

## ХУДОЖЕСТВЕННОТО ПРОИЗВЕДЕНИЕ В НЕМСКАТА РЕФОРМАЦИЯ — ЖИВОТЪТ НА ХРИСТОС

(*Върху текстове на Мартин Лутер*)

АНГЕЛ АНГЕЛОВ

### Въведение

Тази студия се занимава с идеята за художественото произведение от времето на Ранната реформация — в няколко съчинения на Мартин Лутер, написани едно след друго в годините 1519—1521<sup>1</sup>.

За художественото произведение в тези съчинения изобщо не става дума; в тях не се употребява, което е съвсем естествено, дори думата изкуство, с която по навик свързваме художественото произведение. Свикнали сме — и с основание — да мислим художественото произведение като произведение на изкуството, а двата израза — като синоними. Тъй като за М. Лутер тези проблеми не са непосредствена очевидност, то не беше възможно да обясня направо кое е художественото произведение, ако преди това от хода на изложението не станеше ясно какво е за Мартин Лутер произведението изобщо и кое може да се нарече смислова произведеност. Изглеждаше неизбежно да започна от това, което е очевидно — от възгледите, които Лутер изказва открито, и тълкувайки тях, да вървя към скритото, към пряко неназованото с наше понятие — към художественото произведение. Бях воден и от чувството на уважение, което дължим на всеки значителен текст; прониквайки в него, аз се стремях да го тълкувам в неговата собствена посока, доколкото това е възможно, за да изглежда убедително и за самия мен едно размишление, чиито източници не можеха веднага да удостоверят неговата последователност. С други думи — за да направя видим проблема за художественото произведение, за да направя видимо неговото присъствие в мисленето на М. Лутер, аз трябваше да се съсредоточа първоначално върху неоспоримото присъствие на други проблеми — на вярата, делото, свободата, Евангелието. . . , за да достигна до проблеми, за които не може със сигурност да се твърди, че са били осъзнавани от Лутер. Но такава е една от целите на историческото изследване — служейки си с език, различен от езика на изследвания материал, да открие неща и отношения, несъзнавани и действителни за хората от миналото и определящи поведението им, и които отношения не би открил историкът и не би знаел нищо за тях, да не се занимаваме тъкмо с този исторически материал.

<sup>1</sup> Съчиненията са: За свободата на християнина; За вавилонския плен; Към християнските благородници от немско потекло. И трите съчинения са публикувани в тома „М. Лутер, Т. Мюнцер. Оратори на немската Реформация“ от поредицата „Велики оратори“ на изд. „Наука и изкуство“. Съставителството на тома е на Б. Мирчев, а преводите съответно — на Б. Парашкевов, В. Брюкнер и Б. Парашкевов. Използвани са и други съчинения на Лутер, най-често без да бъдат посочвани изрично. Немските текстове на Лутер, които съм имал под ръка, са посочени в източниците.

Избраният ред на изложение предава не само хода на една мисъл, който като мой няма как умерено да не ценя, но много повече представя пътя на откриването на един проблем. Тъй като това непреднамерено четене и повече или по-малко внезапно откриване на един проблем ме предпазва от колебание-то, че той е недействителен, плод на чиста измислица, аз настоявам на тази подредба, без да я смятам за най-добрата. Поради всичко това страниците за художественото произведение са разположени в самия край на студията.

## I

Произведенията на М. Лутер, събрани в толкова много томове, са насочени към определена публика дори тогава, когато публиката е абстрактно множество, както е в „Към християнските благородници от немско потекло относно изправлението на християнската общност“. Но всъщност и това произведение е обръщение към конкретни лица: посветена на Николаус фон Амсдорф, тя се обръща пряко към младия, двадесетгодишен император Карл V и към всички немски благородници така, сякаш всички — проповедникът и слушателите — са се събрали на едно място. „Благодат и сила от Бога, Ваше светлейшество, всемилостиви драги господа!“, започва текстът на Лутер, досущ както се започва реч. Чрез намерението на проповедника и чрез вътрешната нагласа на проповедта публиката сякаш започва да присъства непосредствено тук и сега, сякаш изпълва определено, придобило телесни очертания и човешки измерения пространство, макар в действителност тя да е абстрактна и отсъстваща. И обратно — очаква се, че читателите не просто ще четат текста, а ще чуват гласа на проповедника и ще виждат жестовете му и него самия пред себе си, очаква се веднага тяхната непосредствена реакция. В идеалния план отношението между проповедника и слушателите е непосредствено, устно, сякаш писаният текст отсъства, а в реалния план то е опосредствувано, чрез текста то е само една възможност; създаващият и възприемащият текста са сами, другият реално отсъства. Значителна част от творчеството на Лутер са проповеди, беседи, трапезни слова, при които той се е обръщал непосредствено към някого, разчитал е на непосредственото обемно въздействие на своето присъствие, чийто носещ елемент е било словото му. Останалите му текстове са нагласени именно според този принцип на непосредственото присъствие и въздействие. Формата на разговор се използва дори тогава, когато другият участник не се познава лично и когато двамата никога не са се виждали, както е при спора между Еразъм и Лутер. Целият спор е потопен в една осезаема психоматика така, сякаш Еразъм и Лутер присъстват, виждат се и се обръщат един към друг с дълги речи. Формата на разговора, в която са написани лично адресираните текстове на двамата (между тях и писма, някои от които предхождат времето на спора), е дотолкова функционална, че определя тона, ритмиката и начина, по който се подреждат и излагат аргументите. Формата значи, за да повторим една баналност, е самото съдържание или ако ни е по-приятно, можем да преобърнем определението, от това нищо не се променя. Писаното слово наподобява поведението на устното; с известна предпазливост можем да кажем, че се намираме в ситуацията на една устна култура, която по-скоро се мисли, отколкото се преживява като устна, като култура на преки отношения. Текстове се създават в усамотение, но жестът на пиещия е такъв, сякаш пред него има слушатели, той полага редовете върху листа така, както би изпълнил с изречения пространството между себе си и слушателите, чувстваме в написаната дума ритъма на живия разговор, но също така ясно се вижда, че текстът е по-организиран и по-стегнат и от най-организирания разговор. Проповедите се пишат, преди да се изнесат пред паството, написаното слово влияе върху устното.

Едно изобретение от предишния век — печатарската преса — прави възможно присъствието на Лутер едновременно из цяла Германия. Пред аудиториите той излиза чрез своите съмишленици, те са само други негови образи, чиито гласове предават мисълта му, размножена сега от техниката в много екземпляри, както са много и съмишлениците. Печатните екземпляри на Лутеровите слова, проповеди и трактати нямат свое поведение, печатният екземпляр само бива възпроизвеждан устно пред аудиторията. Принципът, който е в сила — на непосредното устно обръщение към определена аудитория, налага своето поведение и върху печатния текст, така че той остава само техническо помощно средство, без самостоятелна функция. Реторичното предназначение на словото — убеждаване и непосредствено живо въздействие върху човешко множество — не допуска да се осъществи собствената функция на печатния текст — да се използва индивидуално и да въздейства в приятно усамотение. Функцията на печатния текст в този момент е чисто количествена — един вид ускорено преписване; това е така, защото тя не се определя от неговите собствени характеристики. Те не съществуват, а не съществуват, защото не са създадени, създаването им изисква друга културна ситуация, в която устното и непосредствено общуване да се ограничи силно и да бъде изтласкано извън центъра на културата. Културните характеристики на печатния текст, неговата неограничена и мигновена възпроизводимост, макар и заложени в него, са само възможност, една даденост, която изисква благоприятна ситуация, за да бъдат тези характеристики открити и проявени и за да могат и те от своя страна да създават тази ситуация. Казано иначе, печатният текст трябва да бъде поставен в самостоятелно отношение към някого. Непосредното устно общуване обаче бива ограничавано от дългата и старателна обработка на писмения вариант, а М. Лутер, както и всички ние, ясно чувствава, че макар личното присъствие да е невъзстановимо, което понякога е за добро, то липсата на живия човек може да бъде компенсирана, а в някои отношения и надмината от въздействената и привлекателна организираност на текста. Ако трябва да се изкаже обобщено, то съзнанието, че не може да разчита на себе си — на своя глас, мимика, жестове и мисъл, че не може да разчита на съчетанието от своите лични качества, подтиква пишещият да повишава вътрешната мисловна споеност на написаното, за да може то, затворено и непристъпно за чужди нашествия, да се оправя и да оцелее в неблагоприятни ситуации, когато с него се сражават. Отделянето на текста от автора е вече предпоставка за издигане на защитни съоръжения вътре в текста, така че текстът естествено започва да се възприема като самостоятелен и обособен от средата. А когато тази обособеност започне да се схваща като изкуство, когато идеята за изкуството се обособява от другите области на живота, тогава художественото произведение естествено бива възприемано като поставено в рамка.

Необходима е ситуация, която да прояви водещия принцип в духовните отношения и тази благоприятна кризисна ситуация е Реформацията, нейната начална фаза 1517—1524 г.

Какво е състоянието на духовете през първите двадесет години на 16 век в Германия, това ние можем донякъде да разберем от текстовете и документите, от това, което в широк смисъл бихме обозначили като извори. То е състояние на загубващи се ориентири, едно екстатично и тягостно състояние, когато потъмняват старите ценности и страстно се търсят нови. Старата увереност в устройството на света, сигурното ориентиране в него се рушат, руши се вярата, ражда се съмнението, съмнението в силата на вярата. Тя престава да бъде онова, което осмисля живота по един сякаш естествен начин, тя започва да се подпира със средства външни и съмнителни, които не отстраняват, а, напротив — усилват объркването. Продажбата на индулгенции е кулмина-

цията, тя е искрата, от която пламва дълго стаяваната тревога. Всичко въпреки започва съвсем кротко. Тезисите на Лутер, написани на латински и в умерен дух, целят спор по теологичен въпрос — да се разграничи неясното положение в папската инструкция за продажбата на индулгенциите между божие опрощение и опрощението на наложените наказания при последната степен на покаянието, при удовлетворението. Тази богословска неяснота не би предизвикала нищо по-значително от един интелектуален диспут вътре в църквата; такова изглежда е било и първоначалното намерение на Лутер. Нещата не били регламентирани със съборни решения, та имало достатъчно свободно пространство за обсъждане на различните мнения.

Неразличаването между двата вида опрощение обаче внезапно се оказва средоточие на основните нерешени проблеми; тесният процеп за месеци се превръща в пропаст, цялото напрежение избухва сякаш в един миг, защото няколкото години на Ранната реформация не са друго освен миг от гледна точка на вечността. Отваря се пропастта на една действителност, за чиито недостатъци се знае и преди, но сега сякаш нещата се нагласяват на фокус в ослепително нетърпима светлина. В 1520 г., две години и половина след като е написал 95-те тези, М. Лутер твърди: „Опрощението е чиста измама.“ И по-нататък — „Опрощението е дяволия на римските ласкатели.“<sup>2</sup> Текстове му не целят вече изясняването на едно противоречие по въпросите на вярата, вътрешният им устрем цели да отстрани една действителност, съществуваща, но недействителна, недействителна, защото е отпаднала от Бога. Започнал с една частична корекция, месеци по-късно Лутер предлага радикално да се коригира, да се преобрази действителността в друга, изпълнена с вяра и повишена до Бога и, уви, не по-малко противоречива от предишната.

Лутер, както казахме, се обръща към конкретно мислима аудитория, той разчита и се опира на нейното предварително знание за нещата, за които ще се говори, на познаването на ситуацията — както конкретната ситуация на техния живот, така и една по-обща духовна ситуация, съставена от основните християнски писания — Библията, патристиката, старата и съвременната църковна практика, разчита на една общност от съмишленици, от активно и с познание реагиращи събеседници, разчита и се опира на своята включеност в тази общност, която най-накрая е и народностно определена. Проблемите, които той ще обсъжда, не са нови, аудиторията не се запознава току-що с тях, тя е подготвена.

В какъв смисъл? Преди всичко в буквален — подготвена е по материята, чела е Библията или я е слушала, позната ѝ е, общо взето, християнската символика, нещо повече — публиката е сродена с нея; подир това идва една небуквална и нетехническа подготвеност — участието на аудиторията в живот, регулиран от християнската идеология<sup>3</sup>, една екзистенциална подготвеност следователно, която взаимодейства с първата. Съотношението между първия и втория план — между знание и живот, между идеология и екзистенция изключва както равнодушието на общността, така и нейното чисто интелектуално реагиране. Става дума за общността, за нейното поведение, за това, каква трябва да бъде тя, а това ще рече — за решаването на проблеми, които не се прибавят към живота, а са самият живот. Животът на общността не може да се затвори, колкото и желателно да е това, само сред подготвените по материята, само сред кръга на подготвените по богословския ресор.

<sup>2</sup> В „За вавилонския плен“, с. 79 на бълг. издание.

<sup>3</sup> Това твърдение трябва да се мисли с известно приближение; никоя идеология не обхваща изцяло нечий живот, макар съвсем естествено да се представя за всеобхватна. Тя е по-скоро съотношението на основните ориентири, насочени към живота, който по най-естествен начин ѝ се изпълзва.

Пред тази публика, мислена като обозрима и народностно определена, Лутер излага своите схващания за вярата, за Бога, за човека. Неговите работи предлагат рязко решение на основен за епохата проблем — действителността е лоша, вярата е в упадък — как да се коригира залянялата вяра и отпадналата от Бога действителност. Тези работи на М. Лутер са проект за създаването на една друга действителност, която не е нова и непозната до този миг, тя не се мисли като възможна да се изгради в бъдещето, защото тя вече е съществувала, вече е била, превърнала се е в образец; тази привлекателна и неотразима за Лутер действителност е епохата на апостолите, епохата на първите християнски общности и най-вече времето, когато е живял Исус. Словата и поведението на Исус и на апостолите са истински и образцови, словото и поведението на папата и на духовенството сега са неистински и покарвани, забравили образците и в несъответствие с тях. Ето защо църквата, вярата и човекът трябва да се създадат отново по образ и подобие, завещани от миналото, да се приведат в съответствие с една висша действителност; реформата, смята Лутер в 1520 г., е неотложна, тъй като сегашната действителност е изправена пред гибел, пред царството на антихриста и предвестник на антихриста е не друг, а самият римски папа.

Казано с други думи, в действителността е нахлуло и е превзело душите на хората едно мощно състояние на тревога и безпокойство, едно състояние на криза, свършено е с прекрасната метафизична сигурност на готиката и човекът в началото на XVI столетие в Германия е изправен пред въпроса, какво да прави и какъв да бъде. В Германия не могат да се върнат към идеята за античност, защото нямат „класическа Античност“. Това обаче, което Лутер предлага, е сходно — връщане към миналото, към първообраза на християнството, към античността на християнството, това, което предлага, е ренесанс на християнството с всички последствия — нова църква, нова вяра, нов човек и всъщност възстановяване на „истинската“ църква, вяра и човек.

Коя действителност е истинска и образцова? Тази, която не може да бъде заменена с никоя друга, която носи белезите на първотворението, която е регулирана от една откъдност, от една проявена в разпознаваем за хората божествен облик. Тази действителност — екземплярна и автентична, ни е завещана от Новия завет, в живота на Исус и на неговите ученици. Действителността от първата четвърт на XVI век, в която живее Лутер, не само не съответства на образа и не е устремена в ревностно подражание към него, но тя е забравила за него, забравила е за словото и живота на Исус. И М. Лутер — решителен, недоволен, деен и слаб в тяло, предлага да се вземат спешни мерки. Първата работа на Лутер е да се обърне към Свещеното писание като към единствения автентичен документ на християнството, а после да отхвърли всичко, което не издържа сравнението с него; с това се постига една особена яснота по въпроса, какъв трябва да бъде християнинът.

