

„ЧОВЕШКО, ТВЪРДЕ ЧОВЕШКО” ИЛИ УЧЕНИЕТО НА ИЕШУ БАР ИОСЕФ

Никол Димитрова

Софийски университет „Св. Климент Охридски” (България)

“HUMAN, ALL TOO HUMAN”, OR THE TEACHINGS OF YESHU BAR-YOSEF

Nikol Dimitrova

Sofia University “St. Kliment Ohridski” (Bulgaria)

ORCID ID: 0009-0003-0285-4480

E-mail: nnikolaeg1@uni-sofia.bg

Abstract: This text focuses on Nietzsche's concept of the *Übermensch*, which is embedded in the conceptual foundation of the novel *Between the Desert and Life*. The study therefore aims to derive and analyze the *Übermensch* in the character of Yeshu Bar-Yoseph, in whom some of the more significant ideas of Nietzschean thought are embodied. The main focus of the text will be the teachings of the protagonist, which we attempt to derive from Yeshu's public activities, including sermons, conversations with his disciples, as well as his inner religious experiences. Throughout this work, we synthesize and summarize the ideological core of the preacher's teachings, insofar as it constitutes an essential part of his salvific mission.

Keywords: image of the *Übermensch* (superman), Nietzscheanism, religious doctrine, soteriology, Bulgarian literature

Резюме: Настоящият текст ще се съсредоточи върху понятието за свръхчовека на Ницше, залегнало в концептуалната основа на романа „Между пустинята и живота“. Изследването следователно има за цел да изведе и анализира свръхчовешкото в образа на Иешу бар Иосеф, у когото са заложени някои от по-важните идеи на немския философ. Основен обект на текста ще бъде учението на протагониста, което ще направим опит да изведем от обществената дейност на Иешу, включваща проповеди, разговори с учениците му, а също и вътрешните му религиозни преживявания. В хода на настоящия труд ще синтезираме и обобщим идейния център на учението на проповедника, доколкото то се явява съществена част от неговата спасителна мисия.

Ключови думи: образ на свръхчовека, ницшеанство, религиозно учение, сотериология, българска литература

Настоящият текст ще се занимае с въпросите за човешкото и свръхчовешкото в романа „Между пустинята и живота“, по-конкретно в изложеното учение на протагониста Иешу бар Иосеф. Интересът на Николай Райнов към философията на Ницше личи най-вече в това, че авторът решава да направи собствен превод на „Тъй рече Заратустра“, който издава през 1919 година – същата, в която излиза и романът „Между пустинята и живота“. С оглед на все по-настъпващата секуларизация, боготърсачеството, отдалечено от границите на традиционната религиозност в лицето на християнството, започва да търси нови хоризонти на развитие. От една страна, такъв хоризонт изглежда да са съвременната западна философия, както и източните религиозни течения, доколкото представляват светогледна алтернатива на досегашната верска система. Така свободните религиозни търсения започват да добиват перспективата на един по-скоро антропоцентричен поглед спрямо света. Онова, което стои над човека, спира да носи определено име, поставят се под въпрос основните му характеристики като всезнание, милосърдие, всемогъщество. Със снемането на основните атрибути на божественото следва поставянето на самото него под въпрос. Какво го прави толкова *над*, *свръх* човека? Това обаче не поставя край на идеала за трансцендентно божественото, а единствено иска да премести фокуса на търсене към иманентно-присъщото в центъра на собственото *аз*.

Въпросът за свръхчовешкото, а от там – за свръхчовека, свързваме на първо място с философията на Фридрих Ницше и неговата книга „Тъй рече Заратустра“. Именно там се въвежда образът – термин, който се явява финалната фаза, последното състояние на човека в неговото развитие:

Човекът е въже, опнато между звяра и свръхчовека – въже над пропаст. (...) Великото у човека е това, че той е мост, а не цел: това, което заслужава обич при него, е, че той е преход и залез (Nietzsche 1990: 30).

Свръхчовекът е смисълът на земята (Nietzsche 1990: 28).

Макар това да е един от най-директните опити в „Тъй рече Заратустра“ да се говори за свръхчовека, описанието му е по-скоро апофатично, отколкото дефинитивно, което е явна тенденция в Ницшевите писания. За свръхчовека се говори предимно през човека, човешкото и неговото преодоляване. Имайки предвид влиянието, което ницшеанската мисъл оказва върху Николай Райнов като автор, нещо особено осезаемо в „Между пустинята и живота“, не е учудващо, че основното понятийно ядро на романа и учението на Иешу бар Иосеф са изведени тъкмо от трудовете на философа и залегналите

в тях идеи. Макар и индиректно изказани, скрити зад множество символи и енигматични поучителни фрагменти, светогледните идеи на Ницше могат да бъдат изведени и разгледани в определена цялост, въпреки липсващите елементи, традиционно определящи философския труд като такъв. Поетичният изказ на Ницше може да не е философия сам по себе си, но това не пречи през притчовостта, стила на езика, символиката на текста да бъде отправено определено послание, да бъдат преместени рамките на мисълта в нова посока, различна от общоприетата и очевидна такава. В това отношение виждаме силен опит за подражание на Заратустровата реч от страна на Райнов в езиковия стил и похватите, които използва. Виждаме го обаче и в самото полагане на образа на Иешу – речите му, които не се ограничават само до лично слово, плод на поредния израилски учител, а биват изказани през възприетата роля на проповедник на едно ново, универсално учение.

