra Slægten, da vilde hans Affald tillige bestemme Slægten anderledes, hvorimod, hvis et Dyr affaldt fra Arten, vilde Arten være aldeles ligegyldig derved” (BA Caput I, SKS4, 335).

24). Слъок подчертава, че онова, което Киркегор често нарича общото [*det almene*] или общочовешкото [*det almene menneskelige*] е това конкретно общество, което заобикаля индивида.

Единението между общото и индивида обаче, според Киркегор, никога не е налично предварително по евристичен начин. Това ни връща обратно към единичния индивид, който никога не е човешко същество в истинския смисъл от самото начало.

Задачата тук е да станеш Себе си. Според Киркегор/Хауфниензис, на всички ни са дадени еднакви възможности да се справим с тази задача: „И удивителното на живота е това, че всеки човек, който внимае в себе си, знае онова, което не знае никоя наука: знае кой е самият той, и това е дълбокомисленото в онази гръцка постановка *γνώθι σεαυτόν*. [познай себе си]“ (ПС, 100 / SKS4, 382)²³. Да разбереш себе си в съществуването е да откриеш себе си като този единичен индивид, останал да се осланя на себе си. Точно когато единичният индивид осъзнае, че е оставен сам да се справя с големите въпроси на живота, той има възможност да схване какво означава това съществуване.

В останалата част на настоящата глава разглеждам какво означава да станеш човешко същество и какво следва от това. Правя го в рамките на етапите по жизнения път. В рамките на естетическото, етическото и религиозното се засягат няколко съществени теми от съчиненията на Киркегор, а именно страхът, отчаянието и мигът.

5.3 Стадии по жизнения път – отношения към живота, а не теория

Сред най-важните концепции на Киркегор учените често изтъкват различните етапии по жизнения път. Употребата на думата „етапий“, особено в заглавието на книгата „Етапии по жизнения път“ (1845)²⁴, може да остави с впечатлението, че Киркегор се стреми да опише различни еволюционни етапии в живота на един човек, стъпки, през които трябва да се премине. Датската изследователка на Киркегор Биргит Бертунг пише, че етапите следва да се разбират като „екстремни екзистенциални възможности, които единичният индивид само може да възприеме като общ поглед и винаги на свой собствен риск“ (Bertung 1998: 104). Тъй като обаче Киркегор алтернативно използва понятието „сфери на екзистенцията“ [*Existents-Sphærer*], етапий се употребява по-скоро в смисъла на отношение към живота и докато може да се каже, че всеки от тях съдържа свои собствени истини, няма научна истина за тези етапии.

²³ „Og dette er Livets Vidunderlighed, at ethvert Menneske, der agter paa sig selv, veed, hvad ingen Videnskab veed, da han veed, hvo han selv er, og dette er det Dybsindige i hiin græske Sætning *γνώθι σεαυτόν*“ (SKS4, 382).

²⁴ *Stadier på Livets Vei* от Хилариус Книговезеца от 30.04.1845 г.

Стадиите не бива да се бъркат с „учението за стадиите“ [*stadielære*], за чието съществуване малцина учени биха се застъпили в наши дни (самият Киркегор не използва думата учение в този контекст). Поначало стадиите според мисленето на Киркегор се състоят от естетическия, етическият и религиозният (в „Или-или“ и „Стадии по жизнения път“), но в „Заключителен ненаучен послепис“ (1846) са допълнени с ирония, хумор и Религиозност А и Б. (SKS7,519).

5.4 Стадии по жизнения път: Естетическият (1) – еснафът

В „Или-или“ Киркегор се занимава интензивно с естетическото и етическото, карайки издателя, Виктор Еремита²⁵ (ИИ1, 11-12 / SKS2, 14-5) да нарече естета в романа А, а етика, който носи името Вилхелм и е съдебен съветник, Б. („Или или“ включва и проповед, която още по-експлицитно добавя религиозния аспект. Ще се върнем на това в т. 5.8.1)

Естетическият стадий се характеризира с това, че животът се оценява въз основа на възможностите да достави удоволствие. Това удоволствие не е предимно чувствено желание или удовлетворение, а спокойно може да бъде и от духовен характер. Примери са музиката, изкуството и духовната компания на близък другар.

Както си спомняме, човек изначално е нещо, но става наистина това нещо едва когато се идентифицира напълно с него и присвои всички елементи на съществуването. Дотогава човек е просто числен член на обширното множество, а не отговорен единичен индивид в него. Пример за такъв е еснафът:

Еснафщината е бездуховност, а детерминизмът и фатализмът са отчаяние на духа; но и бездуховността е отчаяние. На еснафщината ѝ липсва каквото и да било определение на духа и тя се нахвърля върху привидното, в което възможното не може никъде да намери своята кривачка място; на нея ѝ липсва възможността, за да внимае за Бог. Без фантазия, а той никога не е имал, еснафът живее в едно надеждно тривиално обобщение на житейския опит, опит за това, как стават нещата, кое е възможно, какво ти се пише, пък бил той кръчмар или пръв държавен министър. (БУ, 40 / SKS11, 156)²⁶

Еснафът може да е всеки в обществото. Не е изключено да е високо образован, преуспял и бъдещ възхищение у мнозина. Еснафът е онзи тип човек, който е погълнат от

²⁵ За кратко въведение в композицията и историята, която Киркегор създава около начина, по който издателят Виктор Еремита се е натъкнал на текста, горещо препоръчвам да се прочете Предговора в творбата (ИИ, 7-20 / SKS2, 11-22).

²⁶ “Spidsborgerlighed er Aandløshed, Determinisme og Fatalisme er Aands-Fortvivelse; men Aandløshed er ogsaa Fortvivelse. Spidsborgerlighed mangler enhver Aandens Bestemmelse, og gaaer op i det Sandsynlige, indenfor hvilket det Mulige finder sin Smule Plads; den mangler saaledes Mulighed for at blive opmærksom paa Gud. Uden Phantasi, som Spidsborgeren altid er, lever den i et vist trivielt Indbegreb af Erfaringer, om hvordan det gaaer til, hvad der er muligt, hvad der pleier at skee, Spidsborgeren være forresten Øltapper eller Statsminister” (SKS11, 156).

материалните и баналните неща, без да осъзнава, че животът би могъл да му предложи и повече.

И все пак има проблем. Според Киркегор това е не само обезсърчението, но и отчаянието от живота като еснаф, което е свързано с факта, че той е изцяло зависим от волята на външни обстоятелства, които не са подвластни на неговия контрол. Ако те се разпаднат, той няма на какво да се облегне и следва да се отчае. (ИИ2, 701 / SKS3, 177).

Тези хора основават стойността на живота си на онова, което Киркегор нарича „диференциите“ [*differensen*], тоест нещата, които ги отделят от другите хора. Те дефинират своята личност и стойност като талант (може да бъде талант за бизнес, математика или философия например). Проблемът възниква, когато по някаква причина талантът секне. Тогава те изпадат в отчаяние, защото са загубили не само таланта, но и целия си живот. (ИИ2, 750 / SKS3, 218)²⁷. Ако в даден момент от този живот еснафът го разгледа отблизо и осъзнае какво е всъщност, това не означава непременно, че иска да стигне до основата на проблемите, а може би той просто се опитва да избяга от себе си.

5.4.1 Решаващи мигове: страх и отчаяние

За един от тези мигове на просветление и осъзнаване Киркегор/Климакус пише:

А сега мигът. Един такъв миг е изключителен. Наистина той е кратък и е нещо временно като мига, отминаващ като мига, отминал в следващия миг като мига, и все пак той е решаващ, и все пак той е изпълнен от вечното. Един такъв миг трябва да получи едно особено име, нека да го наречем *пълнота на времето*. (ФТ, 48 / SKS4, 226)²⁸

В подобен миг на отчаяние, когато човек осъзнае, че всичко е безсмислено, той бива обхванат от страх. Предметът на страха е: нищото, възможността, която отново се превръща във възможност за автентичната свобода (Sløk 1993: 38). В подобен миг индивидът трябва да (се опита да) направи своя избор със страст и искреност.

²⁷ „Да, млади ми приятелю, нужна е много етически смелост, за да не искаш сериозно животът ти да лежи в диференциите, а в общото“ + „Всеки човек, който живее само естетически, изпитва открит страх от отчаянието, тъй като знае много добре, че това, което то изважда наяве, е общото, само така той знае, че това, в което лежи неговият живот, е диференцията“ (ИИ2, 750).

„Ja, min unge Ven, der hører meget ethisk Mod til for Alvor ikke at ville have sit Liv i Differenserne, men i det Almene“ + „Ethvert Menneske, der lever blot æsthetisk, har derfor en hemmelig Gru for det at fortvivle, thi han veed meget godt, at det, Fortvivlelsen bringer frem, er det Almene, og han veed tillige, at det, han har sit Liv i, er Differensen“ (SKS3, 218)

²⁸ „Og nu Øieblikket. Et saadan Øieblik er af en egen Natur. Det er vel kort og timeligt som Øieblikket er det, forbigaaende som Øieblikket er det, forbigangent, som Øieblikket er det, i det næste Øieblik, og dog er det Afgjørende, og dog er det fyldt af det Evige. Et saadant Øieblik maa dog have et særligt Navn, lad os kalde det: *Tidens Fylde*“ (PS Capitel I, SKS4, 226).

Преди да се потопим по-надълбоко в темата за мига и избирането, най-напред ще разгледаме антропологията на Киркегор, която ще помогне да хвърлим светлина върху неговите концепции за страха и отчаянието.

5.5 Антропология

За да очертаем онова, което може да се нарече антропологията на Киркегор, ще разгледаме две творби. В „Понятието Страх“²⁹ философът, използвайки Вигилиус Хауфниензис – особено мъдър и проникателен психолог, тръгва да изследва концепцията за греха, а в „Болка за умирање“³⁰, използвайки Анти-Климакус, който е представител на християнската гледна точка, продължава да разглежда темата.³¹ Какво точно кара човека да съгрешава и да върши нещата, които не иска да прави?

Започваме със сентенциите на Киркегор/Хауфниензис, „че човекът е синтеза на душа и тяло, която се конституира и скрепява от духа“ + „синтеза на душа и тяло, но ведно синтеза на временното и вечното“ (ПС, 103+108 / SKS4, 384+388)³². Това е стародавното схващане за човека като съставен от нещо физическо и нетрайно и нещо невеществено и вечно, което ще рече: тяло и психика – последната, макар и невидима, усещаме посредством т. нар. идентичност, докосването до това да си себе си.

Киркегор разработва темата, като ги оставя да се съединят в синтеза, която той нарича дух [*Aand*]. Употребата на думата дух е натоварена с някои християнски конотации на вечността и божеството, но важното в случая е, че тук духът обхваща онова, което прави човека способен да 1. усети себе си, 2. да се съотнесе към себе си и най-накрая 3. да стане себе си. Тийлст обяснява духа, твърдейки, че той е комбинация от чувство, прозрение и воля и може да се улови с двете концепции за съзнание и страст. Съзнанието ни прави способни да се съотнесем към себе си като условие да станем истински, а страстта подчертава мощното движение, което прави човека действителен (Thielst 1994: 184). Тийлст продължава с предложението дух да се преведе в посъвременното съзнание – в което е особено важен елементът на страстта (Thielst 1994: 185). Ето защо навярно би трябвало да се каже пламенно съзнание.

²⁹ С подзаглавие: Едно достъпно психологически-ориентиращо размишление по повод догматичния проблем за първородния грях / *En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.

³⁰ С подзаглавие: Едно християнско-психологическо изложение за назидание и побуждение / *En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*.

³¹ Също „Повторение“ от 1843 г. съдържа в подзаглавието си думата психология: Опит в експерименталната психология / *A Venture in Experimenting Psychology*. Смя да твърдя, че тези три творби са главните психологически съчинения на Киркегор (Rosfort 2015: 453; Hannay 1982: 152-204).

³² „Mennesket er en Synthese af Sjæl og Legeme, der constitueres og bæres af Aand“ (SKS4, 384) + „en Synthese af Sjæl og Legeme, men er tillige en Synthese af det Timelige og det Evige“ (SKS4, 388).

Както вече посочих, човек е синтеза. Психиката и тялото са две части, които следва да се обединят в синтеза, която е връзката или единението на двете. За човека това значи, че той също е синтеза, че е съставен [*sammensat*] (SKS7, 163). Човекът е странно междинно определение, съставено от нещо хетерогенно (психика и тяло) с резултата, че връзката е трошлива. В това да си човек е заложена задачата да накараш това хетерогенно нещо, което представляваш, да се крепи цяло (Grøn 1994: 21).

Тъкмо в страха се открива, че човек не е непосредствено себе си, а трябва да стане себе си. За Киркегор страхът е основна част от това да си човек. Хауфниензис пише:

Понятието страх няма да го срещнете разгледано в почти никоя психология, поради което трябва да обърне внимание на това, че то е изцяло различно от „плах“ и сродни нему понятия, които реферират нещо определено, докато страхът е действителността на свободата като възможност за възможността. (ПС, 51 / SKS4, 347)³³

Уплахата е преживяване и чувство с външен обект, който е ясен, докато страхът по Киркегор има характера на тревожност, без видим повод и рационална причина. Или може би по-правилно е обектът му да се опише като „нищо“ [*Intet*].

Дискомфортът, причинен от страха, е свързан с абсолютната свобода и огромния брой възможности, които са усещани като задължение. Решението е не да се извърещаш от себе си, а да подходиш към себе си със съзнанието и страстта, които те карат да избереш и да станеш себе си. Доколкото възможността все още не е преведена в реалност, тя продължава да тревожи човека (ПС, 200 / SKS4, 455)³⁴.

Киркегоровият страх може да ни помогне да изберем и да грабнем възможност (ПС, 205 / SKS4, 458)³⁵, но е възможно и както страхът, така и свободата в мига на възможността да са пряко силите на човека. Хауфниензис пише:

Страхът може да се сравни със световъртеж. Човек, който поглежда надолу към зашеметяващата глъбина, получава световъртеж. Но къде е причината? Причината е колкото в очите му, толкова и в пропастта; ами така де, можело е и да не поглежда в нея. Така страхът е световъртеж на свободата, който се появява, когато духът иска да положи синтезата, а свободата поглежда надолу към своята собствена възможност, като се улавя

³³ „Begrebet Angest seer man næsten aldrig behandlet i Psychologien, jeg maa derfor gjøre opmærksom paa, at det er aldeles forskjelligt fra Frygt og lignende Begreber, der referere sig til noget bestemt, medens Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden” (BA Caput I, SKS4, 347-8).

³⁴ „Затова възможността е най-трудната от всички категории” (ПС, 200)
„Mueligheden er derfor den tungeste af alle Kategorier” (SKS4, 455).

³⁵ „Тогава страхът прониква в душата му и претърсва всичко, подплашва крайното и дребното и ги прокужда навън, и така повежда индивидуалността натам, накъдето тя желае” (ПС, 205)
„Da gaaer Angesten ind i hans Sjæl og ransager Alt, og ængster det Endelige og Smaalige ud af ham, og da fører den ham derhen, hvor han vil” (BA Caput V, SKS4, 458).

за крайността, за да се държи о нея. В този световъртеж свободата пада ничком. (ПС, 76-7 / SKS4, 365)³⁶

Въпросният световъртеж отнема силата (или страстта) на аза и той пропуска целта си. Ако свободата се поддаде на световъртежа, азът не избира истинското си аз, а просто негово отражение. Тийлст споменава, че „[по] Киркегор тъкмо това ще рече да съгрешиш: да се оставиш да загубиш себе си“ (1994: 190). Човек, който не се превръща в дух (съзнание), никога не става истински, а грешни. Грехът не е спрямо Бог или ближния, а спрямо самия себе си, това, което е загубено (Thielst 1994: 190).

Накрая е редно да споменем и че Хауфниензис обособява две форми на страх: страх от злото и страх от доброто (Демоничното), (ПС, 142-198 / SKS4, 415-453).

Страхът от злото е страхът от това да избереш нещо нежелано или страхът от изкушението да не последваш собствената си воля. Накратко това е страхът от продължаването на греха, злината, от това, да вършиш погрешни неща. Резултатът от него може да бъде отричане на себе си и апатия, но също и обратното: самоувереност. Страхът от злото може да се нарече и страх от греха, а „[м]аксимумът тук е ужасяващата истина, че страхът от греха поражда греха“ (ПС, 93/ SKS4, 377)³⁷.

Страхът от доброто е наричан и *демоничното* [*det dæmoniske*], тъй като човек изглежда хванат в капана на самоизмамата, която парализира способността му да сграбчи доброто, към което се стреми. Според Тийлст страхът, че доброто не е достатъчно добро, прерязва крилата на свободата в опита ѝ да се разгърне и да позволи на човека да превърне възможността в реалност. Вместо това човекът се обръща навътре в себе си и подсилва тревожността, която го прави неспособен да вземе решение (Thielst 1994: 191). Страхът от доброто означава човек да се противопоставя на освобождаването или на това, да стане себе си. Едновременно с това той е и страх от това да загубиш себе си, и страх от себе си такъв, какъвто си. Резултатът и от двете е покълваща рефлексия, която е едновременно бягство и защита, но води до страх от самия живот“ (Thielst 1994: 191).

³⁶ "Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden" (BA Caput II, SKS4, 365).

³⁷ "Som Maximum ligger her det Forførdelige, at Angest for Synden frembringer Synden" (BA Caput II, SKS4, 377).

5.5.1 Антропология – три форми на отчаяние

В „Болка за умирање“ се добавя нов аспект към дефиницията за човешкото същество: сега то е себе си с характерната черта, че то е отношение, което се съотнася към себе си.

Себе си е отношение, което се отнася към самото себе си, или е това от отношението, че отношението се отнася към самото себе си; себе си не е отношението, но това, че отношението се отнася към самото себе си. [...] Разгледан дотук, човекът още не е никакво себе си. (БУ, 13, / SKS11, 129)³⁸

Тъкмо посредством нашите мисли и грижи ние се съотнасяме към себе си, като с това често говорим за самоосъзнаване. „Себе си е осъзнатата синтеза на безкрайност и крайност, която се отнася към самата себе си, като нейната задача е да сбъдва самата себе си, а това може да става само в отношението спрямо Бог“ (БУ, 28 / SKS11, 146)³⁹ или това е фундаменталната предпоставка според Киркегор, която човек трябва да разбере и да се себеуеща като това „себе си“, което е дадено от Бог и вписано в Неговия по-висш план (Thielst 1994: 265-6).

Положителният резултат се постига, когато тази задача или това отношение се окаже успешно. И все пак човекът може и да се провали в стремежа си и „[д]околкото значи себе си не сбъдва самия себе си, той не е самият себе си; но това, да не си самият себе си е не друго, а отчаяние“ (БУ, 29 / SKS11, 146)⁴⁰, което ни отвежда до ключовата тема в „Болка за умирање“, а именно отчаянието.

Отчаянието само по себе си е болест. Това „себе си“ (съзнанието) е неспособно да се отнесе към себе си по такъв начин, че да се съхрани единно и се разпада. Когато „себе си“ не може да се справи с тази загуба, но и не притежава силата или способността да се изправи срещу нея, резултатът е отчаяние. Анти-Климакус представя и изследва

³⁸ В оригиналния превод на български датската дума *Selv/Selvet* (себе си, the self) е предадена като „себичност“. Навсякъде в цитатите от тази книга съм заменил думата „себичност“ от официалния превод със своя вариант на „себе си“, тъй като не смятам, че в датския оригинал фигурира „себичност“ (със значение в българския „егоизъм, себелюбие“).

„Човекът е дух. Но що е дух? Дух е себичността. Но що е себичността? Себичността е отношение, което се отнася към самото себе си, или е това от отношението, че отношението се отнася към самото себе си; себичността не с отношението, но това, че отношението се отнася към самото себе си. Човекът е синтеза на безкрайност и крайно, на временно и вечно, на свобода и необходимост, накратко - синтеза. Синтеза ще рече отношение низ двоица. Разгледан дотук, човекът още не е себичност“ (БУ, 13).

„Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv“ (SD Første Afsnit, SKS11, 129).

³⁹ „Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud“ (SKS11, 146).

⁴⁰ „Forsaavidt da Selvet ikke vorder sig selv, er det ikke sig selv; men det ikke at være sig selv er just Fortvivlelse“ (SD, SKS11, 146).

внимателно трите форми на отчаянието, които самият той обособява, и те могат да се обобщят по следния начин:

1. отчаяно да не съзнаваш, че имаш себе си (несъщинско отчаяние)
2. отчаяно да не искаш да бъдеш самият себе си
3. отчаяно да искаш да бъдеш самият себе си (БУ, 13 / SKS11, 129 – номерация моя)⁴¹

Те могат да се асоциират съответно с (1) еснафа, (2) естета и (3) етика. Животът на еснафа е белязан от сигурност и непосредствено сервилно участие в най-посредственото рутинно, поради което е безличен и дистанциран живот. Очевидно той не познава тревожния страх и отчаянието, тъй като му липсва самоосъзнатостта, която би следвало да го накара да прозре, че нещата могат да бъдат различни. Тъкмо това се опитва да каже Киркегор и следователно начинът на живот на еснафа е знак, че „на непризнато ниво се подвизават едно безпокойство и чудна апатия, понеже човекът в миг е доловил, че животът е по-велик от това“ (Thielst 1994: 267). Анти-Климакус твърди, че дори и в най-щастливите моменти дреме някакъв страх, който е отчаянието; много му се иска да го оставят да си стои там, защото за отчаянието най-желаното и ценно място за живот е в сърцето на щастието (СУ, 25 / SKS11, 141)⁴².

Ще се върнем на втората форма на отчаяние в т. 5.6.1 и на третата в т. 5.8.4.

5.6 Стадии по жизнения път: Естетическият (2) – естетът и ироникът

Ако еснафът е неспособен да се отърси от настроението си и да се върне към своя безвреден еснафски живот, той става естет. Естетът подхожда към живота въз основа на красотата, дори и при положение че това, което го тласка напред, не е удоволствието само по себе си, а повече разнообразие и възможността да избегне отегчението във всеки един момент. Той никога не се ангажира и е умишлено незаинтригуван. Не срещаме пример за еснаф сред псевдонимите на Киркегор, но има няколко естети: например Йоханес Прелъстителя в „Или или“.

Изборът също играе важна роля в живота на естета, но той е успял да осъзнае, че всичко е несъществено, без значение. Каквото и решение да вземе, то ще го накара да съжалява (ИИ1, 45 / SKS2, 47). Това обаче на свой ред означава, че изборът никога не е

⁴¹ „fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et Selv (uegentlig Fortvivlelse); fortvivlet ikke at ville være sig selv; fortvivlet at ville være sig selv“ (SKS11, 129).

⁴² „То наистина е щастие, но щастието не е определение за духа и дълбоко, дълбоко навътре, вътре в самата най-потайна доба на щастието, там са също и селенията на страха, който е отчаянието; той така много иска да му се даде правото да остане там, защото това място е най-милото за отчаянието, най-търсеното обиталище: дълбоко, предълбоко в щастието“ (БУ, 25).

“Dette er nemlig Lykke, men Lykke er ingen Bestemmelse af Aand, og langt, langt inde, inderst inde i Lykkens skjulteste Forborgenhed, der boer ogsaa Angesten, som er Fortvivlelsen; den vil saa gjerne have Lov til at blive derinde, thi det er Fortvivlelsen dens kjereste, dens meest udsøgte Sted at boe: inderst inde i Lykken” (SD, SKS11, 141).

бил нещо повече от илюзия, поради което човек може просто да не направи никакъв избор (за което, разбира се, също ще съжاليا).

5.6.1 Антропология – втората форма на отчаянието

Когато отчаяно не искаш да бъдеш самият себе си, един начин да избегнеш да бъдеш себе си е да обърнеш фокуса навътре и да оставиш отчаянието да се разпространи като затвореност [*Indesluttethed*], където се отрицват размишленията. Анти-Климакус описва случая като: „добре залостена врата, зад която сякаш е затворен себе си, за да се занимава със самия себе си, заема изцяло и запълва времето си с това, да не иска да бъде самият себе си и все пак божем достатъчно себе си, за да обича самия себе си. Това се нарича *затвореност*“ (БУ, 63/ SKS11, 177)⁴³. Затвореността води до това, естетът дори да не е способен да удави депресията си в земни развлечения (Thielst 1994: 268-9).

5.7 Стадии по жизнения път: Естетическият (2) – естетът и ироникът (продължение)

Естетическото – а в този смисъл и етическото – не се ангажира с въпроса към *какво* човек се съотнася, а *как* го прави. Не нещата, на които се радва и за които е благодарен естетът, го правят естет, а начинът, по-който им се наслаждава. Погрешното тук не се състои в самото удоволствие, а в това, че естетът оставя всичко на шанса и произволната случайност.

Слъок смята, че за разлика от еснафа, естетът е узрял за концепцията за страстта – нещо, което не е налице в живота на еснафа (Sløk 1983: 45). Задачата е да развихри страстите като естествен противовес на разума, който е бил център на внимание и е бил отъждествяван с това, какво означава да бъдеш човек. Да съществува е да се отнасяш към себе си, тоест да виждаш и съзнаваш себе си като този, който си. Тук точно страстта играе важна роля, тъй като без нея човек никога не се доближава достатъчно, за да забележи себе си и да стане истински. В дневника си Киркегор посочва, че „*страстта*, това тъкмо е основната причина, това е същинският силомер за хората. Тъкмо затова нашето време е толкова окаяно, понеже няма страсти“ (SKS19, 237)⁴⁴. Без страст човек не може да осъзнае себе си. И все пак естетът никога не успява да озапти страстта – тя остава дива и неконтролируема (Sløk 1983: 46-7). Естетическият живот води естета до усещане за отвращение и отчаяние.

⁴³ „... men rigtignok omhyggelig lukket Dør, og bag den sidder Selvet ligesom og passer paa sig selv, beskæftiget med eller udfyldende Tiden med ikke at ville være sig selv, og dog Selv nok til at elske sig selv. Det kalder man *Indesluttethed*“ (SD, SKS11, 177).

⁴⁴ „*Lidenskab* det er dog Hovedsagen, det er den egentlige Kraftmaaler for Menneskene. Derfor er vor Tid saa ussel, fordi den ingen *Lidenskab* har“ (Not8 :39 1841, SKS19, 237).

Сред естетите се натъкваме и на подвида, наречен *ироник*. Той заема чисто интелектуална позиция към онова, с което никога не се ангажира екзистенциално. Иронията може да е и двустърен нож. Тя може да се използва за позитивни цели – например когато Сократ си служи с нея в опит да промени нещата към по-добро – но има и потенциала да разрушава всичко посредством необуздан скептицизъм. Що се отнася до ироника, тя му служи да се дистанцира от обекта на иронията, а така също и от обкръжаващия го свят. Естетът е ироник в чисто отрицателен смисъл.

Може да се каже, че Киркегоровото схващане за иронията се е посмекчило до времето, когато той пише „Заключителен ненаучен послепис към Философски трохи“. Тук, под псевдонима Климакус, той хока своето по-младо алтер его заедно не е признало, че зад ироничната дистанция спрямо нещата може да се крие нещо по-автентично⁴⁵: „Иронията е култивирането на духа и с това се нарежда на второ място след спонтанността; после идва етикетът, сетне хумористът, сетне религиозният човек“ (SKS7, 457)⁴⁶.

Тийлст смята, че контролираната ирония може да се разглежда като автентичен, макар и непохватен опит човек да се впусне в живота. Тъкмо затова Климакус определя иронията като етическата страст, с която човек може да подходи към етическата повеля [*etiske fordring*] (1994: 225-6). Етическото предлага възможна алтернатива, която ироникът навярно не е склонен да рискува да избере. И все пак ако дръзне, той вече не е ироник, а етик. (Sløk 1983: 48).

5.7.1 Решаващи мигове: Скокът – начинът на придвижване

За да се постигне преход от един стадий в друг, трябва да се направят скокове, а не просто стъпки. Тук Киркегор намира поредния повод да се нахвърли на Хегел, който основава своята диалектика на гладък и опосреден преход от теза през антитеза към синтеза. Затова пък Киркегор подчертава, че нито мисълта, нито действителността предлагат подобен вид движение. Ето защо той говори за „качествен скок“ (SKS7, 347; 350).

Също така преходът от предпоставящо знание към вяра, от обективна-същностна към субективна-динамична и жива истина, става посредством скок. Невъзможно е да се добие познание за съществуването на Бог чрез трупане на научни факти. Напротив:

⁴⁵ Тъкмо посредством подобни примери ние, ако сме склонни, можем да съзрем дори и Киркегорово предказание за постмодернизма със заигравката му с ролята на автора.

⁴⁶ „Ironie er Aandens Dannelse, og følger derfor nærmest efter Umiddelbarheden; saa kommer Ethikeren, saa Humoristen, saa den Religieuse“ (AE A. Det Pathetiske, SKS7, 457).

вярата не се появява, преди човек да изостави всякаква аргументация, независимо дали логическа, или емпирична.

5.8 Стадии по жизнения път: Етическият (1)

Етическото се свежда до това да бъдеш и се характеризира със сериозни и консистентни избори, базирани на чувството за дълг, което е в ярък контраст с естетическото желание. Не че удоволствието е забранено – то просто е по-различно от това на естета. Киркегор подчертава, че важна е волята, не целта. Не последиците от избора му придават етическата му стойност, а това той да бъде направен сериозно и с патос/страст, като израз на цялата същност на човека.