## II

Той трябва да вярва в обещанието за спасение, което Бог му дарява, и чрез тази непоколебима вяра да се спаси. Писанието е последната инстанция, която може и трябва да разреши всеки спор, която може да покаже правилния път на вярващия при всяко колебание, при всяко съмнение, така свойствено на човешката душа. Писанието като божие слово стои по-високо от думите на хората. „Човешки закони и приумици“, казва Лутер пренебрежително за папските разпоредби, защото гибелно е упованието в собствената вяра и разум, защото човешкото не е сигурен ориентир в света, човешкото никак не ще да е мярка за нещата и човешкото не е сила, а слабост, толкова повече, ако пора-

ди своята немара човек живее против постоянно откритото пред него обещание на Бога.

Забравата на Божието слово е грях, тя е надменност и високомерие, които трябва да бъдат наказани; грехът изисква своето изкупление. Езикът на Писанието не може да бъде заменен с друг, защото той е истинно предаденото слово на Бога — „всесилно, ясно и правдиво“, казано с други думи, езикът на Писанието е екзистенциално автентичен. През него струи действителност — неотразима и привлекателна, това образцово слово покрива образцова действителност, то е самата тази действителност, словото на Новия завет е онтологично. Екзистенциално автентичен е езикът, отвъд който не може да се проникне, отвъд който вече няма (човешка) действителност и човешко поведение. „Всичко останало (извън словото на Писанието — б. м., А. А.) е усърдие човеческо“, всяко поведение и всяко мислене, което няма своята опора в Писанието и пренебрегва (се отклонява от) неговата образцовост, е вътрешно заблуждение, което може да е автентична психична реалност и пак да е онтологично неавтентично, да е онтологично заблуждение, което не съответства и не е в съгласие с образаца, с битието или за Лутер — с Бога.

Действително ли Евангелието е в забравата по времето на М. Лутер? Формално — не, но забравено е като поведение, като ръководен принцип в живота на вярващи и най-вече в живота на духовенството. То няма и как да бъде иначе, нали историческите ситуации през I век в Римската империя и в Германия и Италия през XV—XVI век са толкова различни. Това за историческата ситуация е едно хубаво знание, изобщо знанието за историчността на света е нещо хубаво, защото ни казва, че една епоха не прилича на друга, че ние не сме те, че нашият език не е техният и ред други полезни и успокояващи неща, като напр., че времената имат линейна последователност и че вечността е някак си неуместна. Изглежда, по времето на Лутер не мислят така, подредбата на времената ще да е някаква друга — иначе яростният напор на Лутер да издигне своята епоха до достойнството на апостолското време започва да изглежда съвсем безсмислен и да предизвиква недоумение. Можем да си представим, че епохата на Исус и на апостолите не стои в началото на лъч, някъде по който като отсечка се нанася и времето на Лутер. Времето е разделено на достойно и недостойно, на истинно и неистинно, то е разделено пространство на два ценностни плана — принадлежащо на вярата и отпаднало от вярата. Връщането към епохата на апостолите не означава да се преодолее или пренебрегне една протяжност, то не е хронологично връщане, връщането е само в плана на достойнството, то е повишаващо връщане — търсене и възстановяване на образцовостта, което е и ренесансът на вярата — едно повишаване на човешкото достойнство, на достойнството да си свързан с Бога и всичко това е възможно, защото началото не е чисто хронологично, началото е винаги едно отвъд, то е трансцендентно, то е вечно трансцендентно сега, потенциалност за присъствие по всяко време. В епоха на голямо безпокойство отвъдността е била проявена тук на земята като прецедент, като пример и образец, затова повишаването до образаца е начин да се открие отвъдният регулатор на света и да се живее в съгласие с него. Накратко, онова човешко поведение, което открие тайнствената неизменност на света, ще се спаси; защото тя — устойчивата неизменност, е непостижимата цел, непостижимото събъдновение за човека.

Винаги става дума за спасението на човека. Спасението е възможност, обратна на гибелта, то е тайната, която човек се надява да открие. Спасението е свързано в мисленето на Лутер с трансцендентното начало, с неговата образцова проявеност в живота на Исус, апостолите и първите отци на църквата. Вниманието на човека трябва да се насочи към отвъдното, към откриването на възможността за спасение. Човек е свободен да избере между спасението и

гибелта, с други думи, между вярата и неверието в Бога, между вярата и неверието в неговото слово. А тъй като неговото слово е Евангелието, то познаването и живеенето с евангелското слово не е просто нещо важно, което съществува наред с други важни неща, каквито могат да бъдат папските писания, теологичните съчинения, професията и отношението към другия човек, изобщо всичко, което е от този свят. Евангелското слово е ръководният принцип в живота на вярващия по пътя към спасението и в този смисъл животът според Евангелието и вярата в него са алтернативни на гибелта, на греха, на чувството за вина, на тревогата и безпокойството; вярата е спокойствие на съвестта.

Човекът е свободен да избере между пътя, който ще го изведе към високата част на времето, понеже вярата и времето са свързани така, щото можем да кажем, че епохите, лишени от вяра, каквато според Лутер е неговата, са лишени и от време, те са онтологично несъществени, поради което и не съществуват (те не са). Вярата в евангелското слово, а то ще рече — в обещанието, което Бог дава на вярващия, изправя човска пред една реалност, различна от тази, в която той живее, и благодарение на своята вяра той постига прозрение и вътрешно обновление; това ново състояние му разкрива по нов и съвсем неочакван начин неговия собствен живот и действителност. Промяната на действителността, нейното повишаване до образцовата действителност започва с промяна вътре у човека, недоволството от действителността не може да се отстрани с пряко въздействие върху самата нея, въздействието и корекцията на действителността са последица от вътрешната промяна на човека, от неговата вяра, от достойнството на неговата свързаност с Бога, от достойнството на неговата религиозност. Загубата на вярата, на ценността и смисъла на живота насочва вниманието направо към света, безверието води до преувеличено ценене и неуместно издигане на неща външни и второстепенни, които ни обграждат, до надменността на човешкото; то преобръща ценностната йерархия, истинната подредба, така че накрая човешките закони заемат мястото на Божиите и започват да се представят за тях.

Когато говори за човешки закони, Лутер има предвид църковното право, но не светското, има предвид устройството и състоянието на католическата църква и на папския Рим, такива, каквито ги вижда. Основното му обвинение е, че папата и католическото духовенство са без вяра и се явяват празни пред олтара на Бога. От неверието следват винаги грехове и най-нетърпимият от тях е високомерието им да представят „своите приумици“ за божии разпоредби, с което се нарушава не просто съотношението между църковното и светското право, нарушава се преди всичко йерархичната подредба на света.

Ясната, дори прекалено ясната позиция на Лутер, вътрешната й полемична логика го принуждава и да съди така категорично. Вярата е въпрос на свободен избор, но този, който ни принуждава да вярваме в човешкото вместо в божественото, разстройва световния ред, осуетява спасението на другия, а ако това е римският папа, то той поради естеството на своята власт принуждава цялата религиозна общност към фалшива вяра, той е еретик и на друго място Лутер нарича делата му дела на Антихриста или на негов пряк предвестник. Нищо трансцендентно, нищо образцово не носят папските разпоредби, в тях не блика спасителната за човека реалност, възгледите на папския Рим са субективност и самозаблуда, фалшив заместител на истинското слово. Маркар да съществува редом, безбожният, неспособният да вярва е от друг свят, враждебен на света на вярващите, той е от света на Антихриста, неговото поведение е заплашително за истинската, носеща спасение, подредба на света. Другият свят, така заплашителен, не е някъде далеч, той е тук, редом, но и вътре у човека, затова там се разиграва борбата за спасението и се полагат усилията, за да сме, за да съществуваме автентично.

Усилието да сме, да се спасим, макар да се извършва вътре у самия човек, не е чисто психологично, то се опира на една висша същност, която ние не сме, опира се на нещо, съществуващо извън човека, което е независимо от него и без което човек не може да съществува. Обратно на това — тази висша същност, Богът, неговото слово и обещание за спасението на човека съществуват винаги независимо от вярата на човека; дори тогава, когато той не вярва, обещанието за спасение е в сила, защото Бог не може да се откаже от себе си, защото той е верен на себе си. Обещанието на Бога е валидно винаги, то не е зависимо от вярата или неверието на човека, Богът е винаги открит за човека. Човекът е този, който може да закрие Бога за самия себе си, лишавайки се от вяра. Без вяра обещанието остава само възможност, за да се осъществи, е нужна вяра. Осъществяването на обещанието е отношението между Бога и човека, вярата е това отношение и тъй като вярата вече е спасение, то спасението на човека е да бъде в отношение към Бога; обратно — неверието е липса на отношение, закритост на Бога и поради това то е вече гибел.

Това, изглежда, трябва да се разбира така. Вярата е сила, защото ни свързва с един друг свят, висш спрямо нашия и условие за неговото съществуване. Вярата е отношението към този свят, към неговата образцовост; единствената възможност да се съществува добре е да се следва заветното като образцово поведение; за да се постигне това поведение не бива да се полагат усилия за самото него, това би отклонило човека към една практическа действителност, която не е самостоятелна, която е само следствие и затова на нея не можем да се спрем. Образцовото поведение е следствие на автентичното съществуване, а то е само във вярата, на която не са необходими външни свидетелства, на която не са необходими дела, а само вътрешната безпределност на нейното укрепване и разрастване у самия човек. Единственият грях е неверието, вярата ни дава сила да сме образцови и с това тя е спасение. Същността на човека като добър или лош, което означава — вярващ или невярващ, предхожда действията му, неговото външно поведение е следствие от същността, защото, аргументира се Лутер, добрият човек извършва добри дела, а злият — зли, така както доброто дърво ражда добри плодове и е естествено да твърдим, че плодовете раждат дървото и че делата на човека, които са неговите плодове, не се раждат от неговата същност, значи от неговата вяра и свързаност с Бога, а, обратно — делата раждат вярата.

Лутер разполага нещата в йерархия: за човека съществуват две алтернативни възможности — да вярва и да се спаси или да не вярва и да загине, загубвайки Бога. Възможностите са даденост, а изборът е предоставен на човека, той е свободен в своя избор между вярата и неверието. Вярата е отношение, което възвисява човека, изтегля го извън неговия свят и нагоре, тя е отношение, което се осъществява по вертикала, съответстващ на ценностната йерархична подредба на света. Неверието е липса на това отношение, което повишава ценността на човека и което му придава друго качество. Вярата е свързване с надлична същност, намиране на външна опора, на сила, която е отвъд и над човека. Неверието изоставя човека на произвола на собственото му съществуване, лишава го от опора в ситуации на криза, отнема му постоянния ориентир за подреждането на света, а с това и за смисъла на неговото индивидуално съществуване и поведение, прави го зависим от хаоса на вътрешните му настроения. Вярата е устойчивост, тя е, казва ни Лутер, благочестие, свобода и блаженство. Вярата не е зависима от поведението на човека, тя не е подчинена на ситуациите, в които човек попада, тя е преди и над тях, тя е свобода. И точно затова тя може да действа като постоянен регулатор на поведението вътре в тях, утвърждавайки във всяка ситуация и при всяко обстоятелство екзистенциалната автентичност на вярващия. Тя го издига над обстоятелствата, тя е

силата, която му помага да се справи с тях, тя неизменно го пренася — на крилете си — над празнотата на кризата. Разбира се, тези, заложили в Лутеровия възглед положения за превъзходството на вярата над действието, са образец, към който вярващият трябва да се стреми. Ако вярата, с други думи, ако ръководният принцип беше така лесно построим, Лутер не би настоявал толкова често на укрепването и подхранването на вярата; напротив, вярата трябва постоянно да се укрепва, защото постоянно е в опасност, защото външната несигурност на човешкия живот може лесно да я превърне в мъртва вяра, която вече не ни носи в себе си, а ние я мъкнем като бреме върху нас.

### III

Ситуацията, в която Лутер размишлява върху тези проблеми, е тежка за него. Конфликтът с папата завършва с булата на Лъв X за отлъчването на Лутер от църквата — началото на септември 1520 г., с което напрежението достига своя предел. Лутер е поел вътрешно още преди това голямата отговорност да се противопостави на „духовния владетел“ на света и връщане назад няма. Приятели и съмишленици настояват да се изглади разпратата, но по молба на Карл фон Милтиц Лутер поставя на съчинението си „За свободата на християнина“ дата (6. IX. 1520 г.), предхождаща издаването на булата. В това съчинение Лутер, притиснат от липсата на време и от неизвестността на настъпващите събития, разгръща с размах и подем идеята за вярата като спасение. Изправен пред надигащата се враждебност на ситуацията и всъщност вече понесен от нея, Лутер е принуден да разкрие основанията на своето съществуване, да потърси оправдание не в самия себе си, а в една откъснатост, неизменност и устойчивост, която, бидейки валидна сега за него, да бъде същевременно валидна и за всеки друг, когато другият е в опасност и когато обстоятелствата са враждебни — извън човека или вътре у самия него.

Сред многото забележителности на Наумбургската катедрала една непосредствено насочва мисълта ни към Реформацията. В основата на амвона са изрязани фигурите на четирима евангелисти, което никак не е за учудване, с учудване забелязваме обаче наред с фигурите на четиримата евангелисти, че най-вдясно, когато застанем срещу амвона, е изрязана и една пета фигура — на достопочтения отец д-р Мартинус Лутер. Чувството, че е петият евангелист, че възвестява нова епоха, не е било чуждо на Лутер, напротив — изобразяването му на амвона в Наумбургската катедрала убедително представя ситуацията на вътрешния му порив, неговото усещане, че е дошъл да възвести обновлението на вярата в името на Исус Христос. Месианството, нека свободно използваме значението на тази дума, в поведението на Лутер се основава на безпределна вяра, най-малкото безпределната вяра е изискването и предпоставката за подобно поведение. Но и за самия Лутер вярата не е била жива и безпределна във всеки миг от живота му — това е и невъзможно, невъзможно е да сме винаги образцови, дори за самия него тя е образец, който постоянно е трябвало да постига. Можем да си представим колко разтърсващи и направо гибелни му са се стрували състояния на безверие — състояния на угнетеност и безсилие, преизпълнени от чувството за вина и неспособност. Толкова порязко е утвърждавал той, пропадайки в безверието, необходимостта от вяра, от свързаност с Бога, свързаност, която ражда състояние на възторг и подем, състояния, в които той се е чувствал призван и способен да изпълни своята мисия. Защото вярата е условието да бъдеш призван, вярата не е друго освен екстатично състояние на подем, когато призовавайки Бога, човек преодолява своята неудовлетворителна отделност и се чувства призован от една допълваща, коригираща и повишаваща го реалност.