Първата част на настоящата статия ще се занимае с понятието за свръхчовека във философията на Фридрих Ницше, по-конкретно в книгата му „Тъй рече Заратустра“, доколкото то е залегнало в идейното ядро на романа. Анализът има за цел да направи връзка между теоретичния образ на свръхчовека и уплътнената художествена личност на Иешу бар Иосеф.

Втората част ще се съсредоточи върху учението на Иешу бар Иосеф, доколкото може да бъде изведено от неговите монолози, проповеди, разговори с учениците и народа. Ще направим опит да анализираме основните идейни моменти в неговата (анти)доктрина, като целим свързването им в обозрима цялост. Макар и не систематична поради характера на самото учение, тя все пак представлява ориентир, а също и ключ за разчитане на делото на Иешу, свързано с въпроса за спасението в романа.

(Свръх)човекът

Та там беше, дето аз вдигнах от пътя думата „свръхчовек“ и открих,

че човекът е нещо, което трябва да бъде превъзможнато:

– че човекът е мост, а не цел: себеоблажаващ се заради

своето пладнe и вечер като път

към нова утринна заря...

(Nietzsche 1990: 210)

Из „Тъй рече Заратустра“

Идеята за свръхчовека, макар да води началото си от философията на Фридрих Ницше, се е разгърнала като понятие в хода на времето и по-точно чрез съдействието на последвалата философска рефлексия. Самият автор в обичайния си афористичен стил не дефинира представата си за „свръхчовека“, а единствено я описва. Започва с това, че човекът е един етап на развитие, който следва да бъде преодолян, да бъде преминат, както се минава мост, чиято единствена цел е да осигури път към онова отвъд него самия. Последващите думи *себеоблажаващ се заради своето пладне и вечер като път към нова утринна зря* (Nietzsche 1990: 210) са по-скоро обект на поетически, отколкото на философски анализ. Следователно Ницшевата представа за свръхчовека изглежда по-скоро като концептуално скеле; завършеният проект може да се види сякаш единствено в оличностено vyplъщение на идеята. Това вероятно не е несъзнателен пропуск, а умишлено конструирана мисловна схема, в която осъществяването на този антипод на задоволения с комфорта на собственото си съществуване човек, а именно – свръхчовека, се корени в действителното преодоляване на човека и човешкото в него, а не в абстрактна спекулация. Този идеал изглежда да е практически, а не теоретически такъв. В този ред на мисли, излиза, че никоя дефиниция или система от инструкции не може да изчерпи свръхчовека; той може да бъде само постигнат, не интелектуализиран. Трябва да се има предвид, че самата идея, залегнала в ядрото му, предполага най-напред отхвърлянето на всяка схема с цел достигане на висша творческа свобода.

Ницше говори за своя свръхчовек в „Тъй рече Заратустра“ като за висш принцип, и то с патос, който не е чужд на ревността по религиозния идеал: Обичам този, който живее, за да познае, и който иска да познае, за да може да живее нявга свръхчовекът. И така той желае своя залез. / Обичам този, който работи и изобретява, за да съгради дом на свръхчовека... (Nietzsche 1990: 30).

Покрай образа на тази висша надчовешка форма почти се създава усещане за религиозност – мистична реалност, която неминуемо ще бъде сведена при опит за привеждане във формула или схоластическо обяснение. Възможно ли е обаче, без яснотата на концептуализирана философска мисъл, да се достигне този идеал за човека, който е толкова *свръх* него?

„Свръх“ ще рече нещо, което е *отвъд*, *над* настоящото; нещо, което не може да снесе напълно обекта си, тъй като в случая гради на него, но което все пак до такава степен е преодоляло наличните несъвършенства, че се оказва неминуемо по-голямо и възвишено.

В какво обаче се състои тази възвишеност, надвишаваща по сили и възможност човешката? Какво стои зад така ключовото *сврѣх*, което придава на индивида белезите на новото създание, сътворило само себе си? На първо място, според „Тъй рече Заратустра“ свръхчовекът е личност, която отхвърля изцяло досегашните вярвания и порядки, а покрай това – изобщо понятията за етика и морал: „Има една стара заблуда, тя се казва добро и зло“ (Nietzsche 1990: 214). Впрочем думите на Заратустра звучат твърде подобно на един откъс от проповед на Иешу в „Между пустинята и живота“: „Има закон за добрина. Има – и злина. И двата са лъжа: помнете го!“ (Raynov 2003: 197).