В етика срещаме честния и отговорен аз. Той е човек, който признава себе си. Открива се липсата на смисъл в живота и страхът става част от човека. Ето защо етикетът се опитва да внесе кохерентност в своя живот, така че смисълът не го касае само външно, не идва при него изотвън, а се превръща в негова собствена работа.

Основният етик на Киркегор, съдебният съветник Вилхелм, знае лично как се става от естет етик, а именно избирайки отчаянието:

Така че избери отчаянието, защото само по себе си то е избор, защото човек може да се съмнява, без да го избира, но не може да се отчайва, без да го избере. И отчайвайки се, той избира отново и какво избира тогава – себе си, не в своята непосредственост, не като случаен индивид, той избира себе си в своята вечна валидност. (ИИ2, 731 / SKS3, 203)⁴⁷

Избирането на отчаянието помага да се превърнеш в автентично човешко същество.

5.8.1 Религиозното и обществото

Едва когато човек пламенно се опита да намери автентична основа на своето съществуване се проявява концепцията за Бога като концепция, която няма да позволи да бъде подмината, защото само в отношение с концепцията за Бог е възможно съществуването да се превърне в действителност. Според интерпретацията на Слъок, тук се случва следното: когато човек избере отчаянието, в същия момент встъпва в отношение с Бога. Тъй като отчаянието е негативна концепция, то не може да се мисли изолирано от своята позитивна противоположност, а именно Бог. (1983: 51).

По-нататък Слъок обяснява, че в идейния свят на Киркегор Бог съществува за човека само при определени условия. И за еснафа, и за естета Бог не съществува, те нямат лична връзка с него. Бог започва да съществува едва когато човек се натъкне на него в

⁴⁷ "Saa vælg da Fortvivlelsen, thi Fortvivlelsen selv er et Valg, thi man kan tvivle uden at vælge det, men fortvivle kan man ikke uden at vælge det. Og idet man fortvivler, vælger man atter, og hvad vælger man da, man vælger sig selv, ikke i sin Umiddelbarhed, ikke som dette tilfældige Individ, men man vælger sig selv i sin evige Gyldighed" (EE2 Ligevægten, SKS3, 203).

непоколебимостта си да стане автентично „себе си“, а не е възможно да се опише автентичен човешки живот без Бог, тъй като без него понятията свобода, избор и отговорност, която го гарантира, не са налице (Sløk 1983: 58).

Както бе посочено, Киркегор завършва „Или или“ с проповед, тоест в сферата на религиозното. При все това не го прави с препратки към важни християнски категории като греха и вярата. Предложеното решение се намира в сферата на човешката иманентност. Проповедта и книгата завършват с думите „само истината, която възвисява, е истина за теб“ (ИИ2, 887 / SKS3, 332)⁴⁸. В „Заключителен ненаучен послепис“ Киркегор кара Климакус да коментира тези думи:

Само истината, която *възвисява*, е истина за теб. Това е съществен предикат по отношение на истината като същина, чрез което решаващата ѝ определеност като възвисяваща *за теб*, тоест за субекта, е същественото ѝ различие спрямо всякакво обективно познание, тъй като самата субективност става израз на истина. (SKS7, 229)⁴⁹

Което отново подчертава важността на сферата на личността и субективността и определянето на истината като същина.

5.8.2 Решаващи мигове: Избиране/избор

Тук отново ключовата дума е „избирането“, както беше при еснафа и естетата. Голямата разлика обаче се състои в това, че сега за първи път изборът е идентифициран.

Етическият избор не е на първо място избор между доброто и злото. Той не се свежда толкова до това какво точно се избира, „при избора не е толкова важно да избереш правилното, колкото важна е енергията, сериозността и патосът, с които се избира“ (ИИ2, 684 / SKS3, 164)⁵⁰.

Киркегор иска от нас не толкова да „избираме между“ това или онова – неговото „Или или“ не е между доброто и злото, но вместо това ни отвежда до точката, в която трябва да направим избор.

Какво е следователно това, което отделям в моето или - или? Добро и зло ли е то? Не, аз просто искам да те отведа до момента, в който този избор придобива смисъл за теб. Единствено около това се върти всичко. Ако един човек по силата на обстоятелствата се озове на кръстопът по такъв начин, че за него да няма вече друг изход, освен този да избира, тогава той ще избере правилното. (ИИ, 685 / SKS3, 164)⁵¹

⁴⁸ „thi kun den Sandhed, der opbygger, er Sandhed for Dig“ (SKS3, 332).

⁴⁹ „kun den Sandhed, der opbygger, er Sandhed for Dig. Dette er et væsentlig Prædikat i Forhold til Sandheden som Inderlighed, hvorved dens afgjørende Bestemmelse som opbyggelig »for Dig«, ɔ: for Subjektet, er dens væsentlige Forskjellighed fra al objektiv Viden, idet Subjektiviteten selv bliver Sandhedens Kjende“ (AE, SKS7, 229).

⁵⁰ „at det i at vælge ikke saa meget kommer an paa at vælge det Rigtige, som paa den Energi, den Alvor og Pathos, hvormed man vælger“ (EE2 Ligevægten, SKS3, 164).

⁵¹ „Hvad er det da jeg adskiller i mit Enten–Eller? Er det Godt og Ondt? Nei, jeg vil kun bringe Dig paa det Punkt, at dette Valg i Sandhed faaer Betydning for Dig. Derom er det at Alt dreier sig. Naar man først kan faae et Menneske

Киркегор непрекъснато се връща на този момент: че изборът трябва да се направи от самия човек, че в ситуацията човек е оставен на себе си, че никой не може да направи избор от името на друг (ИИ2, 686 / SKS3, 165).

И така, изборът е да избереш себе си: „що обаче е това, което избирам, това ли е, или онова? Не, защото аз избирам абсолютно, а абсолютно избирам именно посредством това, че съм избрал да не избирам това или онова. Избирам абсолютното, а какво е абсолютното? Това съм аз самият в своята вечна валидност“ (ИИ2, 734 / SKS3, 205)⁵². Да избереш себе си означава да избереш онова, което си, а не каквото би желал или се надяваш да бъдеш, нито да пренебрегнеш някои по-нежелани части от себе си. Според Киркегор, човешкото същество е прието в етическото посредством т. нар. кръщение на волята. Той изтъква: „[т]ук ти отново виждаш колко е важно да се избира и че е важно не толкова размишлението, колкото кръщението на волята, която я въздига в етическа повеля“ (ИИ2, 686 / SKS3, 166)⁵³. Избирането на себе си също е етическо, тъй като човек същевременно поема отговорност за себе си.

Можем да си помислим, че това е много шум за просто това: да станеш каквото вече си. И е очевидно, че според Киркегор нищо ново не се създава посредством това избиране, което той чрез Вилхелм изразява както следва: „Но аз не създавам себе си, а избирам себе си“ (ИИ2, 736 / SKS3, 207)⁵⁴.

Слъок посочва, че в образа на етика, съдебния съветник Вилхелм, Киркегор въплъщава идеала за човешкия живот, от който той никога не се отказва: човек трябва да се върне в действителния живот в действителното общество заедно с действителните хора, с които той се намира в разнообразни отношения. Всичко естетическо в човека, даденото съдържание, красотата и радостта от живота, трябва да се съхранят и обезопасят чрез етическото отношение. Киркегор иска простия ежедневен живот, но само ако той е истински (ИИ2, 787 / SKS3, 250)⁵⁵; той трябва да бъде откъснат от отчаянието и да бъде въведен в измерението на помирението и успокоението (Sløk

til at staae paa Skilleveien saaledes, at der ingen Udvei er for ham uden ved at vælge, saa vælger han det Rette” (EE2 Ligevægten, SKS3, 164)

⁵² “Men hvad er det da, jeg vælger, er det Dette eller Hiint? Nei, thi jeg vælger absolut, og absolut vælger jeg jo netop derved, at jeg har valgt ikke at vælge Dette eller Hiint. Jeg vælger det Absolute, og hvad er det Absolute? Det er mig selv i min evige Gyldighed” (SKS3, 205).

⁵³ “Her seer Du igjen, hvor vigtigt det er, at der vælges, og at det, det kommer an paa, ikke saa meget er Overveielisen som den Villiens Daab, der indoptager denne i det Ethiske” (EE2 Ligevægten, SKS3, 166).

⁵⁴ “men jeg skaber ikke mig selv, jeg vælger mig selv” (EE2 Ligevægten, SKS3, 207).

⁵⁵ „личният му живот се разкрива в един по-висш образ“ (ИИ2, 788).

“saa viser det personlige Liv sig i en høiere Skikkelse” (SKS3, 250).

1983: 62). Когато човек става себе си, това себе си не е само лично, но носи със себе си и нещо повече, а именно социалното себе си. Това е обединението на естетическото и етическото, единението на единичния индивид с определената от обществото общност (Sløk 1983: 62). По този начин се „реализира общото“ (ИИ2, 662 / SKS3, 313)⁵⁶.

5.8.3 Дълг

Фундаментална концепция за етика е понятието дълг, което се намира в ярък контраст с удоволствията за естета – за когото дългът се свежда единствено до дълга никога да не бъде отегчен. Киркегор оставя Вилхелм да даде израз на възхвалата на обикновения живот посредством думата дълг. Вилхелм свързва дълга с нещо радващо, което следва да предостави и гарантира сигурност (Sløk 1983: 63). Коего Киркегор изразява така: „Дългът повелява, повече той не може. Повечето, на което съм способен, е да върша каквото той повелява и в мига, в който правя това, аз мога в определен смисъл да кажа, че върша нещо повече. Аз пренасям дълга от външното във вътрешното и по този начин съм над него“ (ИИ2, 663 / SKS3, 146)⁵⁷. Тийлст обяснява това, като прави разлика между приятен и тягостен дълг. Той посочва, че за етика и приятният дълг е дълг, но сякаш дългът е бил трансформиран в любов към дълга, и все пак е дълг, който не е подвластен на никакви моментни настроения (1994: 136), за разлика от случая при естета.

5.8.4 Антропология – третата форма на отчаянието

Третата форма на отчаянието – отчаяно да искаш да бъдеш самият себе си – е свързана с проблема да бъдеш способен да направиш себе си истински посредством страст и отдаденост. Отчаянието възниква като последица от неспособността да се постигне синтеза в стремежа, който позволява на човека да осъзнае себе си като човека, който всъщност е и иска да бъде. Вместо това истинското „себе си“ се мерзелее като някаква далечна цел, неспособна да инициира движението, което прави човек способен да го постигне. Докато неосъщественото, парализирано „себе си“ само гледа в отчаяние (Thielst 1994: 269). Тази форма на отчаяние по правило се среща, когато искаме нещо, но сме неспособни да извършим необходимото действие, за да го постигнем.

⁵⁶ „at realisere det almene“ (SKS3, 313).

⁵⁷ „Pligten byder, mere kan den ikke; det Mere, jeg formaaer, det er at gjøre hvad den byder, og i det Øieblik jeg gjør det, kan jeg i en vis Forstand sige, at jeg gjør mere; jeg oversætter Pligten fra det Ud vortes til det Indvortes, og derved er jeg ude over Pligten“ (EE2 Ægteskabets æsthetiske Gyldighed, SKS3, 146).

Тийлст посочва, че проблемът се състои в това, че съзнанието за себе си е станало по-голямо от страстта, която трябва да се вкопчи в това „себе си“, да го избере и да го осъществи (1994: 270). Резултатът е демонична ярост. Киркегор/Анти-Климакус пише:

Но колкото повече съзнание има в такъв страдающ, дето отчаяно иска да бъде самият себе си, толкова повече се потенцира и отчаянието и се превръща в Демоническото. Това е изначалието на демоническото. Едно себе си, що отчаяно иска да бъде самото себе си, пъшка под една или друга мъчнотия, която не може да се извади или отдели от конкретното себе си на страдающия. В това именно терзание той хвърля цялата си страст и то накрая става една демоническа вакханалия. (БУ, 73 / SKS11, 185)⁵⁸

Тази най-дълбока форма на отчаяние е свързана с трудния преход от етическото към религиозното: азът се присяга към вярата в голямото движение към себе си като вечна и детерминирана във вечността единица. Движение, което не е продължително, а скок и затова изисква най-голямата страст. Отчаянието е земният и по правило себепогълнат фактор, който предотвратява това, и за Киркегор е естествено да определи отчаянието като грях. Онзи, който продължава да тъне в отчаяние, не се превръща в своето истинско аз – и тъкмо това е (нов) грях спрямо себе си. В отчаянието човек поддържа несъответствието на себе си. Ето защо не може да стане истински, да влезе в съществуването и изцяло да поеме отговорността за себе си. Този грях не е спрямо Бог или ближния, а спрямо себе си (Thielst 1994: 270-1). Страстта, която следва да завладее отчаянието и да отмени греха, следователно е вярата (БУ, 92-93 / SKS11, 206-7).

5.9 Стадии по жизнения път: Етическият (2) – хумористът

Тук, на границата на етическото, срещаме хумориста. Точно както ироникът обозначава уязвения естет, който подхожда към естетическото наопаки и с резерви, хумористът е етик, който е изпаднал в объркване спрямо себе си и болезнено се опитва да продължи напред: или като се върне към истинския и пълноценен живот като етик, или посягайки към Бог и вярата.

В стадия на хумора човек е загърбил и естетическия, и етическият стадий. Хумористът признава критиката на етика, отправена към естетика, но не вярва във възможността да помири живота с идеите. Той е осъзнал ограниченията на човека. Че сам по себе си човек не съумява да отмени собствената си вина. Хумористът може да

⁵⁸ "Men jo mere Bevidsthed der er i en saadan Lidende, som fortvivlet vil være sig selv, desto mere potentserer Fortvivlelsen sig ogsaa, og bliver det Dæmoniske. Dets Oprindelse er gjerne denne. Et Selv, der fortvivlet vil være sig selv, ømmer sig i en eller anden Piinagtighed, der nu engang ikke lader sig borttage eller adskille fra hans concrete Selv. Just paa denne Qval kaster han saa hele sin Lidenskab, der tilsidst bliver en dæmonisk Rasen" (SD, SKS11, 185).

схваща вината като тоталност: „но той не се съотнася към Бога в религиозна страст“ (SKS7, 458)⁵⁹, нито постига същностно християнското (SKS7, 247).

За да се отмени вината, това трябва да бъде постигнато с намесата на божественото. Хумористът е осъзнал екзистенциалната необходимост от подобна божествена трансценденция, но не вярва, че такава е възможна. Вместо това той се опитва чрез хумора да установи в живота помириеното и хармонията, на които покаянието се е оказало неспособно, знаейки много добре, че никога няма да успее.

Хумористът е обособен като преходна фигура между етика и религиозния човек. В сравнение с религиозното, хуморът обозначава състоянието, в което етиктът търси вяра и измерение на живота отвъд ежедневието, което обаче му е невъзможно да достигне. За Климакус религиозният стадий е действителност за онзи, който притежава страстта на вярата. За жалост хумористът е трагическата фигура, която вярва, но недостатъчно или не с необходимата страст. Както също и ироникът, хумористът остава пасивен и никога не съумява да намери необходимата решителност да направи скока.

5.10 Стадии по жизнения път: Религиозният

За Киркегор религиозното е най-висшето, защото то е израз на най-страстното и безрезервно отношение към живота. В този стадий човек не само „е разсъждавал над значението на съществуването“, но също така е и признал, че „то е вечно“ и по този начин има отношение към вечното. Убеждението, че нещо вечно съществува и човек се намира в някакво отношение спрямо него е вярно за християнина.

След като Киркегор е разгледал етичното и естетическото в „Или или“, в „Страх и трепет“ под псевдонима Йоханес де Силенцио той подхожда към границата между етичното и религиозното. Или може би по-точно можем да кажем, че „Или или“ се съсредоточава върху етично-религиозното, докато „Страх и трепет“ фокусира върху разделянето на религиозното от етичното, което се постига чрез разделянето на индивида от общото, както посочва Грьон (1994: 119).

В „Страх и трепет“ Киркегор/де Силенцио изследва въпросите дали е дадена телеологичната суспензия на етичното (поне за момент), дали съществува абсолютен дълг към Бога, и дали е оправдано да се мълчи за всичко това. Той прави това например с помощта на библейския наратив от Стария завет, където Бог повелява на Авраам да пожертва своя син Исаак в местността Мория. И де Силенцио отговаря с „да“ и на трите. Телеологичната суспензия на етичното съществува. В някои случаи е удачно да бъде

⁵⁹ „men han forholder sig ikke selv i religieus Lidenskab (stricte sic dictus) til Gud“ (SKS7, 458).

недостъпна. Това е отговор, който поражда проблеми. Ако човек вярва, че религиозните принципи са над етическите и законови правила, вече се създава солидна основа за легитимирането на религиозния фанатизъм и тероризма. Може би част от обяснението за подобна радикална позиция е, че Киркегор/де Силенцио се опитва да провокира тогавашните теолози, които се мъчат да обединят философията на Хегел с християнската теология. Настоявайки за сблъсък между етиката и религията в местността Мория, де Силенцио отхвърля тезата, че моралната философия и теологията могат да постигнат помирение.⁶⁰

И така, парадоксът, който срещаме в религиозния стадий, е вярата. Де Силенцио пише, че „[в]ярата е именно парадоксът единичният да стои по-високо от общото“ (СТ, 60/ SKS4, 149)⁶¹ и когато се изправим пред този парадокс, ние или го отхвърляме с нашия интелект, защото „все пак е важно да се подчертае, че негодуванието по същността си е недоразбиране на мига, защото то е негодувание срещу парадокса, а парадоксът на свой ред е мигът“ (SKS4, 255)⁶², или признаваме че той е налице, защото:

то се случва, ако разсъдъкът и парадоксът се сблъскат по един щастлив начин в мига, ако разсъдъкът се оттегли, а парадоксът отдаде. И третото, в което това се случва (тъй като то не се случва чрез разсъдъка, който се е оттеглил, нито чрез парадокса, който се е отдал – следователно в нещо друго), това трето е онази щастлива страст, на която ние сега искаме да дадем едно име, ако и за нас работата да не е тъкмо в това. Ние искаме да я наречем *вяра*. (ФТ, 91 / SKS4, 261)⁶³

В следващите пасажии разглеждам накратко религиозното.

5.10.1 Религиозност А и Религиозност Б

В „Заклучителен ненаучен послепис“ Киркегор под псевдонима Йоханес Климакус разделя религиозното на две, т. нар. Религиозност А и Б. Ще илюстрирам тези понятия, вземайки за примери някои от фигурите, които обсъдих по-рано. Етикът критикува естетата, задето живее в отчаяние. Религиозният човек на свой ред повдига същото възражение срещу етика, който се стреми единствено към общото [*almene*], а не да се

⁶⁰ Струва си да се има предвид, че не всичко открито в съчиненията на Киркегор може да се сметне за заявяване на позицията, която той самият застъпва. Псевдонимите в голяма степен се използват за изследването на различни позиции – и може би да смекчат съпротивата на читателите към цялостното послание, което Киркегор иска да опосреди.

⁶¹ “Troen er netop dette Paradox, at den Enkelte som den Enkelte er høiere end det Almene” (SKS4, 149).

⁶² “men derimod er dette af Vigtighed at fastholde, at al Forargelse i sit Væsen er en Misforstaaelse af Øieblikket, da den jo er Forargelse paa Paradoxet, og Paradoxet atter er Øieblikket” (SKS4, 255).

⁶³ “det skeer naar Forstanden og Paradoxet støde lykkeligen sammen i Øieblikket; naar Forstanden skaffer sig selv til Side og Paradoxet giver sig selv hen; og det Tredie, hvori dette skeer (thi det skeer jo ikke ved Forstanden, der er entlediget, ei heller ved Paradoxet, der giver sig hen, – altsaa *i* Noget), er hiin lykkelige Lidenskab, som vi nu ville give et Navn, om det end just ikke kommer os an paa Navnet. Vi ville kalde den: *Tro*” (PS Capitel IV, SKS4, 261).

превърне в себе си по силата на „истинската вечна повеля“ (SKS8, 173)⁶⁴. Може да се каже, че съдебният съветник Вилхелм вярва, че изпълнението на дълга му го прави достоен за похвала пред Бога. Етическото благочестие обаче е самоизтъкване [*selv-hævdelse*]. Религиозният човек знае, че свободата на човека неизбежно включва той да наруши Божиите заповеди. В резултат на това човек завинаги ще трябва да се тревожи за своето спасение. Чрез рационални размисли човек разбира, че има Бог, който го е създал, което означава, че той ще зависи от него завинаги. Това е например религията на Сократ и евреите. За Авраам ядрото на религията се състои в благоговението и подчинението, дори и вярващият да не разбира повелята. Тъкмо универсалното отношение към Бога Климакус определя като Религиозност А. Нека си припомним от т. 5.5.1, че Анти-Климакус в „Болка за умирање“ пише: „що е грях, пред Бог отчаяно да не искаш да бъдеш самият себе си или отчаяно да искаш да бъдеш самият себе си“ (БУ, 99 / SKS11, 213)⁶⁵. И отказът, и опитът насила се провалят.

За разлика от това, добавянето към етическата повеля на условието за спасение: човек да вярва в Бога във времето [*Guden i Tiden*] (SKS7, 521) – вярата в Бога човек – ни отвежда до християнската сфера. Това Климакус определя като Религиозност Б, която спада само към християнската религия. Тя възприема Бог като парадокс, който отрича всякакъв опит и логика, защото „Богът във времето“, Иисус, е парадокс за мисълта, парадоксално помиряване на вечното и времето. Киркегор нарича Религиозност Б и парадоксално-религиозното (SKS7, 519).

Докато в Религиозност А вечното се съдържа в актуалността на съществуването, в християнството това е специфично място и момент в историята. И тъкмо това въплъщение на Бог във времето е разривът или пукнатината в иманентното. Парадоксално е, че вечното, което по силата на самата си природа не може да притежава историчност, е станало точно такова. То навлиза във времето, ражда се, живее и умира (SKS7, 193).

5.11 Обобщение

В своето творчество Киркегор изследва какво означава да бъдеш човешко същество – това е реалният, осезаем човешки живот по начина, по който се живее в действителност, а не спекулативно определение за това, какво е човешко същество. Фактът, че цялото му творчество може да се разглежда като свързано с въпроса какво

⁶⁴ „sande evige Fordring“ (SKS8, 173).

⁶⁵ „... Synder er, for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv“ (SKS11, 213).

означава да бъдеш (или да станеш) християнин, не противостои на този фокус върху човека, тъй като това да си човек не бива да се разделя от това да си християнин.

Основната ни цел в главите за Киркегор е да извлечем от пространните му съчинения моменти, които да ни помогнат за анализа на трите датски романа – както за общото откриване на аспекти от философията му в тях, така и по отношение на специфичната тема за прошката. Ето защо в настоящата глава избрах да се съсредоточа върху онези текстове на философа, които се занимават с човека и какво означава да бъдеш човек. Проучих това посредством етапите по жизнения път, където чрез естетическия, етическият и религиозният стадий се запознахме с важни концепции на Киркегор като страха, отчаянието и мига. Натъкнахме се и на различни фигури – от неререфлектирания⁶⁶ еснаф до особено рефлектирания съдебен съветник Вилхелм – преди да завършим с кратко обобщение за вярата и т. нар. Религиозност Б. В анализа на трите романа ще се върнем на някои от тези типажи и ще ги използваме, за да опознаем по-добре някои от протагонистите в творбите.

⁶⁶ Използвам терминологията от превода на „Или или“ (С. Киркегор, изд. „Захарий Стоянов“, София 2008 г.), дело на Стефан Начев.

6 Киркегор – Прошката

Настоящата глава е съсредоточена върху размислите на Киркегор по темата за прошката. Позицията му до голяма степен е несекуларизирана и ще представлява категорията, която определих като Църковна прошка.

6.1 Прошката в творчеството на Киркегор

С оглед на факта, че пише 120 години преди Колнай с неговата статия, Киркегор зачеква в творчеството си темата за прошката от открояващо се християнска позиция. В протестантството парадоксът се състои в това, че макар прошката да е безусловна, тя е и резултат от повеля. Когато Бог ни опрощава греховете, очаква се и ние да прощаваме едни на други (и на себе си), дори и да не можем да обясним този вид прошка въз основа на етичната обосновка на Колнай. Прошката е морално задължение, основано на повеля свише. Докато мнозина от учените, представени в Глава 4, смятат, че емоцията на прошката се концентрира около отхвърлянето на негативните чувства (негодувание, гняв), фокусът при Киркегор е върху положителния императив на любовта към ближния.

В кратката си статия „Прошката“ от 2014 г., изследователят на Киркегор Джон Липит предоставя въведение в текстовете на философа, засягащи прошката, а също и полезни препратки към обхватни пасажии от творчеството му. Липит твърди, че „основната призма, през която Киркегор разглежда прошката, е опрощението на греховете“ (2014: 81), което ни поставя върху твърда християнска почва. Липит посочва, че Киркегор прави няколко взаимосвързани постулата, групирани в следните категории:

1. Очевидно е невъзможно – и все пак е вярно – че греховете могат да бъдат простени.
2. Само Бог (или Христос) може да прощава грехове.
3. Отчаянието от опрощението на греховете също е грях (оскърбление), но човек може да се извиси над него чрез вярата.
4. Съзнанието за опрощението на греховете превръща едно тежко бреме в леко.
5. Междучовешката прошка.
6. Автопрошката. (Lippitt 2014: 82-6)

Липит установява, че най-съдържателните разсъждения над прошката се откриват в творбите на Киркегор „Делата на любовта“, „Болка за умирање“¹, и „Християнски беседи“

¹ *Sygdommen til Døden* от 30 юли 1849 г. от Анти-Климакус, издадена от С. Киркегор.

(*Christelige taler*), както също и в редица от останалите му „Беседи“² (2014: 81). Множество от насоките на разсъжденията в гореспоменатите шест точки се откриват в по-концентрирана форма в „Делата на любовта“. Използвам именно тази книга за основа в опита си да идентифицирам и представя гледището на Киркегор за прошката.

Съществена разлика от решаващо значение между прошката у Колнай и Киркегор е, че Колнай се стреми да я мотивира единствено чрез човека, докато Киркегор не може да разглежда прошката без божествено начало. И все пак много от темите, свързани с прошката, които видяхме в Глава 4, също се съдържат в шестте точки на Липит. Ето защо въпреки различните изходни позиции, има и моменти, които и двамата смятат за съществени за прошката.

6.2 „Делата на любовта“ – засягат и прошката

„Делата на любовта“ съдържа две поредици от общо 15 размишления. Всяка от тези поредици включва един и същ предговор, последван от молитва в първата серия. Книгата завършва с общо заключение. Всяко от петнайсетте части с размишления може да се чете самостоятелно и представя различни аспекти от цялото.

Половин година преди издаването на „Делата на любовта“ Киркегор публикува „Поучителни беседи в различен дух“³, която въвежда нов жанр в работата му, а именно християнската беседа (понякога на български наричана и „реч“), която цели да придаде съдържание на Религиозност Б⁴. С други думи: да се разбере какво означава да следваш Христос (Росса 2016: 229). Може да се каже, че до „Делата на любовта“ първата част от творчеството на Киркегор е кръжала около въпроса как да станеш същинското си аз, но сега за първи път в творчеството му се разсъждава експлицитно върху връзката с другия – фокусът вече е върху връзката на индивида с ближния. Виждаме преход от въпроса „Как да стана добър човек“ към „Как да действам спрямо ближния?“ Част от отговора на втория въпрос според Киркегор е, че дългът и задълженията изискват: „Обичай“. Добър човек се става, когато се отнасяш към другите с любов, което съставлява не само истинската връзка със себе си, но и с ближния. В предговора Киркегор споменава, че размишленията „не са за любовта, а за делата на любовта“ (SKS9, 11)⁵. Това са

² Още през 1843 г. Киркегор пише две беседи в „Три поучителни беседи“ / *Tre opbyggelige taler* (SKS5, 65-86), озаглавени – „Любовта прикрива многообразието от грехове“ – заглавие, което той отново използва за беседа в „Две беседи по петъчното причастие“ / *To Taler ved Altergangen om Fredagen (1851)* (SKS12, 293-302). В допълнение към това леко объркване, „Любовта прикрива многообразието от грехове“ фигурира и като заглавие на едно от размишленията в „Делата на любовта“, най-значимата творба за настоящата дисертация.

³ *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* от 13 март 1847 г.

⁴ Религиозност Б бе упомената в т. 5.10.1.

⁵ „ikke om – »Kjerlighed«, men om – »Kjerlighedens Gjerninger«” (SKS9, 11).

разсъждения върху проявите на любовта, нейната насоченост към другия. Освен това тя е насочена и навътре и затова има значение за онзи, който извършва делата на любовта. Това е двойно движение: за да извърши делата на любовта, човек трябва да обича, но за да обича, той трябва да върши делата на любовта.