Разсейван непрекъснато във всекидневния живот, човек губи опората на своето съществуване, а от една възраст натам, споена с познанието в един направо ужасяващ модус, загубата на опората, на жизнеността често ни изправя пред различните образи на Нищото, раздиплящи се като тъмни воали пред нас и още повече и неизменно вътре у нас. Изправени сме пред ръба на бездни, чиито сили са гибелни, чиито сили сме самите ние. Онова, което може да се направи, за да се противопоставим на разрушението, не е много. До един миг от живота човек е носен от своята жизненост, от нейния естествен подем, от нейната сила. През този период, който наричаме младост, проблемът за опората, за смисловия център, макар да съществува, не е основен, той може да бъде заменен от ритмичното пулсиране на кръвта във вените, което ни възстановява и изважда от поредната криза. Защото редуването на криза и спокойствие, на спокойствие в кризата и на криза в спокойствието е най-естественото и важно за всяка възраст човешко състояние. Различна е обаче силата на кризата — това толкова познато състояние на мощна тревога и нарастващо безпокойство, различна е за различните възрасти по своята трайност; и ако най-силните кризи в младостта завършват със самоубийство, то е, защото опитът е кратък, а осмислянето му повърхностно, защото опитът не е формирал възглед — друга, удвояваща жизнеността опора, която да ни спаси. Онова, което може да ни предпази в една ранна възраст от смъртта и за живота, е не толкова възгледът, колкото жизнеността; самоубийството е неспособността на жизнеността да устои на живота, да устои на самата себе си тогава, когато нейната сила се втурва заслепена против самата нея и мощният ѝ изблик разкъсва станалите нетърпими свързаности на живота. Да се умре на тази възраст, е лесно, младостта е свободна от задължения, към смъртта я води същата сила, която я носи по устрема на живота. Самоубийството на 15 или на 20 години е освобождаване от живота, но не е спасение, спасението е всекидневното поведение и изпитание вътре в този живот. В младостта възгледът поради това, че бива поглъщан от силния жизнен поток, от радостта на живота, поради това, че не управлява жизнеността, а тя него, не е автентичен.

Постепенно нашата жизненост, изглеждаща най-естественото нещо на света, започва да ни напуска и да се превръща в едно особено безредие, което наричаме умора и болест и което е началото на края. Тревогата и безпокойството, осъзнавани въпреки нежеланието ни като проникващи от някакво отвъд, чиито сили чувствуваме, бавно, но неотменно завладяват кръвта ни, стават наши постоянни спътници и преодоляването им, постоянната съпротива срещу тях и дори използването им престава да е проблем на нашата жизненост, защото тревогата и безпокойството са се превърнали в наша жизненост, те са сега основните тонове в жизнения лайтмотив. Необходимо ни е нещо различно, което до този миг сме пренебрегвали като основно, и страшна е мисълта, че това, което ни е необходимо, е нещо различно от живота, нещо, което е негова противоположност, което е устойчивост, неизменност и вечност, отрицание на разсейването и на надвисващия хаотичен кошмар, чувствуваме нужда от законите на разума. Сега във вените ни и с ритъма на сърцето ни, незаместим с нищо друго, започва да пулсира проблемът за устояването на живота, проблемът за спасението, за възгледите или вярата, които като мост трябва да ни пренасят през състоянията — защо да не кажем — през Състоянието на Криза, и да превръщат винаги по един сякаш магически начин угнетеността в подем. Разделът на живота, отвъд който устойчивото и неизменното, несвързаното с опита, трябва да преодолее променливото и разрушаващото се, е изпитание то да се справим със себе си, принудата да превъзмогнем своята основана на жизнеността т. нар. „индивидуалност“ — променлива и несигурна като всяка отделност, и да издържим на нормата, на образаца, на културата. Културата

е спасението от нашия живот и заради него, тя е устойчивост и успокоение, нейните корени потъват във вечността. Културата е високата и рядка способност да следваме образци, готови модели, но не и манекени, за поведение, мистично привличащи ни със своето вътрешно сияние, да ги откриваме в себе си, да бъдем тях и с пълна и непреклонна вяра в образаца и през нашето поклонничество и страхопочит към него да го променяме, сътворявайки същите — другите спрямо наследените образци.

Устойчивите образци, които действат и са на разположение в една култура, крият зад себе си други сходни с тях и цялото това огромно наслояване е скрито в геологичните пластове и възраст на нашия вътрешен живот; да ги нямаше там, не щяхме да ги откриваме и извън нас, защото макар и съществуващи без нашето участие, макар ние да не ги създаваме и те да не са само дадености на душата, все пак ги разпознаваме вътре у нас, разпознаваме у себе си тяхното величие — на богове, герои, демони и пророци. Разпознаваме ги, защото те ни създават, но не по-малко вярно е и обратното, че ние ги създаваме, и в това преплитане и неразличимост между божественото и човешкото човек постига своята есенциалност — съюза с Бога. Представянето на Лутер като пети евангелист е само външно утвърждаване на факта на неговия вътрешен живот, на целеполагания устрем на неговата екзистенция. Необходима е само благоприятна ситуация, за да изплува в съзнанието незаличимото отвъд-индивидуално познание; благоприятна е ситуацията на криза, на голямо вътрешно сътресение, която размества наредбата в нашия интериор, руши нашия вътрешен дом, като при земетресение се клатят устоите на нашата личност — ние сме в опасност, ние сме пред неумолимо изпитание. Изходът както никога досега е неизвестен, никога преди не сме били изправени пред такъв раздел, чието преодоляване изисква всичките ни усилия, върховно съсредоточаване, непознати и непроявени от нас досега, и подвластни на тази мъчителна неизвестност, ние сме в самото изпитание. Разделът, който описвам тук, сбогуването с жизнеността и властната необходимост от опора и устойчивост, ми се струва ключов в човешкия живот, защото той е сбогуването с нашата чудна и неповторима индивидуалност, с нашата скъпа отделност и отправянето по пътя, по който в здрачна последователност се открояват образите на хилядолетията. Започваме да разбираме неща и да бъдем отношения, които до този миг индивидуалността е правила недостъпни, отношения и образи, чийто характер е митичен. Особени и странни, направо съноподобни са тези отношения, защото сме доведени — от нашия неотклонен устрем и от могъщата магнетичност на външните образи — до границите на своето съществуване, защото ние сме в подстъпите на отвъдното.

Екзистенциалната опора за Лутер не е възглед или идея, неговата екзистенциална опора е вярата. Вярата, казва ни Лутер, била спасение. Спасение — каква странна дума, отдавна излязла от употреба, сякаш всички вече са се спасили и поради това тя е станала съвсем излишна. Дали да не предприемем едно историческо изследване на смисъла и на функционирането на понятието в теологията на М. Лутер? Превъзходно хрумване — чрез съвременен аналитичен език да приближим отдалеченото и да го направим по-разбираемо; това изисква много работа и още повече знания; с второто не разполагаме, а от първото, знаем, трябва да се бяга. И изобщо за какво спасение може да става дума, когато краят е предопределен и спасение от смъртта няма? Тогава ясно е, че не ще става дума за невъзможното физическо спасение или пък за безсмъртието. Смъртта по собствена воля също може да бъде спасение, но ако смъртта е единственото спасение, то най-единственото спасение ще е това да не сме се раждали. Да се умре по собствена воля е трудно и изисква непоколебима решителност да се прекрачи отвъд, но няма е лесно да се живее, няма това не изисква непоколебима решителност и устойчивост, по-силни от самите нас?

Изглежда ни, че един е възможният смисъл, който думата спасение има за Лутер — не от, а за живота, не извън, а вътре в самия живот. Но животът е постоянно правене на нещо, един императив на движението — на свързването и разделянето, един императив на умората вътре у нас и на преодоляването ѝ — отново вътре у нас, императив на съотношения с преобладаващо неуспешен край. Всеки край, бил той успешен или не, напомня за смъртта — дори раздялата на ръцете при всекидневното сбогуване ни изправя за миг пред нейния образ, пред който всички категории на живота, дори категориите на успеха и щастието, губят име и съществуване. Спасението обаче е тъкмо противоположното на живота — на движението, на правенето, на опита, то е една неизменност, една основна неизменност — възглед, идея или вяра (за епохите на откривена религиозност), които са извън живота, чийто характер, значи, е от трансцендентно естество, но чиято действеност регулира поведението, чиято действеност се проявява вътре в нашия живот. Когато съществуването се крепи на такава опора, когато не трябва да се решава всеки път според ситуацията, то ще рече — да не скачаме всеки път стремглаво и както ни дойде в неизвестното, пък каквото се получи, когато опората е нещо висше и по-общо спрямо човека, това наистина изглежда като спасение. Спасението, тълкуваме Лутер, е укрепването на съществуването върху вярата в обещанието на Бога, то е силата на духа, която никога не напуска човека независимо от събитията около него и от неговия жизнен, а това — няма как — ще рече предимно отрицателен и угнетяващ опит. Спасението е отвъдността на живота, служеща за разлика от смъртта на самия живот.

#### IV

Лутер предлага радикално опростяване на църковния ритуал, на вътрешните и невидими отношения между Бога и човека, с други думи, предлага радикално опростяване на християнската вяра. Нищо друго не се изисква от човека освен вяра. Вътрешната нагласа да се вярва и да се укрепва вярата дава на човека сигурност и спокойствие, тази вътрешна нагласа е свобода, тя не може да се замени с нищо друго, тя е основата, върху която се гради всичко останало. Само вярата, казва Лутер, определя християнина като човек нов, духовен и вътрешен. Вярата е онова автентично, онова вътрешно състояние, което предопределя поведението на човека, което предопределя отношенията му с другите хора и делата му. Делата сами по себе си не правят човека добър, нито му отреждат спасение, ако са вършени без вяра. Външното поведение на християнина е подчинено и зависимо от вътрешната му нагласа, то е необходимо, защото, уви, човек не може да пребивава изцяло в духа и във вярата, защото той живее на земята, има тяло, трябва да се грижи за него, защото не е самодостатъчен и защото му се налага да живее в човешката общност и да се грижи за нейното съществуване.

Земното съществуване принуждава човека да извършва различни неща всеки ден, но колко различен наистина е техният смисъл, когато са вършени с вяра и, обратно — когато, лишени от вяра, смисълът се търси единствено в самите тях. С вяра — това ще рече безкористно и единствено заради Бога, безкористно спрямо себе си и в полза на другите, което собствено е и любовта към ближния. Човешкото поведение е освободено от лична корист тогава, когато не се нуждае от нищо; това, човек да не се нуждае от нищо, не е състояние, постигнато с усилие и стискане на зъби, то е следствие, то си става от само себе си, когато християнинът е преизпълнен с вяра в Бога, с вяра в божие-то слово, тогава той има всичко и не се нуждае от нищо. Поведението, социал-

ното действие, така да се каже, не е ценност само по себе си, то няма самостоятелност и не е действителност, чиито смислови ориентири да са в самата нея; поради това и смисълът на човешката екзистенция не може да се открие в поведението, в „делата човешки“. Едни и същи дейности, вършени с вяра или с неверие, са еднакви само външно, а вътрешно са противоположни, защото водят към спасението или към гибелта. Само във времена на устойчивост, когато и невярващият, онзи, който по своя воля се е лишил от силата на вярата, може да се приюти наглед спокойно и дори неразлично сред общата вяра, става възможно извършването с противоположна вътрешна нагласа дейност да изглежда външно еднаква. Но тази видима еднаквост се разпада, тя никак не издържа натоварването във времето на криза, тогава, когато общността престава да я подкрепя, защото и самата тя престава да е единна, от човека се изисква вътрешна устойчивост, по-висока и по-силна от самия него, устойчивост, чиято неизменност е сътворена от друга, висша и отвъдна реалност, на която може да се уповаваме винаги, защото тя е вечна и неизменно отворена към нас. За да получи силата на тази отвъдна действителност, силата на Бога, от човека се изисква, мисли Лутер, само вяра в нея, а от какво друго човек има нужда, когато е в криза, освен от вътрешна сила и устойчивост?<sup>4</sup>

Залиняването на вярата за него не е свидетелство за безсилието на Бога, а само — за безсилието на човека, защото човекът отпада от Бога, а Бог остава неизменен, неизменно остава и неговото обещание за спасение, изречено чрез Евангелието. „И Христос е дошъл, за да проповядва божие слово, а не заради някое друго служение“<sup>5</sup>, напомня Лутер. Ако вярата на човека е неговата автентичност, то самата тя трябва да върва в нещо също така автентично и просто, каквото е Евангелието. Евангелието, проповядвано от Христос, е онази проста основност, онази автентичност, на която вярата може да се опре. Евангелското слово е основност и автентичност, защото не може да бъде заменено с нищо друго, с никое друго слово. И с това е казано всичко; автентичността на божие слово създава и подкрепя автентичността на човешката екзистенция и двете се съединяват в един нов съюз между Бога и човека, който не може да бъде заменен с нищо друго и който поради това е спасението на човека.

Макар Лутер да стои твърде близо в своите възгледи до немската мистика, в едно отношение той сякаш се различава съществено от нея. У Майстер Екхарт преди и у Ангелус Силезиус след Лутер се среща с идея, която ни кара да потръпваме не на шега. Съществуването на Бога, казват ни те, е зависимо от съществуването на човека и в мрачното сияние на тази вгълбеност се разтварят бездни, чиито пространства са страховити и неизбродни, и по-добре би било да не надниквахме там. С известно недопустимо, но иначе съвсем възможно преувеличение на човешката мярка и на човешката същност по застрашителния път към високомерието и гордостта, Бог се оказва порождение на човека, на неговата мощ, една даденост на душата, за което душата изглежда предопределена в състоянието на това мнимо величие. Светът отвъд и над човека, което е Богът, не съществува иначе освен като порождение на душата и по силата на вярата в него. Условието за съществуването на Бога е пренасянето му вътре у човека и тогава човешката душа се разраства до безкрайността на всички мислими и възможни светове дотолкова, че нищо не е извън нея, а световите са вътре в душата и са самата нея. Студ и величие лъха от тези идеи. Не, такива работи Лутер не казва, те не ще да са му идвали наум. Той

<sup>4</sup> Цитатът е по българското издание: Лутер, М., Т. Мюлицер. Оратории на Немската реформация. С., 1984, 85—86; прев. В. Брюкнер, състав. Б. Мирчев.

<sup>5</sup> Лутер, М., Т. Мюлицер. Цит. съч., с. 40.

настоява на отношението между Бога и човека, на взаимното им свещено задължение, съдържайки се в пределите на първичните значения на думата religio. „Тук и двете неща — обещанието на Бога и вярата на човека, едновременно са потребни, тъй всеки разбира.“<sup>6</sup>

В стремежа радикално да опрости отношенията между Бога и човека и да възвърне на религията нейната първична чистота и непосредственост — неотменимата необходимост само от вярата и от Евангелието, Лутер е принуден тъкмо по силата на своя стремеж и от мощта на идеята, която го носи, да отхвърли съвременните разбирания за вярата, църквата и Бога като несъществени и враждебни на християнството, като идващи от света на злото и на Антихриста. Те преувеличено настоявали на човешкото, били заменили божите закони и разпоредби с човешки, с което пленили и оковали свободата на християнина. Християнинът е свободен само да вярва, неговата свобода не е в това да извършва добри дела, защото вярата има за опора Бога, което е и истинската свобода, и затова делата трябва да се опират на вярата и да следват от нея. Делата трябва да са изпълнени с вяра, иначе за самия човек те нямат никаква стойност; добрите дела не правят никого по-добър просто защото човек не е опора на самия себе си. Сред гигантския трус на епохата, когато опората на съществуването се губи и западният свят се разцепва надве и сякаш няма надежда, Лутер предлага прост и ясен изход чрез едно привидно връщане назад, към устои, изпитани и сигурни, вдъхващи спокойствие и увереност.