Макар в европейски контекст понятията за етика и морал да са изградени върху основите на християнската вяра, в хода на вековете преминават в универсална ценностна система, която спокойно може да бъде наречена и светска, когато не се обвързва с религиозното. Според Ницше обаче християнските корени, изобщо всичко, имащо корен в това минало, трябва да бъде премахнато, да няма глас в настоящето. Следователно, ако човек иска да премине отвъд себе си, трябва да превъзмogne човешката си природа, трябва да остави вчерашното зад гърба си и да отправи поглед към живота тук и сега. Сврѣхчовекът е някой, който се вглежда в сегашното, но не пасивно, а с оглед на онова, което предстои, т.е. в известен смисъл е негова задачата да го подготви. Тук може да се направи връзка със силно застъпления в „Тъй рече Заратустра“ култ към *homo faber*, или *творящия човек*, към който има известна тенденция през XIX и XX в.

Последната фаза на човешкото развитие предполага няколко неща – както вече казахме, събаряне на старите градивни колони на морала и християнската традиция (доколкото в крайна сметка са тясно свързани), като това дава възможност на новото, бъдното да вземе превес в съзнанието на човека. Това обаче ни води и към по-конкретна характеристика на свръхчовека, познат устойчив образ от паметивека – този на *бунтуващия се*. За да се изведе като същинска характеристика, бунтът трябва да отива отвъд отделни случки и ситуации, където той може да бъде просто съпътстващ, моментен признак. Когато отношението на бунт, непокорство стане неделимо от човека, от неговите мотиви и действия, тогава вече то може да бъде възприето не само като водеща черта на характера, но и като част от личността. Изглежда, че фундаменталната фигура на бунта идейно и практически е основният противник на Бога, а именно – Сатаната. Историята на падналия ангел, който дръзко заявява *non serviam*¹ (Jeremias 2:20) – *няма*

¹ Срв. Jeremias 2:20, *Biblia Sacra Vulgata*. В библейски контекст думите са упрек към Израил от страна на пророк Иеремия, но по традиция се свързват с духа на непокорство, проявено от Луцифер при

да служи, се оказва толкова вдъхновение за едни, колкото ужас за други. Вдъхновение е със сигурност за Ницшевата философия, в която нейният *свръхчовек* представлява възплъщение на духа на бунта и отрицанието много повече, отколкото на нещо божествено. В този ред на мисли е напълно закономерно отхвърлянето на християнската религия и нейните светогледни очевидности, тъй като те са изцяло теоцентрични и се осъществяват с помощта на обратното мото – *serviam, ще служа*: „Защото и Син Човеческий не дойде, за да Му служат, но да послужи и даде душата си откуп за мнозина“ (Mark 10:45).

Романът на Николай Райнов „Между пустинята и живота“ е силно белязан от ницшеанската мисъл, особено що се касае до идеята за превъзможването на човека като такъв. Това характеризира донякъде и вътрешната борба на главния му герой – Иешу бар Иосеф. Той не е обикновен човек, а богоизбран, макар това да е явно само за него самия – повеите на *духа* говорят на Иешу дълбоко, скришно от очите на света. Животът на Мешиах сякаш е предопределен от самото начало – още преди деня на своето раждане той е белязан от тежестта на една греховна любов, на която е плод. За по-голямата част от живота си той остава в очите на народа единствено позорно свидетелство за изневярата на младата Мириам – следователно е обречен да бъде отхвърлен от обществото още преди появата му в него. Иешу обаче е предопределен и от една по-висша сила – тази, която решава, че никое от трудните обстоятелства на битието му няма да възпрепятстват възложената му мисия – спасението на Израил, на целия свят. Този план за живота на назарянина изглежда рязко да се разминава с посоката на вътрешните му търсения, дори на самия му живот – колкото повече расте, толкова повече страни от работата с Иосеф и братята си, от майчината любов на Мириам и грижата на сестрите си: „В неговата душа, самотно заживяла, се бе родила обич към самотата – и момчето отбягваше хората“ (Raynov 2003: 30).

С времето Иешу започва да води оживени разговори, но не с приятел или близък: „И там, в безмълвието на среднощна тъма – Човекът говореше със Себе Си“ (Raynov 2003: 48). Всъщност един от белезите на неговата богоизбраност, ако разсъждаваме в духа на „Тъй рече Заратустра“ и изобщо философията на Ницше, е именно в това, че бива отхвърлян от средата си, и то толкова повече, колкото започва да се открива в нея. По време на целия си обществен живот той остава крайно неразбран, но само отчасти поради лошата слава на майка си. Като предвестник на едно ново учение, което неминуемо означава и

възгордяването му пред Бога. Така, напускайки присъствието на своя Създател, той казва „няма да служа“.