„Делата на любовта“ не е философски трактат нито върху любовта, нито върху прошката и Патисон посочва, че „това е реторично детерминиран текст, който макар да не е точно проповеден, използва свободата на проповедника, за да предложи драматични, а на моменти и хипердраматични примери и да даде воля на определена едностранчивост, за да стигне до поантата“ (Pattison 2013). Както вече видяхме, коментарът за едностранчивостта може да се приложи върху не един текст на Киркегор.

6.2.1 Какво е любовта?

Киркегор противопоставя божията любов (*agape*) и човешката (*eros, philia*) под формата на сексуална любов, приятелство или любовта, която човек питае към родителите и децата си. Той подчертава разликата между преференциалната любов и любовта към ближния.

Любовта ни към приятел или близък човек се основава на „страстна преференциална любов“ [*lidenskabelig Forkjerlighed*], предпочитането на един човек пред друг. В този смисъл се „прави разлика“ [*gjøre Forskjel*] между обекта на любовта и останалите (SKS9, 59-64). Киркегор настоява, че от християнска гледна точка човешката любов, независимо колко се жертва човек за любимия си, е вид егоизъм или себелюбие, където *азът* винаги е с предимство. Рока пише, че обстоятелството, че човек е обичан от своя любим или онзи, на когото се възхищава, просто подсилва самоуважението му или собствената му същност (2016: 231). Следователно преференциалната любов е резервирана за определени лица, само за избрани хора, тъй като прави разлика между тях, докато любовта към ближния е включваща и отворена за всички. Друга разлика се състои в това, че преференциалната любов винаги е непостоянна, тъй като и самите любещи се променят (SKS9, 38-9; Рочса 2016: 232).

6.2.2 Любовта е в основата

При човешките същества любовта е заложена в основата [*i Grunden*] на тяхната същност и затова не е умение, което се заучава или предава (SKS9, 219-220).

Да обичаш означава „да предпоставяш, че любовта е налице у другия“ (SKS9, 221)⁶ и не бива да се забравя „че в крайна сметка обаче никое човешко същество не е способно да положи основите на любовта в другия“ (SKS9, 222)⁷, като Киркегор неколкократно заявява, че „никой човек не е любов“ (SKS9, 299; 188).

Според Киркегор, фактът, че християнството и секуларизираният свят са непомирими е знак за противоречието в християнството. Противоречие, което не само настоява, че радикалността в любовта поражда оскърбления (SKS9, 65), но също и че любовта е невъзможна на този свят, защото истинската християнска любов не може да съществува между човешки същества. Според Рока изглежда, че има логическо противоречие във факта, че само Бог е любов, докато хората могат единствено да се опитват да я имитират (2016, 243). Ето още един пример за парадокс.

6.2.3 Любовта е изискване/изисквана

Киркегор изтъква съществената разлика между тази човешка любов и християнската повеля „обичай ближния си“, което преосмисля господстващата концепция за любовта до такава степен, че „с удивлението на вярата скромно мога да призная, че подобно нещо не е възникнало в нечие човешко сърце“ (SKS9, 32)⁸. Чувство (любовта), което по правило е изменчиво и зависи от случайното стечение на обстоятелствата, е обърнато в безусловното „обичай“. За Киркегор егоцентризмът от всякакъв вид застава на пътя на любовта към ближния и затова е жизненоважна първата част на заповедта „обичай ближния си“: повелята. Тази част той изследва детайлно, като фокусира върху заповедната форма, допълнението (ближния) и извършителя на действието (ти). Прави това в ред, в който дългът и ближният доминират над собственото аз (Thielst 1994: 248-9).

6.2.4 Обичай като повеля

Киркегор започва размишление II. А. *Обичай*⁹, подчертавайки дълга, който следва да ни попречи да забравим или да се съмняваме в любовта, за да не питаме „Струва ли си?“. Дългът настоява за любовта като факт, което е важно, защото ако тя остане само като възможност, няма да съществува изобщо. Киркегор доразвива темата: „Любовта е съществувала и в езичеството, но това, че трябва да обичаш, е промяна на вечността

⁶ „han forudsætter, at Kjerligheden er tilstede i det andet Menneske“ (SKS9, 221).

⁷ „at tilsidst dog intet Menneske formaaer at lægge Kjerlighedens Grund i det andet Menneske“ (SKS9, 222).

⁸ „ydmuygt tilstaae, at Sligt ikke er opkommet i noget Menneskes Hjerter“ (SKS9, 32).

⁹ ‘II. A. Du skal elske’ (SKS9, 24-50).

– всичко е обновено“ (SKS9, 32-3)¹⁰. Рока добавя, че противоречието се състои в обстоятелството, че любовта, която не е била вечна, става такава – променливото става непроменимо, константно (2016: 232-3).

6.2.5 Обичай ближния си

В П. В. Обичай *ближния си*¹¹ Киркегор показва, че е лесно да обичаш себе си или най-малкото да бъдеш погълнат от себе си, както също е лесно и да обичаш интимния си партньор, родителите, децата и приятелите си. По-трудно е да постигнеш съзнание за ближния и да се обвържеш в общуване, което няма очевидна цел само по себе си.

По този начин Киркегор фокусира върху онова, което разглежда като другата новост в християнската любов, а именно прехода от концепцията за преференциалната любов към концепцията за любовта към ближния. Ближният не е алтер его, нито второ аз. Той всъщност е „второто „Ти“¹². Ето защо „любимият и приятелят, колкото и да е странно и дълбокомислено, се наричат другото себе си, другото аз, тъй като ближният е другото „ти“ или съвсем точно третата страна в изравнеността“ (SKS9, 60)¹³. Киркегор използва термина „междинно определение“ [*Mellembestemmelse*], твърдейки, че ближният е „междинното определение за себеотрицанието“, между „аз и другото аз“ на себелюбието, но също и между аз и *другото аз* на еротичната любов и приятелството“ (SKS9, 60-61)¹⁴. Ще се върнем на този термин в т. 6.2.6

В „Делата на любовта“ ближният е разглеждан като първичната етична и религиозна реалност (Росса 2016: 233). Ближният стои точно толкова близо до аза, колкото и самият аз. Киркегор пита и отговаря относно ближния: „Но дали той е по-близо до теб, отколкото ти самият? Не, не е, но той е или трябва да бъде тъкмо толкова близо до теб“ (SKS9, 29)¹⁵.

¹⁰ „Kjerlighed har der været til ogsaa i Hedenskabet, men det, at skulle elske, er en Evighedens Forandring – og Alt er blevet nyt“ (SKS9, 32-3).

¹¹ 'П. В. Du skal elske *Næsten*' (SKS9, 51-67).

¹² „det andet »Du«“ (SKS9, 60).

¹³ „Den elskede og Vennen kaldes derfor, mærkeligt og dybsindigt nok, det andet Selv, det andet Jeg – thi Næsten er det andet »Du« eller ganske nøiagtigt Ligelighedens Trediemand“ (SKS9, 60).

¹⁴ „Selvfornægtelsens mellembestemmelse“, mellem selvkærlighedens „Jeg og det andet Jeg“ (SKS9, 60-61). „Men dog er »Næsten« jo netop Selvfornægtelsens Mellembestemmelse, der træder mellem den Selvkjærliges Jeg og Jeg, men ogsaa mellem Elskovens og Venskabets Jeg og det andet Jeg“ (SKS9, 60-61).

¹⁵ „Men er han Dig ogsaa nærmere end Du er Dig selv? Nei, det er han ikke, men han er just, eller han skal just være Dig lige saa nær“ (SKS9, 29).

6.2.6 *Ти* обичай ближния си

Накрая, в II. С. *Ти* обичай ближния си¹⁶ фокусът се измества към самия аз. От съществено значение е любовта да не става незаангажирана, нещо, практикувано предпазливо или апатично. Тъкмо субективността изважда наяве истинската страст. Страст, която без преференцията към себе си или най-близките разглежда ближния както себе си. Изисква се себеосъзнатост, за да обичаш. Рока изследва какво означава необходимостта човек да дефинира себе си като „ти“, а не като „аз“, което предизвиква въпроса за кого това „аз“ е „ти“, и отговаря, че изконно аз съм пример за „ти“, защото аз съм този, на когото Бог казва „*Ти* обичай ближния си“, преди да изтъкне, че „едва когато вечността влезе в уравнението, човек започва да се разбира като изконното „ти“, като онзи, към когото вечността се е обърнала с „*Ти* обичай“ (Росса 2016: 234; SKS9, 95).

Това ни води до „междинното определение“, което вече бе споменато. Сега виждаме, че Бог е „междинното определение“, между онова Ти, което съм аз, и ближния, другото Ти. Киркегор пише за Бог като „междинно определение“ следното:

Светската мъдрост е на мнение, че любовта е връзка между човек и човек; християнството учи, че любовта е връзка между човек – Бог – човек, тоест, че Бог е междинното определение. Колкото и красива да е била една любовна връзка между двама души [...] ако се пропуснат Бог и връзката с Него, то в християнски смисъл това не е било любов, а взаимна омайваща измама за любов. Защото да обичаш Бога е действително да обичаш себе си; да помогнеш на друг човек да обикне Бога е да обичаш друг човек; да ти помогне друг да обикнеш Бог е да бъдеш обичан. (SKS9, 111)¹⁷

Следователно връзката с другия в християнската любов винаги ще „преминава“ през Бога. Любовта между две човешки същества не е само връзка между тях, а състояние като двойка – важна е и връзката на всеки от тях с Бога. Любовната връзка никога не може да доведе до пълно сливане между двамата, винаги ще има разлика между тях, и това е именно абсолютната разлика на Бога (Росса 2016: 234-5). И така, можем да заявим, че състоянието като двойка на практика е състояние като тройка, а на това ще се върнем по-късно.

¹⁶ 'II С. "Du" skal elske Næsten' (SKS9, 68-95).

¹⁷ "Den verdslige Viisdom mener, at Kjerlighed er et Forhold mellem Menneske og Menneske; Christendommen lærer, at Kjerlighed er et Forhold mellem: Menneske – Gud – Menneske, *det er, at Gud er Mellembestemmelsen. Hvor skjønt end et Kjerligheds-Forhold har været mellem Tvende eller mellem Mange, hvor aldeles det har været dem selv al deres Lyst, al deres Salighed i gjensidig Opoffrelse og Hengivenhed, om alle Mennesker have priset dette Forhold – dersom Gud og Forholdet til Gud har være udeladt: saa har det dog, christeligt forstaaet, ikke været Kjerlighed, men et gjensidigt, fortryllende Bedrag for Kjerlighed. Thi at elske Gud, det er i Sandhed at elske sig selv; at hjælpe et andet Menneske til at elske Gud er at elske et andet Menneske; at blive hjulpen af et andet Menneske til at elske Gud er at være elsket" (SKS9, 111).

От това следва и друга концепция за равенството, която Киркегор нарича *ligelighed*/изравненост (да се оразличава от датското *lighed*/равенство, еднаквост). Докато човешката любов разчита единствено на равенството на приятелите или любовниците, *агапичната* любов разчита на безусловната изравненост на всички човешки същества пред Бога. Тази изравненост означава, че дългът на всеки е да обича всички еднакво без преференциална любов, тъй като всеки е наш ближен: „Ето защо любовта към ближния е вечната изравненост в любовта, но вечната изравненост е противоположното на предпочитането“ (SKS9, 64)¹⁸, (Росса 2016: 235-6).

6.2.7 Строгостта на повелята

Според Киркегор жизненоважното в делата на любовта е не дали човек действително помага, а дали помага с нагласата за себеотрицателно милосърдие. Без това отношение помощта няма значение или най-малкото е маловажна. Помощта е любящ и необходим акт, когато любовта към ближния е единствената страст и когато тази страст заличи всякакви егоистични или чисто практични помисли: „Милосърдие ли е да дадеш сто хиляди на бедните? Не. Милосърдие ли е да дадеш половин шилинг на бедняка? Не. Милосърдието е: как го даваш“ (SKS9, 323)¹⁹. Изглежда, че човек лесно би се изкушил да заключи, че по-голямото милосърдие се съдържа в по-малката сума и затова да избере да спести пари. Разликата между истинската милост и чистия цинизъм е трудна за откриване. Милосърдието е и си остава слаба утеха за нуждаещите се, тук самият спасителен акт сам по себе си е безкрайно по-значителен от помислите зад него (Thielst 1994: 252). Може би вместо да ни спира строгостта, трябва да гледаме на това като на поредната провокация, която да ни помогне да съзрем какво наистина е заложено тук. Възможно е и Киркегор да ни шляпва плесница, за да се опомним.

6.2.8 Помненето на покойника

Делото на любовта да се помни покойник е смятано за модел на безкористната любов, тъй като мъртвият няма с какво да се отплати и не разполага със средства за упражняване на натиск върху все още живия. Тук не става дума единствено за дълга да проявяваме почит към мъртвите – човек трябва да обича живите, като че ли са мъртви.

¹⁸ „Kjerlighed til Næsten er derfor den evige Ligelighed i at elske, men den evige Ligelighed er Forkjerlighedens Modsatte. Dette behøver ikke nogen vidtløftig Udvikling“ (SKS9, 64).

¹⁹ „Er det Barmhjertighed at give hundrede Tusinde til de Fattige? Nei. Er det Barmhjertighed at give den halve Skilling til den Fattige? Nei. Barmhjertighed er: hvorledes det gives“ (SKS9, 323).

Любовта към покойника е освободена, тъй като вече не е свързана с никаква чувственост, личен интерес или времето само по себе си. (SKS9, 341)²⁰.

6.3 „Делата на любовта“ – поглед отблизо върху „Размишление V. Любовта прикрива многообразието на греховете“

След по-общото въведение към „Делата на любовта“ и някои от главните теми в творбата, ще се съсредоточим по-конкретно върху размишление в „V. Любовта прикрива многообразието на греховете“²¹ от втората поредица в книгата, понеже това е частта, в която Киркегор се концентрира по-конкретно върху прошката.

6.3.1 Предговор

В предговора философът пише за „удвояването“ [*fordoblelse*], което е термин, „предоставящ речниковия запас, с който да бъдат описани множеството парадокси в рамките на християнската вяра“ (Maskie 2014). За да го обясним по-лесно, редно е да споменем свързаната с него концепция за редупликацията [*reduplikation*]. Редупликацията в творчеството на Киркегор често се отнася до рефлексивна връзка [*refleksionsforhold*], в която нещо абстрактно е преведено (т.е. осъзнато) в конкретна практика или съществуване. Терминът се използва, за да обозначи отделния индивид, който прилага на практика начина, по който той смята, че човек трябва да живее. Уоткин пише за удвояването, че „то е пряко свързано с редупликацията по смисъла на това, че индикира завършена редупликация. Докато редупликацията, може да се каже, загатва задачата да се приложи на практика как някой би трябвало да живее, удвояването полага тежестта върху онтологичната трансформация на човека, който всъщност го прави“ (Watkin 2001: 817-8)²². Пример е християнското дело на любовта [*Kærlighedsgerning*]:

[Т]ака е то и с любовта. Каквото прави любовта, това е тя, каквото е тя, това и прави – и в един и същ момент; в мига, в който тя излиза от себе си (посоката навън), тя е в себе си (посоката навътре) и в мига, когато е в себе си, с това тя излиза от себе си, така, че това излизане и завръщане, това завръщане и излизане, са едновременното едно и също. (SKS9, 228)²³

²⁰ „En Afdød er ingen virkelig Gjenstand, han er kun den Anledning, som bestandigt aabenbarer, hvad der boer i den Levende, der forholder sig til ham, eller som hjælper til at gjøre det aabenbart, hvorledes den Levende er, som ikke forholder sig til ham“ (SKS9, 341).

²¹ ‘V. Kjerlighed skjuler Syndernes Mangfoldighed’ (SKS9, 278-297).

²² Макар че и за това понятие, както и за много други от концепциите на Киркегор, не е постигнато пълно единодушие сред учените.

²³ „Saaledes nu med Kjerlighed. Hvad Kjerlighed gjør, det er den, hvad den er, det gjør den – og i eet og samme Øieblik; i samme Øieblik den gaaer ud af sig selv (Retningen ud efter) er den i sig selv (Retningen ind efter), og i samme Øieblik den er i sig selv, gaaer den dermed udaf sig selv, saaledes, at denne Udadgaaen og denne Tilbagevenden, denne Tilbagevenden og denne Udadgaaen er det samtidige Eet og det Samme“ (SKS9, 228).

Тук се акцентира върху религиозния аспект на удвояването. За разлика от времевите обекти, които не могат да се удвояват, вечното се удвоява както навътре, така и навън, тоест оформя и човека, и неговите действия, и няма разлика между човека и делата му – те са идентични.

Киркегор заявява, че любовта вдъхва смела увереност и на онзи, който обича, и едновременно с това на обичания. „Човек на драго сърце се приближава до любимия, защото той пъди страха“ (SKS9, 278)²⁴. В заключение философът пише за удвояването: „каквото прави любимият, това е или става той, каквото дава, това има той или по-точно това получава той – удивително както „храната дойде от хранещия се“ (SKS9, 279)²⁵.

Киркегор продължава да разглежда любовта в посоката ѝ навън, а именно как тя прикрива разнообразието на греховете.

6.3.2 Прикриване чрез неоткриване

Ключовата дума тук е „прикриване“, за което Киркегор пише „но да не откриеш онова, което все пак трябва да е налице, стига да може да бъде открито, това е то да прикриваш“ (SKS9, 280)²⁶ и тъкмо това прави любовта – тя не открива греховете. И все пак на света е възхваляван и славен онзи, който разкрива нещо, докато онзи, който не го прави, е смятан за глупав. В очите на света е много по-привлекателно да разгласяваш злото, отколкото добрината: „да е толкова конфузно да си добър, толкова ограничено да вярваш в доброто, толкова провинциално да разкриеш незнанието или това, че човек е непосветен – непосветен в съкровените тайни на греха“ (SKS9, 282)²⁷.

Трябва да забележим разликата между откриването, което е съзнателен и преднамерен акт, и виждането и чуването, което може да се случи и неволно. Онзи, който вижда или разкрива злото, в крайна сметка започва да го открива и там, където го няма. Той „вече открива греха и там, където и сам знае, че него го няма, открива го с помощта на очернянето, злословието, съчиняването на лъжи, в които толкова дълго се е упражнявал, че накрая и сам вярва в тях“ (SKS9, 284)²⁸. Обичащият, от друга страна, не открива нищо! По този начин се прикрива многообразието от грехове. Точно както и

²⁴ „man nærmer sig gjerne den Kjerlige, thi han udjager Frygt“ (SKS9, 278).

²⁵ „... hvad den Kjerlige gjør, det er han, eller det vorder han, hvad han giver, det har han, eller rettere det faaer han – forunderligt som »at Spise kom fra den Spisende«“ (SKS9, 279).

²⁶ „men det ikke at opdage hvad der dog maa være til, forsaavidt det lader sig opdage, det er at skjule“ (SKS9, 280).

²⁷ „... at det er saa flaut at være god, saa indskrænket at troe det Gode, saa kjøbstadagtigt at forraade Uvidenhed, eller, at man er en Uindviet – en Uindviet i Syndens inderste Hemmeligheder“ (SKS9, 282).

²⁸ „... thi nu opdager han Synden endog der, hvor han dog selv veed den ikke er, han opdager den ved Hjælp af Bagvaskelsens, Bagtalesens, Løgnens Digten, som han saa længe øver sig i, at han tilsidst selv troer det“ (SKS9, 284).

ловецът, трупайки опит, става по-добър в лова, така е навярно и с откриващия злото. За щастие това работи и в обратна посока и по този начин обичащият е неспособен да види злото – благословен е с „божествен вид безумие, любящо да не може да съзре злото, което се случва пред очите му“ (SKS9, 285)²⁹.

Киркегор пише на следващите страници, че дори и в случай че е невъзможно човек да избегне виждането или чуването, е възможно да прикрие чрез мълчание, чрез смекчаващо вината обяснение или чрез прошка.

6.3.3 Прикриване чрез мълчание, смекчаващо вината обяснение или прошка

Най-напред Киркегор разглежда прикриването на многообразието от грехове чрез мълчание, т.е. като не се умножават посредством клюки.

6.3.3.1 Прикриване посредством мълчание

Киркегор отбелязва, че „макар и да е вярно, че многообразието от грехове си остава същото, независимо дали ще премълча нещо от него, или не: премълчавайки, аз все пак допринасям за прикриването“ (SKS9, 287)³⁰ и набляга върху вредоносния ефект от слуховете и тяхното разпространяване, тъй като хората се покваряват, когато свикнат да са наясно с грешките на ближния, и „онзи, който разказвайки за грешките на ближния, способства за покваряването на хората: той все пак увеличава многообразието на греховете“ (SKS, 287)³¹.

Бдителността на Киркегор относно покваряващия ефект от слуховете личи ясно и в следното: „[в]се пак в случаи на умишлен палеж се прави разлика дали онзи, който подпалва къщата, знае, че в нея живеят много хора, или е необитаема; о, но посредством очерняне да бъде подпалено цяло едно общество, това дори не се смята за престъпление!“ (SKS9, 289)³². И все пак е вярно, че премълчавайки грешките на ближния, онзи, който обича, прикрива многообразието от грехове.

6.3.3.2 Прикриване чрез смекчаване

Може да се каже, че винаги обяснението е това, което прави нещата онова, което са, и винаги е възможно да се интерпретират и обясняват по различни начини. Избирайки

²⁹ „det er en guddommelig Art Afsindighed, kjerligt ikke at kunne see det Onde, som foregaaer lige for En“ (SKS9, 285).

³⁰ „Selv om det er saa, at Mangfoldigheden bliver lige stor, enten jeg fortier Noget deraf eller ikke: naar jeg fortier det, gjør jeg dog Mit for at skjule“ (SKS9, 287).

³¹ „Men Den, der ved at fortælle Næstens Feil, hjælper til at fordærve Menneskene: han forøger jo Syndernes Mangfoldighed“ (SKS9, 287).

³² „Man gjør dog i Henseende til Ildspaesættelse Forskjel, om Den, der sætter Ild paa et Huus, veed, at det er beboet af Mange, eller at det er ubeboet: o, men ved Bagvaskelse ligesom at sætte Ild paa et heelt Samfund, det ansees end ikke for en Forbrydelse!“ (SKS, 289).

смекчаващия вината фактор, човек „отменя ту един грях, ту друг“ (SKS9, 289)³³. Киркегор иска от нас да се превърнем в ловци на смекчаването, които стават все по-добри с опита, който трупат – да оползотворим „своето въображение, своята находчивост, своята изобретателност, способността си за обединяване, прилагайки ги, по възможност, за намирането на смекчаващо вината обяснение“ (SKS9, 289)³⁴. Киркегор не отрича необходимостта от официални съдии и юридически лица, за да откриват и да се справят с вината и престъпленията, но иска останалите от нас да се съсредоточат върху откриването на смекчаващото вината обяснение.

И все пак мълчанието всъщност не отменя нищо от многообразието на греховете, докато смекчаващият фактор успява да измъкне нещо от многообразието, разкривайки, че греховете всъщност не са били грехове. И така, можем да се запитаме дали наблюдаваното до момента може да се категоризира като грехове – както видяхме в Глава 4 относно прошката, налице са различни схващания относно същността на греха. Смекчаващият вината фактор извиква в съзнанието спомена за прошката в резултат на съзнателен стремеж на Калхун от т. 4.3.1.

6.3.3.3 Прикриване чрез прошка

Киркегор преминава по-нагоре върху скалата на сериозността, обръщайки внимание на прошката, която, може да се каже, е запазил за наистина тежките деяния.

Любовта всячески се бори да прикрие многообразието от грехове и тук прошката е най-яркият и силен способ. Тя и единствена на практика отменя „онова, за което все пак не може да се отрече, че е грях“ (SKS9, 291)³⁵. Киркегор смята това за чудесна мисъл и я нарича „мисълта на вярата“ по смисъла, че вярата винаги се съотнася към онова, което е невидимо:

Обичащият вижда греха, който прощава, но вярва, че прошката го отменя. Това именно не може да се види, понеже грехът все пак е видим; и от друга страна, ако грехът не е можел да бъде видян, то няма как и да бъде опростен. Точно както и при вярата човек *вярвайки* превръща *невидимото* **във** видимо, така и обичащият посредством прошката **отменя** греха *вярвайки*. Ала и двете са вяра. Блажен е верующият, той вярва в онова, което не може да види, блажен е обичащият, той отменя чрез вярата онова, което все пак може да види. (SKS9, 292)³⁶

³³ "saa tager den jo nu een Skyld nu en anden bort" (SKS9, 289).

³⁴ "deres Indbildningskraft, deres Skarpsindighed, deres Opfindsomhed, deres Evne til at sætte sammen, ved at bruge den til om muligt at udfinde en formildende Forklaring" (SKS, 289).

³⁵ "Tilgivelsen borttager, hvad der dog ikke kan negtes at være Synd" (SKS9, 291).

³⁶ "Den Kjerlige seer den Synd han tilgiver, men han troer, at Tilgivelsen tager den bort. Dette kan nemlig ikke sees, da jo Synden kan sees; og paa den anden Side, dersom Synden ikke var til at see, kunde den jo heller ikke tilgives. Som man da ved Troen *troer det Usynlige til* det Synlige, saaledes *troer* den Kjerlige ved Tilgivelsen det Synlige **bort**. Men begge Dele er Tro. Salig den Troende, han troer, hvad han ikke kan see, salig den Kjerlige, han troer Det bort, som han dog kan see" (SKS9, 292).

Отново всичко се свежда до нагласата, с която човек се изправя пред своя ближен и Киркегор обръща внимание на важността човек да има съзнание за начина, по който прощава. Трябва да се внимава, защото има начин на прощаване, който значително увеличава обвинението, вместо да го редуцира. Такъв е случаят, когато прошката се основава на условия и не е безусловната прошка на любовта. Човек може да възпрепятства прошката, като прояви несклонност да прости или важничи, защото е в позицията да прости. При такива обстоятелства не става чудо. Без любов няма истинска прошка, тъй като любовта притежава силата да отменя греха чрез прошката (SKS9, 293). Киркегор подчертава важността на начина, по който се прощава, и в SKS5, 395-6, както бе посочено в т. 6.1.

И все пак изобщо не е лесно това да се приложи на практика. Много по-просто е за хората да прехвърлят обвинение, дори убийство, на чуждата съвест, отколкото да изберат посредством прошката да загърбят вината. Киркегор се чуди дали онзи, който нелюбящо отказва да прости, поражда нарастване на многообразието от грехове и настоява, че онзи, който отказва да прости, кара греха да изглежда по-голям – когато „грехът продължава да съществува, всъщност се добавя още един, защото грехът расте чрез грях; това, че грехът продължава да съществува, е нов грях“ (SKS9, 294)³⁷.

6.3.4 Пршката

Досега чухме, че всяка връзка с ближния в същото време е и връзка с Бог. И все пак „Делата на любовта“ завършва с обостряне на тази връзка (или връзки), като връзката с Бога започва да доминира до степен, в която връзката с ближния някак избледнява на заден план. Християнството е забранило някогашното „око за око“ (Росса 2016: 244-5) и

го е заменило с християнското, вечното око за око. Християнството те кара изцяло да извърнеш очи от външното, насочва вниманието ти навътре, превръща всяка твоя връзка с други хора в Божия връзка: и така и в единия, и в другия смисъл, ще получиш око за око. В християнския смисъл човек в крайна сметка и по същество си има работа единствено с Бог във всичко, независимо че все пак трябва да остане на този свят и в обстоятелствата на земния живот, които са му отредени. (SKS9, 369-70)³⁸

³⁷ „Naar en Synd vedbliver, saa kommer der egentligen en ny Synd til, thi Synd voxer ved Synd; det, at en Synd vedbliver, er en ny Synd“ (SKS9, 294).

³⁸ „... har sat det christelige, Evighedens Lige for Lige isteden. Christendommen vender aldeles Opmærksomheden bort fra det Udvortes, vender den indefter, gjør ethvert Dit Forhold til andre Mennesker til et Guds-Forhold: saa skal Du nok baade i den ene og den anden Forstand faae Lige for Lige. Christelig forstaaet faaer et Menneske, til syvende og sidst og væsentligen, i Alt kun med Gud at gjøre, uagtet han dog skal blive i Verden, og i Jordlivets Forhold, som de ere ham anviste“ (SKS9, 369-70).

И така, може да се смята, че реалният свят има за цел да възпитава и да образова, подготвяйки за Божията връзка [*Guds-Forhold*].

Любовта е и безусловна прошка, и любяща борба, ето защо „говорим за това, любящо да се борим другият да приеме прошката, да се остави да постигне помирение“ (SKS9, 332)³⁹. И все пак не може да се приема за даденост, че Бог и любовта винаги ще прощават, независимо от всичко. Онова „око за око“ на вечността означава, че Бог прощава, доколкото аз прощавам на другия.

