

ЕВЕЛИНА ДЖЕВИЕЦКА

Институт по славистика – Полска академия на науките

✉ ewelina.drzewiecka@gmail.com

ТАЙНОТО ЕВАНГЕЛИЕ НА СТЕФАН ЦАНЕВ ИЛИ КАК ДА ЖИВЕЕШ В СВЕТА СЛЕД ПАДЕНИЕТО

Анотация:

Статията е посветена на полемичния аспект на творчеството на известния български писател Стефан Цанев, което се разглежда в херменевтичната светлина на историята на идеите. Предмет на размисъл е визията на Цанев за християнството-то, включително неговия (аксиологичен) канон, в контекста на (пост) модерното търсене на ефективен начин на съществуване. Преведени и третиранни като кохерентен корпус са следните текстове, които перифразират евангелската история: „Тайното евангелие от Йоан“ (1995), „Великата мистерия Исус“ (1995), „Мравки и богове. Хроника на XX век“ (2001) и „Българските хроники“ (2006–2009). (Пре)тълкуването на съдбата на Исус, особено на повелята му за любов (към врага), води до признаване на постоянна криза на ценностите и състояние на пълно насилие и по този начин изгражда гностична визия за света.

Анализът на (квази)етичните постановки на автора показва, че (юдейските) християнски и просвещенски концепции за Бога и историята са фундаментално обезценявани и дискредитирани. В началото той се позовава на идеята за падението (т.е. изгонването от Рая) като Изход (в смисъл на освобождение), а след това – на Освобождението като упадък и изгнание. В резултат на това авторското послание се нарежда в сферата на т. нар. радикално просвещение (Ch. Taylor) или на културата на фантастиката (Ph. Rieff), която паразитира силно върху отрицателните традиционни модели, за да скрие своето аксиологично участие. Етичната концепция на Цанев, всъщност дълбоко езотерична, е процедурна и тя се изразява в търсенето на самочувствие в падналия свят. Въпреки това в ситуация на липса на трансцендентен елемент, това се превръща в позиция на постоянно възражение, което на практика може да се постигне само в състояние на пълна апатия. Състоянието на нежеланието – новата форма на стоицизма (Ch. Delsol) – описва посттоталитарния бунт срещу реалността като единствен начин на морално участие. Оказва се, че ако се изправим пред алтернативата „(новата) утопия или нищо“, Цанев само привидно избира първото, когато призовава за универсална и безусловна любов. Въпреки че на нивото на артикулацията той се ръководи от желанието да спаси човечеството (може да се каже, от самото себе си), всъщност той не предлага нищо.

Ключови думи:

Евангелие, етика, гностицизъм, просветление, изгнание, падение, българска литература, Стефан Цанев

Стефан Цанев е сред тези български творци, които са преживели и са показали в творчеството си както времето на тоталитаризма, така и демократичните промени след 1989 г. В края на XX и в началото на XXI в., изказвайки се в много интервюта и есета по ключови обществено-политически теми (вж. Цанев 2003), утвърждава своя – изграден в художествените текстове – образ на вечния дисидент, който, загрижен за отечеството си, става негова съвест, за да демаскира националните комплекси. Цялото му творчество от времето на демокрацията се характеризира с критика на недовършени промени в страната, а в центъра на вниманието му се намира манталитетът на българите (вж. Цанев, Йолова 2006)¹. В този контекст своеобразен лайтмотив се оказва конформизмът, който според писателя се вижда у посткомунистическия елит и който се изразява в рязката промяна на политически възгледи и в отказа от миналото. И така, акцентирайки едни и същи проблеми, актуализирайки едни и същи художествени похвати, Цанев гравитира върху една и съща тема: дуалистичното мислене според опозицията „ние – те“, която се забелязва в сферата на *властта* и която е източник на най-големия световен проблем – *насилието*. И затова неговото дело има за цел да изобличи най-опасните му носители. В този контекст се появяват и препратки към християнската традиция. Съчетани с други културни традиции, древногръцката и просвещенската, те се оказват елемент от многопластов конгломерат на референциите. Библейските мотиви у Цанев имат функция на културен код, средство за изграждане на аналогии и/или алюзии, като името на бога е един от ключови внушителни похвати².