разрушаване на старите светогледни основи, той е обречен да бъде низвергнат от хората. В това обаче се състои гордостта на пророка у Ницше: „Но въпреки това аз вървя със своите мисли над главите им; и дори ако пожелаех да вървя по моите собствени недъзи, все пак ще бъда над тях и над главите им“ (Nietzsche 1990: 141). Иешу, подобно на свръхчовека, е възплъщение на бунта и го има за основен свой принцип – той е дошъл да разруши оковите на старото и бездушно служение на мъртвия бог, за да донесе на земята нещо ново: „Истина, истина ви казвам: също тъй ще бъдат разорани душите, за да пламнат от жад за нови истини!“ (Raynov 2003: 90). Макар това *ново* да остава с крайно неопределен характер, подобно на ницшеанската философия, то се задоволява дори само с това да всее съмнение в общоприетото, институционалното, сигурното. В този смисъл сякаш виждаме в нагласите на Иешу, подобно на Заратустровите, един силен култ към *новото*; няма значение какво предлага то, стига да замени онова, което вече няма живот в себе си. Търси се новото изобщо като такова – то привлича дори поради самия факт на своята неосъщественост и неяснота, което контрастира с вече преживяното, (из)вярваното, изпитаното. Образът на Иешу облича този на богочовека Христос като премяна, оправдаваща учението, което идейно не се корени в евангелските истини, но се нуждае от тях, за да ги разколебае, правейки място на нещо идващо. Той се намира някъде между *безумния човек* на Ницшевата „Веселата наука“ (Nietzsche 1994: 122-123) и скелето на *свръхчовека*, залегнал в цялата му философия. Подобно на безумния човек, Иешу бар Иосеф води за смъртта на бога, убит от хората, като същевременно, в духа на свръхчовека, проповядва (пантеистично) *обожествяване* на собствената личност: „Не презирай хората, защото си едно с тях! И презираш ли хората, презираш Себе Си! А – презираш ли Себе Си, презираш Оногова, Който Те е проводил!“ (Raynov 2003: 50).

Така звучи един разговор на Мешиах с неговия небесен отец, или както също става ясно – със самия себе си. Макар на пръв поглед подобно да изглежда евангелското „Аз и Отец едно сме“ (John 10:30), все пак в контекста на Светото Писание става въпрос за единение в природата на божествените ипостаси. Тук характера на връзката между Иешу и неговия бог-отец, както и тяхната предполагаема взаимозаменяемост все пак остава твърде неясна и следователно под въпрос. Доколкото обаче самообожествяването има за цел и център самия човек, т.е. е дълбоко антропоцентрично, то се разминава с идеята за *обожение* в християнската вяра, където всеки има възможност да стане причастен на божественото естество (2 Peter 1:4).

Героят на „Между пустинята и живота“ сякаш е разпънат между човека и бога, естественото и надестественото – нито е обикновен човек, нито пък има божествени

качества, които, ако не по начало налични, то поне да се разкриват в хода на повествованието. Това, до което в крайна сметка най-явно се доближава, е именно свръхчовека по модела на Ницше – той не се нуждае от вяра в нещо или някого, не са му необходими никакви божествени прояви, за да заживее като свой собствен бог и господар на живота си. Как изглежда това на практика вече е трудно да изведем от общите описателни характеристики в „Тъй рече Заратустра“, но ако приемем личността на Иешу бар Иосеф за достатъчно успешно въплъщение на тази идея, можем да разгледаме разгръщането ѝ в романа като път на един литературен опит за свръхчовека, изграден върху нейните принципи. Това, което се наблюдава у израелския Мешиах още от най-ранна възраст (с тенденция към усилване с времето), е неговата вътрешна разкъсаност – отначало той намира утеха в свещените книги, изпълнени с пророчества за идването на цар, който ще избави народа му от робството на греха. Колкото повече започва да се припознава в свещения образ, толкова по-самотен и мрачен става Иешу. Вярата в дохождането на Мешиах за него също носи една надежда: „А само тази мисъл пърхаше в ума на юношата – мисълта за Сина Божи. И той вредом диреше тази мисъл“ (Raynov 2003: 37).

Надежда, която той самият се оказва призван да изпълни, но която вече не му носи утеха, а само горчиво задължение. Очакването на някакво духовно избавление бавно се превръща в мисия на (само)изкупление. През целия си живот Иешу се стреми към божественото, по-късно започва да проповядва смъртта на човека с цел раждането на бога у всеки, но самият се оказва затънал в несигурността на човешкото, очакващо идния ден. В романа разбирането за божественото е условно, дори субективно – то не се явява никакъв надестествен абсолютен, което би предполагало, освен една естествена йерархичност, също и определени постулати. Отхвърляйки тази представа, Иешу разрушава пътя към небето, което за него е празно: „Не ви уча да вярвате в бог, който трябва да се търси по небето – и вашият поглед да го гони от звезда на звезда? (...) Истина, истина ви казвам: не е за вяра никой бог, що лежи толкова високо!“ (Raynov 2003: 218).

Вертикалата към небето е заменена от хоризонтала на безграничната човешка перспектива. Иешу скъсва с „религията на детството си“ (Stoyanova 1994: 79), а покрай нея аналогично, с един поглед към бъдещето, и с християнската такава, в търсене на един нов път към себе си и бога.