Мнението на християнството е: прошката е прошка; твоята прошка е твоята прошка; твоята прошка към друг е твоята собствена прошка; онази прошка, която даваш, получаваш ти, не обратното, че онази прошка, която получаваш, даваш ти“ (SKS9, 373)⁴⁰

И така, любовта е да дадеш прошка на другия. Най-напред трябва да дадеш прошка и едва тогава можеш да я получиш. Дадената прошка е получената прошка. Това обаче не е някакъв вид компенсация или размяна, а идеята е, че човек не е подбудителят на прошката – Бог е този подбудител, който е в мен. Рока обобщава с твърдението, че ако аз откажа да простя, показвам, че не желая или не съм готов да получа Божията прошка. Като не съм склонен да простя, преди аз самият да съм получил прошката на другия, показвам, че всъщност нямам нищо за даване, тъй като с отношението си съм демонстрирал, че съм отказал да получа божествения дар на прошката (2016: 245). Това е още един от многото парадокси, изтъкнати от Киркегор, тъй като необходимостта най-напред да получиш, за да дадеш прошка означава, че човек рискува да чака напразно нещо, което никога няма да дойде, защото вече е дошло, но е било отказано.

6.4 Обобщение

Що се отнася до възгледа на Киркегор за прошката, той е ярко белязан от неговия протестантски произход: винаги да помним, че не можем да си приписваме заслугата за нищо свършено от нас. Ако я категоризираме според схемата, използвана в Глава 4, прошката у Киркегор по същността си е безусловна. При това положение тя, както и други безусловни възгледи за прошката, рискува да бъде обвинена в преминаването си в крайна сметка в затваряне на очите за извършените злини.

На пръв поглед тя е едностранна, тъй като уязвеният може да прости без извършителят по-напред да е отговорил на някакво условие. Всякаква прошка,

³⁹ “... vi tale om det, kjerligt at kæmpe for, at den Anden vil modtage Tilgivelsen, vil lade sig forsonе” (SKS9, 332).

⁴⁰ “Christendommens Mening er: Tilgivelse er Tilgivelse; Din Tilgivelse er Din Tilgivelse; Din Tilgivelse til en Anden er Din egen Tilgivelse; den Tilgivelse, Du giver, den faaer Du, ikke omvendt, den Tilgivelse, Du faaer, den giver Du” (SKS9, 373).

зависеща от разкаянието на злосторника или молбата му за извинение, би била прошка само на думи. И все пак може да се нуждаем и от друга възможност, защото въпросът не е свързан единствено с прощаващия и извършителя. Има още един замесен, който трябва да бъде включен в уравнението, а именно Бог. Може да се каже, че Киркегор основава своята прошка на любовта към ближния, а тя е невъзможна без любовта към Бог. Ето защо всяка прошка ще включва и Бог и затова ще бъде не само двустранна, включваща Бог, а дори тристранна.

7 Анализ: Ларс Хусум – „Моето приятелство с Исус Христос“

Ларс Хусум (роден през 1974 г.) дебютира през 2008 г. с „Моето приятелство с Исус Христос“ (*Mit Venskab med Jesus Kristus*). Романът е приет добре, публикувани са рецензии в някои от водещите датски вестници и правата за превод са продадени в няколко държави¹. Творбата е 318 стр. и съдържа четири части, вкл. цели 92 глави.

7.1 Датската литературна сцена след 2000 г.

В статия от 2009 г. датският литературовед и критик Томас Бредсдорф прави опит да обобщи характерните черти на датската литература от 2000 г. насам. Той установява, че в основата си тя продължава тенденциите от предходното десетилетие с двете му основни направления: реализъм и модернизъм, които са актуални за 90-те години на ХХ век в датската литературна история. Сред реалистите Бредсдорф включва Ида Йесен, като споменава, че писателите от женски пол вече са доста добре представени както в числено, така и в качествено отношение. Той посочва нова линия в реализма, която описва като „най-съществената новост след 2000 г., а също и най-дебатираната, а именно фактът, че фикцията не е фикция, а репортаж от непосредствената действителност“ (Bredsdorff 2009).

В интервю близо две години по-рано датските критички Лилиан Мунк Рьосинг и Ане-Мари Май открояват семейството като нова тенденция в съвременната датска литература с теми като произход и години на растеж. Вместо да обръща носталгичен поглед назад към семейството, литературата според Рьосинг представлява по-скоро „фактологично изследване на мястото, откъдето човек произхожда, и неговото значение за настоящия индивид“ (Rösing в Sørensen 2008). Тя разсъждава, че някои романи тематизират прехода от времето, когато семейството или родът и родното място определят идентичността на човека, към настоящия момент, когато мнозина водят по-урбанизиран и лишен от корени живот“ (Rösing в Sørensen 2008). Май също говори за тези фактологични описания с техния фокус върху „базисните трудности, които изпитваме в общуването си с другите, и начина, по който преживяваме самотата в близки връзки“. В търсене на свързващо звено тя се пита дали това са „илюзиите на хората за самите тях в живота с близките им и техните измами. Човек би могъл да реши така, четейки романите на Ида Йесен, където се разкриват редица тайни и заблуди“, но вместо това Май намира отговора в целта на романите да „напипат начина, по който

¹ Например в Русия, Полша, Холандия, Италия, Испания, Франция и др.

общуваме един с друг, и какво означава в основата си да бъдеш човек в съотношение с останалите хора. Темата за семейството е екзистенциална“ (Mai в Sørensen 2008). Тя добавя и че семейството до голяма степен е представяно като екзистенциална реалност, в която човек влиза и излиза, но никога не напуска изцяло. Рьосинг разсъждава, че докато литературата допреди две десетилетия е била съсредоточена върху индивидуализма, в наши дни романите превръщат семейството в пример за социална зависимост, а общността играе по-важна роля (Rösing в Sørensen 2008). През 2006 г. литературният критик Исак Винкел Холм посочва, че в хода на изминалото десетилетие висшата цел на голяма част от датската проза е била да даде „изкусно прецизирани формулировки на конкретни сетивни възприятия. Мястото на подобна проза е в едно добре функциониращо общество, където на практика няма проблеми със социалния ред“ (2006: 52). Друга заслужаваща внимание линия след 2000 г. е криминалният роман. Той завладява пазара и оказва влияние дори върху „сериозната“ литература, като някои критици дори твърдят, че това е съвременният роман на десетилетието (Handesten 2010: 7). Част от тази тенденция е и трилогията на Йесен, където тя се възползва от сюжета на криминален роман, за да обрисова срещата на пришествяла с тясна и силно нажежена от напрежение среда, като изследва теми, свързани с вярата, вината и изкуплението. В начина, по който протагонистите се борят с големите въпроси на битието, тя напомня за Мартин А. Хансен (Handesten 2010: 18).

Ларс Хусум също борави с темата за семейството в различни нюанси, като романът му е и пример за интереса към религиозната сфера (християнската), който възниква след 2000 г. в датските кино и литература. В интервю след излизането на „Първото, за което се сецам“ Ида Йесен, която произхожда от семейство на свещеник, казва, че е била провокирана да пише за млада свещеничка, тъй като е чувствала, че много от портретите на свещеници в киното са далеч от истината, „те са описвани като хора, които веднага щом се натъкнат на проблеми в личния си живот, губят способността да прочетат „Отче наш“ с мирянин, който идва и ги моли за това. Чисто и просто не вярвам, че това е така“ (Rifbjerg 2006).

Включването на Исус в заглавието се оказва достатъчно и за привличането на внимание към романа на Хусум, което говори за интерес от страна на медиите поне да обърнат внимание на т. нар. жанр на християнската литература. От личен опит съм длъжен да отбележа, че често оставам с впечатлението, че причината за този интерес е да се определи дали авторът или режисьорът наистина приема темата сериозно, или по-

скоро иронично се дистанцира от нея, а това може би е повече в съзвучие с общата нагласа в обществото – или най-малкото как тя най-често е представяна в медиите.

7.2 Резюме на романа

Николай винаги е търсил закрила у по-голямата си сестра и когато двамата остават сираци след смъртта на родителите в автомобилна катастрофа, той става още по-зависим от нея. Жестокият и себеразрушителен Николай опитва всичко, за да я задържи в своя живот, включително опити за самоубийство. Когато обаче пребива жестоко приятелката си Силе, сестрата, Съос, е тази, която отнема живота си. Една нощ Николай е посетен от мистериозна личност, която носи сандали и се представя за Исус Христос. Той благо, но настойчиво съветва Николай да се поправи. Николай се премества в града на майка си, Тарм, в Ютландия и сформира лично „НАТО“ от хора от кол и въже. С тяхна помощ целта му е да помогне на четирима души да се справят с живота си и в този процес самият той става по-добър човек.

7.3 Въведение

Историята се разказва основно от първо лице посредством Николай, главната действаща фигура в романа, заобиколен от значителен брой други герои. На първо място сред тях са трите жени Съос, Силе и Мариане. В Първа част проследяваме историята на Николай от 15 до 24-годишна възраст, когато среща Исус и се премества в Тарм. Останалите три части се разгръщат през последвалата година. За разлика от другите два романа, които са анализирани в настоящата дисертация, разказвачът тук не дава особени поводи за съмнение дали разказът му е достоверен, дори и да звучи невероятен и за нас, и за самия него.²

Ларс Хусум смесва различни жанрове, включвайки статии от вестници, интервюта и репортаж от последния концерт на Силе. Стилът на романа наподобява анимационен филм и като сюжет, и като форма, с бързи преходи от сцена в сцена без задълбочени описания на психологията и мислите на протагонистите (може би с изключение на Николай). Това е постигнато чрез показване вместо разказ³.

Включването на лице, което се появява посред нощ и твърди, че е Христос, в роман, който до този момент не е проявявал признаци на друго освен реализъм, сочи най-малкото за елементи на Фантастичното⁴ (каквито ще срещнем и в „Лъжецът“ на Хансен). Читателят следва да реши дали да повярва, или не, тъй като няма решаващи

² Датският критик Ханс Хауге посочва, че разказвачът „заслужава сравнително доверие, но като цяло трябва да се каже, че не откриваме експериментирание с гласа на разказвача или нещо подобно“ (2009: 90).

³ Понятията разказване и показване са анализирани от американския литературен критик Уейн Бут (1921-2005) в *The Rhetoric of Fiction* (второ издание, 1970). University of Chicago Press

⁴ Колебанието на герои и читатели при срещата с феномени, които те не са в състояние да определят като действителни или въображаеми, разгледано от българския философ и литературен критик Цветан Тодоров (1939-2017) в *Introduction à la littérature fantastique* (1970).

доказателства за самоличността на госта. Друг необичаен елемент е разговорът на Николай с покойната му сестра на нейния гроб.⁵

Темата за прошката откриваме в основата на петте задачи, дадени на Николай и свързани с хора, които следва да простят на други, на себе си и не на последно място получаващи прошка, за да може да продължат напред.

7.4 Изречения с форми на 'прости' (*tilgiv-, undskyld-, forlad-*)

Думите, свързани с прошката, са представени от форми на двата датски корена *tilgiv-* и *undskyld-*.⁶ Има 11 примера за *tilgiv-* и 50 за *undskyld-*. Всички съдържащи ги пасажки са цитирани в Приложение I.2 към дисертацията.

7.4.1 *Tilgiv-* (прости)

Единайсетте примера с форми на *tilgiv-* са представени от пет именни и шест глаголни форми. Тук ще илюстрирам как е направен анализът чрез два примера.

В този пасаж⁷ думата *tilgivelse* (прошка) (1a + 1b) е налична два пъти като съществително в две отделни изречения. Някой (Грит) е заставен да моли за прошка. Датският глагол *bede* може да означава моля, моля се, умолявам. От контекста, където заповядващият бие своя опонент, е очевидно, че значението е „моля“. Дали споменатата прошка е сред търсените от нас (т.е. Църковна прошка и Светска прошка), или думата обозначава нещо по-слабо, например извинение, не е ясно. Все пак е явно, че удрящият (бащата на Грит) смята, че може да я застави да моли за прошка и дори тогава тя ще има някаква валидност. От двете изречения не проличава как бащата гледа на прошката – положително или отрицателно: и все пак тя е условна.

В съобщително изречение (3)⁸ срещаме съществителното *tilgivelse* (прошка) паралелно с думите любов и утеха като обект на нещо. В случая прошката безспорно е

⁵ Хауге също споменава романа като пример за „*littérature fantastique*“, тъй като не става окончателно ясно дали Иисус е продукт на въображението на протагониста, или не (2009: 88).

⁶ Няма примери за корена *forlad-* (прости), който ще срещнем в другите два романа.

⁷ Пасаж 1. *Tilgiv-*

Дядо шиба мама, докато баба скимти отстрани. Баба не е зла. Тя е слаба.

ПЛЯС

„Сега ще помолиш за **прошка**.“^{1a}

ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС.

– Да го духаш.“

ПЛЯС ПЛЯС.

„Моли за **прошка**.“^{1b}

ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС ПЛЯС.

– Да го духаш.“ (Част 1, стр. 16-17) Дядото + Грит

⁸ Пасаж 3. *Tilgiv-*

– Мама е от Ютландия. Та ти никога не си вярвала в Бог.

представена в положителна светлина. Този възглед се потвърждава в параграфа, където Съос се опитва да отговори на въпроса какво е Христовото послание. Макар да твърди, че не вярва в Бог, трудно е да не разглеждаме горепосочената прошка като Църковна прошка.

7.4.2 *Undskyld*- (извини)

Форми на *undskyld*- (извини) се срещат 50 пъти в романа, но 39 от тях са в по-слабия смисъл на извинение, което ни оставя с 11 примера за анализ.

7.4.3 Предварителни изводи

Натъкнахме се на две от формите на „прощавам“, които търсехме, като също така открихме както Църковна, така и Светска прошка. В разговора си с Николай за Христос Съос споменава прошката (*tilgivelse*) и макар да не разсъждава над понятието, тя все пак го обединява с любов и утеха като примери за нещата, които ѝ допадат в словото Христово. Ето защо може да се заключи, че отношението ѝ е изцяло положително. Останалите примери за прошката са по-трудни за категоризиране. Възможно е да допуснем, че когато дядото, който се представя като вярващ, говори за прошка, тя следва отново да е Църковна прошка, но въпросните абзаци не предоставят доказателства за това. И все пак в неговия възглед се откроява ясен елемент на *quid pro quo* – човек трябва да направи нещо, за да заслужи прошката. Представата му включва и явен елемент на упражняване на власт.

Когато Николай говори за прошката, има деяния, които той самият никога не би бил способен да прости – а може би се предполага, че това важи и за жертвата. Освен това човек не може да бъде принуден да прости – остава единствено надеждата прошката да бъде дадена. И на последно място, изглежда, че прошката не се дава лесно (от Николай), а предполага полагането на усилия.

Двете версии на прошката, на които се натъкваме, всъщност са доста комплексни. Що се отнася до Църковната прошка, това може би се дължи на факта, че тя е представена от Съос и дядото (които навярно бихме дръзнали да определим като една

– Не, и все още не вярвам. Просто ми харесва какво казва Христос.

– И то е?

Съос лапва още една рибка и предъква бавно. Чакам търпеливо. Тя обмисля внимателно.

– Става дума за любов, утеха и **прошка**, а той изслушва всичко, което му казвам.

– И с мен можеш да говориш за всичко.

Съос клати глава.

– Не, миличко, разбира се, че не мога. Не мога да разговарям с теб за теб, а и ти изпълваш всичко в главата ми. Пък и нали знаеш какво е отношението на Бриан към теб. Кой ми остава тогава? (Част 1, стр. 61-2) Николай + Съос

от положителните герои и един от лошите герои). Ето защо не е лесно видовете прошка да се разглеждат като антагонистична двойка. Откриваме следните Еквивалентностни вериги:

Църковна прошка: изцяло положителна (п)⁹ – възстановява прежно щастливо състояние – *quid pro quo* – съдържа елемент на власт – безусловна (п) – условна

Светска прошка: съществуват непрости деяния (важи и за прошката към себе си) – възстановява прежно щастливо състояние – не може да се планира (насилва) – възстановява (позволява на човек да е щастлив) (п) – налагана по задължение (п) – молбата за прошка трябва да е искрена

7.5 Персонажи

В този абзац ще разгледаме отблизо петима от протагонистите в романа, на първо място разказвача Николай и сестра му Съос, но също и Силе, зетя Бриан и бабата. Всички те играят важни роли в разглежданите случаи на прошка.

7.5.1 Николай

За да добием представа кой е този богат и себепоразрушителен Николай, който на 25 години удря Иисус с пепелник, е необходимо да предприемем пътуване из годините му на формиране.¹⁰

7.5.1.1 Детство и смъртта на родителите

Макар родителите на Николай, Грит и Алан, да се обичат истински, те не съумяват да проявят тази любов към децата си. Първото, Съос, бързо се учи да се справя сама, като отменя в тази задача и Николай: подобно на майка заместителка, тя дори го нарича по майчински „миличко“ [*skat*]. Още от ранното си детство Николай е аутсайдер и тормозен в училище както физически, така и психически. Той се учи да се абстрахира от тормоза, но притежава и страховита отмъстителка в лицето на сестра си, която не се свени да ступа лошите деца. Съос дори стига дотам, да предпочете да закриля брат си пред съхраняването на връзката с първия си приятел.

Нещата се влошават след смъртта на родителите, когато децата са съответно на 20 и 13 години. По това време Николай получава болки в стомаха, които ще се влошават в сериозните моменти от живота му. Родителите на майка му, които са били скарани с дъщеря си, правят опит да поемат грижите за Николай, но Съос не позволява и урежда

⁹ Положителните и отрицателните конотации са обозначени съответно с (п) и (о). Липса на индикация означава неутрална конотация.

¹⁰ В рецензията си за романа Зангенберг споменава, че след смъртта на майката сюжетът „следва добре познатата линия на романа на възпитанието и развитието“ (2008).

да нанесат побой на дядото – нещо, което Николай приема за знак за нейната обич. Очевидно насилието не е чуждо на никого от двамата.

Така на 13-годишна възраст Николай не е щастлив и добре функциониращ. Единствената му утеха е Съос, но връзката им е белязана от obsесивност.

7.5.1.2 Ранни тийнейджърски години

Николай прави първи опит за самоубийство на 15 след предизвикан от него спор с учител и съученик. Това е и първият случай, в който той упражнява насилие, а не е жертвата. След като по чиста случайност Съос го спасява, тя прави опит да се дистанцира от него, което само влошава болката в стомаха на Николай, решил, че тя не го обича. Той се стреми да я изплаши, за да го заобича отново и да се бои да не го загуби.

На 16 Николай за първи път се сприятелява – с Йепе, с когото разговаря и се бие, установявайки, че суровата и безогледна жестокост е нещо, в което си го бива. Става ясно, че целта му е единствено Съос да се тревожи за него, когато е взет под крилото на големия брат на Йепе с основателния прякор Сатаната (стр. 41). Вместо това обаче Съос продава къщата им и купува три апартамента, от които той да избере един. Тя самата заживява с Бриан и отказва да се вижда с Николай за известно време.

През този период Николай се стреми да възстанови връзката със сестра си. Навярно Киркегор не би го похвалил за неговия избор, но при все това той е целенасочен.

7.5.1.3 Късни тийнейджърски години

На 18 години, Николай е жесток, нещастен, тревожен и изолиран в апартамента си, лишен от единствения човек, който е бил константна опора в живота му. Той отбелязва, че 18 месеца поред е вършил забранени неща, но е имал причина, която вече не съществува. Все пак е трудно да повярваме, че цялото проявено от него насилие е било част от прилежно следван план и може просто да го загърби.

Съос му звъни по телефона всяка вечер в седем, но понякога дори не разговарят, докато Бриан се отбива всеки четвъртък, за да провери дали е добре. 15 месеца по-късно Николай най-после е поканен у сестра си, където открива, че е бременна в шестия месец. Логично, това не го прави щастлив, тъй като ще дели вниманието ѝ с още един нов човек. Дори и той да не го осъзнава, раздялата със Съос е допринесла за това Николай да не бие невинни хора, въпреки че той не се чувства по-добре.

7.5.1.4 20-годишен, самоубийствени помисли, пребива годеника

Николай разкрива донякъде внимателната си страна, като крие от Съос недоволството си, задето тя има семейство с новородено дете. Той прави нов опит за

самоубийство, когато разбира колко е нещастна . Все пак Николай открива нов знак, че тя го обича, във факта, че след обаждането му за сбогом, сестра му оставя детето и потегля към неговия дом. Впоследствие той се радва на посещенията ѝ, но тлеещите проблеми не са на фокус и главният герой в романа не буди симпатии.

Николай започва да се вижда със Силе, вокалистката на група, посветена на майка му и наречена Grith Okholm Jam, но тъй като не е свикнал да му се случват хубави неща, непрекъснато търси „чудовището под леглото“. Вече говори за възела в стомаха си, като че ли е живо същество, което му подсказва, че всичко е уязвимо и ще се срине. Тук е лесно да открием страха от доброто на Киркегор/Анти-Климакус (или демоничното), когато човек сякаш е в капана на самозаблудата, парализираща способността му да сграбчи доброто, което желае, и пречеща му да превърне възможността в реалност. Вместо това той се обръща навътре в себе си и подсилва тревогата, която го прави неспособен да вземе решение (вж. т. 5.5).

Бидейки обесивен, Николай не позволява на Съос и Силе да се срещнат и отказва да ги дели с други. Недоволството и болката в стомаха му се засилват от случайната среща между двете, когато неговите два свята се сблъскват. Николай не остава сляп за иронията, че сестра му се чувства по-добре, вярвайки, че той самият е добре, макар положението му да се е влошило (стр. 75-6)¹¹. Това е нов пример за способността на Николай да предвижда бедите, но да не може да ги избегне. Когато Съос и семейството ѝ заминават за месец за Тайланд, чашата му прелива. Напрежението го кара да пребие Силе, която се е опитвала да го утеши с инстинктивна прегръдка. Можем да си зададем въпроса дали и това е зов за помощ, способ да привлече вниманието или да бъде наказан. Фактът, че Николай е разочарован от факта, че не пристига полиция, а по-късно Бриан не го пребива, сочи, че е очаквал второто.

Николай винаги мисли само за себе си, чувства се разочарован, ако Съос не му се обади и това го кара да отиде в нейния апартамент, където прерязва вените си, за да „вкара нещата в ред посредством страх“. Когато Бриан го откарва в болницата, Съос се самоубива чрез удавяне. .

7.5.1.5 Докъде можеш да стигнеш?

Николай е убеден, че опитът му за самоубийство ще предизвика реакция у Съос, но научава за смъртта ѝ едва след погребението. Тъй като той е пряката причина за

¹¹ „Колкото по-зле съм аз, толкова по-добре е Съос, а иронията е, че тя се чувства по-добре, защото си мисли, че аз се оправям. Страхът ми, че Съос ще спре да ме обича, ме изпълва все повече. Един ден ще откаже да се занимава с мен, защото има други по-важни и по-хубави неща. Способен съм да поддържам възела спокоен, но това предполага да не ме обременяват още повече“ (стр. 75-6).

кончината на сестра си, като освен това е пребил приятелката си, дали би било редно да очакваме да се поправи? В резултат възелът в стомаха „изпълва главата и тялото“ му с непоносима болка. Когато изведнъж тя секва, Николай твърди, че възелът е надделял – той спира да живее, губи смисъла и, колкото и да е странно, благодари на възела, задето му е създал рутинни навици, които да го поддържат в ежедневието.

Шест месеца по-късно Николай среща чичо Джон (колега на баща му) на гроба на родителите си и осъзнава, че се е превърнал в злонамерен, самотен и лишен от приятели човек. Този шок засилва тлеещата болка в стомаха и той започва да вижда Джон в огледалото всеки път, когато се погледне.

С цел да сподели мислите и чувствата си Николай пише писмо на Силе, заявявайки, че съжالياва и не очаква прошка, знаейки, че е лош човек. Ако изобщо изпитва някакво разкаяние, то може да бъде открито в заключението му, че самоубийството би било твърде лесно и проява на неуважение към Съос. Силе отговаря с един ред, в който му забранява да я търси. Тук може да се предположи, че Николай е свършената илюстрация на онова, което Киркегор/Анти-Климакус определя като демоничното, когато насочената навътре тревожност парализира способността за вземане на решение и прави човека още по-негоден да води настоящия си живот и да бъде себе си (вж. т. 5.8.4).

7.5.1.6 Нощният посетител – сърфист или спасител?

До момента не са открити никакви причини читателят да харесва Николай, макар най-често да се развиват определени симпатии към разказвачите в първо лице. При все че е жесток, егоцентричен, подъл и неадаптивен, той не ни е дал повод да смятаме, че връзката му с действителността е нарушена. Няма индикации и да е вярващ. Ето защо изненадата и за нас, и за Николай е в еднаква степен голяма, когато нощният му посетител, когото той е ударил с пепелник, се представя като Исус Христос и заявява, че е дошъл да направи Николай по-добър човек. Николай по-скоро е на мнение, че това е лунатик, но тъй като Исус познава Съос и Силе, той решава да изпълни заръките му. Исус кара Николай да признае, че животът му би бил по-добър, ако той се поправи, и го изпраща в Тарм. Това за първи път от месеци кара възела в стомаха му да се отпусне. Когато на другата сутрин Николай разсъждава над случилото се през нощта, той намира физически доказателства, че срещата е била действителна, при все че още не е убеден кой точно е бил гостът му.

След месец в Тарм, Исус не е на мнение, че Николай се справя с мисията си и му дава списък със задачи, всички от които включват някаква форма на прошка.

7.5.1.7 Предварителни изводи: Николай – нерелектуриран, търсещ празнотата

Николай е имал сериозни проблеми в хода на годините си на израстване и никога не е получавал помощта, която навярно би способствала за преодоляването им. Очевидно е, че дори и сестра му не е успяла да му съдейства въпреки прекомерната си грижовност. Как тогава да характеризираме този персонаж? Той не е особено релектуриран, но да го сравним с еснафа на Киркегор изглежда нечестно, тъй като еснафът най-малкото е донякъде доволен от живота си и знае как да го съхрани. Докато естетът преследва удоволствията, за да прогони празнотата в живота, Николай би бил щастлив да преследва празнотата, за да замени тя болката му.

7.5.2 Съос – Сене Окхолм Йенсен

От ранна възраст Съос се е научила да се грижи за себе си и всъщност наличието на по-малък брат ѝ дава възможност да се грижи за някого и да получи грижи в замяна. Тя е наследила не само красотата на майка си но и семейната склонност проблемите да се решават с насилие. В интерната учителите я наричат проблемно дете, а когато бабата и дядото опитват да поемат опеката над Николай, тя урежда побой над дядото.

След смъртта на родителите Съос защитава Николай още по-неотлъчно. Тя не е причината за проблемите на брат си, но и не намира начин да му помогне, дори се поболява от опитите. Точно както и Николай, тя е неспособна да се заеме със своите собствени проблеми или да стигне до техния първоизточник (никъде не се споменава тя да разсъждава над причините, породили проблемите им).

Временно ѝ помага нейният приятел Бриан, който изисква от нея да се грижи за себе си. Той успява да я накара най-после да си почине от своя брат, но очевидно тя не е способна да разговаря с Бриан за Николай. В този контекст тя споделя с Николай, че е започнала да се моли и да говори за брат си с Исус, тъй като се нуждае от събеседник. Макар да се моли, тя заявява, че не вярва в Христос – практика на отричане, която често се среща сред съвременните датчани.

Въпреки цялото си желание да помогне на Николай, тя не разпознава невъзможността в задачата и нуждата от външно съдействие. Съос твърди, че се моли и харесва Христовите слова и има капацитета да обича и да полага грижи, но нищо не надскача любовта ѝ към Николай. Ето защо е трудно да си я представим като практикуваща любов към ближния в контекста на Киркегор и „Делата на любовта“, а липсата на каквато и да било рефлексия ни позволява да я определим като Г-жа Еснафка.

7.5.3 Силе Кяр

Силе е красива, сговорчива и бърлива млада жена. Вечно засмяна, тя следва музика и е вокалистка на групата „Грит Окхолм“, отдаваща почит на майката на Николай. Силе е тази, която поема инициативата да се обвърже с него, и проявява загриженост и желание да го защитава. Тя признава, че Николай е особняк, но е непохватима в желанието си да му съдейства.

След побоя тя не повдига обвинения. Излиза от дома си едва когато я застава приятелката ѝ Камила, с която са започнали да се карат много. Силе все още репетира, но отказва да излиза на сцена. Тя пише гневната песен *Sweetheart* в опит да преодолее побоя и неговите последици.

7.5.4 Бабата (Ула Окхолм)

По думите на Николай, баба му не е зла (за разлика от дядото), но е слаба. Тя е от време, когато съпругата се е подчинявала на мъжа си, независимо колко лош е нравът му. Въз основа на думите на Исус към Николай установяваме, че бабата е страдала от угризения на съвестта, тъй като е искала да помогне на осиротелите си внуци, но не е била достатъчно силна да го направи.

7.5.5 Бриан Биркемосе Андерсен

Бриан е на 37 години при срещата си със Съос и неколккратно се споменава, че е добър човек с добри намерения. Той може да се ядоса, но е способен да нагажда темперамента и реакциите си според обстоятелствата. В допълнение е човек, който не се грижи само за себе си и своите близки. Това обаче се променя след самоубийството на Съос или най-малкото остава на заден план. Бриан дори развива омраза към Николай, когото осъжда като виновен за самоубийството. Той става не само гневен и натъжен, но, бихме могли да заключим, и егоцентричен – не се замисля особено за другите, дори и за сина си.