В състоянието на криза — състояние на разделяне на същественото от незначителното, разбираме, че нещата, които обграждат човека, както и тези, които той извършва, са загубили своя смисъл и че вътре у него кънти пустота, която не може да се запълни отвън, защото външната тържественост на обредите и отношенията пропада във вътрешната пустота, както крехкостта на вярата — в безверието. Кризата във вярата не може да се преодолее със съвестно спазване на обредите и с обезверено старание — изисква се вътрешна промяна, възкресяване на вярата вътре у човека, промяна в нагласата му към света, съсредоточаване не в тази действителност тук, а в една друга неизменна и непоклатима, чиито качества стават вътрешни състояния на вярващия, с което и празнотата е ликвидирана, и нещата по този косвен, но по-сигурен начин възвръщат своя смисъл и стават действителни. Лутеровият проект за корекцията на действителността е косвен — чрез връщане назад във времето на Исус и на апостолите и чрез прекрочване отвъд — в безвремието — към Бога, и в двете насоки със стремеж да се възкресят установени и непоклатими ценности, опора във всяка ситуация на вътрешно пропадане и страх.

## V

В своето съчинение „За свободата на християнина“, писано през септември 1520 г., в което Лутер разсъждава за отношението между свобода и вяра, смисълът на горните по-обща разсъждения, резюмиран неумело, придобива приблизително следната конкретност. Никое външно усилие на човека и никаква външна принуда (дори когато това са папски и епископски разпоредби) не могат да дадат на човешката душа свобода и благочестие. Поклоненията по свети места, издигането на параклиси и църкви — напр. на новата катедрала „Св. Петър“, постенето, молитвите и всичко останало, което се изисква от християнина и на което той нормативно трябва да се подчини, са неща външни, те не засягат душата, не ѝ вредят, но и не ѝ помагат. Душата на чо-

<sup>6</sup> Лутер, М., Т. Мюнцер. Цит. съч., с. 93.

Века постоянно е изправена пред избор — или благочестие и свобода, или зlost и пленничество. Поведението на християнина обаче, делата, както казва Лутер, просто нямат отношение към същността, означена като негова душа; отношението, в което тя е свободна и благочестива и от което тя черпи сила за живота, за да изпълни всички разпоредби и заповеди, отнасящи се до външния живот на вярващия, е отношението ѝ към Бога, вярата ѝ в неговото обещание. Душата в схващането на Лутер е същност, някаква определеност, нематериално нещо, единият елемент в подялбата на човека между душа и тяло, противоположност на телото и в същото време тя е отношение към Бога, устременост без определени очертания, готически пламък, осветяващ към спасението. Накратко — тя е същност и отношение едновременно. Неспазването на заповедите от Свещеното писание постоянно напомня на християнина, че е грешен, но това според Лутер не е същностният грях, защото същностният грях е неверието, неспособността на душата да повярва в словото на Бога. Условието да се изпълнят заповедите е вярата, защото, сама независима от живота, тя дава силата да се живее, да се живее в социален смисъл — силата да се изпълняват задълженията, които превиват плещите на всекиго.

В точка дванадесета на „За свободата на християнина“ Лутер представя вярата като брак между човешката душа и Христос, като съединяване на невяста с младоженец, един традиционен образ, в чийто втори план звучат тоновете на сублимирана чувственост, и тъкмо еротичният втори план прави образа почти сладно и неотразимо привлекателен. Езикът на Лутер би могъл при лека промяна на настроението и контекста да опише с необходимата плътност един осезаем и топъл еротичен копнеж по сливане; но и така въздействието е достатъчно силно — бракосъчетание с божия син и блаженство. Вярата тук е венчалният пръстен, чрез който Христос приема греховете на душата за свои, а неговият сватбен дар е освобождаването ѝ от нейните грехове.

Пренасяйки опрощаването на греха изцяло във вътрешния живот на човека, в живота му, във вярата и в отношението на човека с отвъдното, Лутер отхвърля като ненужна съвременната църковна практика за опрощаване на греховете; що се отнася до продажбата на индулгенции, тя бива дискредитирана като машинация, като безчестна спекулация с вярата, а оттам и с Бога. Грехът и освобождаването от него се превръщат във възгледа на Лутер в лична отговорност, което ще рече, че всеки е изправен сам, без посредници пред лицето на Бога.

Образът на сватбата на душата с Христос, тази сватба с отвъдното и с вечността, носи не само едно засилено чрез своята художественост въздействие, чрез образа на сватбата с небесния жених е удостоверен моментът на инициацията за вярващия, преминаването в ново качество, защото откритостта на човека към Бога е посвещението в тайнството на Бога. Едва вярата разкрива пред човека съществуването на Бога, неговата истинност за човека и тогава човешкото съществуване се преобразява вече в съществуване в Бога. Вътрешният живот във вярата бива изведен извън пределите на историчността и бива разположен сред вечното и неизменното, сред божественото, сам преобразен в божественост. С това външните ритуали напълно губят смисъл, всеки вярващ според Лутер е вече истински посветен и стои по-високо от всеки външно посветен и ръкоположен, но невярващ, дори той да е епископ или самият папа. Единствената йерархия е между вярата и неверието и ако църковната йерархия, тази сложна йерархия на католическата църква, не е изградена върху вярата, а Лутер е убеден, че не е, то тя е недействителна, тя не е истински посветена и следователно тя не е от Бога. Вярата е ново и преобразяващо целия живот на човека качество, тя преодолява неговата предварително дадена и обречена отделност и го издига над нея с устрем, чиято сила идва от източници,

неподвластни на човека. Вярата като посвещение в словото и в битието на Бога е за Лутер онова, което обикновено се нарича смисъл и опора на съществуването, които всички неотклонно търсим с каквото и да се занимаваме, а смисълът, изглежда, ни се представя като нещо по-общо, като по-общо отношение, несводимо към отделния човек и към чисто индивидуалното.

Делата, казва Лутер, са мъртви неща, чрез тях не може да се почита и възхвалява Бог дори ако те се вършат в негова чест и за негова прослава, докато вярата за разлика от делата е самовластна и деятелна. Вярата и делата принадлежат на два различни свята, те са два различни свята. Светът на делата е свят на човешкото поведение, този материален свят, в който човек живее с тялото си и е в отношение с другите хора. За да се живее в него, се изисква сила, която самият този свят не притежава и не може да я даде. Извършената дейност, веднъж приключена, не дава сила за следващата, дейността, конкретна и целенасочена, е затворена тъкмо в границите на своята цел, от нея не изтича енергията, необходима, за да се справим по-нататък със следващата цел, със следващото препятствие. Всеки ден, изпълнен с много задължения, ни изправя пред някакво препятствие, за чието преодоляване не е достатъчен споменът за сполуката в миналото, не е достатъчен придобитият опит. Всяка цел и всяко препятствие ни изправят пред самите нас, пред нашата сила и слабост, те ни принуждават да разкрием себе си — онова, което ние сме в една ситуация, и никой не разкрива с удовлетворяващо познание себе си само в благоприятни ситуации. В тях човек е носен от ситуацията, от един външен подем, от онова, което той не е.

Делата да всяко само за себе си и завършени вътре в себе си, те не продължават да живеят у своя автор и в този смисъл те наистина са мъртви и лишени от по-нататъшна въздейственост за този, който ги извършва. Делата не осигуряват въодушевяващата цялост на неговия свят, напротив, подчертават, че се намираме в един свят, съставен от дискретност, чиято свързаност и непрекъснатост не са негови собствени характеристики, намираме се в свят на отделности, чийто смисъл трябва да дойде от другаде, смисълът не е собствена характеристика на този свят. За да устои на действителността, лишена от цялост и свързаност, вярващият се нуждае от сила и смисъл, иначе той започва вътрешно да се разпада, да страда и да живее в колебание и празнота, да живее зле. Той е в опасност и, казано с езика на Лутер, не може да се спаси.

От един миг нататък забелязваме, че нещата около нас и вътре у нас са станали твърде сложни, каквито са си били, но не за нас, и преди. Разликата между сега и преди изглежда незначителна, но именно тя ни принуждава да почувстваме и забележим промяната, няма как да не я почувстваме, защото тя не ни е довела до някакво познание, без което можем да живеем, а защото тази промяна се е наместила вътре в самото живеене и не в нечие чуждо, което можем да познаем, но с което не живеем, а в нашето собствено живеене. Трудно е да го пренебрегнем, единственото, което ни е позволено, единственото, което е възможно, е да установим, че уж нещата не са се променили съществено и все пак са станали непосилни за нас, че променените сме ние и че всъщност промяната е вътре у нас, в нашето отношение към нещата и към самите нас. Бихме могли да припишем тази непосилност на обстоятелствата, то е и по-лесно, то дори изглежда ясно и очевидно, докато си дадем сметка, че нещата не просто ни се случват, но в много по-голяма степен си ги правим самите ние. Това „откритие“ има чудното отрицателно предимство да е по-откровено, по-тягостно, но сякаш и познавателно по-перспективно. По-достойно следователно ще е да се обърнем навътре към самите нас. Какво виждаме? Общо взето, неща, които не ни радват и не поддържат увереността ни, че трупашите се задължения, предписания и норми на общността, в която живеем, могат

да бъдат изпълнени с високо качество и ефективност. Чувстваме нарастваща умора, безсилие и тъга. Не можем да заобиколим проблема, дали все още е възможно да разчитаме на себе си сега, когато по силата на навика упорстваме, но всъщност сме без надежда и губим чувството, че силата и енергията ни са безкрайни и че на тях винаги ще можем да се опрем.

Императивът на живота обаче е да бъдем и да открием този, който сме, което не означава да открием себе си непременно като нещо познато, макар това да би било хубаво и мило; много повече това означава да открием себе си като друг и неизвестен, като нещо, различно от това, за което сме се мислили и което сме били, да открием друга по-висока реалност извън нас, на която да се опрем и която да ни вдъхва сила, за да бъдем с достойнство пред всяко препятствие и сред всяка враждебна ситуация и живеенето в която (или дори само знанието за нея) да създава и да бъде смисъл отвъд умората, тъгата и безсилието и дори наред с тях.

Делата не продължават да живеят у своя автор и в този смисъл те наистина са мъртви и лишени от самостоятелност. Делата в своята отделеност едно от друго утвърждават наличието на един дискретен свят, чиято вътрешна свързаност и непрекъснатост трябва да дойдат от другаде. Делата са противоположни на човешката същност, те са противоположни на вярата. Вярата е от друг свят и чрез нея вярващият прекрачва в друг свят — цялостен и неизменен, свят без отделности, свят на свързаност с Бога и на съществуване в Бога. На вярата са подчинени всички дела, защото истинската завършеност и съвършенство не е в тях, а в Бога и от него чрез вярата идва силата да се вършат делата. В земния живот поради неговата противоречивост и поради нарастващото разсейване и объркване, на които непрестанно бива излаган човекът в него, са възможни само началата на духа, само *primitias spiritus*, позовава се Лутер на апостола, само нарастването на онова, което ще бъде истински завършено в онзи, другия свят. Животът е непрекъснато правене на нещо, непрекъснато подхващане и начинание, една уморителна незавършеност и с нейната трайност се измерва човешкият живот. Той рядко и почти никога не е венец и съвършенство, но затова пък е отегчение, умора и безизходица. Незавършената конкретност създава голямо безпокойство, самото то постоянно подновявано от вътрешния човешки устрем към завършеност, но веднъж завършена и изградена конкретността, предстои друга, предстои друго дело, друга задача и така — до безкрай.

Спасението Лутер вижда в ясното разделение между дела и вяра, между тяло и душа. Делата са от света на телесния, физически и външен човек, те не засягат душата, защото в душата владееят или трябва да владееят само вярата и словото божие. С това душата бива освободена от живота, от принудата да извършва неща и да се подчинява на задължения. Нейната свобода е вярата. Християнинът няма друга свобода според Лутер освен вярата, чрез която той, съществувайки в Бога, е посветен в тайната на божията и на своето съществуване. Тази свобода за разлика от всяка друга не може да се замени с нищо, така както съществуването в Бога е незаменимо, тя е основанието и оправданието на човешкото съществуване. Всяка друга свобода е видима, лишена от автентичност, тя е вътрешно заблуждение, ако чрез нея не се прекрачва в реалността на Бога, а се остава вътре в действителността на човека.

## VI

Нека изтълкуваме реалността на Бога, в която вярващият намира опората, смисъла и силата за своето съществуване, вярата, която премахва всекидневното безпокойство и несигурност и която е отговор на всички въпроси. Тази

реалност е Евангелието, словото на Бога и засега (1520 г.) Лутер не различава словото на Бога от самия Бог. Словото на Бога е самият Бог и първото изискване към вярващия, за да го чуе, е да умре като този, който той е, да умре следователно за живота, да умре като отделност, за да се възроди и премине в ново качество, в нов човек. Вярата е посвещение и велика способност за преодоляване на границата — един вид трансценденция и чрез нея се постига едно състояние на отвъдност спрямо живота, на цялост спрямо отделността, на неизменност спрямо промените. Но тогава чрез това прекрачване на границата вярващият престава да е себе си и пребивава в реалност, чиято основна характеристика е липсата на отделни неща и отношения и той потъва в това обобщено, отвъдиндивидуално и безлично състояние, в което „сияе само словото на Бога“.

Ако тази действителност, която е божие слово, е наистина неизменна, независима от промяната, от протичането на времето, то тогава в нея се съдържа всяко време и всяка промяна, но така, че те, без да са в нея, се раждат от нея. Това слово-действителност е вечно и чрез съществуването си в нея, в Бога, вярващият постига своята вечност и не е подвластен на времето и промените в своя живот. Вярващият постига автентичността на своето съществуване вътре у себе си, която същевременно е и извън него, постига своята независимост от обстоятелствата, постига своята свобода, своята божественост и нищо друго. Действителността на Бога отрича всяка друга възможна действителност; една нова действителност би означавала промяна спрямо наличната, би довела неизбежно до различие и ставане. Бихме могли да мислим и за нова образцова действителност, с нов Бог, но за всяко дълбоко религиозно чувство това предположение е нетърпимо и не се допуска. Но нали тъкмо ставането и промяната са това, от което вярващият трябва да се спаси, за да постигне вътрешна устойчивост. Евангелското слово-действителност е единствено и общовалидно само при положение, че неговият статус на слово и действителност е различен и по-висок от всяко друго слово и от всяка друга възможна действителност и не просто различен и по-висок, а несъизмерим с тях и това ще рече, че то не притежава онези качества и онези определености, с които човек живее в своята действителност, и не им е подвластно. Евангелското слово-действителност е свободно от тях, затова и човек чрез вярата си се освобождава от своята затворена в граници отделност и от ограниченията на обстоятелствата, в които живее. Евангелското слово отрича всяка друга, всяка човешка действителност, то е нейната противоположност — съвършено, неизменно и вечно, то следователно е недосегаемо за човешките критерии и не може да бъде преценявано и тълкувано с тях. Ако се вярва в нея, тя съществува, ако не се вярва, тя не съществува и с вяра човек може да живее в нея, а без вяра — не. Животът в нея е живот с други качества, придобиване на божественост, с други думи — на независимост от историческата действителност, на независимост от греха.