В заключение, можем да разглеждаме феномена на свръхчовека като отговор на една духовна криза – след като християнската верска система започва да се възприема

като „изчерпана“, религиозното чувство у човека търси изпълването си в нещо друго – най-добре нещо ново, неизпитано. Нещо, чието осъществяване зависи от самата личност и присъщия ѝ творчески потенциал, вместо от един голям и изцяло независим от човека абсолютист, заплашващ неговата свобода. Свръхчовекът на Ницше иска да бъде и е свободен от бремето на морала и всеки предразсъдък – той е градител на себе си и като такъв, градител и на бъдещето. Той не се нуждае от богове, тъй като сам на себе си е принцип и господар. Неговият духовен градеж се корени в разрухата на сигурното, а оттам – в призива му човек да се отправи към първичността на хаоса. Образът на Райновия Иешу бар Иосеф е може би един от най-ярките ни литературни опити за възплъщение на свръхчовешкото, проследено в хода на една житейска драма. Героят остава с моста между човешкото и новата алтернатива на божественото – свръхчовека. Парадоксално е, предвид това как се развива животът на назарянина, а и с оглед неговия край, че колкото повече човешкото се отваря към свръхчовешкото за сметка на божественото, свръхчовешкото става всъщност твърде човешко.

Думи за вечен живот?

*Царството Небесно е спасение и гибел,
второ раждане и смърт, звезда и меч:
за едни е вечен живот,
а за други – вечна гибел.
(Raynov 2003: 99)*

Настоящата част ще разгледа учението на Иешу бар Иосеф, разкрито посредством обществените прояви на героя. То може да се проследи най-вече в проповедите, отправени към народа и поученията към учениците му, където героят съзнателно споделя своята мъдрост. Животът на Иешу преди началото на публичния му период като проповедник, е преди всичко самотен – в първото си десетилетие поради хладната и заплашителна семейна среда, през следващите две – поради вече зародилото се у него желание да пребъдва единствено със самия себе си. Това, което подготвя пътя на още малкия и неопитен в словото Иешу, са беседите му с него самия. Оказва се обаче, че това не са обикновени вътрешни монолози – когато се въвежда един такъв разговор в повествованието, изведнъж местоименията на Иешу се оказват с главна буква: „И там, в безмълвието на среднощна тъма, Човекът говореше със Себе Си“ (Raynov 2003: 48).

Интересното е, че малко по-нагоре в същата страница подобно по смисъл изречение изглежда така: *И беседваше само със себе си* (Raynov 2003: 48). Изглежда, когато той се усамотява в собственото си присъствие, това е един естествен акт, в който авторът не дава знак за нещо необичайно. Когато обаче трябва да се индикира навлизане в дълбочината на самата му вътрешност, тогава всеки подлог, всяко обръщение или местоимение, обозначаващо Иешу, се изписва с главна буква, за да подскаже някаква съществена промяна в случващото се. Това не е самоцелна стилизация на речта – тук става въпрос за едно прехождане от монолог на човека Иешу към разговор с бога, намиращ се в него.

Разговорите на Иешу с бога, въпреки единствената бащина фигура, която той познава, са по същество опитът му с една духовна реалност, която малко по малко се превръща в целия му живот. След навършване на тридесетгодишна възраст, той започва да предава плодовете на собствения си вътрешен опит на израилския народ и придобитите сред него последователи. Проследяваме проповедническия период на Мешиах от началото на третата част на романа: „И когато Иешу бар Иосеф наближи тридесет годин връст, изпълни го Руах Елохим (което значи Дух Свети) – и начена Вечният да мълви чрез устата му“ (Raynov 2003: 88).

Иешу не е обикновен проповедник, каквито е имало много в Израел; той има предимството на пророк, и то богоизбран такъв, а не самоизлъчил се, както става ясно от цитата по-горе. Очевидно неговата обществена дейност, която бързо придобива тежестта на мисия, има определена цел. Тук Иешу, макар и за малко, е представен в една особено пасивна светлина – той на първо време *бива изпълван* и вследствие от това думите му са плод не на него самия, а на божия дух. Щом *Вечният* говори чрез него, значи учението му също трябва да е вечно, универсално, както подобава на един безсмъртен божествен принцип, а защо не и *личност*...

Явно е, че това дело е на първо място пожелано от *Вечния* и след това от самия Иешу, който се оказва в известен смисъл принуден да раздаде плодовете на божественото си общение с народ, който няма уши за неговите истини: „Кому ще вестиш Ново царство? – И в старото те бяха роби до един!“ (Raynov 2003: 96).