7.5.6 Предварителни изводи

В семейство Окхолм и техния кръг от близки се натъкваме на множество еснафи, но не чак толкова много етични персонажи. При все че са налице религиозни споменавания, никое от тях не ни дава причина да мислим, че сме срещнали лице, рефлектирано като описаните от Киркегор. Може би тъкмо тази липса на склонност към рефлексия е най-поразяващата черта на въпросните протагонисти. Те може да са до един особено нарцисични, но им липсва проникателност за състоянието, в което се намират.

Ясно определящият себе си като вярващ, дядото, е представен без каквито и да било добродетели, докато майката на Николай, която е доста егоцентрична, открито се дистанцира от вярващите, но все пак продължава да се моли. Това ни оставя с бабата и може би Съос като представители на вярващите християни, проявяващи поне някакви оправдаващи ги качества.

Навярно фактът, че преценяваме тези хора като не особено рефлексирани и неосъзнаващи вътрешния си живот се дължи на обстоятелството, че разказвачът няма достъп до мислите им, но както ще видим скоро, има голяма разлика между тях и поне някои от протагонистите, на които ще се натъкнем в следващите два романа.

7.6 Прощката

Целта тук е да се категоризират някои от множеството епизоди в романа, които предпоставят прошка, според показателите, изложени в Глави 4 и 6.

Иисус поставя на Николай списък от пет задачи, на които той трябва да обърне внимание: 1) да се грижи за Йепе, 2) да помогне на баба си да преодолее вината, 3) да помогне на Бриан да се върне към живота, 4) да помогне за излекуването на Силе от фобията ѝ и 5) да стане човек, който може да бъде харесван и от другите, и от себе си. В ядрото на тези задачи е нуждата от прошка под една или друга форма (може би с изключение на първия вид¹²). Точки 2-4 се отнасят към Двустранния и условен вид (вж. т. 4.3.3) и включват Николай като една от страните. В анализа на тези три точки се вписва и коментара към последната, пета, задача.

7.6.1 Занемаряване: бабата лишава от грижи потомството

Независимо дали е съучастничка по неволя, или не, бабата на Николай има нужда да изкупи вината си, свързана с безучастието спрямо потомството: тя не защитава дъщеря си от своя съпруг и по-късно не възразява, когато той отхвърля опитите на Грит да се сближи отново с родителите си, с което се отрича и от внуците.

Прощката към бабата е иницирана единствено от Иисус, тъй като самият Николай не изразява нито желание, нито потребност да ѝ прости. Не че той никога не мисли за прошка (вж. писмото му до Силе, в което пише, че съжالياва и не очаква прошка), но това е прошка, която той би следвало да получи, а не да даде. Тази едностранчивост е твърде егоистична, като Николай не е склонен да прости дори и когато бива подтикнат да го

¹² След като Йепе неволно убива дядото на Николай, той също трябва да си прости за това деяние. И все пак не това е причината Йепе да е в списъка, макар да може да се твърди, че Христос, бидейки всемогъщ, би могъл да знае как ще се развият нещата. Това обаче е дискусия, в която няма да навлизаме. Би било интересно да се разгледа и портретът на Иисус в романа, което, обаче, излиза извън рамките и задачите на настоящото изследване.

направи. Това обръща християнското „Трябва да прощаваме, защото самите ние се нуждаем от прошка“ (вж. т. 4.3.3, където Мърфи изтъква това като една от причините за прошка; Киркегор също обръща внимание на повелята) наопаки или може би изцяло пропуска частта, в която човек сам трябва да прости.

Когато Николай се завръща у дома от Копенхаген, той е посрещнат от баба си, която за първи път от много години храни някаква надежда да се помири с него. Първата им среща е конфузна – бабата е щастлива, но нервна, докато обърканият Николай дава израз на равнодушие, но преминава през доста противоречащи си емоции (ядосан ѝ е и щастлив, че тя е там). Николай признава, че изпитва огорчение, което не би позволило на двамата да се отпуснат в компанията си. Те са учтиви и приветливи, но той, изглежда, не може да отиде по-далеч. Дори и след като неговите приятели го информират за трудностите, през които е минала бабата, няма промяна, защото Николай смята това за последица от нейните собствени избори. Може да се каже, че той не би се съгласил с Калхун и нейните „истории, свързани със съзнателен стремеж“ (вж. т. 4.3.1). При все че на този етап можем да си припомним криенето чрез затваряне на очите, споменато от Киркегор, случаят не е точно такъв, понеже Николай не е простил на баба си, а просто е намерил начин да съжителстват (а това не е нещото, което тя изисква, нито ѝ е потребно).

Николай поначало не е поставял условия, които баба му да изпълни, и изглежда, че той е този, който има работа за вършене, тъй като трябва да преодолее своето уязвено състояние, настъпило поради липсата на грижи от страна на бабата и дядото. При все това тук няма случай на едностранна прошка, защото е очевидно, че Николай иска баба му да страда по някакъв начин. За него нейното прежно държание предполага някаква форма на наказание, което показва, че бабата трябва да се изправи пред дадени условия (макар и неопределени), преди да бъде възможна каквато и да било прошка.

Въпросът обаче е дали би се стигнало до истинска прошка, ако не беше Йепе, който по чиста случайност убива дядото. Фактът, че бабата поема вината, за да спаси него, донякъде доказва, че е достойна в очите на Николай. Ако той успява да ѝ прости единствено по силата на тази саможертва, това е знак, че неговата прошка е нещо, което човек трябва да си извоюва, тя не се дава даром. Когато му съобщават, че бабата е починала кротко в съня си, Николай приема новината без тъга, напротив: гордее се, че е успял да ѝ помогне да издъхне без чувство за вина. Можем да допуснем, че бабата е успяла да прости на себе си или най-малкото да се помири със своя живот, което явно е зависело най-напред от прошката на Николай – индикация, че за бабата не е било

възможно да се придържа към гледището на Холмгрен, че автопрошката е възможна „независимо дали жертвата прощава на извършителя“ (вж. т. 4.4).

7.6.2 Самоубийството: Николай, Бриан, Алан и Съос

Съос се дави, след като Николай пребива Силе и отгоре на това инсценира опит за самоубийство в апартамента на сестра си. При все че тя е жертвата тук, нейното семейство също страда от деянието, тъй като губи любим човек.

Започвайки с брата и сестрата и техния необикновен разговор на гроба на Съос, те не отварят дума нито за възстановените си отношения, нито за самоубийството. Не откриваме и обвиняване – те просто продължават оттам, докъдето са стигнали, сякаш нищо не е станало. Това може да извика спомена за прощаването чрез забравяне на Киркегор, но тъй като не разполагаме с повече сведения, ще преминем към Бриан.

Задачата от Иисус е Николай да помогне на Бриан да продължи с живота си, което може би не включва той да му прости. Бриан по-скоро би смятал Николай за главната причина за самоубийството и следователно лесно би схващал смъртта на Съос не като самоубийство, а като убийство. Ако е така, Бриан ще трябва основно да се помири с Николай, а не толкова със Съос. След инцидента Бриан изпитва омраза към брата, вследствие на което го напада без предупреждение, когато се засичат на гроба (и това е първата им среща от смъртта на Съос насам).

Нека си припомним, че планът на „НАТО“ да се домогнат до Бриан чрез Анита е толкова успешен, че Бриан осъзнава, че не желае да тъгува и вече не е сърдит. Откриваме доказателство за това, когато Бриан и Николай, отново случайно, се засичат на гроба и по-омекналият Бриан конструктивно предлага да посещават гробището по различно време, за да избегнат среща. Бриан не храни по-положителни чувства към Николай, просто те вече не са толкова силни. Ето защо тук не ставаме свидетели на възстановяване на прежни отношения. Нещата можеха да приключат така, ако замисълът с Анита не беше разкрит, карайки Бриан да се чувства измамен и удължавайки списъка му с поводи за негодувание спрямо Николай. Това подбужда Николай да посети Бриан и да му обясни всичко. За негова изненада, Бриан го пуска да влезе, предполагайки, че Николай е дошъл да се извини за участието си в плана (не за самоубийството).

Бриан изисква да пийнат заедно и не позволява на Николай да откаже с настояването, че му го дължи – това изразява гледище, че извършителят по някакъв начин е задължен. Николай обяснява мотивите за плана, докато самоубийството не е дори споменато. На сутринта Бриан заявява, че вече не мрази Николай, но не желае да го

вижда повече. Дали той му прощава? Може би не, но се отърсва от своите негативни чувства.

Дори и Николай да не получава изрична прошка от Бриан, можем да кажем, че той е помогнал на Бриан да се почувства по-добре, като надмогне гнева и тъгата. Така Николай може да прости на себе си за болката, която е причинил. Ако е така, то е пример за автопрошка въпреки отсъствието на прошка от страна на жертвата. За разлика от случая с бабата, Николай, изглежда, се вписва по-добре в гледището на Холмгрен, че автопрошката всъщност следва да не зависи от жертвата (вж. т. 4.4).

7.6.3 Побоят: Николай и Силе

Третият случай, който трябва да разгледаме, се отнася до побоя, който Николай нанася на Силе. В същността си той засяга само двамата. Задачата на Николай тук е да помогне на Силе да преодолее фобията си.

Планът чисто и просто е Силе и групата ѝ да станат звездите на фестивала в Тарм, организиран в чест на Грит Окхолм. Надеждата е Силе да успее да се изправи пред Николай, подсилена от успешната изява на сцената. Това би следвало да ѝ помогне да превъзмогне страха си от него. Както и в случая с Бриан, тук не става дума за прошка експлицитно.

Николай все още заема огромно място в мислите на Силе, дори до степен тя да има еротични сънища с него, което смайва и нея, и Камила, тъй като биха предпочели те да съдържат елементи на насилие. Силе все още упражнява голямо въздействие върху Николай. Когато се срещат случайно в Копенхаген, той колабира на пода и възелът се завръща с такава сила, че Николай е откаран с линейка. Следователно и двамата имат проблеми.

Камила прави сравнение със срещи, в които жертви на насилие се изправят срещу извършителя – какъвто е и този случай, както Силе посочва хладно. Силе никак не е доволна от новината, че Николай се е променил много след срещата си с Исус и има хубава приятелка, а когато узнава за линейката, тя се усмихва и заявява, че това е най-добрата новина за последната година. Ето защо Силе всъщност мисли за отмъщение, тя не е достигнала етап, на който да обмисля прошка.

Срещата е много формална с правила, които са обсъдени и одобрени предварително. Двамата няма да бъдат оставяни насаме и Николай не бива при никакви обстоятелства да докосва Силе. След конфузно начало на разговора, в който Николай търси думи и начин да се доближи до Силе, тя го пита защо го е направил. Николай разбира, че тя се нуждае от отговор и търси някакъв, който няма да я нарани прекалено много. Това

всъщност е доказателство, че той е изминал дълъг път, започнал е да проявява загриженост към другите дори и без да има егоистична причина за това. Силе е изпълнена с ярост и виждайки, че Николай е щастлив с Мариане, нещата се влошават. В един момент тя се нахвърля на Мариане и предизвиква нов нелеп инцидент, в който Мариане е откарана в болница. Силе и Николай най-после остават насаме и при все че той я моли да го пусне да излезе, тя не му позволява. Следва интензивен епизод, изпълнен с агресия и сексуално напрежение, където Силе е подбудителката и успява да „съблазни“ Николай. Очевидно е, че той не е щастлив, докато Силе е доволна и дори се смее. Тя казва, че Николай не бива да се плаши и когато той отново моли да напусне, тя отвърща „прав ти път – връщай се при Мариане“.

Случилото се категорично не е прошка, а чисто отмъщение, око за око или сексуално посегателство за насилие. Не получаваме повече информация относно Силе, така че сами следва да заключим, че резултатът от срещата е успешен, доколкото Силе в крайна сметка определено не се бои от Николай (напротив, ролите се обръщат). Що се отнася до прошката обаче, Силе дори не е започнала да адресира преодоляването на враждебността си към извършителя (по Гарард в т. 4.3.1). В случая на Николай: той може да е постигнал някакво разбиране какво го е подтикнало да посегне на Силе, но дали това всъщност е достатъчно, за да си прости, не се упоменава.

7.7 Заключение

В тази глава относно „Моето приятелството с Исус Христос“ открихме и двете гледища за прошката от нашата антагонистична двойка. Може би това не е толкова изненадващо, като се има предвид заглавието на творбата. Съос свързва прошката директно с Христос: тя я споменава като едно от нещата, които ѝ допадат в словата му. Другият герой с изразено „религиозно“ минало говори за Църковната прошка и има схващане за прошката, което може да се опише с *quid pro quo* – тоест то клони повече към „око за око“, което често се открива в Стария завет.

Имаше много препратки към категорията на Светската прошка, което не е изненадващо, защото показахме, че в ядрото си тя съдържа и поне част от Църковната прошка. Основните примери се съсредоточиха върху задачите, поставени от Исус. В случая на Силе ставаше дума главно за нейното отмъщение и не толкова за евентуална прошка, която тя да даде на Николай. Също и при прошката на Николай към баба му се съдържаха елемент на *quid pro quo*. Навярно Николай ѝ прощава само защото тя поема вината за смъртта на съпруга си и така всъщност жертва може би не своя живот, но най-

малкото свободата си. Отново това е индикация за възглед, че прошката е нещо, което трябва да се заслужи и не се дава даром.

Николай така и не получава прошка от Силе и Бриан, което обаче явно не го притеснява: за него е достатъчно и че уязвените от него съумяват да продължат напред.

Що се отнася до случаите на автопрошка, поне фактът, че бабата умира спокойна доказва, че може би смята, че е получила прошка както от Николай, така и от самата себе си. Той самият заявява, че никога не би могъл да си прости за побоя над Силе и не намираме доказателства, че това се променя.

Следователно сме се натъкнали на случаи на прошка от типовете, представени в Глава 4, но стриктният възглед на Киркегор, описан в Глава 6, бе много по-труден за откриване.

8 Анализ: Йесен – „Първото, за което се сещам“

Ида Йесен (р. 1964) дебютира през 1989 г. със сборника разкази *Under sten* („Под камък“) и е автор на няколко романа, разкази и детски книги. Прозата ѝ често е ситуирана в малки селски общности, където хората се обичат, мразят се и зависят едни от други. Често срещана тема е какво да прави човек, когато животът му се разпада. Стилът ѝ е белязан от прочувствени описания на природата, психологически реализъм и езикова прецизност. Йесен се вписва в традицията на северната реалистична проза. Същевременно обаче Рьосинг споменава, че книгите ѝ могат да бъдат четени като „увлекателни психологически криминални романи, които чрез догадки и пропуски поддържат напрежението високо и смайват с описания на детайлите от пасивния пейзаж и активните тела“ (Rösing 2006). „Първото, за което се сещам“ е 228 стр., разделен на четири части с общо 28 глави.

8.1 Резюме

Романът рисува психологически портрет на свещеничката Лиса, която години наред е жертвала себе си за семейството и най-вече за енорияшите си. Когато синът ѝ загива в пътен инцидент, а шофьорът бяга, тя е тази, която се нуждае от помощ, но не я получава. Отчаяната ѝ борба да открие извършителя, за да може да му прости, стига до obsесивна убеденост в собствените морални принципи. Ядрото на саможертвеното ѝ поведение се оказва желание да контролира другите. Въпросът е дали тя самата изобщо забелязва това.

8.2 Въведение

Романът се разказва от първо лице от Биргите, която говори със своя партньор около година след събитията в сюжета, а действието се разгръща основно в хронологичен план с отделни ретроспективни моменти, които предоставят повече фонові детайли. Фактът, че информацията идва единствено от Биргите, повдига въпроса доколко може да ѝ се вярва и до каква степен нейните версии са субективни.

Двете главни героини в романа са Биргите и Лиса, като Рьосинг дори характеризира творбата като „двоен портрет на две различни жени: докато разказвачката обрисова своята приятелка свещеничка, тя индиректно представя и себе си“ (2006). Фините описания на природата и начинът, по който са вплетени в сюжета, може да извикат асоциации с Мартин А. Хансен и методите му да използва природата в творбите си, не на последно място в „Лъжецът“.

Темата за прошката е налице в пасторална обстановка с разговори, свързани с християнското опрощение на греховете, засягащи дори темата за догмата. Няколко

събития дават повод да се замислим за прошка, като главното от тях е свързано с пътния инцидент, но проблемите включват и семейни въпроси, и изневяра.

8.3 Изречения с форми на „прошка“ (*tilgiv-, forlad-, undskyld-*)

Думите, свързани с прошката, фигурират като форми на трите датски корена *tilgiv-*, *forlad-* и *undskyld-*. Откриват се шест примера за *tilgiv-*, 17 за *undskyld-* и общо четири за *forlad-* (прошка и опрощение на греховете).

8.3.1 Предварителни изводи

И трите форми на думата „прошка“, които си поставихме задачата да открием, бяха налице в настоящия роман. Опрощението на греховете (*syndsforladelse*) се споменава в разговора между двамата миряни Биргите и Албин, докато той всъщност си мисли, че разговаря с протестантска свещеничка. Биргите коригира представата му за това, кой може да получи опрощение. Албин по-скоро гледа негативно/скептично на опрощението на греховете, отколкото да не вярва в него, докато гледището на Биргите е по-трудно за определяне. Обяснението ѝ обаче е фактологично коректно.

Прошката (*tilgivelse*) се появява в два отделни разговора и в съвсем различни форми. Фредерик изразява отрицателно мнение, отказвайки да признае прошката като част от своя мироглед и дори наричайки я магия. Лиса не е съгласна с изказването му и настоява, че той непрекъснато прощава на майка си. Самата Лиса има положително гледище за прошката и признава, че тя помага на хората да продължат напред, но и подсказва, че прошката може да се раздава и прекалено небрежно (както в случая на свекърва ѝ, който е пример за Светска прошка). И Лиса, и Фредерик, изглежда, олицетворяват и църковната, и светската категория на прошката, макар Фредерик да осмива Църковния вариант. При все това употребата на прошката от страна на Фредерик е доста мъглява: той не е сигурен какво има предвид. Може да се каже, че той осъзнава контраста между Църковна и Светска прошка, но не е размишлявал каква точно е разликата.

Накрая се натъкнахме на прошка, изразена и чрез *undskyld*: в ситуация, когато Лиса е извършила нещо с толкова сериозни последици, че има нужда да се действа, ако трябва да се възстановят предишните отношения или прежното положение на нещата.

Двете версии на прошката, на които се натъкваме, всъщност не са твърде различни: например и двете съдържат положителни възгледи за резултата от тях. Антагонизмът по-скоро се свежда до схващането за тях от страна на ответната страна. Пример за това е, че Фредерик дори не приема съществуването на прошката (поне в Църковния ѝ

вариант), но според Лиса, той все пак практикува Светска прошка. За еквивалентностните вериги получаваме:

Църковна прошка: практична (п) – запазена за католиците – запазена за християните – делова (о) – неделова (п) – магия/врели-некипели (о) – отменя нещо неприятно (п) – условна – не универсална – някой (Бог) ни обича (п) – опрощение на греховете

Светска прошка: възстановява отношенията (п) – дава се (твърде) лесно (о) – междучовешка

8.4 Герои

В тази част фокусът пада върху трима от протагонистите в романа, а именно разказвачката Биргите и съпружеската двойка Лиса и Фредерик.

8.4.1 Биргите

По времето на събитията във Виум Биргите, която е израснала във ферма в Ютландия, е на 38 години.

8.4.1.1 Биргите и Лиса

Лиса, съседското дете, изиграва голяма роля в живота на Биргите до гимназията, когато се раздалечават за няколко години, преди да се сблизат на по-късен етап. Понастоящем вече не са толкова близки и може би Биргите осъзнава, че с Лиса са приятелки, които може да си помагат в нужда с практични неща, но не са сродни души и затова темите им за разговор лесно се изчерпват.

8.4.1.2 Черти на характера на Биргите

Биргите проявява силно чувство за дълг и моралният ѝ компас е доста сложен. Когато Лиса пожелава да поеме нещата в свои ръце, след като узнава кой би могъл да е вероятният шофьор и убиец на сина ѝ, Биргите подчертава, че живеят в страна със закони и те трябва да се спазват. При все това тя е наясно, че нещата невинаги са черни или бели, както личи от размишленията ѝ относно инцидента, където тя си представя какво ли е минало през ума на шофьора, за да го подтикне да избяга.

Биргите е много неуверен човек в постоянна нужда от потвърждения, което личи от множеството ѝ любовни връзки. Тази несигурност се комбинира с обща тревожност, която никак не ѝ убягва, при все че не осъзнава причините за нея. Биргите споделя, че „Неопределимият страх ме навестява понякога и от време на време мога да го прогоня, без да разбирам как“ (стр. 182). На моменти тя може да се чувства депресирана и да не намира смисъл в живота си. Начините за справяне с това неспокойствие са различни, включително и класическите шопинг-терапия и почистване на дома (които разсейват мислите и с това помагат), но може би най-доброто лекарство за нея са мъжете. Тук е

трудно да не си припомним Киркегоровата концепция за страха и някои от проблемите, пред които се изправя естетът.

8.4.1.3 Биргите и мъжете

Биргите все още е необвързана след множество провалени връзки и любовни афери, повечето от които, ако не и всички, са били съвсем краткотрайни и ни оставят с усещането, че положението ѝ навярно е резултат от собствените ѝ умишлени или неволни избори. След последното скъсване тя се чувства доста самотна: „... да, сякаш цялото ми право на съществуване зависеше от това, да има някой, той, който да ме желае. Можех да живея, единствено когато той ме погледнеше. Сега обаче бях САМА. Бях и отчаяна. Нямах представа какво да правя“ (стр. 139).

Не бива да забравяме, че тези връзки са също, ако не и единствено, начин да държи юздите на своя тревожен страх, докато Лиса избира антидепресантите за лекарство, за да се справи след смъртта на Густав. В това отношение е интересно и доста разобличаващо, че Биргите сравнява връзките си със злоупотреба, използвайки думи като пристрастяване, убождане (с игла) и т. нар. „студена пуйка“ . Тя вечно дири следващата доза.

8.4.1.4 Предварителни изводи: Биргите – тревожната прелъстителка Дона Биргите

Биргите прелива от контрасти. Тя настоява, че предпочита своята собствена компания, дори до степен това да повлияе на избора ѝ на професия. Същевременно в зрелия ѝ живот навярно е имало само съвсем кратки периоди, в които не е била обвързана. Биргите не е повлияна истински от кратката си забегка с Фредерик – изглежда, тревожи я единствено дали ще бъде разкрита. Макар да е доста наблюдателна, тя не признава собствения си принос за самотното си положение.

Това ни припомня Йоханес прелъстителя от „Или или“ („Дневник на прелъстителя“) на Киркегор, но въпросът е дали Биргите и Йоханес търсят едно и също чрез своите завоевания. Биргите минава през мъжете като един вид самозащита, за да намали болката – и все пак в дългосрочен план това не е съпътствано от много интелектуални размишления. В контраст преследването на жени от страна на Йоханес е доста помислено, макар че може би крие нещо. Неговата цел не е резултатът – тук важното е тъкмо преследването или самото му планиране и осъществяване. Както казва той: „Колко хубаво е да си влюбен, колко интересно е да знаеш, че си влюбен. Ето, тук е

разликата“ (ИИ1, 374 / SKS2, 323)¹. В „Или или“, в пасаж относно операта на Моцарт, Дон Жуан е описан като непосредствен прелъстител, който приковава жените с неустоимата „истинска страст“. За сметка на това Йоханес е рефлектиран прелъстител: той организира прелъстяването като пресметлив и дори жесток експеримент с чувствата на друго човешко същество. Рефлектираният прелъстител не оценява просто момичето само по себе си, а по-скоро неговото психологическо или духовно развитие, което той самият способства да бъде задействано. Биргите, ако трябва да я сравним с двамата „адаши Йоановци“ Йоханес и Дон Жуан – следва по-скоро да бъде наречена Дона Биргите, отколкото Биргите прелъстителката.

8.4.2 Лиса

Домът от детството на Лиса не е бил щастлив и тя не поддържа почти никаква връзка с майка си и по-големите си братя, които са проявявали голяма жестокост към нея под формата както на физически, така и на психически тормоз. Лиса претърпява особено сериозен инцидент с братята си, когато е на дванайсет. Така и не споделя какво точно е станало, но то ѝ влияе значително: тя решава да се промени и никога повече да не допуска те да ѝ въздействат. В резултат на това тя става по-тиха и уравновесена, макар дотогава да е била луда глава. Все пак е способна да проявява и инат, и увереност в собствените си морални принципи. По-късно Лиса развива упорита вяра в доброто у човека, което на моменти я хваща неподготвена за ударите на живота. Тя решава да стане свещеничка и пречупва всичко през призмата на своята вяра.

Въпреки собственото си състояние, винаги е готова да се притече на помощ и може би дори има лична изгода от това.

8.4.2.1 Лиса в ролята на свещеник

Духовното лице Лиса познава цялата енория и винаги е готова да се отзове, особено когато енорияшите се изправят пред сериозни житейски проблеми. Тя се раздава за своите миряни, но и получава много в замяна: тяхната любов. По време на своите проповеди тя звучи твърде интензивно и прочувствено за вкуса на Биргите – енорияшите обаче или не забелязват това, или го оценяват положително. Единствено речта ѝ по време на погребението на нейния син се отклонява от професионалния модел и става твърде лична.

¹ “Hvor er det skjønt at være forelsket, hvor er det interessant at vide, at man er det. See det er Forskjellen” (EE1 Forførerens Dagbog, SKS2, 323).

8.4.2.2 Лиса: скръб и вина

При все че се опитва да бъде силна и да работи неотлъчно, Лиса едва не изпада в криза след смъртта и погребението на Густав. Тя не може да се справи с разговорите за инцидента, затова записва чувствата си, включително гнева, който изпитва към Бог, тъй като не може да приеме, че смъртта на сина ѝ е била справедлива. Лиса започва да подозира всеки срещнат, че е бил извършителят. Онова, което може би я връща в релсите, е новината, че навярно Албин е бил замесен в инцидента – тогава тя намира нова цел: да се изправи пред него и жена му, защото така може да съзре нещо като край на неизвестността.

8.4.2.3 Предварителни изводи: Лиса – представителка на християнството или на т. нар. християнскост?

След като се запознахме с Лиса в ролята ѝ на свещеник, навярно бихме решили, че си имаме работа с представител на Религиозност Б. Според Киркегор по негово време не е съществувала подобна връзка между свещениците и Религиозност Б. Той настоява, че официалната датска църква се управлява от професионални длъжностни лица, които до един изгарят от желание да угаждат, подтиквани основно от стремежа да си постелят по-добре. Проповедите им в църквите са дребнобуржоазни, сантиментални и неавтентични спрямо християнството. Накратко това е пълна подигравка с Бог и евангелията. Тази господстваща форма на християнска практика, където Киркегор предполага равнозначност между християнство и култура, той нарича *kristenhed* (християнскост). Понятието е в ярък контраст с истинското Християнство.² От друга страна Киркегор подчертава и парадоксите в християнството с радикалните изисквания, които то предявява на всеки човек.

Лиса е доста харесвана от своите енориаши, но дали това значи, че тя не ги обижда, че проповядва ненатрапчива християнскост вместо християнство? По всяка вероятност тя не е пример за християнството на Киркегор (поне не във вида му от късното творчество на философа), но действително няма как да знаем. Можем обаче да забележим възгледа за прошката, който тя изповядва. Както ще видим, дори и да не се придържа изцяло към старозаветното „око за око“, Лиса най-малкото не го е забравила.

8.4.3 Фредерик

Фредерик е доста мълчалив, което според Биргите е способ да държи ситуацията под контрол: като не говори. Той е вечно зает на работа, но се грижи добре за децата,

² Малко объркващо, на датски понятията на Киркегор са *Kristendom* (англ. *Christianity*) за християнство и *Kristenhed* (англ. *Christendom*) за „християнскост“.

когато си е у дома. Фредерик е син на самотна майка и я посещава, без да го споделя с Лиса, която не харесва свекърва си особено. Той умее да бъде и грижовен, и отговорен, но е и склонен към употребата на бели лъжи, когато му е удобно (очевидно така и не споменава за аферата си с Биргите). От разговора му с Лиса относно избягалия шофьор оставаме с впечатлението, че изпитва дискомфорт при обсъждането на вярата, поне доколкото темата засяга прошката. Той смята прошката за магия.

В обобщение Фредерик изглежда като семеен мъж, който се носи по течението и не обича трудностите. Грижи се за възрастната си майка, обича децата и жена си, върши си работата и всячески избягва излишните главоболия и беди. Единствено срещата му с Биргите донякъде уронва тази представа за него. Макар зададената тук основа да е малко нестабилна, ще заключим, че Фредерик може да се окачестви като далечен приемственик на Киркегоровия съдебен съветник Вилхелм, при все че сравнява прошката с вълшебство. Фредерик е модерен етичен човек, само че без религиозната плънка.

8.5 Прошката

Мнозина от протагонистите в романа участват в повече от един от случаите, изискващи прошка. Ще разглеждам героите един по един, като се съсредоточавам върху епизодите, в които са включени. Този подход позволява съпоставка на начините, по които всеки от тях борави с прошката в различни ситуации – което улеснява откриването на прилики и разлики.

8.5.1 Лиса: семейството от детството ѝ, инцидентът с Густав

Що се отнася до Лиса, основната причина за прошка е свързана с инцидента с Густав. Отношенията ѝ със семейството от детството, особено с братята, също дават повод за прошка.