Евангелското слово в схващането на Лутер е онтологично, то е действителност и условие за съществуването на всяка човешка действителност, за възможността ѝ да съществува образцово. Евангелското слово носи в себе си своето тълкуване, то съдържа в себе си критериите за своето тълкуване и е познаваемо единствено чрез самото себе си. То не се нуждае от тълкуването на смъртните, а и те не могат да го тълкуват, защото тълкуването означава да се поставиш в отношение, а тъй като Евангелието, казахме, е слово от друг разред, от друго качество, то не може да се съотнесе с човешкото слово. То е непроницаемо за него. Това, че то може да тълкува само себе си, прави ненужно всяко друго и външно тълкуване. Тогава какво остава на човека? Лутер го казва. Евангелското слово може само да се посочва като образец и норма, но не про-

сто за слово, а за слово, което същевременно е и действителност, колкото и странно да е това, колкото и трудно и дори невъзможно е да си го представим. В това слово християнинът може да живее само ако умре за човешката действителност. Дотук ставаше дума, как да се спасим за живота. То, вижда се, животът е голяма бъркотия и значи голяма сложност за разлика от смъртта, която пък сигурно ще е нещо просто и несложно. Не че знаем какво е смъртта, нито пък сме толкова високомерни, че да искаме да научим, но нали е казано, че смъртта е обратното на живота и щом животът е нещо сложно, то смъртта ще да е нещо просто. А каква друга е истинската цел на всяко познание, ако не стремежът от сложното към простото и следователно да се стремим от живота към смъртта. Вярата е нещо просто, тя е умиране за живота и поради самото си естество, така да се каже, напомня смъртта.

В словото на Бога може само да се вярва, то трябва да се следва, тук не може да има никакви колебания, защото в Евангелието е казано всичко — тогава, сега и завинаги. Тълкуването на Евангелието, на което Лутер е свидетел, и по-добре е според него да се каже — преиначаването му според човешките желания и намерения, е поведение, лишено от далновидност, основаващо се само на едното високомерие на католическите теолози; то преобръща истинското съотношение и йерархия на нещата в света, то свлича божие до човешкото, престава да ги различава и така деструктира световния ред и погубва вярата. Високото време, времето на Исус, всъщност е неподвижно, то е затворено в себе си, неизменно и вечно, то се основава на свои собствени закони, за които човек не може да съди по законите на своя свят. Светът на Бога е проницаем и открит единствено за вярата; затова загубата на вярата е най-голямото прегрешение, защото, бидейки загуба на Бога, е загуба и на световната йерархия, на ценностната подредба и тяхна разруха.

Вярата е състояние обратно на неверието, тя е обратното на съмнението, но също така на промяната, колебанието и несигурността, обратното на историята. Да се поддържа постоянна вярата в нещо, в някого, в Бога, е изискване трудно и дори невъзможно, защото онова, което неясно определяме като живот, непрекъснато я разклаща и направо непосилно е да се подхранва вярата в ситуацията на голямо безпокойство, на рушене на устоите, каквото е съвременната на М. Лутер историческа ситуация. Толкова по-дълбок обаче е смисълът на настояването да се вярва в Евангелието без колебание и съмнения, просто да се вярва и да се укрепва вярата, за да се превърне тя отново в екзистенциална опора за всекиго.

Нещо, което много напомня на съвременното разбиране за демократизъм и равенство, изпълва намерението на Лутер да направи достъпно евангелското слово за всеки немец, като направи този път за разлика от преводачите преди него пълен превод, и то на жив и въздействащ немски език. Всеобщата достъпност на Евангелието не би могла да се постигне чисто технически — чрез преводи (каквито е имало и преди Лутер) или чрез книгопечатането, ако не съществуваше, смята Лутер, една друга достъпност с друго качество, ако не съществуваше вътрешната откритост на всеки човек към Бога. И не богослужението, при което посредници в пищна одежда свързват вярващия в Бога, носи истинската връзка и не в церемонията, външната и публичната, е истинската религиозност, а вътре в душата на вярващия, в достолепието и тържеството на неговата вяра, в нейната прераждаща сила. Затова, казва Лутер, аз мога да имам литургията всеки ден и всеки час, защото за нея не е необходимо друго освен вяра и следователно нищо друго освен присъствието на вярващия в битието на Бога.

Тогава отпада като ненужна външната йерархия на католическата църква, най-малкото тя, неподкрепена от вътрешна вяра и превръщаща вярата в пищ-

на, но празна церемония, губи откъм същественост. Почитта, която трябва да отдават вярващите на църквата, тъкмо на тази отпадаща от вярата църква, не бива да е равностойна на вътрешната вяра в Бога. Всеки трябва да носи своята отговорност, отговорността за своето съществуване, която не е нищо друго освен отговора, който всеки трябва да даде пред Бога, пред неговото обещание за спасение. Тя, отговорността за живота, тази екзистенциална отговорност, не може да се прехвърля върху една институция, институцията не е опора.

След като вярата е вътрешно състояние на вярващия, за която единствен той носи отговорност, то за какво ще служи църквата, чиито свещенослужители начело с първосвещеника не могат в дълбоко и лишено от съмнения упование да се изправят пред Бога и пред неговото слово и да кажат: „Вярвам с чиста вяра!“ Екзистенциалната несъщественост на църквата се превръща в нейна социална недействителност. Екзистенциалната несъщественост на самата папска институция се проявява външно като тройна заплаха от секуларизиране през целия XV век; нарастваща през втората му половина, тя достига своята кулминация в края на века при Александър VI Борджа. Едва Юлий II ликвидира дългогодишната двусмисленост на положението, укрепвайки за десетте години на своя понтификат (1503—1513 г.) папството именно като църковна институция. За Лутер обаче институционалното укрепване не означава и укрепване на вярата. Развивайки своя възглед за съотношението между светска и църковна власт<sup>7</sup>, Лутер нарича тъкмо Юлий II кръвопиец. Не биват пощадени и Лъв X — „тази дебела свиня папата“, ласкаво се отзовава за него Лутер, все още млад и тънък в тяло по време на понтификата на Лъв X (1513—1522 г.), и бившият кардинал Джовани Медичи, комуто ще е било много чудно за какво хвърля толкова усилия на вятъра този беден немски монах от дъждовния и облачен Север.

## VII

Не само възгледът му за неприкосновеността на светската власт, но и други неща издават у Лутер някаква, ако се изкажем обобщено, неренесансовост и привързаност към мисловните структури на Средновековието. Поривът към вяра, установяването на нейния неоспорим авторитет, отхвърлянето на възможността за каквото и да е съмнение в яснотата на Евангелието, както и на необходимостта от тълкуването му (на което настоява например Еразъм), убедеността, че всеки с вяра може да проникне и постигне яснота и за най-мъчните проблеми от Евангелието, защото обещанието на Бога е достъпно за вярата на всеки един — най-общо необходимостта от авторитет, който безусловно трябва да се следва — всички тези неща разделят Лутер от мисловната посока на ренесансовия хуманизъм. Скептицизмът на Еразъм по въпросите на вярата в началото на Реформацията изглежда на Лутер неуместен, а по-късно го смята направо за вреден; и наистина има такава гледна точка, от която скептицизмът, изобщо всяко съмнение в създадената ситуация е ненужно. В ситуацията на нарастващо безверие съмнението е интелектуалният убиец на вярата, в съмнението се крие елемент на игрова несериозност, то сякаш може едновременно да вярва и да не вярва, а тъкмо обратно — Лутеровата мисъл, Лутеровите възгледи се основават на едно във висша степен сериозно и вгълбено отношение към света, което размества съществуващите съотношения само с намерението да възстанови една минала и непокатлата сигурност. Съмнението на Еразъм, колебанието му за основни ценностни положения не сочи ясен път за излизане от угнетителното състояние, сега можем да кажем, че

<sup>7</sup> В съчинението си „Към християнските благородници...“

то е обърнато напред, към бъдещите опити на разума, съдържащи застрашаваща неизвестност. Но тогава новите ценности не са създадени, съмнението само ги напихва, докато Лутер сочи неща утвърдени и осветени, сочи непосредствен и близък, както му се струва, изход. Чужда му е и натурфилософската струя в мисленето на хуманистите, тяхната идея за детайлните съответствия между природата и човека, между космоса и човека, затова натурфилософската основа на астрологията и самата астрология като практика за него са неразбираеми и лишени от смисъл<sup>8</sup>.

С Евангелието и според него трябва да се живее. То, прието веднъж за истинно и неизменно, освобождава вярващия от тревогата, според какви принципи трябва да се живее, за да живее добре, то издига човешкото съществуване в друго битийно измерение, чиято неотменна и властна смисловост го избавя от тревожния въпрос: Защо живея? Евангелието поради статуса си на слово, което е действителност, поради неразличимостта на едното от другото, създава в душата на вярващия смислов континуум, удовлетворяващ дълбоката човешка потребност, потребността да се живее с вяра и убеденост в нещо и в някого, на чиято дълбока неоспоримост можем да се опрем. Тази неоспоримост трябва да има общовалиден характер и човекът да живее вътре в нея. Вярата не е само вътрешна отговорност на всеки един, тя е изведена до норма за цялата общност, която трябва да регулира както поведението на отделния християнин, така и на цялата християнска общност. Вярата е екзистенциалната отговорност на цялата общност за начина ѝ на живот, за спасението ѝ. Словото на Бога, въплътено в Евангелието — в образите и деянията на Исус и на апостолите, — създава общовалидната за всички неоспоримост и опора на съществуването, среда на живеене за всеки един и за цялата общност.

Действителността на Евангелието, приета за образцова, ликвидира основната човешка тревога от протичането на времето, ликвидирайки самото време. Всяко време трябва да наподобява образа, да го възкреси чрез своето съществуване и да няма свои собствени характеристики, да се освободи от тях като незначителни. То не трябва да бъде отделност, съществуваща като себе си и за себе си, трябва да не бъде свособразност, защото тъкмо неговите особености го правят екзистенциално несъществуващо. Съществува образецът, той е сила, мощ и излъчване, откритост към човека. Стремещт на човека към образа е това, което го прави екзистенциално действителен. Преодоляването на тревогата от изтичането на определеното ни време, чиято екзистенциално крайна точка е смъртта или разпадането на общността, преодолява донякъде и самата смърт, и страха от нея, но поражда друга тревога — от възможното, от почти очевидното несъвпадение с образа, от тягостното чувство, че аз не съм и не мога да бъда него. Митичното несъвпадение е несъвпадение по вертикала за разлика от историческото, което върви по хоризонтала. Аз не съм той и не мога да бъда него, не защото това е принципно невъзможно, напротив, то е било, възможно е и сега, а защото аз не притежавам способности да се издигна до образцовото състояние, което е мъдрост и блаженство, защото съм недостоеен и защото малодушна е човешката природа, за да се надява на такова щастие<sup>9</sup>. Състоянието на малоценност, на несравнимост с образа, ражда вече предварително чувство за вина, за прегрешение без грях, а оттук до най-големия грях — неверието, е съвсем близо. Тези състояния потискат и сковават волята на човека. Но тук съвсем не се изискват сила, воля и способности. Изисква се просто вяра и истинската проява на свободната во-

<sup>8</sup> Вж. напр. кратките му, по-скоро бележки, отколкото съчинения „За движението на небето и звездите“, „Доколко следва да се одобрява астрономията“, с. 212 на бълг. издание.

<sup>9</sup> Тук резюмирам един пасаж от частта „За тайнството на хляба“ в съчинението на Лутер „За вавилонския плен“.

ля и на силата на човека е способността му само да вярва, да вярва безпределно в обещанието на Бога. Приблизително така би могла да се тълкува мисълта на Лутер за вярата и достойнството на човека. Просто недостойно е да не вярваш. Чрез вяра аз мога да бъда той, не мога да бъда Бога, но мога да живея в него.

Вярата създава йерархията на времената, изпълнените с вяра времена са най-ценните, те почти повтарят образа, който е възплъщението на вярата и който е самата вяра. Времената не се разполагат по хоризонталната ос на своята хронология, те заемат според силата на своята вяра мястото си в пространственото разделение на високи времена, или близки до образа, и на ценностно ниски времена, загубили вярата си, каквото, Лутер е убеден, е неговото време, загубило импулса на устременост към високата ценност на образа, загубило импулса към вярата.

Времето, както и отделният човешки живот, се нуждае от основание за своето съществуване, от смисловост, която да не е съизмерима единствено с него, която да го свърже с една висша действителност, за да открие то в нея основанието за своето историческо съществуване и едва чрез това смислово отношение времето може да се превърне във високо и съществуващо. Изпълнеността с вяра е близост до образа, тя е смисъл, тя създава и връща на времето необходимостта от самото него, придава истинско предназначение на съществуването му и с това го прави действително. Всички тези размишления имат като скрита предпоставка мисълта и страха от гибелта, от пропадането в безсмислието, или да го кажем с думите на Лутер, в безверието. Онова, което се крие и което не се казва, защото е страшно, е реалността на безверието, вярата е оптимативно, идеално положение, тя рядко е състояние на непосредствена очевидност, затова и толкова дълго трябва да се говори за нея.

### VIII

Досега обсъждахме онова, което може да се нарече същност на вярата, нейните основания, противопоставеността ѝ на безверието, вярата като спасение, противоположно на гибелта, като живот в Бога, противопоставен на отпаданалия от Бога и грешен живот и като вътрешно, невидимо състояние на човека. Сега не е лошо да се обърнем към нейната, така да се каже, социална функция. Какво е значението на вярата за външния живот на човека, който протича в отношения с други хора вътре в една общност? Чрез вярата, резюмираме размишленията на Лутер, човек получава всичко, обръща се с любов към своите задължения и към другия; той чувства живота си като пълнота и е удовлетворен от него поради присъствието си във висшата действителност на Бога, което присъствие е смисловостта на живота му в общността; тази, един вид външна и отвъдна на самия живот смисловост създава състоянието на пълнота, наситеност и окриленост на съществуването, тя е споена с него и се преживява като обратното на чувството за празнота и недостатъчност. От един предел натам за тези неща става трудно да се говори, те трябва да се живеят и в този пункт обяснението на Лутер се свежда до това да посочи *mysterium magnum*, каквато е съюзът между Бога и човека, и до последствията му за живота на християнина. В последната част от съчинението си „За свободата на християнина“ Лутер размишлява по темата „вярата в общността“, обсъждайки в тезите си кратко, без подробности задълженията на вярващия към общността и присъствието му, удовлетворителното му присъствие в този живот тук.