Те са роби на закона, закоравели от духовна леност и страх. Изглежда, старото царство според Иешу е царството на настоящия, Мойсеевия закон, където властват заповеди вместо да царува духът. Тук тази нова алтернатива се гради на базата на контраст спрямо старата реалност – главната буква в *Ново* отново присъства като индикация за духовно превъзходство над онова, което е (от)минало, закоравяло, чуждо

на духа. Все пак картината на това *Ново царство* остава твърде неясна, дори с оглед на следващите проповеди, но Иешу няма за цел да я изрисува толкова бързо – в началото на своето дело той се задоволява с това да всее съмнение в настоящото, което вижда като едно институционализирано и бездушно служение: „Вие сте жалки роби: робувате и на днешно, и на вчерашно, и на отколешно. Не е ли време да подирите волност и да сломите игото си? Не копнее ли вашата сънлива душа за ширина и ведрост и свободен полет?“ (Raynov 2003: 272)

Иешу се обръща към своите хора с директно изобличение – не се задоволява с това да ги нарече просто *роби* – да не би някак да започнат да се самосъжбяват под тежестта на този факт. Той иска да събуди гордостта им, любопитството, което ще ги накара, ако не да се вслушат в призива му, то поне да се усъмнят в онова, на което сляпо се опират. Наблюдава се градиране на отминалото – всъщност днешното, вчерашното и отколешното вероятно са тъждествени и се събират наедно в лицето на закона, Божиите заповеди, институцията на храма. Иешу проповядва освобождение от това *отколешно*, лъжата, представлява твърде дълго себе си за истината; неговите думи не обясняват и не разказват, те подканват към нещо, което той нарича *ширина, ведрост, свободен полет*. Той говори ту в притчи и афоризми, ту почти изцяло в символи, които препращат към една вътрешна реалност, различаваща се от настоящата на народа. Неговите думи имат за цел да разтърсят, да събудят тази *сънлива душа* на народа. За онова обаче, което предстои да дойде в сила, щом душата се освободи от веригите на старото, Иешу не говори по същество – няма индикация за крайна цел, кулминация, която да не е пътя сам по себе си. В християнската вяра, с която Иешу индиректно спори под маската на юдаизма, крайната цел на човека е пребъждането в Божието присъствие, т.е. едно вечно и активно съзерцание на най-висшето благо. Тази представа в учението на Иешу като месия е напълно заличена, без да бъде заместена от друга алтернатива. Това, което сякаш запълва част от липсващото място, е самият издигнат в култ път на душата към бога, който е всъщност път към нея самата: „Истина, истина ви казвам: не сътвори свръх себе си бог“ (Raynov 2003: 137). В същото време образът на пътя, и то този на спасението, е описан от Иешу на Никодemos така: „Всуе дирите пътеки за спасение и напразно вашият скъден ум обглежда лъжите на свещената книга! – – Един друм има за вас: Мешиах се казва той“ (Raynov 2003: 142).

Това в известен смисъл напомня евангелското „Аз съм пътят и истината и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене“ (John 14:6). Значи в „Между пустинята и живота“ мотивът за месията като основно и даже единствено средство за

спасение е наличен, подобно на модела в християнската вяра. В случая на Иешу обаче остава неясно в какво се състои принципът на неговата личност като извор на спасението, освен на първо време в разколебаване на досегашния мироглед и стария култ.

В една от своите проповеди Мешиах говори за мъката и подвига като същностни уроци за човека: „Та разумя ли поне един, че мъката е сол на живота, а подвигът – венец на смъртта? (...) Ала кой кърми в себе си мъка и кой храни подвиг в душата си?“ (Raynov 2003: 139)

В Евангелието солта на земята, символизираща живота, са самите апостоли, носителите на Христовото учение и Божието царство на света. В учението на Иешу бар Иосеф обаче вместо солта на живота да са неговите ученици, е всъщност *мъката*. Не е уточнен характерът на това душевно състояние, но едва ли става въпрос за мъката изобщо, имайки предвид силната критичност на проповедника към някои нейни проявления – покаянието например, ако го приемем за вътрешна мъка по изгубеното общение с Бога вследствие на собствените грехове. Накрая Иешу изразява съжаление поради това, че никой не *кърми*, т.е. не отглежда в себе си чувството на мъка. Изглежда, мъката и подвигът са свързани – той бива наречен венец на смъртта. Подвигът се явява слава, чест, която украсява човешката смърт. Имайки предвид, че мъката, която е солта на живота, някаква същностна част от човешкото битие, трябва не само да бъде приемана, както изглежда от думите на Иешу, но и търсена. Значи вероятно именно нейното култивиране може да доведе до подвиг в душата. Проповедта продължава: „На мъка по вечното, що се губи всеки миг по-горе, що лети по безкрайно витло навъзбог, що чезне към небето – както чезне светлината на заник“ (Raynov 2003: 139).

Виждаме, че в учението на Иешу започват да се появяват някои устойчиви елементи като мъка, подвиг, вечност, небе, светлина и пр., с които той си служи и в други проповеди. Те обаче биват „разяснявани“ само с помощта на още подобни на тях понятия и символи, които, останали без ключ за тълкувание и някаква дефиниция, се оказват невъзможни за сигурно разчитане. Разгърната е и частта за подвига като принцип и цел: „На подвиг за другите, за себе си, за човешката немощ, за идния човек, за Бъдещия град, за неведомо Царство Божие, за неведом Син Божи!“ (Raynov 2003: 139). Тук вече са събрани основните катафатични елементи на Иешувата проповед. Духовният и екзистенциален призив на Мешиах към народа е изведен в една положителна градация, вместо в апофатични поучения, които всъщност преобладават в проповедите му. Може би за първи път явно се въвежда и понятието за *идния човек*, чийто ключ трябва да се търси у Ницше, а също е застъпена и представата за божие царство – може би най-