8.5.1.1 Братята и родителите на Лиса

Лиса има повод да прости на своите братя за проявената към нея жестокост. Що се отнася до мнението на родителите, че Лиса преиграва, когато споделя за деянията на братята си, Биргите не изключва възможността те никога да не са виждали (или неволно да са избирали да не забелязват) какво се случва. Така или иначе не узнаваме дали са се променили, или са осъзнали колко погрешно е поведението им. При все че Лиса не се ангажира в дискусии с тях, според схващането за Едностранната прошка няма причина тя да не може да им прости, тъй като този вид прошка не зависи от извършителя.

Тъй като в зряла възраст Лиса явно поддържа изключително спорадичен контакт с тях, можем да предположим, че дори и злините от детството ѝ евентуално да са били простени, резултатът във всеки случай не е сближаване. Промяната, настъпила у Лиса, изглежда по-сродна с желание за отмъщение, отколкото с прошка. Какъвто и да е случаят, резултатът от решението на Лиса изглежда положителен за нея.

8.5.1.2 Инцидентът с Густав

Лиса има нужда да прости на избягалия шофьор, но може би и на енориашите, които според нея не ѝ съдействат достатъчно, а не на последно място и на себе си, тъй като изпитва вина, заедно не е отишла да прибере Густав или най-малкото не му е позволила да се върне у дома по-рано от уговореното. Има два проблема, свързани с участието на Лиса в инцидента:

1. Дали Густав е достатъчно голям, за да му позволи да кара колело сам.
2. Дали е трябвало да му разреши да се прибере у дома по-рано – сам или с Лиса.

Изглежда, че само първият проблем е валиден тук. Ако Густав не умееше да кара колело безопасно, позволенията да тръгне сам би го изложило на опасност. И все пак никой от присъстващите на празненството за рождения му ден не изразява, че би било опасно да го пуснат да кара.³ Майката на приятеля му Асмун дори отбелязва, че „От Петерслун е само един километър“ (стр. 40, подчертаване мое). И така, при положение че в Датската провинция не е нещо необичайно за седемгодишен да кара колело сам, ще отхвърлим този проблем.

Последиците от втората точка изглеждат просто резултат от лошо синхронизиране или да бъдеш на погрешното място в погрешния момент. По време на телефонния разговор с Густав Лиса напомня за уговорката им и е очевидно, че за нея уговорките трябва да се спазват. С нотка на заплахата тя го пита дали иска тя да дойде да го прибере на мига. Точно това иска Густав: не просто да се прибере, но и Лиса да го вземе. Накрая тя не позволява на сина си да промени плановете и дори изпитва гордост от начина, по който се е справила със ситуацията: не е отстъпила въпреки любовта си към Густав. И все пак дали Лиса се държи безотговорно, проявявайки инат в случая? Тъй като изглежда, че въпросът е свързан по-скоро с прибирането на Густав по-рано, отколкото с нежелание да кара колело сам, ще отговорим отрицателно. Може би той нямаше да се

³ Тъй като повечето датчани едва ли не се раждат на велосипеда и се научават да карат от доста крехка възраст, не е необичайно седемгодишно дете да бъде пуснато да кара само в провинцията (това не се смята за толкова смъртоносно начинание като карането на колело в София).

натъкне на колата, ако беше тръгнал по-рано или се беше прибрал с Лиса, но да бъде обвинявана чисто и просто за лоша синхронизация на времето е ирационално. В рецензия за романа Холм пише, че сюжетът се задвижва „от катастрофа, причината за която по един или друг начин се крие в моралната педантичност на Лиса“ (2006: 50)⁴, без да разсъждава или изобщо да повдига въпроса дали Лиса има някаква вина. Разбира се, и най-добрите аргументи не биха попречили на човек да вини себе си в подобни ситуации.

Вината, която изпитва Лиса, независимо дали е оправдана, тя обсъжда с Фредерик и поставя фокуса върху него. Така всякаква автопрошка навярно би била различна от предложената от Холмгрен, която се съсредоточава единствено върху извършителя (вж. т. 4.4).

В разговор с Биргите Фредерик не отрича, че е сърдит на Лиса. Той знае, че тя иска от него да каже, че отказът ѝ да прибере Густав не е от значение, но не е способен да го направи, защото това някак „би направило Густав мъртъв“. Следователно бихме могли да допуснем, че Фредерик все пак намира някаква вина у Лиса, макар да прикрива това с доста вялия си коментар. Фредерик не заявява конкретно за какво би следвало да обвинява Лиса, но малко по-късно продължава да се оплаква от нейния брътвеж за прошката, който по неговите думи го изтощава.

В обобщение: няма реална индикация, че решението на Лиса да позволи на Густав да кара сам и придържането ѝ към уговорката са осъдителни, тъй като инцидентът би могъл да се случи по всяко време. Няма повод за обвинения, а следователно и няма нужда от прошка. Романът не разкрива дали Лиса прощава на себе си, нито дали осъзнава, че тя няма вина.

Енориашите са искрено загрижени за семейството и се тревожат, но Лиса не забелязва това. Тя ги критикува и подозира, че укриват самоличността на шофьора. Лиса споделя разочарованието си с Биргите, твърдейки, че някак си е смятала, че енориашите я обичат като награда за всичко, което е правила за тях, но сега тези отношения ѝ приличат на някакъв вид договор, в който само тя е вярвала. Лиса възприема себе си като част от християнска общност и затова пробуждането ѝ за реалните факти (както ги вижда тя) е тежък удар, при все че преценката ѝ не е съвсем честна.

⁴ “Handlingen sættes i gang med en katastrofe, som Lisas ordentlighed på en eller anden måde er årsag til” (Holm 2006: 50).

По-късно, когато председателят на Църковното настоятелство ѝ предоставя информация за Албин и Нинете като притежатели на заподозрения автомобил, в известен смисъл може да се каже, че този договор е зачетен – след това Лиса спира да критикува енорияшите. Единственият вид прошка, която би могла да съществува между нея и паството, всъщност попада в полето на Лиса, която следва да прости на себе си за своите несправедливи помисли.

В Глава 4 бе споменато, че прошката може да бъде заради извършителя или заради жертвата (или и двамата). В случая на Лиса сме свидетели на съсредоточаване на първо място върху жертвата (автоматично), т.е. заради самата Лиса. Тя заявява, че извършителят трябва да бъде открит, за да може да му прости – прошка, която ще ѝ помогне да продължи напред. Не се упоменава изрично, че тази прошка следва да бъде за доброто и на извършителя. Тъй като Лиса е свещеничка, това може да звучи доста изненадващо, но можем да заключим, че не грешим в интерпретацията си, ако разгледаме жизненоважния разговор между Лиса и Албин, когато по това време тя смята за избягалия шофьор.

Лиса кани Нинете и Албин в дома на свещеника с намерението да го накара да признае. Тя говори със заобикалки, напредвайки бавно към същността на темата – стратегия, навярно избрана с надеждата Албин да си признае сам. Това обаче не се случва.

В един момент разговорът се превръща в открит дуел между двамата, по време на който Албин заявява, че естеството на дара е човек да го даде, без непременно да получи нещо в замяна. Той добавя, че засега това трябва да е тежък урок за Лиса, която е помогнала на Нинете в труден момент. Лиса подхожда манипулативно и дори заплашително, като разговорът, иницииран от нея, не цели да помогне на Албин, а на нея самата. Това противоречи на стандартните очаквания за разговор със свещеник в собствения му дом/кабинет и извиква в мислите Стария завет с неговото *quid pro quo* в опозиция с Новия завет и даването даром или „нещо за нищо“.

Лиса сваля маската и настоява Албин да каже, че той тъкмо е блъснал Густав и просто е отпрашил по някаква причина, която тя има нужда да узнае. Албин отвърща, че това никога няма да се случи. В края на разговора Лиса казва Отче наш. Точно когато стига до „както и ние прощаваме на нашите длъжници“, Албин се изправя рязко, грабва сина си и напуска с Нинете, без да обелят и дума, докато Лиса довършва молитвата. Така въпросният ред остава неизречен. Пропускът може да се дължи на настъпилата суетня или пък е т. нар. „фройдистко подхлъзване“. Тъй като обаче сме видели, че

отмъстителността не е чужда на Лиса, можем да се застъпим за второто. Накрая може би не е чак толкова лесно да се прости въпреки добрите намерения. Тук видяхме случай на двустранна и условна прошка, като условията се отнасяха до извършителя, тъй като Лиса се нуждае от признанието му, за да му прости. Прошка, която обаче е преди всичко заради самата нея.

Установяваме, че Лиса е способна да прости до степен, която води до възстановяването на отношенията, когато се разкрива, че всъщност бавачката Мане е била осъдена за инцидента. В коледната си картичка до Биргите Лиса пише:

Мане мина през труден период с всичко случило се по онова време, когато Густав си отиде, с последвалата присъда и най-лошото от всичко: вината, която спада към това. Ние обаче се борим всеки ден, за да гледаме напред [...]. В разгара на нашата собствена скръб за мен беше от решаваща полза да мога да ѝ вдъхна кураж за живот, да усещам, че се съвзема... (стр. 227)

Не получаваме повече подробности за случилото се, но каквито и да са били обстоятелствата, Лиса и Фредерик все още държат Мане като бавачка и скоро очакват ново дете. Ето защо можем да твърдим, че отново имаме случай на двустранна и условна прошка, като условията се отнасят до извършителя. Разликата тук е, че този път Лиса е получила необходимото признание, за да му прости (но все още можем да се чудим дали Лиса би дала същата прошка на Албин.)

8.5.1.3 Лиса – заключение

Изглежда, че Лиса не преследва прошката от загриженост за когото и да било друг, освен себе си. В случая с братята и родителите ѝ не получаваме индикации за никаква дадена прошка. В случая със смъртта на Густав, когато тя подозира Албин, отново всичко се върти единствено около Лиса. Можем да изключим всякаква прошка с просто християнска мотивация, тъй като тя по доста съвременен начин настоява психологически и терапевтично, че иска да се отърве от цялата грозота, нахлула в живота ѝ, за да може да продължи напред. Откриваме пример, че Лиса е способна да прости до степен, която възстановява прежните отношения, в случая на Мане. Тук изглежда съществено за Лиса дали извършителят е близък, или далечен познат.

8.5.2 Фредерик: майка му, инцидентът с Густав

Що се отнася до Фредерик, главните поводи за прошка се отнасят до инцидента с Густав и връзката му с неговата майка.

Фредерик има напрегнати отношения с майка си и Лиса го обвинява, че непрекъснато ѝ прощава, но не пояснява за какво. Навярно не е имало промяна в

отношенията им години наред, така че всякаква прошка от страна на Фредерик не е довела до изменение, но може би тъкмо тя е осигурила продължаването на връзката. Можем да предположим, че тази горда и надменна жена би се затруднила да приеме някаква ясно изречена прошка, тъй като това би било признаване на собствената ѝ вина, а предпочита да се изживява като жертва на обстоятелствата: самотна майка с лошо здраве. Може би в такъв случай прошката е неизречена, избягваща конфронтации, но позволяваща на Фредерик да продължи да се грижи за майка си. Ако допуснем, че тук сме прави, това би била едностранна прошка.

Фредерик признава само двама души за уместни по отношение на прошката, свързана с инцидента с Густав: Лиса и шофьора. Що се отнася до ролята на Лиса, заключихме, че е трудно да бъде обвинявана по обективни причини (вж. 8.5.1.2), а тъй като Фредерик е рационален тип, който разсъждава логично, можем да разгледаме реакцията му като начин да не се налага да се изправи пред смъртта на сина си, а не като обвинение към Лиса.

Самият Фредерик не изразява никаква нужда да знае кой е бил шофьорът, камо ли да се среща с него. Противно на архаичното общество, където се търсят кърваво отмъщение и лична разплата, в модерното общество за „разчистването на сметките“ човек се осланя на трети страни под формата на правосъдна система и докато Лиса търси „личната“ прошка, Фредерик изглежда щастлив да остави това на другото. Можем да предположим, че една причина за този подход е да се избегне необходимостта да разсъждава над вероятността Лиса да има нещо общо с инцидента. Ето защо би могло да се заключи, че това не е просто примирение от страна на Фредерик, а може би всъщност е по-скоро активна проява на щедрост.

8.5.2.1 Фредерик: заключение

Ако изберем да интерпретираме действията на Фредерик като актове на прошка, те сякаш поне в някаква степен, ако не и изцяло, са в полза на извършителя. Фредерик избира да продължи да се грижи за майка си, макар че тя може би никога не би сторила същото за него и въпреки проблемите, които би му създала Лиса, ако научи. Що се отнася до шофьора, можем да допуснем, че той размисля, тъй като ситуацията става съвсем различна, когато се установява, че Мане е замесена. Фредерик трябва да ѝ е простил, което изглежда съвсем в съзвучие с неговото поведение. Във всички споменати случаи прошката е от едностранния вид, тъй като Фредерик няма желание да намесва и извършителя.

8.5.3 Биргите: инцидентът с Густав, аферата

Биргите трябва да се помири с Лиса заради необоснованите ѝ обвинения, че тя е шофьорът, но също така и да се справи с факта, че е имала забегка с Фредерик.

8.5.3.1 Инцидентът с Густав

Лиса, която подозира всеки след инцидента, обвинява и Биргите, тъй като тя кара червен Фолксваген. Обвинението е толкова възмутително, че Биргите се опитва да си го обясни с майчината скръб, но при все това изпитва нужда да се защити. По-късно, когато полицията започва да търси червен Ескорт, това води до положителна промяна в отношенията между двете.

Това недоразумение никога не се обсъжда помежду им и при все това (както споменахме и в т. 8.5.1.2) двете жени възстановяват отношенията си. Лиса просто забравя за обвинението си и продължава напред. Дали не признава и не помни нейните обвинения, или просто предпочита да ги игнорира, не е ясно, но Биргите определено е била уязвена от обвиненията и можем да разглеждаме мълчанието ѝ като акт на великодушие, което напомня за Мърфи и „в името на добрите стари времена“, изтъкнато като едно от фундаменталните условия за прошката. Може би Биргите е по-склонна да прости на Лиса заради споделеното им минало и приятелството помежду им, отколкото ако тя бе непозната – при това без да се замисля дали Лиса го заслужава.

8.5.3.2 Аферата

Този начин на справяне с проблемите – като не се повдига въпросът – е валиден и за аферата на Биргите с Фредерик. Основната ѝ грижа явно не е свързана със случилото се, а да не би то да бъде разкрито. Биргите не ни осведомява дали се притеснява заради самата себе си с оглед на неприятностите, които би ѝ създадо разкритието: евентуалният гняв на Лиса и риска за техните отношения, или се тревожи заради болката, която това би причинило на Лиса, и вредата, която би била нанесена на нейния брак с Фредерик. Остава под въпрос и дали самата тя е преодоляла инцидента. Можем да се запитаме полемично дали настояването, че човек може да крие, като не вижда (признава), което срещнахме в главата върху Киркегор, е валидно и когато става дума за автопрошка.

8.6 Заключение

Натъкнахме се и на двете гледища за прошката. Може би това не е толкова изненадващо в роман, където единият протагонист е свещеник. И все пак дори и да не става дума единствено за старозаветното „око за око“, най-малкото свещеничката Лиса

не е забравила за него – когато подозира Албин, разговорът с него се превръща в обвинение и нападка, а не в грижа за мирянин. Всъщност Биргите беше тази, която ни помогна да вникнем в догмата на християнската прошка – възглед, който обаче бе окачествен като магия от рационалиста Фредерик.

Повечето от примерите, които срещнахме, могат да се категоризират като Светска прошка, като основните сред тях са свързани с инцидента с Густав. Може би рационалистът Фредерик и вярващата Лиса не се отнасят към прошката точно по очаквания от тях начин, при все че се натъкваме и на двата вида прошка. Тъкмо Фредерик бе този, който включва в прошката и извършителя (а в известна степен и Лиса) заради самия него (и Лиса), а не главно с егоистична цел. Лиса от своя страна дава своята прошка (единствено) с мисъл за самата себе си – макар тя самата да не го осъзнава. Следователно можем да настояваме, че Фредерик, рационалистът, се доближава най-много до Киркегоровата концепция за Божията прошка, докато Лиса, духовното лице, е по-близо до понятието на Колнай с неговия фокус върху етичното и подхода *quid pro quo*.

9 Анализ: Мартин А. Хансен – „Лъжецът“

Датският писател Мартин А. Хансен (1909-1955) живее кратко, но позицията му в датската литература е значима. В неговите творби ясно прозира преходът от левичарска социална критика (характеризираща 30-те години в Дания) и хуманизъм към екзистенциализъм. Той използва задълбочено теми от философията на Киркегор и спомага за събуждането на интерес към мислите и творчеството му.

Романът „Лъжецът“ (*Løgneren*), последната художествена творба на Хансен, е неговият шедевър с тираж от почти 400 000 копия и главозамайваща рецепция в Дания.¹⁴² Най-напред творбата излиза като радиосериал в хода на 12 недели през 1950 г. Същата година е публикувана и като роман от 188 стр., състоящ се от 12 глави.

9.1 Датската литература през 40-те години на XX век

Първата половина на 40-те години в датската история е белязана от Втората световна война: страната е окупирана на 9 април 1940 г. Това прекъсва развоя на културния живот от периода между двете войни, който се е характеризирал със силна политическа ангажираност. В резултат на окупацията от страна на нацистка Германия, културата и литературата трябва или да се укриват, или да странят от политическите аспекти на конфликта и да се съсредоточат върху справянето с чувството на безсилие и тревожност, белязало периода – и това става по много по-интровертен начин, отколкото през предходното десетилетие.

Както и в съседните страни или цяла Европа, в Дания десетилетието след войната все още е белязано от известно обезверяване. Мартин А. Хансен отбелязва това в „Лъжецът“, когато героят му Йоханес споделя „Помръкнал съм като времето, в което живея“ (Hansen 1950: 9). *Heretica*, списанието, което ще се превърне в главния изразител на културната криза и от което произтича най-същественото обновление на културния дебат през 40-те, излиза за първи път през 1948 г., като Мартин А. Хансен е съредактор от 1950-51 г. Изданието реагира срещу реалистичната проза и целенасочената социална критика на 30-те. То изисква нов тип уважение към изкуствата и, особено в първите години, към поезията, на първо място лиричната форма, на която се гледа като на израз на по-дълбоко съзнание за реалността. И все пак накрая и прозата си спечелва силна позиция, особено благодарение на Хансен.

Още с името си, което крие изконното значение: „способен да избира“, списанието прави връзка с *Existenzphilosophie* и екзистенциализма, който се превръща в най-

¹⁴² Датското население в началото на 2019 г. наброява 5,8 млн. д. (Danmarks Statistik).

жизнената линия във философията и историята на идеите в непосредствения период след войната, не на последно място и в Дания (Stidsen 2015: 224). Въз основа на творчеството на Киркегор, той обсъжда ключови въпроси за човешкото съществуване и неговите екзистенциални фундаментални условия: Кой съм аз? Какво е човекът? Тази „ерес“ е насочена срещу всички секуларизирани линии на мислене, -измите и идеологиите, тривиализирали човека и редуцирали съществуването.

Въпросните литературни „еретици“ обаче се интересуват и от намирането на изход и решение на кризата. Ако човек следва да приеме чувството на отчуждение с неговите тревожност и усещане за изолация като част от човешкото съществуване, то може да постигне нещо като свобода, тъй като се изправя пред фундаментален избор, а именно: да избере да вземе живота в свои ръце и да поеме отговорността за изборите, които е необходимо да направи. Празнината може да бъде запълнена на свой собствен риск и по силата на собствената свободна воля, защото човек е това, което избира да бъде: той може (и трябва) да избере сам. Стисен посочва, че философските текстове относно екзистенциализма, публикувани в *Heretica* през първите години, следват религиозното, а не атеистичното му разклонение – в статия от датския професор по религиозна история Вилхелм Грьонбек (1873-1948), Сартр дори е споменат откровено критично (Stidsen 2015: 228). При все това Мартин А. Хансен е сред писателите, които включват религиозна тематика в творчеството си посредством екзистенциалните въпроси на времето. Групата около *Heretica* не господства като доминанта, нито съществува във вакуум. Сред широката читателска аудитория списанието е възприемано като опозиция на друго периодично издание, *Dialog*, което продължава традицията от междувоенния период с лява културна критика.

9.2 Резюме

„Лъжецът“, чийто сюжет се разгръща малко след края на Втората световна война, представя жителите на малкия (фикционален) остров Сандьо в датския архипелаг. В тази психологическа творба авторът изследва в дълбочина ума на Йоханес Виг, местния учител, енорийски духовник и пощальон, самотна фигура, чиито отношения с останалите островитяни постепенно се разкриват в дневника му, който той коментира ретроспективно. Историята се занимава не само с неговите съмнения в себе си, но и с вярата му в добротата на човека, като и двете стават все по-комплексни и противоречащи си в развоя на сюжета.

9.3 Въведение

Историята е разказана от първо лице от Йоханес Виг, който пише до своя въображаем приятел Натанаил. Фактът, че получаваме информация единствено от разказвача, подобно на романа на Йесен, повдига същите въпроси относно правдивостта

й. Или може би това е свръхопростояване – разказваческият глас всъщност е малко по-сложен:

„Лъжецът“ се състои от записки в дневника на разказвача от един-единствен ден през месец март, неговата дневникова новела, писана година по-късно, и епилог към нея от текст в неговия дневник от април същата година. Романът е фикционален в двоен смисъл и изграден като малка китайска система от кутийки. Един писател е написал художествен роман с разказвач от първо лице, който пише фикционална новела с разказвач от първо лице, който си води дневник. Доминиращият, разказващият аз иска да се отвори и изповяда. Прави това, пишейки фикционален текст. А може би нещата стоят по същия начин и с автора, който пише романа. (Schmidt 1997: 77)

Романът се развива хронологично, но не в конкретното време, когато ние, читателите за първи път, вярваме, че е записан сюжетът, и едва в последната глава се разкрива, че прочетеното от нас всъщност се е случило година преди записването си. В крайна сметка това не е дневник, а повече или по-малко фикционална равносметка, записана от Йоханес година след реалните събития.

Йоханес Виг, най-важният протагонист в романа, ще бъде на фокус заедно с двете героини Анемари и Римор. Инцидент с удавяне и няколко любовни афери са някои от случаите, които дават повод за прошка. Ще се съсредоточа върху инцидента, защото само той е описан в детайли.

Хансен цял живот е възхитен от Киркегор и „Лъжецът“ съдържа изобилие от препратки към него. Настоящата глава представлява разработка по вече избраните аспекти и теми, без да добавя нови към тях.

9.4 Изречения с форми на „прощавам“ (*tilgiv-*, *forlad-*, *undskyld-*)

Думите, свързани с прошката, отново са разделени на форми на трите датски корена *tilgiv-*, *forlad-* и *undskyld-*. Има две форми на *tilgiv-*; само един пример за *forlad-* и 11 случая на форми на *undskyld-*.

9.4.1 Предварителни изводи

За разлика от другите два романа, формите на *tilgiv-* без съмнение могат да бъдат отнесени към прошката в силния смисъл на думата. Натъкнахме се на възглед за прошката, според който е положително да получиш прошка и отрицателно да си извършил нещо непросимо. Не човешко същество, а училищната стая сякаш дава прошка на Йоханес и това е още един нереалистичен елемент (който напомня за фантастичното при Цв. Тодоров), макар и различен от настояването на Фредерик, че прошката е „магия“ в „Първото, за което се сецам“ на Ида Йесен.

Що се отнася до прошката, изразена чрез *undskyld* – докосваме се до границата с по-силното значение на понятието в епизода, където Анемари крещи на Йоханес и хвърля писалка толкова бясно, че писецът се забива в дъските на пода. При все това и поради близките отношения между тях, те навярно ще минат и без прошка, защото просто ще си затворят очите за инцидента (макар че причините за него навярно биха се нуждаели от дискусия).

По времето на Киркегор, ако се споменава прошката без по-нататъшни пояснения или класифициране, по-скоро се е смятало, че става въпрос за Църковната прошка, докато в предходните два разгледани романа по-вероятно е да се разбира Светската прошка. Що се отнася до „Лъжецът“, можем да докажем, че не е чак толкова лесно да се определи.

Сходна е ситуацията при онези случаи, които бяха категоризирани към Светската прошка, тъй като изразяващите този възглед най-често не са размишлявали над основите на своята концепция за прошката. Поне в анализираните изречения бе открито, че не е лесно да се направи разграничение според двете схващания за прошката, които дефинирахме – може би има нужда от трето определение или мнение, което, така да се каже, обединява и двете. Или може би протагонистите, които все пак споменават прошката, все още са здраво вкоренени в християнската традиция. Те не се изказват по темата като представители на новото, модерно време, което ще настъпи. За еквивалентности вериги получаваме:

Църковна прошка: терминология около доброто и злото – съществуват непрости деяния

Светска прошка: терминология около доброто и злото – възстановяване на отношенията (п) – свръхестествена – съществуват непрости деяния – прошката е положителна

9.5 Персонажи

9.5.1 Йоханес

Енорийският духовник и местен учител Йоханес е ерген в началото на 40-те си години по времето на главните събития в романа. След седем години, прекарани на Сандьо, той се чувства забравен от света. Може би пиенето подсказва, че не се чувства добре в самотата си.

Йоханес е доста ерудиран и страстен наблюдател на хората. Той се смята за находчив по отношение на другите, макар и не толкова за своето собствено добро, но може би просто не признава своите наблюдения за самия себе си.

9.5.1.1 Йоханес и многобройните му професии

В качеството си на учител той обича да изненадва децата и да стимулира въображението им, като им разказва истории и им помага да стигнат до правилния отговор, без те да осъзнават намесата му. Освен употребата на евристичния метод, читателят си припомня и някои от историите за младия Киркегор, който, поне според легендата, правел дълги пътешествия с баща си, без изобщо да напускат семейната дневна (SKS15, 18-19).

Докато преподаването изглежда като призвание, работата като духовник в енорията всъщност може би е просто длъжност.

Йоханес явно се интересува най-малко от духовническите задачи или поне когато изпълняването им включва и позоваване на Библията. Последното навярно може да се схваща като проявление на факта, че така и не е съумял да направи скока на вярата. Всъщност той се справя добре с грижите за енорияшите, които също влизат във функциите на духовника, когато това не включва утешаването на хората със слова от Библията, а се свежда до упражняването им на практика (помага на Елна, бъдеща самотна майка, и на семейство, което се нуждае от работа/пари). Тук виждаме как делата на любовта според Киркегор се практикуват и на дело, и с правилните намерения, макар Йоханес, както винаги, да не е сигурен в мотивите си (вж. т. 6.2.7).

9.5.1.2 Черти на характера на Йоханес

Когато в дневника си Йоханес се представя на Натанаил, той подчертава, че името му не бива „да се произнася прекалено бързо“ (стр. 10). Ако се каже бързо на датски, *Johannes Vig* ще извика асоциация със съществителното *sVig*, което означава измама. Въпросният Натанаил е нещо като алтер его на Йоханес. Най-малкото той обвинява Натанаил, че притежава прекалено много от неговите черти на характера, например любопитство, натрапчивост, веселост. Нека все пак в позитивен аспект да припомним, че той може да бъде и много мил. Ето защо не мога да се съглася с Тюринг и неговото „само“ в наблюдението: „[...] за когото другите са само материал за изучаване, развлечение, игра, приключения за преминаваща прелетна птица“ (2009: 227 – подчертаването е мое). Примерите от предходната подточка показват не само благата му страна, но също и че той може да взема решения и да действа в съзвучие с тях, макар и да не се решава лесно.

Йоханес на няколко пъти споменава афинитета си към класната стая, където той смята, че става малко по-различен човек по силата на самото пребиваване там – смущението и безпокойството му сякаш по някакъв начин намаляват в нейното

пространство. Докато Лиса у Йесен трябваше да се осланя на антидепресанти след инцидента, може да се каже, че Йоханес разчита на класната стая.

9.5.1.3 Йоханес и Анемари

Йоханес се запознава с Анемари след пристигането си, когато тя посещава вечерни часове и е на 16 години. Имали са относително флиртаджийска мнима връзка, въпреки че Анемари е прекарала последните около шест години с Олуф, бащата на нейния син.

Когато Анемари официално къса с Олуф в писмо, тя настоява Йоханес да го прочете предварително, което сочи, че очаква реакция от него. Различните учени си вадят разнопосочни заключения за връзката им, някои от които дори си противоречат. Тюринг пише, че „много тълкувания на „Лъжеца“ изразяват схващането, че романът е история за нещастна любов, в която повехнал духовник безнадеждно желае младо, красиво момиче“ (2009: 223), докато той самият посочва възможността да е вярно обратното. Анемари да се домогва до Йоханес. Склонен съм да се съглася с него, също и когато по-нататък той заключава, че Йоханес използва приятелството си с Олуф като извинение да не се обвързва по-сериозно с Анемари. Че всъщност „Йоханес Виг чисто и просто не желае нищо повече от необвързващата и неразрешима констелация. Той е в ситуация, която сам е режисирал и която пасва много добре на прелетната птица“ (2009: 225).