Съюзът между Бога и човека е привидна смърт-в-живота, която косвено се оказва сила за живота. Свързаността на човека с другите хора, изобщо отношенията му с общността не са еднакви по важност спрямо свързаността му с Бога, те са ѝ подчинени и не могат да се изпълнят добре без нея. Човек обаче не може да живее и да присъства единствено в Бога, така както не може да живее единствено в духа, защото по определение човек е антиномично единство — духовен и телесен, вътрешен и външен, нов и стар. Като човек, телесен и външен, християнинът е изправен пред многобройни задължения, тях той трябва да извършва с любов и без лична корист и тъй като задължението е винаги свързано с някого, то това означава — с любов към някого. Но това не ще е възможно, ако всяко задължение се осмисля поотделно и ако смисълът на задължението се търси в самото него. Задълженията са нещо неприятно, чувстваме ги като принуда, те нарастват и като тежки грамади се трупат върху нас. Как да стане така, че свръх това да можем да ги изпълняваме с любов? Необходима е промяна в отношението към тях; за да се промени то, е необходима опорна точка, която да се намира извън задължението — по-висока, отвъдна и независима от него. Тази опорна точка осмисля, най-малкото следва да осмисли, задължението и да даде на вярващия сила за изпълнението му, да го осмисли не непременно рационално и подредено, а смисълът да блика като жизнена енергия, да пулсира вътре в самия човек, преодолявайки умората и отегчението — едно енергетично присъствие, което споява отделните задължителни „парчета“ на живота. Лутер казва „с любов и без корист“, едно традиционно християнско положение, един идеал, и това ще рече — една непостижимост. Защото концепцията на Лутер за вярата и за нейната функция в общността създава идеалния образ на християнина, към който всеки трябва да се стреми, концепция нормативна и догматична, в която долавяме скрито изискване, скрит императив за това, какъв трябва да бъде човекът и не какъв той е. Разбира се, изискването е замислено за добро, но и пътят към Ада е настлан с добри намерения.

Без корист, без лична изгода, без омраза и с любов може да се живее само при липсата на каквато и да е недостатъчност, при откриването на гледна точка и отношение към живота, които силно понижават значението на иначе неизбежната недостатъчност и дори я преобразуват в нейната противоположност — в едно трайно удовлетворение. Вярата, смята Лутер, може да спаси човека, като го освободи от недостатъчността на живота. Животът, тъй като е непрекъснато правене на нещо, той е една нерешима задача, едно непосилно трябва, поради това е постоянно изтощение и изчерпване на силите, изтощение, раждащо безсмислието, чийто последен и разкривен образ е злостта към живота и омразата към някого. Нали омразата блика от същия извор, от който избликва и любовта, те са една и съща сила, една и съща енергия, приложена в противоположни посоки. Крайната недостатъчност, както и крайната пълнота на жизненото чувство, управляващи поведението, са въпрос на избор, за който всеки сам носи своята отговорност. И тъкмо за избора на отношение към живота, а значи и за самия живот, Лутер предлага вярата като сила и спасение, като корекция на жизнената недостатъчност, като един вид екзистенциална терапия и това е дълбоката основа на неговото разбишение. Вярата ражда по един естествен начин, без принуда и без усилие любовта към другия, защото животът е винаги живот с някого вътре в една общност; вярата отнема и преодолява с наиндивидуална, с една просто божествена мощ така остро чувстваната индивидуална недостатъчност. „От всичко това следва заключението, че християнинът живее не в себе си, а в Христа и в ближния си; в Христа — чрез вярата, в ближния — чрез любовта; чрез вярата той се издига над себе си към бога, а от бога се връща отново надолу чрез любовта, ала все пак остава за-

винаги в бога и в божествената любов.<sup>10</sup> Така завършва М. Лутер своето размишление за задълженията на вярващия в „За свободата на христианина“. Така човешкият живот придобива друго измерение вътре в самия себе си, придобива смисъл, опирайки се чрез вярата на могъщата неизменност на Бога. Чрез вярата в Бога христианинът има всичко, той чувства пълнота и сигурност и именно те го избавят от греха на злостта и на омразата. Защото независимо от колебанията, от лутанията и съмненията на човека смисълът и спокойствието са вечно присъствие, постижими са за човека, стига само той да се обърне с вяра към тях.

За да разберем днес размишления, подобни на тези, които ни предлага М. Лутер, желателно е да изоставим естествената социална посока на нашата мисъл или да видим социалността — човешките отношения, човешките дела, би казал М. Лутер, като подчинена на едно друго отношение, на определящото всичко останало отношение с Бога. Съюзът с Бога, сключен въз основа на вярата от страна на човека и на изрично потвърденото обещание за спасение от страна на Бога, няма външен израз и сетивна пластичност и недостойно би било да се търси там. Достоинството на този съюз не може да се укрепи чрез външни действия, защото, докато трае вярата, съюзът е траен и неизменен като самия Бог; живеейки вътрешно в Бога, вярващият придобива божественост, придобива характеристиките на Бога, придобива онова, което го извежда в отвъдна спрямо човешките отношения среда, в среда, отвъдна на социалната и историческата ситуация. Но именно тази отвъдна спрямо човешките отношения среда е определяща за тях, защото, живеейки в Бога, човек има всичко и не се нуждае от нищо, което се превръща, възможно е да се превърне в основен мотив на поведението му. Вътрешната пълнота и удовлетвореност от присъствието у Бога се преобразува в социална безкористност или по-тясно — в професионална старателност, защото какво друго е професията, смята Лутер, освен зов към човека от страна на Бога за служене на другите хора. Тя затова е призвание, защото Бог призовава човека да се обърне към ближния и да му служи чрез труда си. Професията, накратко, е свързаност с другия и служене на другия. Това служене обаче е качествено и ефективно само защото христианинът властва над всичко във вярата и в духа чрез съюза си с Бога и поради това може да служи с любов, настоява Лутер, на всекиго в своя живот тук и с някого.

## IX

И ето сега, струва ни се, стигаме до една сравнително важна за нашата работа идея. Ако универсалното, противопоставено на отделната историчност, се мисли като крайния смислов резултат от социалните отношения, с други думи, универсално е завършеност и достъпно за съзерцание съвършенство, то тъкмо универсалната среда е произведеност, бъдеща възхита прочее чрез своята пределна съсредоточеност на динамични ценности и смисли, чрез своята художественост. Универсалната среда е социалното художествено произведение. Можем да мислим за социалността като художествена произведеност само когато предполагаме нейната самостоятелност, само когато сме приели, че е естествена възможността тя да съществува самостоятелно. Идеята за независимостта на социалното от природното и търсенето на собствено социални категории изглежда е една от определящите за началото и развоя на европейската съвременност. И не като да не е съществувала и преди, но през Просвещението идеята за обществото като самостоятелно функциониращ ме-

<sup>10</sup> Лутер, М., Т. Мюнцер. Цит. съч., с. 58.

ханизъм или организъм сякаш завладява умовете и мисленето в социологичен план започва да се разбира от само себе си, да се превръща в очевидност. Но то е явление съвсем скорошно, изпълнено с младежки оптимизъм и вяра, защото 200—250 години не са дори младост, а направо юношество в историята на културата с каквото и темпо да препуска тази история към своята неизвестна цел.

Когато обаче социалното, човешката общност се мисли като подчинена на нещо висше, нещо, което в ценностен план стои несъизмеримо по-високо, каквото е божественото, тогава крайната смислова произведеност не може да се търси в социалния живот и изобщо в човешките отношения, а в отношенията на общността с Бога. Отношенията на общността с Бога трябва да преодолее, да отрекат косвено съществуването ѝ като промяна, колебание и несигурност, така присъщи на живота, и да укрепят отношенията в общността и душата на всеки неин член чрез вярата, чрез вътрешната убеденост, проявяваща се и като социална стабилност от съюза ѝ с Бога, от нейното присъствие в неговия живот. Съюзът с Бога е преодоляване на социалността, излизане извън общността заради нейното благополучие. Съюзът с отвъдното коригира и недостатъците на отсамния живот. И сега трябва да се говори за нещо, до което езикът с труд и само отдалеч се докосва, защото езикът е социалност, самата социалност, а отношенията с Бога преодоляват и езика, с който разполагаме. Но тук е вече съвсем неточно и неуместно да се говори, че общността разполага с езика, в тази тайнствена област на среща между божие обещание и човешката вяра езикът престава да е вещ или инструмент, с който можем да разполагаме.

Присъствието в Бога ще рече и присъствие в неговия език и съответно — вярващият да няма нужда от човешкия език, а от божие слово, за което той рационално не може да съди, защото словото божие е самият Бог. То не е просто явление или образ на Бога, то е самата божественост и тъкмо затова животът на вярващия в Бога е същевременно и неотличимо присъствие и живот в словото на Бога. За вярващия то е състояние на освободеност от самия него, от всякакво притежание, състояние на независимост от реалните неща и отношения. Вярата, постигнатото отношение с Бога е отделянето от света, постигането на друга смислова изпълненост; за да съществува в тази нова, противопоставена на общността смислова завършеност, вярващият трябва да престане да бъде своят външен и вътрешен живот.

Съюзът с Бога е крайната смислова сътвореност. Тя не е индивидуална, изобщо смисълът не е нещо индивидуално и затворено вътре у вярващия, но тя не е и някакво демократично изравняване вътре между членовете на общността. Членовете на общността са изравнени пред Бога, но не самото презумптивно изравняване, а сливането с характеристиките на Бога, присъствието в него е търсената висша смислова сътвореност. Тя тъкмо е производението, което търсим — божественото слово. Тук на земята не е възможно да съществуват истинско произведение и истинска художественост, с други думи — истинска смислова завършеност. Дори и ако нещо ни изглежда такова, то е неистинно, защото тук, на земята, са възможни само началата на онова, което в своята пълнота и завършеност ще се осъществи отвъд. Това е в съгласие с основното религиозно положение, че сакралното е по-ценно от профанното, отвъдното от отсамното. На земята следователно ще намираме само началата на истинското художествено произведение.

Това основно светогледно положение прави невъзможно да се мисли за книгата, за отделния текст, за човешките отношения — за държавата напр., като за произведение, нищо земно не може да бъде смислова завършеност дори и само затова, защото е видимо. Това общо положение е валидно и за

художествените произведения в нашия смисъл на думата, били те изобразителни, литературни или други. Затова дори и да възстановим ситуацията, в която са се създавали и са функционирали текстовете от времето на Ранната реформация, прибавяйки към текста контекста, търсейки взаимните им отношения и откривайки несводимата към тези отношения тяхна цялост, с това ние няма да открием произведението. При изобилието на исторически материал и на огромна съвременна изследователска и художествена литература възстановяването на историческата ситуация е въпрос на знания, въображение и талант, както винаги не се изисква нищо друго. Онова обаче, което ще открием, ще бъде пак наша, необходима ни представа за произведение, след като сме се отказали да затваряме художественото произведение в рамките на кавалетната картина, на иконата или между кориците на книгата. Да поставим иконата от музея обратно в естествената ѝ среда — в пространството на храма, за да ѝ възвърнем участието като елемент в синтетичното култово действие, това означава да възстановим възможността ѝ да бъде елемент от по-голямото произведение, което е храмът заедно с ритуалното действие, но и това всъщност е само подобие и напомняне за истинското произведение, което е отвъдно и незримо. Впрочем примерът с иконата и изобщо с изображенията не е подходящ за Реформацията, защото на една част от реформационното движение изображенията не правят добро впечатление и не внушават доверие, а ние искаме да се придържаме в нашите размисления към мисленето на Реформацията с най-голяма плътност. Реформаторското презрение към религиозните „творби на изкуството“ идва от приравняването им в ценностен план с делата, извършвани от човека в този свят.

Сходно е положението с текстовете — те са само указания, които трябва да насочват към едни или други места в Евангелието, те нямат самостоятелно съществуване, както и всички човешки дела, тяхната функция е да доведат вярващия до евангелските истини, още повече че най-често става дума за устни текстове, за беседи, проповеди и възвания.

Изкуството, което си служи с образи, отклонява вниманието на вярващия, привлича го към този свят и по един деликатен и подмолен начин го свързва с него и го спечелва за него дори когато изобразява Бога, апостолите и светиите. Ако вярващият има нужда от нещо в този свят, то това е само Евангелието, което „е книга на божните обещания, в които Бог чрез Христа ни възвестява, предлага и дава всичките си блага и благодееяния“<sup>11</sup>.

## Х

У Лутер всичко е с размах и дори възможните крайности в мисленето и в поведението биват доведени до още по-крайни. С подобна плашеща крайност е и стремежът да се възстанови в съвременността ситуацията от времето на Христос и апостолите, за да живеят всички в едно образцово време, да станат образец сами по себе си, така както самият М. Лутер се чувствава като пети апостол.

Ранният Лутер е направо преизпълнен с радикалност, той е обсебен от един могъщ порив да сведе всичко — вярата, човешкото поведение, църковната практика, до няколко основни положения, да ги върне към началата, към условията, без които човек не може да бъде и човешкото съществуване престава да е. За радикалността на своето мислене и поведение Лутер е задължен преди всичко на себе си и на ситуацията, в която му се налага да живее. В духовен план това „себе си“ е сложна съотнесеност на много идеи, свои и чужди,

<sup>11</sup> Лутер, М., Т. Мюлицер. Цит. съч., с. 191.

които изграждат напористия светоглед на М. Лутер. Онова, което сякаш веднага прави впечатление и изглежда като основно в размишленията на Лутер, е въздействието, което е изпитал от немската мистика от епохата на Готиката и особено от непосредствено предхождащите го във времето Йоханес Таулер и Тома Кемпийски. От тях идва идеята за съсредоточаването навътре към себе си, за постигането на Бога чрез вглъбяване, за пълното пренебрегване на видимия свят, за наподобяването на Христос като поведение. Но решаващото тук все пак е усвояването на тези идеи и преработването на това въздействие от Лутер, и то усвояване, което не остава само в духа, а се превръща в поведение. Или може да се каже, че идеите не само мотивират поведението, но самите те са поведение.

Взел е от техните съчинения онова, което му е било нужно, онова, за което вече е бил подготвен от своите размишления и преживявания; иначе щеше да придобие само едно знание в повече, неспоено с живота му проект на реформатор и нов евангелист. В ранния период от дейността му (1517—1524 г.) вярата е била за него много по-важна от една нова църковна организация, важна е била като личен проблем, като възможна основа, върху която да изгради поведението си и да се спаси от неизбежните при такъв амбициозен проект съмнения. Важно е било за Лутер вярата да определя, а не просто да съпътства съществуването, при това да бъде вътрешно състояние, вътрешен подем, независим от външната си изява. Възможно е Лутер да е бил подтикнат към този възглед, противопоставяйки се на светското излъчване на католическата църква, в резултат на което излъчване положението на вярата било станало много тежко. Можем да направим и едно по-общо и неситуативно допускане, че немците са си нация интравертна и вместо да гледат божия свят, те без отдих и умора се взираат в душите си и значи гледат навътре и не накъдето трябва. Това допускане е много смислено, както и да го гледаме. Можем да допуснем и други обяснения. Така или иначе ясно е все пак, че при страховитата необозримост на делото, което е замислял, Лутер жизнено се е нуждаел от възглед и вътрешно състояние, на които постоянно да се опира, нуждаел се е от душевна непоклатимост, за да противодейства на мощните трусове на колебанията и съмнението, а те, знаем го добре, са си най-естествените жизнени състояния. И тъкмо немската мистика му е предложила най-съсредоточени размишления за вътрешния свят на човека, зад който ясно се чуват също толкова, постигати не без усилия, вглъбените състояния на нейните представители; и тъй като човек не е само своят вътрешен свят, техните съчинения са му предложили като програма и един начин на поведение, съответен на тази вглъбеност, който да го отделя и да преодолява с най-голям успех неизбежната за всяко поведение социалност. В съчиненията на немската мистика преди, а и след Лутер, се срещаме с вглъбеност, която в своя устрем навътре, към онова, което няма образ и форми, не знае предели до такава степен, че отделянето му от социалния и видим свят започва да изглежда най-естественото състояние. И не на последно място размишленията на немските мистици въздействат така мощно върху Лутер, защото са немски, но бихме се отклонили в друга посока, ако трябва да размишляваме върху скритото в религиозното народностно отношение на немския реформатор към италианския католицизъм.