съществения мотив в учението на Иешу. Достойните за човешки подвиг неща са степенувани сякаш по важност, имайки предвид, че се започва с *другите* и се завършва със *Сина Божия*; това е обозначено стилистично посредством главните букви на последните три елемента – *Бъдещия град, неведомото Царство Божие, неведомия Син Божия*. Тази външна украса, подобно на подредбата, отново не е случайна, тъй като подсказва тяхната вътрешна значимост. Нещо друго, забележимо в текста – достойните за подвиг неща са градиращи и по абстрактност, като се започва от по-понятните: *другите* се разбира най-буквално – останалите хора, околните; *себе-то* е пространство с неясен център, *човешката немош* е твърде неконкретизирано понятие, а *идният човек* изисква особено философско разнищване. Вече по-съществените елементи на *Града, Царството, Сина Божия* обрисуват една висока картина на блаженството, макар и с неясни очертания. Върви се от по-ниско към високо, от конкретното към абстрактното. Конкретното в контекста на романа сякаш е по-скоро свързано с видимото, земното, плътското, докато, колкото по-далечно и неясно изглежда другото, толкова по-възвишено се оказва. Стремежът към абстрактното, необозримото според Иешу сякаш носи известна свобода, за разлика от оковаващата конкретика и скрупулوزност на закона в контраст. Онова, което стои най-високо в проповедта на Мешиах – копнежът по бъдещото, новото, и активният стремеж към него, тук и в много други случаи приема образа на *Божиято царство*. На него, заедно със *Сина Божия*, е приписана високата титла на неведомост, с други думи – на нещо тайнствено, неразбираемо. Поради липса на други същински характеристики на *царството*, изглежда, че неговата възвишеност се състои главно в абсолютната му загадъчност и непознаваемост от човешкия ум; колкото по-определим е даден обект, толкова повече той се доближава до земното, а не до небесното. Тази идея е в пълно съгласие с духа на пратеника Иешу, който разклаща досегашните представи за бога и света, без обаче да ги замени с нов завет, друг закон, доколкото тези понятия изобщо са проблематизирани като вредни и ограничаващи. Онова, което е съкровено, високо, заслужаващо човешкото внимание и подвиг, се оказва най-малко познаваемото: то може да бъде само копняно, търсено, живяно като мираж, като един свободен полет, в който не съществуват никакви определения и правила.

За божиято царство Иешу говори често, обикновено в притчи, които изглежда да нямат еднозначно тълкуване, най-вече поради голямата си вътрешна противоречивост: *Царство на самоизкупление основах...* (Raynov 2003: 153, 288). Тук за *царството* се говори като за нещо актуално, т.е. дошло в сила. Това би предполагало обаче някаква завършеност, откъснатост от активната земна борба и усилия. Противно на това, то е

определено като *царство на самоизкупление*. Тук идва второто противоречие, което се бори за своето разрешаване из всички страници на романа – Иешу е този, изпратен от бога да избави Израил от греховете му; той е избраният, който трябва да ги изкупи. Самият Мешиах обаче се бори неистово с тази мисъл, тъй като ту я отрича в своите проповеди, ту я потвърждава в тях, също в някои разговори със самия *Себе Си*. Той е изпратен да бъде спасител, а проповядва самоспасение; подава на жадуващия народ чашата с разочарование, която сам е изпил, щом разбира, че него няма кой да спаси. По думите на самия Иешу, народът е дотолкова изгубен в служението на един мъртъв бог (Raynov 2003: 194), че вече не разпознава, нито желае свободата си. В Евангелието от Лука Исус казва на народа следната притча: „Нима може слепец слепеца да води? Не ще ли паднат и двамата в яма?“ (Luke 6:39). Реторично в случая може да бъде приведен същият въпрос. Необходимост от спасение има, но може ли да бъде истински задоволена от един опит за самоизкупление?

На друго място Иешу казва: „Колкото повече свое отхвърля човек, толкова по-близо стига да Царството небесно“ (Raynov 2003: 281). Тук, макар да не става ясно за кое *свое* се говори, все пак посоката на мисълта е по-ясна – издигане над човешките притежания, материални или дори може би духовни, т.е. човекът като надхвърлящ онова, което има, или си мисли, че има. Можем да разглеждаме отхвърлянето на своето като продължение на темата за себепревъзмогването в „Тъй рече Заратустра“ (Nietzsche 1990: 339) – идея, също застъпена в романа на Райнов. Макар вдъхновението в случая да се корени по-скоро от ницшеанската философия, темата за себепревъзмогването е важна и за християнската традиция. Когато Иешу почти заговаря на езика на евангелския дух обаче, се появява мотивът за властта, който вече е по мярката на Ницше (Nietzsche 1990: 130): „Власт над себе си, власт над хората, власт над света: това слагам като медна змия пред вас...“ (Nietzsche 1990: 306). Властта над себе си не води непременно към власт над останалите, още по-малко над света. Ако у всеки е заложено да бъде властващ освен над себе си, също над целия свят, макар и метафорично, земята би се превърнала в планета на властелини – хората биха се оказали на само равни, но и уеднаквени. Мотивът за властването на човека над земята срещахме и в Стария завет, но в друга светлина: „Той даде на човеците определено число дни и време, и даде им власт над всичко, що е на нея. Според природата им, облече ги в сила и ги сътвори по Свой образ, и вложи във всяка плът страх към тях, за да владеят над зверове и птици“ (Sirach 17:2-4).