След като Йоханес чува, че Олуф е очаквал скъсването, но не е мислил, че той самият би могъл да го причини, се запътва към Анемари и осъзнава, че тя заминава с инженера. Ситуацията е променена – но в какъв смисъл? Тюринг е склонен да настоява, че Йоханес посещава Анемари с цел по някакъв начин да я задържи на острова, включвайки я в нова *ménage à trois*, за да може да продължи играта си (2009: 238).

9.5.1.4 Йоханес и Римор

Преминавайки от една *ménage à trois* към следващата, ще разгледаме връзката на Йоханес с Римор, която е омъжена за Фредерик, собственика на Несгор.

Римор често твърди, че обича Йоханес и въпреки че винаги го прави с нотка на закачка, явно е, че се интересува от него. Йоханес разкрива по-дълбоко, по-интелектуално и духовно влечение към Римор в сравнение с това към Анемари. Според мен проличава коя от тях предпочита действително, когато той разказва за преживяното в класната стая тъкмо на Римор. И двете връзки обаче към момента са наужким.

Заминаването на Анемари подтиква Йоханес да посети Римор в Несгор на другия ден, когато те преспиват заедно и става ясно, че Римор действително е имала истински

чувства към него. При все това тя повтаря, че за Йоханес това не е сериозно, при което той се ядосва и си тръгва. По-късно, по време на лов за една бекасица¹⁴³ (чиято поява Йоханес възприема едва ли не като знак свише – че някак нещата ще се подобрят), той споменава неколkokратно, че не знае какво ще стане по-нататък, заявявайки пред Римор „но какво ще излезе от нас двамата трябва да бъде решение по твоя воля, мен не ме бива за това, ставам своеволен и лукав“ (стр. 167). На следващата година, гледайки към Несгор, Йоханес пише на Натанаил, че не е виждал Римор от лова насам и продължава „Може би тя тъкмо ме засягаше, но убеждавах себе си и останалите, че е била другата. Харесваше ми тази игра“ (стр. 185), добавяйки, че знае, че тя не е като него и е могъл да й помогне само веднъж. Накрая той завършва с лаконичното „А сега няма да говорим повече за това“ (стр. 185). Ние обаче ще завършим, като отбележим, че всъщност Римор е последният човек, когото Йоханес споменава, преди да завърши текста си и това е още една индикация, че тя е важна за него, макар и той навярно да не го осъзнава.

9.5.1.5 Предварителни изводи: Йоханес – лъжещ, съмняващ се в себе си прелъстител

Освен закачката с думата *sVig*, трябва да се спомене и че само *Vig* може да е и императивната форма на глагола *vige* със значението предавам се, отстъпвам. Йоханес в крайна сметка често избира, като всъщност се въздържа да избере.

Някои учени (Тюринг, Вивел и Шмид) заключават, че в Йоханес съзираме теорията за стadiите на Киркегор, разиграна на практика, но без последния стадий (Религиозност Б). В Йоханес откриваме естета, изправен пред етичен конфликт, който, може да се каже, той опитва да разреши на религиозно ниво – но се проваля. Когато той пише своя дневник до Натанаил, можем да разглеждаме това като способ да се примири с живота си. Това е етичният човек, който се опитва да разбере действията си като естет и преди всичко как не е направил чак толкова много активни, целенасочени избори. Йоханес опитва да се промени, но може би не съвсем успешно. Киркегор пише:

Следователно трябва да се живее или естетически, или етически. Тук, както казахме, още не става дума за избор в по-строгия смисъл на думата, тъй като този, който живее естетически, не избира, а този, който избере естетическото, след като етическото му се е показало, не живее естетически, защото върши грях и подлежи на етически определения, дори и животът му да трябва да се окачестви като неетичен. (ИИ2, 685)¹⁴⁴

¹⁴³ Един лайтмотив в романа е свързан с появата на бекасината през пролетта.

¹⁴⁴ “thi den, som lever æsthetisk, vælger ikke, og den som, efterat det Ethiske har viist sig for ham, vælger det Æsthetiske, han lever ikke æsthetisk, thi han synder, og ligger under ethiske Bestemmelser, om hans Liv end maa betegnes som uethisk” (SKS3, 165).

Във връзката си с бившата си Бирте и по-късно в някаква степен също и с Анемари Йоханес е живял сред въодушевяващите възможности какво може да бъде, а не в действителното осъществяване, което може би е било неговият начин да прогони скуката (точно както и Йоханес прелъстителя у Киркегор).

За Римор всичко е без значение и тя не може да вярва. Изглежда малко пресилено, когато в края на разговора им в кревата Йоханес отговаря на нейния въпрос:

„Как тогава да повярвам в Бог?“

„Трябва! Когато стигнеш до предела на безсмислието, ще видиш, че всичко е бойно поле, където две сили се бият. И няма ничия земя“. (стр. 165)

Тук сякаш Йоханес иска да принуди Римор да направи окончателния скок към вярата, съзнавайки, че за него е бил невъзможен.

Въпросът, който ние, читателите, трябва да си зададем, е дали Йоханес се е променил. Дали човекът, когото оставяме да пише историята на острова, прави това като свой собствен съзнателен избор? Или по-скоро се е наел, защото не е съумял или посмял да направи крачката най-напред към Анемари, а после и към Римор. С лекота можем да възприемем това като още един избор, който не е направен активно.

9.5.2 Анемари

Анемари е на 23 години по времето на главните събития. Тя е много умна и твърде целеустремена млада жена, която знае какво иска и го получава въпреки мнението на обкръжението ѝ и конвенциите. Нейната непоколебимост се доказва от раждането на сина ѝ Том, без тя и Олуф да са женени и дори без да живеят заедно – на което през 50-те години на ХХ век в никакъв случай не се е гледало с добро око. Не е толкова лесно да се определи колко сериозни са намеренията ѝ към Йоханес и инженера, макар че тя действително напуска Сандьо с втория. Навярно това би могъл да бъде и Йоханес, стига да се беше възползвал от шанса си, тъй като тя винаги търси начин да се махне от Сандьо и да започне нещо ново.

Анемари живее живота си привидно без да се замисля особено за дълбокия смисъл на човешкото битие. Тя се интересува главно от непосредственото ежедневие: как да осигури добър живот за себе си и детето. Навярно би било грубо да я нарека Г-ца Еснафка, но един завършен естет не би бил удачна категория, тъй като безсмислието на живота още не я е застигнало.

9.5.3 Римор

Йоханес разсъждава, че Римор не е имала много опит при пристигането си на острова и още не е познавала себе си, но сега, на 36 години, тя някак си превзема целия Несгор.

Двамата с Йоханес си приличат в много аспекти. И двамата се крият от реалния свят посредством претенции за прямота и недискретност. При все това накрая осъзнаваме, че Римор всъщност доста е размишлявала над живота си и по-мощния смисъл на битието. Тя е твърде обезверена и колкото повече житейски опит трупала, толкова повече смята всичко за лишено от смисъл – тя не е съумяла да си обясни привидно безсмисления живот при едновременното наличие на Бога. Римор се бои да действа самостоятелно и смята, че се нуждае от някой, който да ѝ казва какво да прави, но в деня на лова тя напуска „скривалището си“, като активно прави избора да изповяда чувствата си пред Йоханес – така оставяме Римор на твърдата почва на етичния индивид, който е поел като свой дълг да прави отговорни избори.

9.6 Прошката

Основното събитие, което дава повод за прошка, е прекатурването на лодката, в което са замесени Олуф и Нилс, с резултат удавянето на втория.

9.6.1 Инцидентът с удавянето – Нилс, Олуф и Йоханес

В инцидента са замесени Олуф и Нилс, двама млади мъже на една и съща възраст. Нилс е умен и смелчага, но също и мълчаливо момче. Двамата безразсъдно излизат в открито море при лошо време в лодка с триъгълно платно и се преобръщат. Тъй като познават морето, те много добре знаят, че начинанието им е опасно и дори дръзко, а Йоханес подозира, че може би това ги е привличало, задавайки въпроса „защо младежта пилее живота си на вятъра? Може би за да създава легенди“ (стр. 93 – подчертаването е мое). След като лодката се преобръща, Олуф е принуден да се освободи от Нилс с борба, за да не се удавят и двамата.

Въпросът, който е релевантен от гледна точка на прошката, е дали за инцидента може да бъде винен някой, освен лошото време. Те не са изненадани от внезапно влошаване на времето при иначе спокойно плаване – всъщност именно лошото време ги кара да потеглят. Не разполагаме с друга информация относно нещастията, като например допуснатата грешка в управлението на лодката или нещо подобно. Следователно оставаме с двама млади мъже, които съзнателно излагат живота си на опасност, за което близките им с лекота биха могли да ги винят.

Никой не обвинява Олуф, че е причинил смъртта на Нилс – на това се гледа просто като на инцидент. Все пак Олуф обвинява себе си, тъй като се е борил с Нилс и подозира, че всъщност е допринесъл за удавянето му. Следователно може би има причина да изпитва вина в очите не само на Нилс, но и на близките му.

Йоханес умува не просто дали е бил способен да предотврати плаването, но всъщност се и чуди дали не ги е подтикнал да потеглят. Двамата младежи и техните близки биха били хората, с които да се помири в такъв случай. Йоханес трябва и да помисли над съвета, който е дал на Олуф, след като чува опасенията му, че е причинил смъртта на Нилс: никога да не го споменава пак, защото е чиста глупост.

9.6.2 Удавянето на Нилс – Олуф

Нека да започнем с факта, че така и не виждаме някой от роднините да обвинява когото и да било за инцидента. Намираме се сред рибарска общност, където насъщният на практика е уловената риба. Хората осъзнават опасностите на морето и двамата мъже не са изключение.

Положението би било коренно различно, ако ставаше въпрос за убийство. Може би това е причината Олуф след завръщането си да твърди, че Нилс се е удавил на мига. При все това няма особена вероятност някой да го обвини, тъй като рибарите много добре знаят колко опасен може да бъде един давещ се човек за околните.

Вечерта след завръщането на спасения Олуф на острова той и Анемари, както толкова често преди, посещават Йоханес в класната стая. Там Олуф най-после започва да говори за събитията и се чуди защо е станало така. Може би той е бил по-добър от Нилс, реторично предполага Олуф и дори се преструва на малко засегнат, когато Йоханес отрича. Тогава Олуф пита дали знаят, че той е убил Нилс в морето. Йоханес, може би малко неочаквано, отговаря положително, което изненадва Олуф. Йоханес продължава:

– Млъквай! – казах му. – Ти си идиот. Ясно ми беше, че Нилс е по петите ти оттогава. И защо? Да, не си могъл да го спасиш. Хващаш го. Нилс почти не умее да плува. Подивява. Тегли те надолу. Освобождаваш се. Това не е нещо, заради което да се превземаш.

[...]

Не си можел да го издърпаш до лодката. Невъзможно. В ония вълни. Не се е родил човекът, способен да го направи. Способен да го спаси. Не желая да слушам повече от тоя брътвеж. (стр. 110-1)

С обичайния си сарказъм той дори добавя, че Олуф е можел да избере да се удави заедно с Нилс, но никой не би се досетил колко благородно е постъпил и едно малко дете би се родило без баща на този свят (стр. 129). Не чуваме нищо повече за инцидента, допреди

самият Йоханес да отвори дума за него след завръщането на Олуф на острова, когато ледът в морето се стопява.

Нека не забравяме, че Олуф е останал без баща и винаги е зачитал Йоханес. Ето защо неговите думи може би имат особена тежест. Навярно дори до степента да ги разглеждаме като опрощение на греховете на Олуф вместо Нилс и, разбира се, него самия. На това твърдение може да противоречи фактът, че според Йоханес сънливостта, която Олуф винаги е притежавал, се е засилила. Ето защо опрощението не е от такъв тип, че да възстанови нещата до изначалното им положение, а когато посещава гроба на Нилс, Олуф все още издава странни звуци – може би говори, а може и да ридае. Все пак обстоятелството, че Олуф планира да си набави рибарска лодка и крои планове с Елна и нейния син в края на романа сочи, че е намерил начин да продължи напред.

9.6.3 Удавянето на Нилс – Йоханес

Няма индикации Олуф да държи Йоханес отговорен за инцидента нито по отношение на ролята му за заминаването им, нито след като той му забранява да говори за опасенията си, че е причинил смъртта на Нилс. Все пак е очевидно, че Йоханес е смущаван и от двете.

Пишейки на Натанаил, той го моли да протегне ръка и да си представи, че Йоханес със същата лекота е можел да спре двамата мъже, за да не потеглят – но не си е мръднал пръста. Йоханес се връща на инцидента неколкостранно и всеки път си спомня обстоятелствата малко по-различно. Спомня си, че е осъзнавал, че Олуф се е чувствал притиснат между Анемари и майка си и е смятал, че би му било от полза да излезе в морето и да се докаже, за да добие увереност. Сега обаче Йоханес трябва да се запита дали не е имал и друг мотив. Може би е смятал, че пътят към Анемари би бил разчистен, ако Олуф изчезне. При все това и с оглед на прочита в 9.5.1.3. (че всъщност Анемари преследва Йоханес), това може да е пореден случай, в който Йоханес е прекалено строг към себе си. Макар в друг момент той да посочва, че след като спасителите са прекратили издирването, той е изпитал „странно чувство на облекчение“ (стр. 96). Отново обаче Йоханес трябва да си зададе въпроса дали действително си спомня, или може би си е съчинил, че не е направил нищо, за да им попречи да потеглят. На какво да вярваме? И дали самият Йоханес знае истината? В края на романа той се опитва на няколко пъти да говори с Олуф за това, без особен успех. Същинското желание на Йоханес е да му бъде простено за евентуална роля, която може да е изиграл в хода на тъжните събития, но Олуф просто си тръгва в мълчание. Така Йоханес си вади заключението, че е било прекалено късно – Олуф е решил, че сам той е отговорен. А дали да не предложим друга

възможност? Че това всъщност е бил начинът, по който Олуф може да прости на Йоханес: като замълчи и просто продължи техните отношения.

А дали Йоханес си е простил? Най-вероятно не. Може би просто си спомня и това е още едно нещо, с което се е примирил, но не просто чрез забравяне, а чрез помнене: „Всичко, което човек помни и трябва да помни“ (стр. 184).

В обобщение може да се каже, че е трудно да се заяви на практика дали Олуф и Йоханес получават прошката, към която се стремят – не на последно място от самите себе си. Все пак обаче изглежда, че Олуф съумява да продължи с живота си в необходимата степен, а това се очаква, тъй като не вярваме той да е отговорен за удавянето на Нилс. Що се отнася до Йоханес, въпросът е дали той следва да тълкува мълчанието на Олуф като прошка, или поне като липса на нещо за прощаване. Ако е така, това следва да помогне на Йоханес да се примири със своите действия или липсата на такива – когато не си е мръднал пръста.

9.7 Заключение

В тази глава относно „Лъжецът“ намерихме много препратки към Киркегор и съумяхме да характеризираме протагонистите посредством неговите категории. Дори бе възможно да покажем, че Йоханес е преминал през не една от тях – но не и всичките.

По темата за прошката беше интересно да видим как в този по-стар текст, където бих очаквал да открия по-просветено описание на прошката и ясно разделяне на двете категории в антагонистичната двойка, всъщност беше трудно да ги разгранича. Прошката, на която се натъкнахме по отношение на удавянето, изглеждаше двустранна (не тристранна) и междучовешка.

10 Анализ: Аспектите в хода на времето – вечно променящи се и все пак непроменени.

Целта ми в настоящата глава е да се съсредоточа върху втората част на изследователския въпрос, а именно дали и как възгледите за прошката са еволюирали през годините. За да отговоря на него, правя прочит и анализ на трите романа в хронологичен план, като вземам предвид секуларизацията, наблюдавана в датските общество и култура.

10.1 Прошката

10.1.1 Антагонистичната двойка в трите романа

Както вече видяхме, макар да успях да открия двата елемента на антагонистичната двойка – Църковна и Светска прошка – във всеки един от романите (както се и очакваше), те не проявяваха отчетлива разлика. Най-малкото не беше лесно да бъдат разграничени един от друг, не на последно място защото включват доста разнообразни позиции. Поддържам тезата, че привидната прилика се дължи донякъде на еднаквата им основа, от която са прогресирали в различни посоки едва на по-късен етап. Друга и може би най-съществената част от обяснението е, че хората като цяло, но също и героите, които са обекти на настоящия анализ, сами по себе си не съзнават напълно какво имат предвид под термина прошка.

Невинаги беше лесно да определя дали разглежданите протагонисти следва да бъдат определяни като представители на църковния, или на светския мироглед. Даден герой нерядко коментираше „противоположното“ схващане за прошката, с примери при Фредерик и Лиса. Това само по себе си бе откритие, сочещо, че някои признават съществуването и на двата елемента.

Умишлено не бях дефинирал предварително в по-големи детайли какво се има предвид под Църковна прошка, като сметнах за достатъчно тя да включва Бог и навярно да бъде проповядвана от хора с някаква връзка с църквата. Когато в Глава 6 бе направен опит да хвърлим светлина върху гледището за прошката, откривано в творбите на Киркегор, целта бе то да представлява Църковната прошка. При все това в много отношения то, изглежда, предоставяше твърде стриктна и ограничена дефиниция.

Дори и в рамките на всяка от двете категории се натъкнахме на противоречащи си възгледи до степен, в която те самите могат да се схващат като антагонистични. Пример за това е дядото на Николай, който се опитва чрез бой да накара дъщеря си да „моли за прошка“. Може да се твърди, че Лиса прави нещо подобно с Албин. Това е твърде далеч

от християнското „Трябва да прощаваме, защото ние самите се нуждаем от прошка“, както видяхме да подчертава Киркегор. Всъщност от протагонистите, които съм определил като представители на Църковната прошка, само Съос се доближава до това. За повече примери от тази християнска версия трябва да погледнем сред представите на секуларизирания свят: на първо място Карен и Биргите. Освен това наличието на неппростими деяния също бе изразено от представители на секуларизирания свят, например Николай, който пише на Силе, че не очаква прошка от нея.

Накрая видяхме и примери за прошка, възприемана положително, защото може да помогне за възстановяването на отношенията, а Съос споменава прошката и сред своите любими Христови послания. Единствената изцяло негативна представа за прошката бе изразена от Фредерик, който заявява, че не вярва в съществуването ѝ и поне на думи я дефинира като врели-некипели.

В обобщение: открих антагонистичната двойка във всичките романи, макар да не беше толкова експлицитно „антагонистична“, колкото се очакваше.

Това бе ценно откритие само по себе си, тъй като подчерта проблема за определянето и дефинирането на значенията, които всъщност приписваме на прошката. Освен това бе полезно наблюдение, което да имаме предвид при по-нататъшния анализ на прошката в творбите.

10.1.2 Прошката в трите романа

Що се отнася до главната тема за прошката, във всеки от романите имаше множество примери за ситуации и деяния, които предполагат такава. Анализирах по-подробно общо седем случая, в които разполагах с достатъчно информация за мислите и действията на протагонистите. Теоретичната рамка, представена в Глави 4 и 6, подкрепи анализа и способства за класифицирането на случаите съгласно трите главни категории, зададени в т. 4.3.

Открих примери от всичките три категории и се натъкнах на жертви и извършители както от Църковната (Лиса, бабата на Николай и Йоханес), така и от Светската категория. При все това е под въпрос дали бе открит и един-единствен случай на по-стриктната християнска интерпретация на Киркегор.

Трите анализирани случая от романа на Хусум спадаха изключително към Двустранната и условна категория и включваха близки хора. Прошка бе дадена само в случая на бабата. При все това и в другите два случая извършителят по някакъв начин съумя да продължи напред (може би с оглед на съзнанието, че жертвите му вече са по-добре).

В романа на Йесен се натъкнахме и на трите категории. Имаше два примера за прошка чрез „затваряне на очите“ или случаи, когато проблемът е адресиран, но жертвата просто продължава напред (Фредерик продължава да се грижи за майка си, а Биргите не зачеква обвинението на Лиса, че тя е издирваният шофьор). Те припомнят теорията на Мърфи за приятелството, където основната причина за прошката е „заради добрите стари времена“ (вж. т. 4.3.3). Можем да разглеждаме това като прошка, породена от преференциална любов, не от любов към ближния, което е в ярък контраст с настояването на Киркегор за проявяване на любов към ближния. Това не бива да се възприема като критика срещу Мърфи, тъй като изглежда очевидно, че споделяната положителна история може да направи хората по-склонни да простят. Все пак обаче подчертава крайността в тълкуването на Киркегор. Както бе споменато, датският философ често е бил склонен да преувеличава дадени аргументи, за да направи мисълта си по-ясна и дори е способен да провокира, за да помогне на читателя си да види и проумее какво действително е заложено в текста.

Накрая видяхме и пример за Двустранна и условна прошка в инцидента с удавянето, където Йоханес така и не успява да ангажира Олуф в достатъчна степен, за да получи прошката му, от която е осъзнал, че се нуждае (поне такава не е заявена експлицитно). За Олуф е достатъчно просто да продължи напред без допълнителни дискусии на принципа „било що било“.

Както бе споменато, имаше много други случаи, предполагащи прошка, които не бяха разгледани подробно. Сред тях и в трите романа бяха наблюдавани изневери, които обаче не бяха главният обект на авторското внимание. Онова, което бе застъпено пространно, бяха по-сериозните случаи „на живот и смърт“: удавянето на Нилс, смъртта на Густав и самоубийството на Съос. Към тази категория трябва да споменем и множеството примери на хора, които не се справят с проваления си живот. Такива са Йоханес и Римор у Хансен, Биргите при Йесен и, разбира се, Николай в романа на Хусум.

Прошката често се свързваше с отмъщение или неколкократно определяното от мен като *quid pro quo*, докато нямаше толкова много примери за чистата версия на християнската прошка (застъпвана от Киркегор), която фокусира на първо място върху извършителя. В романа на Хусум Николай обръща внимание на нуждата от прошка само защото Христос го заставя лично. Мотивът за отмъщението играеше роля в много от случаите в двата по-нови романа. Силе категорично отмъщава на Николай, вместо да даде прошка, и дори Николай в известен смисъл желае баба му да изпита някаква част от болката, причинена нему поради negliжирането от страна на бабата и дядото. При

все че Лиса възразява, че не цели отмъщение спрямо избягалия шофьор, нотката на саморазправа бе налице чак докато в ролята на виновника не влезе Мане. Отмъщението явно бе мотив и при справянето ѝ с нейните братя (и родители).

По-старият роман, на Хансен, бе единствената творба, в която не открихме отмъщението в същата степен. Йоханес може би търси такова в случаите с Бирте и Анемари, която заминава с инженера, но няма индикации, че то е свързано с акта на прошката, за разлика от останалите два романа.

В опит да обобща: бе невъзможно да разделим или класифицираме прошката стриктно според категориите, обособени въз основа на позицията на избраните учени от Глава 4. Това обаче не значи, че рамката не беше полезна. Заключение гласи по-скоро, че всяка от интерпретациите, представени във въпросните статии, има много валидни аргументи, но те не са достатъчни да изключат останалите – всъщност много от въпросните възгледи се припокриват и засягат части от една и съща територия. Може би това не е революционно наблюдение, но този факт не го омаловажава, при това то категорично помага да обясним защо се натъкнахме на привидно противоречащи си позиции сред анализиранияте протагонисти.

10.2 Аспектите

Определих дали има разлики в начина, по който аспектите от философията на Киркегор присъстваха и биваха третираны в трите романа, преди да обърна поглед към секуларизацията.

10.2.1 Нещастното състояние на човека

В антропологията на Киркегор, представена в Глава 5, личи акцент върху нещастното състояние на човека. Това не се дължи изключително на моя собствен подбор и факта, че не се съсредоточавам върху религиозните стадии, които, може да се твърди, са точката, в която човек успява да се отърси от „ропота и воплите“ (за да се позова на разговора между Биргите и Албин) – макар че и тези стадии, особено в късното творчество на Киркегор, не са лишени от проблеми и борби. И в трите романа се натъкнахме на множество нещастни хора.

Докато станахме свидетели на по-експлицитна и активна употреба на Киркегор в книгата на Хансен, където авторът определено използва Йоханес, за да илюстрира някои от стадията по жизнения път, в по-новите романи по-скоро се наблюдаваше обратното: тук можем да използваме Киркегор, за да разучим сюжетите и техните протагонисти.

При много от героите на Йесен също бе възможно да приложим терминологията на Киркегор. Може дори да се каже, че „разликата между двете приятелки може да се схване чрез разграничаването у Киркегор между естетическото и етическото“ (Holm 2006: 50). Биргите е чувствителната жена, докато Лиса е представителка на етическото с нейното благоприличие и спазване на правилата. Холм споменава, че авторката набляга на непривично немодерни концепции като вината, греха и прошката и заключава, че може би тъкмо тази положително анахронична нотка в стила на Йесен прави книгите ѝ толкова натрапчиво плътни. (Holm 2008: 52). Можем да добавим, че това е и една от причините анализираната творба да е толкова благодатна, когато насочим вниманието си към антагонистичната двойка и прошката, а в допълнение и към стадиите по Киркегор.

Никоя от двете категории на прошката не позволява на двете героини да бъдат особено щастливи, нито предлага алтернатива на безсмислието, причинено от смъртта на Густав. Тъкмо тя показва колко крехък е всъщност на пръв поглед щастливият живот на Лиса. Що се отнася до живота на Биргите, така и не намираме признаци на щастие в нейното константно търсене на следващия мъж, който да придаде смисъл на съществуването ѝ. Очевидно това е перфектна илюстрация на Киркегоровите разсъждения по темата за страха и отчаянието, както видяхме в Глава 8.

Случаят на Николай, макар и да не е описан толкова фино, а по-скоро ефикасно, в известен смисъл свидетелства за същото. Неговият проблем има много по-конкретно и неоспоримо проявление: болката в стомаха. В допълнение тя е толкова остра и осезаема, че Николай ѝ дава име: възелът. В един момент той дори описва как „възелът изпълва всичко и аз вече не съм себе си. Аз съм възелът“ (Husum 2008: 85). Не така би описала нещата Йесен, но отново става въпрос за страх и отчаяние. Датският критик Ханс Хауге също осъзнава това, пишейки, че болестта на Николай „е популярна версия на страха, болката за умиране или екзистенциалното гадене“ (2009: 95 – подчертаването е мое). Когато Николай споменава, че не си позволява да бъде щастлив със Силе, вечно опасяващ се от чудовището под кревата, това извиква асоциация с демоничното (или страха от доброто) у Киркегор, тъй като героят никога не смее да посегне към доброто, което иска. При все това и в контраст с останалите две творби сметнах за по-трудно да приложя Киркегор за категоризирането на героите в романа на Хусум. Дали това се дължи на нова порода несклонни към рефлексия лица, еволюирала през последните 150 години, ще оставя неизказано.

При все че целта в творчеството на Киркегор се върти изцяло около това „да станеш християнин“, следователно намеренията и предпоченциите му са ясни, неговата основна критика все пак е отправена към ситуациите, когато не се прави съзнателен избор (вж. т. 5.4). Насочвайки вниманието си към главните протагонисти Йоханес, Биргите и Николай, никой от тях реално не съумява „да вземе живота в свои ръце“. В случая на Йоханес, който в края на романа записва историята на Сандьо, поглеждайки бегло към Несгор (и Римор), това в най-добрия случай изглежда като апатичен избор, тъй като на практика е поредният пример, в който той избира, като не прави избор. Николай успява да действа само защото е заставен от Христос (съгласието му да следва Христовите напътствия може и да е избор, но не и обмислен такъв – по-скоро той върви по течението и се подчинява). Накрая по-нататъшният живот на Николай, изглежда, зависи в голяма степен от това дали Мариане ще избере да остане с него, тъй като той още не се е проявил като способен да направи активен избор, още по-малко да вземе живота в свои ръце. Биргите остава последната ни надежда да намерим обмислен, съзнателен избор. Макар тя да е разсъждавала доста над живота си, това не ѝ е помогнало да се раздели с битието, което тя не одобрява. При все това краят на творбата, където тя чете коледната картичка от Лиса в компанията на мъж, с когото най-после е способна да проведе по-задълбочени разговори, може най-сетне да се разглежда като проявление на обмислен избор, ако се превърнем в „ловци на смекчаващи обстоятелства“, както ни призовава Киркегор.

10.2.2 Обществото и отделният индивид

Въпреки фокуса на Киркегор върху отделния индивид, това не значи, че този индивид съществува във вакуум, неповлиян от обкръжението си (вж. т. 5.2.2). Обществото се открива в съзнанието на индивида и в начина му на живот. Онова, което Киркегор често нарича „общото“ [*det almene*] или общочовешкото [*det almene menneskelige*], е тъкмо това общество. (Sløk 1983: 24-5). В трите романа също се натъкнахме на всеобщото, при това често посредством протагонист, който се затруднява да бъде част от него.