Но нека споменем накратко за идеята на Т. Кемпийски за човешкото битие на Христос.

Наподобяването на Христос е наподобяване на човешкото битие на Бога тук на земята. От вярващия се изисква да наподобява живота и страданията на Христос, тази своя основна идея Т. Кемпийски излага в съчинението си „*Imitatio Christi*“. Тя бива превърната в масова практика, която неслучайно е единственият критерий за истината, в движението „Нова набожност“, придобило

популярност в немските земи през XV век и вдъхновявано пак от Тома. С тази идея Тома подема и развива едно основно положение за отношението между човека и Бога от теологията на Майстер Екхарт, но не в посоката на неговото метафизично размишление, а като достъпно за всекиго поведение. И ето половин век след Тома четем у Лутер: „А да проповядваш Евангелието не е друго, а само едно: да доведеш Христа при нас или нас при него.“<sup>12</sup> Ако на земята, сред хората, е била възможна смислова сътвореност, чийто съвършенство е неоспоримо, то това е животът на Христос, чрез когото Бог се явява на вярващите. Животът на Христос е проявеният Бог за нас и да пребиваваш в Бога ще рече — да пребиваваш в любовта на Бога, която той изпитва към своя син, да се стремиш да повториш в своя живот живота на Христос. Евангелието е животът на Христос, затова за Лутер е съществено да отхвърли наличието на четири евангелия, което поражда представата за тяхната множественост, и да ги сведе до едно, защото шом има само един Христос, то има и само едно Евангелие. Но изобщо, смята Лутер, за Евангелието не може да се разсъждава така формално и да се преценява само според името, какво е Евангелие и какво не е. Навсякъде, където се говори за живота на Христос, който живот вярващият трябва да има непрестанно пред очите, за да го следва, там неизменно словото е евангелско. Монизмът на Лутер има за своя цел да превърне животоописанието на Христос, така както ни е представено от различните свидетелства в единен и непротиворечив образец, който вярващият да следва в своя живот, за да се въздигне, т. е. да се унизи той до земното битие на Христос. Наподобявайки живота на Христос, вярващият може да пребивава, в Бога, така както „сина в отца“. С известно допълване може да се каже, че единственото произведение е Евангелието, единствената смислова постройка, носеща в себе си образцова ценност, единствената изведена докрай и съвършенство сътвореност е животът на Исус. Защото, ако истинното и незримо художествено произведение е Бог, то какво друго може да бъде животът на неговия син освен съвършена сътвореност. Съвършеното не е феноменологично и истинското произведение не е от този свят и не е проявено. Но веднъж Бог се е явил на вярващите и в образа на своя син е живял между тях. Така, чрез идеята за човешкото битие на Христос, Лутер събира ведно двата плана на човешкия живот — духовния, вярата, и жизнения, поведението, в „художествено“ единство.

Както повечето неща, с които се отъждествява, Лутер приема твърде сериозно идеята за човешкото битие на Христос като образец, вгражда я в основния проблем на своите размишления за съотношението между вяра и дело, чрез което това отношение се нагласява по нов начин, така че от христианина да се изисква не само вяра, но и поведение, съответстващо на образцовото и достойно за него. Очевидно е, че животът на Христос е тъкмо обратното на живота, воден от римските папи. Папата — Лъв X, нямало защо да бъде наместник на небесния Христос; като управител на света Христос не се нуждаел от никакви наместници. Папата бил поставен, за да замества Христос в неговия земен път, и ясно било, че папата трябвало да бъде образец на християнско страдание и негово основно задължение трябвало да бъдат молитвите и грижата за бедните. А виждало се, че той се съревновавал по разкош и удоволствия със светските крале и дори ги надминавал. Към неверието на папата Лутер прибавя и второто голямо прегрешение — пристрастеност към земния живот, към зримото и видимото. А всяка външна изкусност и всяка външна украса отклонява вярващия от простото съвършенство на Евангелието, с други думи — от неговата художественост. И животът на вярващия, и божият

<sup>12</sup> Лутер, М., Т. Мюнцер. Цит. съч., с. 192.

дом трябва да са устремени към строгостта и към чистата, лишена от украси духовност, завещана от сакралността на Христовия живот. В перспективата на тази гледна точка високият италиански Ренесанс поради своята сякаш демонстративна пластичност и поради смайващото въображението художествено разточителство на форми и багри, поради своята зримост и тъкмо поради всичко това се оказва нехудожествен. По логиката на това радикално мислене всяка проявеност е малоценна и с второстепенна значимост в йерархията на ценностите и от един миг нататък, защото е пречка за проникването в незримото — в единствената и истинска художественост, тя няма право да съществува. Някоя действителност не може, дори по своя воля и с голямо желание, да се подчини на тези изисквания, както не се подчинява и самото реформационно движение.

Идеалът на Лутер, вътрешната мотивировка на реформаторския му натиск е връщането към началното християнство като човешко поведение и към неговата социална организация — ранните християнски общини. Тяхната простота е тяхната художественост. Техният живот, тяхното поведение са най-близо до живота на Исус и на апостолите. Изискванията и критиката на Лутер към поведението на папата и към устройството на католическата църква са несъответни и направо странни. Католическата църква като всяка друга е социална организация, която изисква по вътрешната логика на своята социалност и териториален обхват — йерархия и подчинение, свързани с изкуственост и фалш, и която не търпи равенството иначе освен поотделно, вътре във всяко от вертикално разположените си нива. Критиката на Лутер наистина е странна, но само от гледна точка на социалността, ако високо я ценим. От гледната точка на отношението между Бога и човека, от гледната точка на вярата в една откровеност, служеща за опора на живота, критиката на Лутер изглежда дори естествена. Но от каквато и позиция да гледаме на неговите обвинения, важното е, че те улучват същината на проблема, пред който е изправена самата католическа църква — тя наподобява отвъд допустимите граници светска организация, църковният живот дотолкова е лишен от дисциплина и строгост, че заплашва да унищожи основанието за съществуването на една църква — религиозността.

Затова и усилията на Лутер в ранния период от Реформацията са насочени да възстановят и укрепят вярата в Бога без социален посредник, без необходимостта от църква, да възстановят не външното и видимото, а вътрешното, невидимото и същественото и чрез него да изведат живота на общността до образцовата смислова простота на Евангелието, до образцовата художественост. В своята по-късна фаза Реформацията по тъжната логика на живота, която най-изобретателно обезсмисля всичките ни усилия, създава своя църква, но сега, в началния подем и опиянение, радикалността на Лутер отхвърля тъкмо социалната форма и социалното организиране на вярата.

Тук не мога да се спра на възгледа на М. Лутер за отношението между църковната и светската власт; бих се отклонил твърде много. Мимоходом само ще спомена, че наследеното положение — църковната власт стои над светската, е за него неприемливо и се нуждае от корекция. Двете власти са равни, това за Лутер означава, че императорът (Карл V) притежава власт, равна на властта на папата (Лъв X), а в определени ситуации императорът стои дори по-високо от папата и е властен над него, което се и вижда през м. май на 1527 г., когато испанските войски на императора бастисват Рим, а Климент VII бяга и се крие в Кастел д' Анджело. Лутер обосновава тезата си, както е редно, с позоваване на необорими авторитети — на св. Павел и св. Петър<sup>13</sup>. Същест-

<sup>13</sup> Лутер, М., Т. Мюнцер. Цит. съч., с. 221.

вващото статукво на йерархия и подчинение бива отказано на църковната, но утвърдено наново за светската власт. Все пак трябва да се напомни, че Лутер защитава този възглед в 1520 г. А какво е мислил през м. май 1527 г., не ми е известно. Като цяло реформаторската кондиция на Лутер е наистина радикална — от една страна, а от друга — е просто верноподаническа и именно този революционен консерватизъм е най-странното нещо в мисленето и поведението на Лутер.

## XI

Избраните текстове на М. Лутер, върху които неумело размишлявам, ми създават едно съществено затруднение: не мога ясно да различа дали за него вярата е психично състояние, или е с онтологичен статус, и ми се струва, че двата плана се смесват. Старая се обаче да размишлявам в неговата посока — за съюза между Бога и човека без официален посредник между тях, за да разбере основанията на Лутеровия възглед. Изглежда ми невъзможно вярата да се обоснове психологично; от това би следвало, че Бог също може да се обоснове психологично, да бъде сведен до образ на човешката душа и нейно порождение и изобщо от това би следвала възможността Бог да стане изцяло антропоморфен, да се отъждестви с някаква тайнствена и могъща същност на аза, с което да се заличи границата между аз и свят, бил той свят, отсамен или отвъден. Впрочем блестящ пример за подобно тълкуване ни е оставил К. Г. Юнг в студията си „Jesus — ein Symbol des Selbst“<sup>14</sup>. И все пак склонен съм да мисля, че Лутер и изобщо мисловността на XVI век, каквато ни я представят източниците, не би останала удовлетворена от възгледа, че вярата е разделена в многото души на вярващите и има толкова различни „вери“, колкото и вярващи души.

Струва ми се, че за Лутер са съществували реалности, по-високи от човека, на които той, макар да ги носи у себе си, е подвластен, защото те го създават повече, отколкото той тях; затова предпочитам да смятам, че за Лутер вярата в Бога не е била само психично състояние. Вярата наистина е и психично състояние, мощно вътрешно състояние на вярващия. Но това е второстепенно, то не е определящо за същността на вярата, по-скоро следва от нея. Невъзможността да има индивидуален Бог отрича възможността да съществува и индивидуална вяра. Вярващите са равни пред Бога, това ще рече, че те нямат друго свое съществено качество освен своята вяра, тя е основата на съюза им с Бога, основата на тяхното съществуване. Вярващите тогава са своята вяра и още по-точно е да се каже, че те присъстват, докато вярват всички заедно във вярата. Те я откриват за себе си, всеки един поотделно, но тя не е у тях, а те са в нея и едва поради това и вярата е у вярващите. И в същото време вярата съществува донякъде и поради това, че вярващите я откриват и укрепват у себе си, а то ще рече — създават я у себе си поради това, че някой вярва. Вярващият открива едно състояние, което, макар да се преживява индивидуално, е освободено от конкретност и индивидуалност, открива я, защото тя вече съществува извън него като друга действителност. Вярата има своя реалност, тя не е просто обобщеност на индивидуални психични състояния; основната характеристика на тази реалност е съотносимостта ѝ с Бога, вярата е условието, което прави възможна откритостта на Бога за човека и съюза между тях. Може да се мисли, че вярата, така както и Богът, е битие, независимо дали някой вярва. Възможно е вярващият да загуби вярата си или пък да я остави да залинее, да престане да я открива у себе си като една по-висока

<sup>14</sup> К. Г. Юнг. Jesus — eine Figur des Selbst, Gesam. Schr. 9, II.

реалност, но с това не се накърнява реалността на самата вяра. Това означава само, че човек отпада от самостоятелната реалност на вярата. Не само Бог е неизменен в своето битие, но и вярата е неизменна в своята самостоятелност. Мъчителното чувство на Лутер е, че вярата заличава у хората, а известно е, че той чувства как тя отслабва и у самия него. И отново не мога да различа дали вярата за Лутер е свързана с човека, дали тя съществува само докато човек вярва, или тя винаги е своето независимо от човека битие.

Вярващите са равни пред Бога, защото има само една вяра, и вярващ е този, който е тази вяра. Чрез вярата човек бива изведен от света на отделностите, сред които той живее, сам отделност сред другите. Чрез вярата той бива въведен в другия свят, в света на Бога, който е всички светове и в който се съдържат всички светове, без той да е нито един от тях поотделно. Тогава вярата създава божествеността на човека, съществувайки в нея, вярващият съществува в Бога, тя е условието, което прави възможно истинското съществуване на човека, тя е онтологична. Вярата е откритостта на човек към Бога, чрез нея и присъствайки в нея, вярващият се преобразува в своята отвъдност, която той носи у себе си, но едва вярата му я открива, тя е другият свят у нас. Крайното твърдение тук следва да бъде, че съществуват само Бог и вярващ, или, което е едно и също — Бог и вяра, Бог предполага вяра, а вярата предполага Бог, защото допустимо е такова състояние на сливане, при което вярата и вярващият стават неотличими и тъждествени.

Бог е неизменен, вярата също, тогава и вярващият като образец е неизменен, той е необходимо неизменен, за да бъде свършено съществуването му, за да бъде битиен и цялостен, за да бъде, с други думи — художествен. Образцовостта на вярващия е божественост и неизменност, тя е вечност, защото вярата е присъствие във вечността и като препрочитам последното твърдение, виждам, че то е вярно само граматически и че е възможно само езиково. Идеята за неизменността на вярата противопоставя вярата на промяната, на смисловото изместване, на историята. Смесът на историята навярно е в самата нея, но да настояваме, че смесът на човешкото съществуване е в самото него, то би било неприемливо за Лутер, за когото смесът е в една неизменна отвъдност, наречена Бог. Иначе, при друга мисловност, никаква Реформация и никакво връщане — като идея, към образците на ранното, а за Лутер това значи — на истинското християнство, не щяха да са възможни. Затова и вярващият трябва да носи у себе си представата за една образцова вяра, в чиято неизменност е ценността ѝ, спасяваща вярващия от капризите на душевните му колебания, подеми и падове. И по логиката на нашето разсъждение нека добавим, че вярата е художествена действителност, самостоятелна и непроменима и чрез присъствието си в нея, а оттам и в художественото битие на Бога, вярващият съществува битийно-художествено и автентично. Нека обобщим — художественото произведение е самостоятелна, затворена, непроменима и отвъдна действителност, то е битие в себе си. Единственото истинско художествено произведение е Богът и за да съществуват вярата и вярващият, а да съществуват означава — да съществуват художествено, вярващият трябва да е самата вяра и чрез нея да е в отношение към Бога, да присъства в художественото битие на Бога, да съществува чрез един съюз, чиято вечност, смислова неизменност, затвореност и свършенство го правят художествен.

Натъкваме се обаче на нова трудност. Изобщо трудностите ни пресрещат като планински зъбери при опита ни да следваме едно съзнание, което, макар да не е твърде отдалечено от нас, не е нито съвременно, нито нашето собствено.

Как трябва да разбираме това основно положение, че Бог е тъждествен на своето слово, че Бог е слово? Езикът, който познаваме, е социален и историчен, нещо повече — той е самата историчност, и дотолкова е слят с нея,

щото можем да твърдим, че динамиката на историята е динамика на нейния език. А Бог, който е своето слово, е неизменност; това е друго слово, за което не са валидни характеристиките на човешкия език. За разбирането му, по-добре да кажем — за постигането му, както за постигането на Бога, е необходима вяра. Тогава на вярващия се открива битийността на божието слово. Словото, което е достъпно на християните, бездруго е Свещеното писание в своята цялост, ако то има такава. Усилията на Лутер обаче са съсредоточени в това да обоснове битийността на Евангелието. Евангелието е животопис на Христос, то е слято с Христос в една неотличимост, в която и Бог е слят със своето слово, но Евангелието не е животопис на Бога, а на неговия син, на Бога за нас. Евангелието не е само разказ за живота на Христос, то може да се мисли, възплъщава в себе си божествената и образцова действителност, възплъщава я буквално — то е телесно, то е преобразената, слязла на земята в тяло безтелесна и незрима божественост. Затова и вярващият не може да се отнася към евангелското слово чисто словесно, той трябва да съотнесе с него своето поведение, своята словесност — в смисъла на съществуване. И едва тогава, когато чрез своя живот е открил за себе си човешкото битие на Христос, чрез своето наподобяване на неговия живот, вярващият не е вече своят живот, който в неговата отделност не е особена ценност, а едновременно като е своят живот, живее и в живота на Исус.