В контекста на юдаизма и християнската вяра това властване, тази сила от Бога е дадена в дар, който освен това не е самоцелен, а съпътстващ Божието подобие, в което е

сътворен човекът. Затова и след грехопадението част от човешкото господаруване над света губи своята сила, понеже се е отделил от Източника, от който я е получил. В романа на Николай Райнов обаче виждаме, че мотивът за властването е представен по коренно различен начин – по-скоро като нещо, което не е поначало дадено, а се извоюва, постига. Интересен е и образът, който Иешу споменава накрая – той *слага* пред народа учението си за властта като *медна змия*. Тълкуванието на този образ се корени в странстванията на еврейския народ из пустинята, когато Господ нарежда на Моисей да направи змия от мед: който е бил ухапан от змия и погледне медната статуя, оздравява. Значи можем да я тълкуваме като алегория на ужасяващото, което трябва да бъде срещнато очи в очи, за да бъде преодоляно, и така силата да се върне в гледащия. Въпреки всичко библийските сходства в тази и повечето притчи на Иешу остават по-скоро външни, по силата на заети мотиви и образи; идейно учението му се доближава значително повече до философията на Ницше.

Все пак една много съществена част от учението на Иешу бар Иосеф – представата за божие царство, не изглежда да има връзка с ницшеанската мисъл, макар да остава повлияна от нея: „Ала ти питал ли си себе си де е Царството Божие? Да се бе запитал, лесно би го научил. Защото – Царството Божие е във вас“ (Raynov 2003: 190).

Отново човекът е издигнат до център на собственото си битие; там се намира цялото небе, което му е необходимо. Ако самият бог и създател на вселената обитава човешката душа, и нещо повече – е едно с нея, значи неговото царство също следва да се намира у всеки човек. Това според думите на Иешу прави намирането му лесно – достатъчно е човек да се запита, да потърси в собствената си вътрешност, за да види царството в себе си. Какво е лицето на това царство, в какво се състои неговото блаженство, така и не разбираме. Това е напълно закономерно с оглед духа на антропоцентризма, според който човекът не приема блаженството от бога, а го открива в самия себе си: „Той учи, че за всички има един бог – и този бог трябва да бъде търсен по духовни пътеки. Никой закон не може да го изясни на ума, да го покаже на погледа, да го разбули на чувството. Всеки трябва да дири бога в себе си“ (Raynov 2003: 260).

Човекът, ставайки сам бога, който е открил в себе си, не се нуждае от това блаженството да му бъде дадено в дар – той сам се превръща в него. И така, бидейки своето собствено блаженство, той може да го живее и да изразява по всевъзможни начини; така блаженството и животът стават синоними на свободата. Това е една коренно различна от евангелската концепция, според която единствено познанието на Божията истина – Синът в Своето изкупително дело, може да направи човека свободен (John 8:32-

36). Това, което разбираме от проповедите на Иешу, е, че човекът вече има в себе си налично всичко, което може да потърси; остава му единствено да го разгърне. Така виждаме, че в поученията на Мешиах няма позитивно морално учение, дефинирани закони и правила – в това се състои свободата и единствено тогава се счита за абсолютна.

Библиография

- Biblia 1975*: Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, t. I-II, ed. 2, 1975.
- Bibliya 2018*: Bibliya. Sofiya: Izdanie na svetiya sinod na BPTS, 2018. [Библия 2018: Библия. София: Издание на светия синод на БПЦ, 2018.]
- Nietzsche 1990*: Nietzsche, F. Tay reche Zaratustra. Kniga za vsichki i nikogo. Prev. Zh. Galabova. Sofiya: Hristo Botev, 1990. [Ницше 1990: Ницше, Ф. Тъй рече Заратустра. Книга за всички и никого. Прев. Ж. Гълбова. София: Христо Ботев, 1990.]
- Nietzsche 1994*: Nietzsche, F. Veselata nauka. Prev. H. Dobрева. § 125, Sofiya: UI "Sv. Kliment Ohridski", 1994. [Ницше 1994: Ницше, Ф. Веселата наука. Прев. Х. Добрева. § 125, София: УИ "Св. Климент Охридски", 1994.]
- Raynov 2003*: Raynov, N. Mezhdru pustinyata i zhivota. Sofiya: Zahariy Stoyanov, 2003. [Райнов 2003: Райнов, Н. Между пустинята и живота. София: Захарий Стоянов, 2003.]