Един от проблемите, с които се сблъсква Йоханес, е усещането, че не се вписва. Кулминацията е, че той не е част от универсалното. Това се проявява в различни случаи и ситуации, сред които най-явен е инцидентът в църквата, когато Йоханес не чувства съвместимост с богомолците, докато те очакват неговата проповед. Той посочва, че „тяхното напрегнато очакване ги обединява в общност, от която единствен аз съм изключен. [...] Гост в момента. Бежанец на Земята“ (Hansen, 1950: 108). Йоханес никога

не съумява да избере да поеме отговорност и това му пречи и да бъде част от общото тук под формата на паството. Това отчуждаване може би следва да се разглежда и като напомняне за неговия проблем с предприемането на скока на вярата (макар че за целта не се изисква да се чувстваш като част от общото). По-късно, когато той започва да пише историята на Сандьо, това може да се интерпретира като поредния опит да намери референтна точка и нещо, от което да стане част. Това е и още една стъпка към изключването му от реалните обитатели на острова, но все пак може да е и опит за сближаване и принадлежност към нещо по-голямо.

За разлика от Йоханес, Лиса е важна част не само от обединеността на енориашите, но и от цялата местна общност, и идентичността ѝ до голяма степен е свързана с това. Когато тя се чувства предадена, тъй като е решила, че те умишлено крият самоличността на шофьора, това влошава вече уязвимото ѝ състояние. Тя се изправя не само пред загубата на своя син, но и пред загубата на принадлежност, а следователно и на самата себе си. Необходимо е да осъзнае, че това е изкуствено конструирана общност, от която тя е част единствено в ролята си на свещеник. Може би точно както и Йоханес, Лиса не е успяла да направи съзнателния избор и затова е покосена така тежко от разбулването на ролята ѝ в общността. Важно е да бъде част от нея, т.е. от обществото, но не това съставлява същността на аза, причинно-следствената връзка е по-скоро обратната.

Този проблем присъства и в романа на Хусум. Николай е бил изоставен на грижите на себе си и сестра си за по-голямата част от своето възпитаване и дори живот. И в училище, и впоследствие, той не става част от общността, а напротив: превръща се тъкмо в онова, срещу което тя би негодувала. Едва при сформирването на неговото собствено „НАТО“ Николай се доближава до принадлежността към някаква общност. Все пак той се докосва до най-щастливата и здрава част от живота си точно бидейки част от тази група, а посредством нея – донякъде и част от общността в Тарм. И при все това остава открит въпросът какво ще излезе от него. След 2000 г., както вече споменах, бе издаден не един роман, занимаващ се с контраста между големия град и провинцията и на определено ниво творбата на Хусум също може да се включи към тази група, само че спасението тук по-скоро е заложено в принадлежността към нещо по-голямо, а това безспорно може да се постигне и в големия град.

10.2.3 Секуларизацията

В своя роман Хансен препраща към Лука и притчата за нечистия дух. Отделно от това герои в творбата му знаят кой текст ще се чете в църквата само при споменаването от страна на Йоханес, че това е текстът за третата неделя от великите пости. Хансен може

да си позволи това, защото е наясно, че повечето от читателите му са запознати както с Новия Завет, така и с факта, че в Дания църквата има две официални поредици от библейски текстове, които се използват за службите в хода на църковната година. Не смятам, че който и да било автор днес би очаквал същото, в нито един от двата по-нови романа подобно познание не се приема за даденост.

По време на дискусиата за догмата в романа на Йесен откриваме акомпаниращо обяснение какво включва тя (почти като сценична режисура). В творбата на Хусум няма открити препратки към догмата, нито обяснения, макар че самият Иисус се появява в сюжета. Неговото послание е издържано в по-общии линии – свежда се до това, да станеш по-добър човек, който да се харесва и на теб самия, и на другите. Следователно това са теми, които лесно се разбират от поколение, възпитавано в духа на мира и любовта.

Тази разлика за мен е проявление на загубата не само на общо познание, свързано с религиозните текстове и практики в Дания, но и на цялостна загуба на *almen dannelse*¹⁴⁵, за да използвам датския термин, от времето на Хансен насам.

В рецензия за романа на Хусум в датския седмичник *Weekendavisen* се открива известна враждебност към творбата и нейното послание и особено към ролята, която рецензентът Клаус Ротстайн смята за приписана на Христос. Той признава, че Хусум, както и самият автор твърди, може и да не е вярващ, но все пак е написал роман, в който се открива форма на култ към Иисус. Ротстайн подчертава, че романът поставя именно Христос на мястото, където трябва да доминират хуманистичният морал и човешкото благоприличие (Rothstein 2008). За мен фактът, че творбата е била способна да предизвика такива бурни реакции в определени интелектуални среди, докато в духовните не е разглеждана в тази светлина, е знак за характера на епохата. В съзвучие с представителя на светския възглед, Ротстайн, религиозният рецензент Хауге посочва, че в книгата Иисус се възприема като лице, което би ни накарало да станем по-добри хора в морален смисъл. При все това той представя различно заключение. Посредством паралел с датския философ и теолог К. Е. Льогstrup (1905-1981) и неговия *opus magnum* „Етическата повеля“ (*Den etiske fordring*), Хауге не подчертава, а може би дори и не открива при Хусум религиозен елемент и особено не християнски такъв.

И действително в романа на Хусум се рисува сравнително стереотипна картина на религиозността и християнството. Тя по-скоро се позовава на хорските представи

¹⁴⁵ Терминът обхваща общата осведоменост в културната сфера, особено в областта на изкуствата, езиците, литературата, музиката и историята в комбинация с високо духовно развитие и изтънчено поведение и начин на живот, постигнати в резултат на доброто възпитание и образование.

относно какво е да си вярващ и християнин и да ходиш на църква. Много хора в наши дни са способни да правят смислена смесица от тези понятия.

Следователно е налице отчетливо несъответствие между начина, по който книгата се възприема в светските среди и извън тях. Голяма разлика в съотношението между тези среди е доловима спрямо епохата на Хансен. След 2000 г. (и не по-малко днес) за много хора е достатъчно Иисус да присъства в заглавието, за да може книгата да се разглежда от секуларизираното множество като „Христова литература“. Може би самият Хусум съзнава това обстоятелство. В интервю няколко години след своя дебют той споделя, че част от успеха на романа се дължи на заглавието: „Смятам, че съм измислил доста прилепчиво заглавие. [...] Ако има нещо, в което не сме уверени тук в Дания, то е кога религиозният елемент се намесва в нещата. И така, ако използвам Иисус, това ще вдъхне малко несигурност на хората и то беше част от моя план. Не са много нещата, с които можеш да стреснеш хората, като се изключи религията“ (Husum 2013).

По-рано споменах повишения интерес към религиозната (християнската) тематика, възникнал след 2000 г. и породил поне две антологии по темата в сферата на литературата и киното. Там е включена не само творбата на Хусум, но и тази на Йесен. При все това има подчертана разлика между двете статии за книгите с по-голям фокус върху сериозни идеологически въпроси в тази за книгата на Йесен от теолога Ханс Хенингсен, където той открива два различни вида отношение към християнството в лицето на Биргите и Лиса. Хенингсен съзира в Лиса романтизирано/пламенно и особено емоционално християнство, докато Биргите спада към т. нар. датско теологично движение *Tidehverv* („Смяна на епохите“), което има по-стриктна интерпретация за връзката между грях и милост и включва част от екзистенциализма на Киркегор. Дори и само от тези редове по-горе би следвало да е очевидно, че Хенингсен открива в текста на Йесен по-подробен материал за изследване, отколкото Хауге в творбата на Хусум.

Хенингсен също определя прошката като една от централните теми в романа. Що се отнася до Лиса, която многократно повтаря, че има и лична полза от грижите, които полага за своите енориаши, той заявява, че тази реципрочност е съвършено чужда на християнството както в Новия Завет, така и в текстовете на Лутер, докато Биргите е тази, която правилно посочва, че християнството е вяра в опрощението на греховете (Henningsen 2009: 81). В качеството ми на теолог, като цяло не опонирам на анализа на Хенингсен, но по темата за секуларизацията бих дръзнал да посоча, че е необходимо лице със задълбочени познания в сферата на датските църковни дела, за да се стигне до подобни заключения и намирам, че много малко от читателите на Йесен ги притежават.

Това води до въпроса дали изборът на свещеник, който не изповядва съвсем стриктно разбиране за християнството (а може би по-скоро се доближава до обгрижващите функции на социален работник), е преднамерен. Самата Йесен посочва един от големите проблеми пред свещениците от женски пол в днешното общество в едно интервю, твърдейки, че от тях все по-често се очаква да функционират като икона на Дева Мария и когато критерият за успеваемостта на свещеничката е доколко енорияшите я харесват и доколко тя ги прави щастливи, това я прави уязвима. Въпросът е какво очаква тя в замяна за неуморните социални усилия, които полага (Voas 2006). Способен съм да потвърдя наблюдението на Йесен от личния си опит в датската църква и смятам, че до голяма степен това се дължи на секуларизацията. В наши дни не разбираме кой знае колко от теология, но все пак сме способни да проумеем дали някой е склонен да се грижи за нас в миговете ни на неволя.

В обобщение, открива се отчетлива разлика между познанията по църковните въпроси и начина, по който те са третирани от Хансен и двамата по-млади автори. Това се отразява и на концепции като прошката, както видяхме. Ако разширим разглеждания период и включим и епохата на Киркегор, навярно бихме го чули да се оплаква от същото.

11 Заключение: Прощката и Киркегор са вечни...

В настоящата дисертация демонстрирах как аспекти от философията на Киркегор могат да улеснят и допринесат за разширяването на прочита и анализа на три съвременни датски романа. Също така показах и колко полезно може да бъде излизането от тясната рамка чрез комбинирането на модели от различни научни полета. За първоначалния анализ на трите романа предложих дискурсивен модел, който бях разработил за целите на изследването.

В допълнение показах и че християнските аспекти от философията на Киркегор имат отзвучи и в наши дни в общество, което като цяло се описва като християнско „само“ в културен смисъл. При все това Хансен е можел да ги използва по много по-понятен начин, отколкото авторите след 2000 г. Установих, че това се дължи не само на загубата на общо познание относно религиозните текстове и практики, но и на цялостна загуба на т. нар. *almen dannelse*. Надявам се, че прочитът, който направих тук, е способствал и да се хвърли нова светлина върху самия Киркегор.

Още заглавието на тази дисертация обединява поне две различни изследователски области, а именно философия и литература. Налице са и два различни периода от време, обхващащи повече от 150 години (поне дисертацията остава в един и същ географски регион). Избрах да интерпретирам философията в най-широкия смисъл на думата, като не се ограничавам само до научното поле на дисциплината, а по-скоро до целия спектър от мисли на Киркегор. Това ми позволи да избегна нуждата да разделям теологията, философията и психологията в творчеството му. Често използваме по-усложнени думи, особено онези, които са по-близо до цели концепции, вярвайки, че те са недвусмислени, а следователно и всеки ще ги разбира по абсолютно същия начин. Както обаче видяхме при понятието „философия“, това невинаги е валидно. Същото важи и за концепция като прощката, където лесно рискуваме събеседникът ни да не възприема непременно смисъла, който ние влагаме в нея.

Избрах понятието прощка за фиксирана точка в своя анализ, което наложи да включа и аспекти от теологията на Киркегор. За оформянето на част от теоретичната рамка на настоящата дисертация използвах творбата на датския философ „Делата на любовта“, в която прощката заема централно място. Тази книга дълго време очаква пощателен анализ от страна на изследователите, каквито са правени на другите му творби,

и все още не е преведена на български език.¹⁴⁶ Ето защо дисертацията способства и за запознаването на местната аудитория с някои от главните идеи в книгата.

След като вече бях навлязъл в територията на смесването на жанрове, избрах методологията ми да обединява практики от социалните науки. Ето защо едно от откритията тук е колко полезен може да бъде един такъв интердисциплинарен подход, тъй като може да предостави нови гледни точки, които да осветлят аспекти на иначе добре познати творби и концепции. Разбира се, ако човек е склонен да предизвика и прекрачи иначе установени във времето правила и практики. Накратко тази дисертация допринесе за изследователски сфери, които вече са пространно проучвани поотделно, като ги свърза и разгледа по нови интердисциплинарни начини. Показах какво може да се спечели чрез анализ посредством обединяването на различни сфери и методи.

Демонстрирах, че прошката по Киркегор може да бъде вписана в модела Двустранна/Едностранна, но по-скоро трябва да се разглежда като Тристранна (с Бог като иначе елиминирания играч). Главните изводи от анализа на трите романа бяха свързани с три основни области, а именно прошката, Киркегор и секуларизацията.

По темата за прошката открих, че тази концепция не може да се класифицира стриктно според категориите, зададени въз основа на позициите на избраните учени в Глава 4. Причината за това е, че макар всяка от представените интерпретации да съдържа много валидни моменти, рядко те изключват останалите и в действителност много от възгледите на различните учени се застъпват и покриват част от една и съща територия. Все пак моделът беше много полезен, тъй като ясно илюстрира многобройните различни аспекти на прошката, стига теорията да не се бърка с реалния живот. Той помогна и да обясня защо се натъкваме на привидно противоречащи си позиции сред разгледаните протагонисти.

Станахме свидетели на по-експлицитна и активна употреба на Киркегор в творбата на Хансен, където може да се твърди, че авторът използва Йоханес, за да илюстрира някои от етапите по жизнения път, докато в по-новите романи беше обратното: тук можехме да приложим Киркегор, за да анализираме сюжетите и техните протагонисти. Така например сметнах за по-трудно да използвам Киркегор за категоризацията и описването на героите на Хусум, който е издал най-модерния от трите романа. Този на Йесен, макар и от същия период, може да се разглежда като много по-анахроничен и

¹⁴⁶ Тьопфер-Стоянова дава много полезен обзор на творбите на Киркегор, преведени на български език (2015: 285-96).

класически по стил, така че напомня по-скоро за творбата на Хансен по отношение на подхода към темите и проблемите. Относно прочита на трите книги може да се заключи, че беше от полза да го направим с Киркегоровите концепции отчаяние, страх и съзнателен избор наум.

Накрая успешно бе потвърдено и че много от горепосочените заключения се дължат до голяма степен на продължителната секуларизация на датското общество или загубата на *almen dannelse*, на която станахме свидетели през анализирания период. Това обаче в никакъв случай не означава, че Киркегор е старомоден. Напротив, неговите мисли за човека все още са силно валидни, може би дори повече в нашето отчуждено общество, откогато и да било. Навярно ни е потребен нов речник, който да се използва за дискусиите на неговите мисли (поне извън научната сфера).

И така, макар че използваните понятия може да се различават, все още е оправдано да кажем, че прошката и Киркегор са вечни.

12 Литература, цитирана в автореферата

Текстове на Хансен, Йесен, Хусум и Киркегор:

Hansen, Martin A. (1950): *Løgneren*. København Gyldendal

Husum, Lars (2008): *Mit venskab med Jesus Kristus*. København Gyldendal

Jessen, Ida (2006): *Det første jeg tænker på*. Gyldendals Bogklubber

Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). edited by Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, Finn Hauberg Mortensen, København Gads Forlag, 1997-2002

Киркегор, Сьорен на български (Удебелени са съкращенията на заглавията с цел цитиране):

ИИ——— *Или-или* (1843). Превод от датски: Стефан Начев. София: Захарий Стоянов, 2008

СТ——— *Страх и трепет* (1843). Превод от датски: Стефан Начев. София: Захарий Стоянов, 2009

По——— *Повторението* (1843). Превод от датски: Стефан Начев. София: Захарий Стоянов, 2009

ФТ——— *Философски трохи* (1844). Превод от немски: Красимир Абделхалиг. София: КОТА, 2003

ПС——— *Понятието страх* (1844). Превод от датски: Радосвета Теохарова. Варна: СТЕНО, 1992

СЖП——— *Стадии по жизнения път* (1845). Превод от датски: Стефан Начев, Пламен Петров. София: Захарий Стоянов, 2011

БУ——— *Болка за умирање* (1849). Превод от датски: Радосвета Теохарова. Варна: СТЕНО, 1991

ВХ——— *Въдворение в християнството* (1850). Превод от датски: Радосвета Теохарова-Яро. София: СТЕНО, 1994

Останалите текстове:

На датски:

Bertung, Birgit (1998): "Det etiske stadium – Kierkegaards etik?", in *Studier i Stadier: Søren Kierkegaard Selskabets 50 års jubilæum*, red. Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen, Pia Søltoft, København: C.A. Reitzel.

Boas, Kirsten (2006): "Når præsten bliver en Madonna-skikkelse. Interview med Ida Jessen". *Kristeligt Dagblad*, 11.01.2006: 6

Bredsdorff, Thomas (2009): "De bedste danske bøger i 00'erne". *Politiken*, 08.12.2009

Græsborg, Anne Bornerup & Mette Møller Jørgensen (2014): *Diskursanalyse i Dansk*. Dansk lærerforeningens Forlag/Systeme.

Grøn, Arne (1994): *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*. København: Gyldendal

Handesten, Lars (2010): "00'ernes danske prosa", in *Passage* 63 sommer 2010 стр.7-24.

- Hansen, Niels Gunder (2016): "Det man ikke kan forsikre sig imod: Om skyldens og tilgivelsens økonomi hinsides velfærdssamfundet i Ida Jessens roman *Det første jeg tænker på*", in *Velværelsen – Ny humanistisk velfærdsforskning*, red. Peter Simonsen, Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Hauge, Hans (2009): "Nobody is perfect – but Jesus. Lars Husums *Mit venskab med Jesus Kristus*", in *Jesus som bogorm – Jesusfiguren i nyere skandinavisk litteratur*, red. Svend Bjerg & Marie K. Monrad, Frederiksberg: Forlaget ALFA.
- Henningsen, Hans (2009): "Kan mennesker tilgive, når kun Gud er god – Efterfølgelse og tilgivelse i Ida Jessens *Det første jeg tænker på*", in *Jesus som bogorm – Jesusfiguren i nyere skandinavisk litteratur*, red. Svend Bjerg & Marie K. Monrad, Frederiksberg: Forlaget ALFA.
- Hesselaa, Birgitte; Jógvan Isaksen, Lasse Horne Kjældgaard & Søren Schou (2009): *Dansk Litteraturs Historie 1-4*. København: Gyldendal
- Holm, Isak Winkel (2006): "Retfærdighed er et mærkeligt princip", in *Kritik* 181 nrp. 50-52.
- Jørgensen, Marianne Winther & Louise Phillips (1999): *Diskursanalyse som teori og metode*. Roskilde Universitetsforlag/Samfundslitteratur
- Løgstrup, K. E. (1956): *Den etiske fordring*. København: Gyldendal
Løgstrup, K. E. (1956/1997): *The Ethical Demand*. Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Mai, Anne-Marie Sørensen, Rasmus Bo (2008): "Forfattere med fokus på familien". *Information*. 10.01.2008
- Malantschuk, Gregor (1957): *Begrebet Fordobelse hos Søren Kierkegaard*. in *Kierkegaardiana* 2: 43-53
- Malantschuk, Gregor (1995 [1971]): *Frihedens problem i Kierkegaards Begrebet Angst*. København: C.A. Reitzel
- Morsing, Ole (2000): *Kierkegaard*. Århus: Forlaget Modtryk
- Müller, Paul (1989): "Kommunikationens etik i Søren Kierkegaards tænkning", in *Kierkegaard spejlinger. En antologi*, red. Birgit Bertung, Paul Müller, Fritz Norlan and Julia Watkin, Søren Kierkegaards Selskabets Populære Skrifter 19, København: C.A. Reitzels Forlag.
- Nordentoft, Kresten (1972/2013 2.ed.): *Kierkegaards psykologi*. København: Hans Reitzels Forlag
- Olesen, T.A. & P. Søltøft (red.) (2007): *Den Udødelige – Kierkegaard læst værk for værk*. København: C.A.Reitzel
- Rifbjerg, Synne (2006): "Man bliver jo trøstet af sproget. Interview med Ida Jessen". *Weekendavisen*, 13.01.2006: sec.3,3.
- Rocca, Ettore (2016): *Kierkegaard*. København: Gyldendal
- Rothstein, Klaus (2008): "Lars Husum: Mit venskab med Jesus Kristus". *Weekendavisen*, 03.10.2008
- Rössing, Lilian Munk (2006): "Når livsgnisten er på vågeblus". *Information*, 10.01.2006
- Schmidt, Povl (1997): "En dagbog i en novelle i en roman. Martin A. Hansen. Løgneren", in *Læsning i Dansk Litteratur. Fjerde Bind 1940-1970*. nrp. 72-90, Ed. By Mai, A. M. & Gjesing, K. B. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Sløk, Johannes (1983): *Kierkegaards Univers – En ny guide til geniet*. Haslev: Centrum
- Stidsen, Marianne (2015): *Den ny mimesis*. København: U Press
- Sørensen, Rasmus Bo (2008): "Forfattere med fokus på familien". *Information*. 10.01.2008

Thielst, Peter (1994): *Livet forstås baglæns, men må leves Forlæns – historien om Søren Kierkegaard*. København: Gyldendal

Thyrring Andersen, Anders (2009): *Polspænding. Forførelse af dialog hos Martin A. Hansen*. København: Gyldendal

Thyssen, Ole (2012): *Det filosofiske blik*. København: Informations Forlag

Wivel, Ole red. (1971): *Omkring Løgneren*. København: Hans Reitzel

Zangenberg, Mikkel Bruun (2008): "Jesus kommer på besøg i Tarm". *Politiken*, 02.10.2008

На английски:

Atkins, K. (2002): "Friendship, Trust and Forgiveness", in *Philosophia* 29: 111–132.

Booth, Wayne (1970/83): *The Rhetoric of Fiction* (2nd edition 1970). University of Chicago Press

Calhoun, Cheshire (1992): "Changing One's Heart", in *Ethics* 103 (October 1992): 76-96.

Carlisle, Clare (2007): *Kierkegaard. A guide for the perplexed*. N.Y. Continuum

Fairclough, Norman (1992): *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Fairclough, Norman (1995): *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.

Fairclough, Norman (2005): "Discourse Analysis in Organization Studies: The Case for Critical Realism", in *Organization Studies* 26(6): 915–939. London: Sage Publications.

Forster, E. M. (1927/1985): *Aspects of the novel*. London: Harcourt.

Garrard, Eve & David McNaughton (2002): "In Defence of Unconditional Forgiveness", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 103(1): 39–60. doi:10.1111/j.0066-7372.2003.00063.x – OK

Grøn, Arne (1998): "The Dialectic of Recognition in *Works of Love*", in *Søren Kierkegaard Studies. Yearbook 1998* edited on behalf of the Søren Kierkegaard Research Centre by Niels Jørgen Cappelørn and Herman Deuser in cooperation with C. Stephen Evans, Alastair Hannay, and Bruce H. Kirmmse стр. 147-57. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Grøn, Arne (2002): "Ethics of Vision", in *Ethik der Liebe: Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“* ed. Ingolf U. Dalferth. Tübingen: Mohr Siebeck

Hannay, Alastair (1982): *Kierkegaard*. London: Routledge

Holmgren, Margaret R. (1993): "Forgiveness and the Intrinsic Value of Persons", in *American Philosophical Quarterly* 30 (October 1993): 341-52.

Holmgren, Margaret R. (1998): "Self-Forgiveness and Responsible Moral Agency", in *The Journal of Value Inquiry* 32: 75–91.

Kolnai, Aurel (1974): "Forgiveness" in *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 74* (1973 - 1974), стр. 91-106. Wiley on behalf of The Aristotelian Society

Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on The Revolution of Our Time*. London: Verso Press.

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe (1985): *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso Press.

- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe (2001 2nd ed.): *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso Press.
- Lippitt, John (2014): "Forgiveness" in *Kierkegaard's Concepts* Tome III: *Envy to Incognito* General editor Jon Stewart, 82–87. Aldershot: Ashgate (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 15).
- Mackie, Carolyn J. (2014): "Two things at the same time": *fordoblelse* in Kierkegaard's writings. *MA Thesis*. Institute for Christian Studies
- Murphy, Jeffrie G. (1982): "Forgiveness and Resentment", in *Midwest Studies in Philosophy* Vol.7(1) (September 1982): 503-16.
- Murphy, Jeffrie G., and Jean Hampton (1988). *Forgiveness and Mercy*. New York: Cambridge University Press
- Nun, Katalin & Jon Stewart (ed.) (2015): *Kierkegaard's Pseudonyms*. Surrey: Ashgate
- Pattison, George (2013): "Review of John Lippitt: Kierkegaard and the Problem of Self-Love". Notre Dame Philosophical Reviews <https://ndpr.nd.edu/news/kierkegaard-and-the-problem-of-self-love/>
- Richards, Norvin as cited in Atkins (2002)
- Rosforth, René (2015): "Kierkegaard's Conception of Psychology – How to Understand It and Why It Still Matters", in *A Companion to Kierkegaard*. crp. 453-467, Ed. by Jon Stewart. Blackwell Publishing.
- Sartre, Jean-Paul (1946): *L'existentialisme est un humanism (Existentialism is a Humanism)*. Nagel
- Snow, Nancy E. (1993): "Self-Forgiveness", in *The Journal of Value Inquiry* 27 (1993), crp. 76 as cited in Holmgren 1998
- Todorov, Tzvetan (1975): *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press (originally published in French under the title: *Introduction à la littérature fantastique* in 1970)
- Töpfer-Stoyanova, Desislava (2015): "Bulgaria: The Long Way from Indirect Acquaintance to Original Translation", in *Kierkegaard's international reception* Tome ii: *Southern, Central and Eastern Europe* edited by Jon Stewart, 285–99. Aldershot: Ashgate (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 8).
- Watkin, Julia (2001): *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham. Scarecrow Press, Inc

13 Справка за приносите на дисертационния труд

1. В дисертацията е показано как успешно могат да се комбинират различни научни сфери и методи за постигането на по-широк анализ и излизане от рамката на досега направените изследвания върху Киркегор. Част от този интердисциплинален подход е разработването на собствен модел за дискурсивен анализ за целите на изследването.
2. Демонстрирано бе как аспекти от философията на Киркегор могат да се използват и в литературната сфера с цел да улеснят и допринесат за разширяването на прочита и анализа на три съвременни датски романа.
3. Досега в научната практика в България не е правен прочит на въпросните три (непревеждани тук) романа. Допринесено бе и за разширяване на научно-изследователския поглед върху датската литература изобщо, която в България е проучвана по-скоро оскъдно.
4. За оформянето на част от теоретичната рамка на труда бе използвана творбата на Киркегор „Делата на любовта“ (Kærlighedens gerninger), която не е превеждана на български. Това допринесе и за запознаването на българската аудитория с непознат тук текст на Киркегор, вкл. и посредством цитати в превод на български.
5. Акцентът в анализа надскача сферата на литературното, добавяйки и религиозно и социално измерение към разгледаните художествени текстове.
6. В хронологичен план бяха проучени секуларизацията в датското общество и категорията на прошката, като така бе проследен развоят от времето на Киркегор до наши дни и бяха направени съответните изводи за актуалността на философа днес.
7. Демонстрирано бе, че макар съвременните датски автори да не прилагат съзнателно схващанията на Киркегор в творбите си, неговите антропологични категории успешно могат да се прилагат при анализа на протагонистите и в по-нови творби.
8. Анализирана бе не само идейно-тематичната страна на литературните произведения, но и тяхната лингвистична структура чрез понятийния апарат на дискурсивния анализ.
9. Избрани бяха три датски романа, които не само са от значими датски автори, но и дават добра представа за литературната сцена в страната, за общите характеристики на съвременната датска литература и застъпените в нея теми, за душевността на датчаните и не на последно място за отношението им към религията, вече по-скоро в „културно религиозен“ план. С оглед на относително малкия брой преведена съвременни датски творби на български език това способства и за разширяването на представата на местната аудитория за датската литература като част от набралата популярност скандинавска литература и извън рамките на нашумелия криминален жанр, както също и за преборването на определени стереотипи за скандинавското.

10. Направеният съпоставителен и хронологичен анализ на трите художествени творби и обзорът на избрани теми от творчеството на Киркегор представиха възгледите не само на автора на настоящия труд, но и на значими датски критици и учени, до които българската публика по-скоро няма възможност да се докосне поради езикови ограничения или трудната достъпност на материалите тук.

14 Публикации по темата на дисертационния труд

1.

Прочит На „Лъжецът“ От Мартин А. Хансен През Категориите На Киркегор Или „Да Лъжеш Или Да Не Лъжеш“ в Светлият Път на Словото – Сборник с доклади от Шестнадесетата национална конференция за студенти и докторанти, Пловдив, 2014 г. Издателство Контекст, Пловдив 2015

2.

Няколко думи за понятието вяра в „Страх и трепет“ на Сьорен Киркегор в Словото – традиции и модерност – Сборник с доклади от Седемнадесетата национална научна конференция за студенти и докторанти, Пловдив, 2015 г. Издателство Контекст, Пловдив 2016

3.

„Понятието прошка в „Първото, за което се сецам“ на Ида Йесен в Библиотека „Международен филологически форум“ Том 4. Издание на Факултета по славянски филологии, София 2017

4.

Западът на Изток – Представата на Запада в „Ние и Арчи“ от Цветан Стоянов в Слово и памет – Сборник с доклади от Осемнадесетата национална конференция за студенти и докторанти, Пловдив, 2016 г. Университетски издателство „Паисий Хилендарски“, Пловдив 2017

- друга публикация

5.

„Седем фантастични истории“ от Исак Динесен (Карен Бликсен): Фантастичното – заразно ли е? в Списание “Филологически форум” брой 2. Издание на Факултета по славянски филологии, София 2016