Поради това отношението на вярващия към Евангелието не може да бъде отношение на един език към друг, а само отношение и прилика на едно поведение към друго, при което стремежът е човешкото поведение да стане тъждествено на Христовото поведение и вярващият да се изравни и да пребивава в образа. Евангелското слово е поведение, то е Христовото поведение и още по-навътре — то е Христос. Логиката на това размишление е една мисловна конструкция, но дори да е невярна, интересно е какво се съдържа в нея. Евангелското слово е образец на епоха, когато думата и действието, мисли се, са били слети и защото и двете са били неотделими, едното е могло да заменя другото. Иначе е трудно да си обясним възгледа на Лутер за евангелското слово и за човешкото битие на Христос, но не е трудно да се досетим, че ако това е така, то евангелското слово-действителност е самодостатъчно, то не праща към нищо извън себе си, към нещо, което би могло да се изрази и по друг начин, защото то не изразява, то е фиксиран смисъл, съвършена сътвореност. Всичко това заедно с неговата неизменност, с ненакърнимото му битие на образец, го и създава като художествено произведение. Животът на Христос е зримото, в образ и плът художествено произведение за разлика от незримата художествена битийност на Бога. Но за да бъде в Бога, вярващият трябва да бъде неговият син. Пътят към Бога у себе си минава през Бога за нас, но това различие между Бог и Христос, между Бог и Евангелие, Лутер прави по-късно, при спора с Еразъм, и то някак мимоходом, оставяйки го в периферията на своите размишления. В самодостатъчната битийност, в собствената светлина на евангелското слово откриваме съществената му отлика от човешкия език — достойнството му да не води към нищо друго, да не е преводимо, да се възпроизвежда само чрез подражание, но да не може — чрез тълкуване. Тълкуването е изместване и промяна на смисъла, то, дори да е само превод, е отношение, то е непозволителна корекция на образа, едно принижаване. Едно-единствено тълкуване е възможно, но то е вътре в словото и е самото слово — това е човешкият живот на Христос, който, защото е в човешки образ и е тук на земята, има начало, развитие и край — един вид промяна, един вид история, макар и предопределена, но протичаща и разгръщаща се във времето. Това време е особено — сакрално и образцово време, но с една своя страна и човешко, достъпно все пак за човешкото разбиране

и следване. Поради странното преплитане на тези две качества става възможно съотношенията на времето да са това единствено възможно тълкуване вътре в живота на Христос, вътре в словото му. Но за кого друг е достъпно това тълкуване освен за вярващия, който се стреми към Христос, който се стреми да бъде своят Бог, защото поведението е истинското разбиране. За да остане вярно на художествената същност на евангелското слово, тълкуването на вярващия трябва да бъде поведение, единствено възможното поведение—животът на Христос.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Когато се вчетем и застанем открити пред отдалечен от нас във времето текст (все едно дали е написан на родния ни или на чужд, понякога и мъртъв вече език), онова, което най-напред ни стъписва, е странността, чуждостта на неговия език. Този език е преграда, която така и остава отчайващо непреодолима докрай. Но не се налага да преодоляваме тази преграда, защото отвъд нея няма нищо, текстът е това, което миналото е оставило за нас, той е самата историческа действителност поради липса на по-добра. Предмет на това размишление тук са няколко съчинения на М. Лутер, писани не толкова отдавна, ако гледаме с очите на вечността, а именно през годините 1519—1521. Проблемите на онова време не са наистина измежду най-скупните, които съм срещал, но все пак не са и измежду най-завладяващите, та четенето им не предизвиква опияняваща самозабрава. Налице са значи немалки затруднения за вникването в текстовете от епохата на немската Реформация. Странни проблеми и странен език. Това не е само първоначално впечатление, както лекомислено се надявах, защото, научавайки много неща от Реформацията, препрочитайки текстовете, аз, изглежда, ги наизустявам, но не ги приближавам към себе си, нито себе си към тях, аз увеличавам своето знание, то започва дори да проявява един похвален стремеж към изчерпателност, добросъвестност и почтена образованост. Единственото неудобство, което все пак продължавам да изпитвам, е, че величината на моето знание не увеличава от само себе си моя интерес и моето историографско занимание не се превръща в дълбоко, в екзистенциално, значи удовлетворение. То не ме променя, така поне ми се струва, и аз не мога да отговоря смислено на въпроса, защо се занимавам тъкмо с този исторически период, а не с друг. Моето знание се явява едно епидермално убедряване, нещо като втора кожа, която ме прави непробиваем, прави ме социално защитим, прави ме професионалист.

От казаното не следва да се направи изводът, че знанието с нещо излишно, то, пледираме тук без настойчивост, е средство, то не е основното, то се прибавя към нещо, необходима е друга действителност, която да му придаде смисъл, да придаде смисъл и на самото историографско занимание. Знанието обикновено бива организирано от някаква идея, така то добива известна прегледност, известна убедителност; идеята може да бъде външна — както спрямо историка, така и спрямо материала. Тогава тя не представя съществуването и съвременната ситуация на пишещия историк, нито на описвания материал, тя създава конструкция, чийто смисъл е самостоеен и самоудовлетворителен. Историографията, която е привлекателна за мен, различава историята от музея; разликата между двете, изглежда, не е маловажна. История е това, което присъства в съвременността, присъства, и то не като нещо странично и второстепенно, а неотменимо; историята не може да се вземе, всъщност може, всичко може, но тогава се изнема от същината на сегашното, от нейните вътрешни отношения. Историята е онази част от миналото, с която сме в отно-

шение, останалото е музей, минало без отношение и без значение за съвременността, едно номенклатурно наличие, независимо от величината на знанията, които сме натрупали за него.

Какво означава присъствие в сегашното? То ще да е нещо съвсем просто — част, невинаги ясно отличима, от комплекса, определящ поведението, определящ живота ни, защото все нещо ще определя нашето поведение, съотношенията, в които влизаме, и опита, който ни повишава във времето. Миналото, излиза, е част от онова, което сме ние. Онова, което сме, не е нещо нито ясно, нито просто, ние сме объркана неопределеност, вътре в която попада и миналото. Да кажа, че немската Реформация или италианският Ренесанс определят онова, което сме, означава да кажа нещо невярно, най-малкото съмнително и изискващо разяснение. Онова, което веднага, което неизбежно прави впечатление при заниманието с текстовете от епохата на Реформацията, е различието, различието в първия, в близкия план — в плана на хронологията, на протичането на времето, в плана на историята. Всичко — дори правописът, подчертава отдалечеността на това време от ситуацията, в която живея и от ситуацията вътре у мен.

Историческото изследване може с талант и добросъвестност да опише и утвърди тази отдалеченост, като открие развойните линии, които преминават от Късното средновековие към Реформацията и отиват към Просвещението. Развойните линии, процесите обаче не са ни дадени в опита, те са наша конструкция, която ние създаваме с помощта на опита, и защото ние я сглобяваме, можем само умерено да вярваме в нея. Пътят на изследване, струва ми се, трябва да бъде<sup>15</sup> от съвременността към миналото, в търсене на онези дълбоки пластове, които са сходни за миналото и сегашното, а на голяма дълбочина, вярвам, сходството се превръща в неотличима еднаквост. В немската Реформация ме интересуват определени проблеми<sup>16</sup>, същите, които ме интересуват и в съвременността, търся ги в нея, в тези няколко представителни за Ранната реформация и за Лутер съчинения, надявам се, че не ги измислям, че тези проблеми присъстват определящо в дълбочината на живота от първата четвърт на XVI век, така както определящо присъстват и сега. „Моите“ проблеми ми позволяват да видя и историческите, перспективата на „моя“ поглед нагласява в определен ракурс тези съчинения, смисълът, първоначално неизвестен, се образува в съотношението.

Тогава откривам, че вътре в езика, така чужд в началото, действа тенденция, обратна на първата — на отдалечаващата и отчуждаващата, една тенденция на приближаване и познатост. И ако тези съчинения (били те на Лутер или на Еразъм) все пак никога не се приближават до нас, нито ние до тях дотолкова, че да сме неотличими един за друг, то това не се дължи на темпераментите на изследователите, а на вътрешното съотношение на двете тенденции. Търсенето започва с външното и отдалеченото от нас, за да проникне до една учудваща еднаквост на проблемите, пред които всички сме изправени, макар по различен начин. Необходимо е следователно да подчертаем и двата аспекта на различието, на промяната, на историята, чието разбиране изисква нашето неаналитично преместване и аналитично вникване вътре в една чужда среда, за да открием в нейната дълбочина неизменната смисловост на историята, която прави възможно разбирането. Допустимо е да се мисли, че ситуацията на съвременното съществуване и перспективата, от която се разкрива историята на сегашното, не съдържат само исторически категории и

<sup>15</sup> Тук не правя никакво откритие, а само с готовност се присъединявам към налична позиция.

<sup>16</sup> По сполучливото и смирено определение на М. Неделчев — „темите и проблемите ни избират, а не ние тях“.

ограничения и не е изцяло пленена от тях. Допустимо е, нещо повече, чувстваме ясно или долавяме смътно вътре у нас, но не можем да го пренебрегнем, наличието на съдържания и отношения, надхвърлящи ситуацията на нашия живот. Изобщо, ситуацията на нашето съществуване носи в себе си смисли и отношения, чиито основания се губят във вечността. Да не беше така, времената щяха да се разпаднат и да се „шурат“ недосегаеми едно за друго. Онова, към което се стремим и което не постигаме, е средата на всеобщата смисловост, разсейвана непрестанно от историческите различия. Някак невъзпитано изглежда да твърдим, че всички времена са еднакви или че всички са различни, макар и двете положения да са толкова привлекателни. Епохи, в които не успяваме да открием проблеми, общи с нашите, без да ни пукат ставите от усилието да ги нагодим към нас, или епохи, които не ни откриват със своя исторически живот някаква неизвестна или несъзнателна страна от самите нас, което и означава — от нашите проблеми, те и не съществуват. Защото съществуването е конкретност и присъствие, човешка плътност, различна от абстрактното, рещо се знание за неща, за всякакви неща.

Ситуацията на нашия живот не съдържа само исторически възможности и ограничения, вътре в тези възможности и ограничения действат отвъдни, трансцендентни положения. Историческата ситуация, тази, която изследваме, и другата, в която живеем, носи в себе си мисли, които я преодоляват и които позволяват да се търси и открива трансцендентна среда за съществуване и скептичната увереност в нейното постигане (това търсене би могло да е една от целите на заниманието с история). Неуспехът тук е предвиден и разминаването със смисъла на другата епоха, нейното неразбиране, както и цялата обезкуражаваща дори ендокринния оптимизъм невъзможност да се построи съответна на образа среда за извънвременно съществуване ни карат да признаем колко малко е възможно да се освободим от своята историчност, от своята индивидуалност и определеност.

За да се постигне съществуване в извънвременно среда, е необходимо да се отделим от историчността в социален и от индивидуалността в личен план, което би означавало направо да се настаним в битието. Това изглежда невъзможно и все пак то не е само мечта, защото отвъдните образи и смисли — всички те съществуват вътре у нас, във всеки един и тази вътрешна дълбинна среда може да бъде настроена и подредена битийно, защото битийността на средата (битиеността на нашия вътрешен свят) е готова форма, ние трябва само да я открием и заедно с това да я създадем, така че нейното откриване да бъде едновременно и нейно сътворение. Едва открито вътре, то може да се строи и навън, и обратно — ако го разпознаваме навън, ако с радостно учудване установяваме неговото присъствие и извън нас, то е, защото го носим у себе си, иначе не щяхме да видим нищо, щяхме само да имаме едно знание в повече, несъществено като всяко знание, което не се преобразява в поведение.

Когато казваме трансцендентна среда и извънвременно съществуване, нямаме предвид една социална универсалност, една идеална социална ситуация, която, тъй като не е никъде и не е била никъде, е пределно повишаване на човешките отношения и която остава все пак в този свят, в света на човешките отношения. За М. Лутер, човек религиозен, идеалното човешко съществуване е възможно само като живот в Бога. Това идеално съществуване не би следвало да се мисли като социологично положение, а по-скоро като вътрешно състояние на всеки вярващ, при което вярващият се освобождава тъкмо от своята индивидуалност и трансцендира себе си, освобождава се от това, което той е в своя живот, за да просъществува в отвъдното, неизменното и вечното, а то ще рече и отвъд социалното. Дори ако мислим за социалното чрез модела на едно универсално построение, чрез модела на една универсална

среда, то не може да мислим за тази среда като за нещо неизменно, тъй като нейните вътрешни динамични отношения, защото нали все пак тя ще бъде среда за отношения, ще я променят и ще разрушат тази универсалност, за да построят друга. Социалността, дори схващана универсално, не удовлетворява изискванията за неизменност, върху която неизменно се опира едно мислене, отделящо и още повече оприличаващо социалното на природното. Защото природен е характерът на категориите вечно и неизменно. Съпоставена с опиращото се на „природни“ категории Лутерово мислене, идеята за социалната универсалност не притежава основното качество неизменност; универсалността е само по-бавно движещо се измерение на историчността, тя е вътре, сред самата историчност. Нейните характеристики ни изглеждат неизменни и някак заковани само по отношение на стремглаво препускащото движение на историчността. Да мислим за универсалността вътре в плана на социалния живот иначе освен като за една подвижна и променяща се среда, като за един вид историчност от по-висок разред, изглежда невъзможно, защото вътрешните характеристики на социалността, дори превърнати в модел, дори универсализирани, не се превръщат в устойчивост и трайност, те само изглеждат такива; тяхната вътрешна динамичност разрушава и преобразува всеки устойчив смисъл, всяка смислова трайност.

Универсалната среда, тази завършена произведеност на социалния живот, този негов смислов предел, не бива да се разбира като преодоляване на историчността, тя е само друга динамика, толкова забавена спрямо действителността, че условно може да я приемем за неподвижна, за среда на неподвижни и устойчиви ценности. Всяка историчност създава своя универсалност, самото съотнасяне историчност : универсалност се създава в епоха, мислеща исторически, то е опит да не се поддадем на очарованието на историчността, чието основно ценностно положение е „Онази епоха не е тази!“ И отново времената се разпадат, и макар идеята за универсалност да е само едно историческо положение (впрочем както и всичко друго), тя противодейства тъкмо на това разпадане и в това е нейната висока обединяваща стойност.

## ИЗТОЧНИЦИ

1. Martin Luther. Taschenausgabe, Auswahl in fünf Bänden; Hrs. Horst Beintker, Helmar Junghaus, Hubert Kirchner; Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 2. Auflage, 1983.
2. Der deutsche Renaissancehumanismus. Abriß und Auswahl von Winfried Trillitsch, Philipp Reclam, in., Leipzig, 1981.
3. Mystik des Weltendienstes, Hinführung zu Meister Eckhart. Auswahl aus seinem Werk; St. Benno — Verlag: Hrs. Fritz Hoffman, Leipzig, 1981.