Непосредствено към библейския сюжет Цанев започва да препраща след 1989 г. и то не само към каноничния, но и към апокрифния му вариант, като по този начин прилага функциониращите в западната култура хетеродоксални реинтерпретации на евангелската традиция. Към фигурата на Исус от Назарет се обръща, виждайки в нея преди всичко образ на *моралния* реформатор³, което най-добре показва пиесата „Тайното евангелие на Йоан“ (1994–1995)⁴ – парафраза на пасхалните събития,

¹ Като писател-моралист той се среща и с обвинения, че е фалшив ментор и недоволник: „Преекспонираните медийни изяви на някои изявени творци (Любомир Левчев, Стефан Цанев), нелишени от политическа конюнктурност, по-скоро тривиализираха писателските им образи, отколкото продължиха традиционната роля на интелектуалеца да бъде „глас и съвест“ на епохата“ (Игов 2009).

² Те се виждат особено в поезията му: в сборника „Спасете нашите души!“ (1992). Алюзииите към православната традиция и християнството като знак на националната идентичност се появяват също така и в произведенията от времето на социализма, особено в пиесите „Процесът против богомилите“ (1969) и „Тайната вечеря на Дякона Левски“ (1987).

³ Както признава Цанев в едно интервю от 1993 г., много е искал да напише пиеса за Исус Христос, защото това е голямо човешко, а не само божествено явление (Цанев 1993: 30).

⁴ Пиесата е писана през 1994 г., но окончателната си форма получава по време на

предлагаща авторска визия на свещената история. За особен статус на тази (ре)интерпретация в творчеството на Цанев свидетелства, от една страна, фактът, че има към нея обширен коментар под форма на цикъл есета „Великата мистерия Исус“, публикувани през 1995 г. във вестник „Континент“, а след това събрани и издадени в книгата „Убийците са между нас“ (1996), и фактът, от друга страна, че тя намира място в адаптирана към нов (национален) контекст форма в дебютния му роман „Мравки и богове. Хроника на XX век“ (2000)⁵. Тезите ѝ са доразвити в тетралогията „Български хроники“ (2006–2009), един белетристичен текст с претенции за представяне на цялостна и достоверна (също и в научното отношение) визия за историята на българските земи, който като че ли финализира „просветителската“ мисия на писателя. Във втория том на цикъла (вж. Цанев 2007: 48–83; срв. Цанев 2012: 546–579) – отнасящ се към времето на т. нар. турско робство – има отделна глава, озаглавена „Битката за Бога. Мойсей, Исус, Мохамед“, в която авторът повтаря едно противоречащо на Ортодоксията, но популярно днес мнение за единството и равенството на всичките религии поради тъждествеността на предмета им⁶, след което, за да допълни образа на разпънатия пророк, добавя краткия текст „Защо Юда е предал Исуса?“. Особено важен за историята на християнския спасител е според писателя именно Юда, при което фигурата на апостола-предател се актуализира тук не само във връзка с историческата личност Исус, но и с „българското му възплъщение“ – Васил Левски (вж. „Българският Исус“; Цанев 2012: 655–700). И затова в настоящата статия гореспоменатите произведения ще се третираат като един свързан корпус текстове, разкриващ авторския разказ за християнството – и то не само поради общата тема и метод на присвояване на източниците, но и поради авторски интра-текстуални препратки, реализирани от (крипто)авоцитати и алюзии.

подготовките за премиерата в Драматичния театър в Русе. Публикувана е през 1996 г. в списание „Съвременник“.

⁵ През 2001 г. романът е публикуван за втори път в разширен вариант (Цанев 2001). Парафразата на евангелския разказ е вписана тук в историята на света, но и в авторската равностметка с българското наследство. Като основа на свръхестествените видения на главната героиня, Секула, тя е част от трите секвенции на образи: християнството (дейността на Исус), езичеството (покръстването на прабългарите) и богомилството (науките на поп Богомил).

⁶ Вж. „Богът е един и същ, наричан с различни имена. Между религиите има, разбира се, и разлики, големи разлики, всяка религия е различен път към Бога“ (Цанев 2012: 547; срв. Цанев 1996б: 162). Всички представяни тук тези на Цанев се появяват още в цикъла „Великата мистерия Исус“, но за потвърждаване на (авто)парафразиращата и (авто)цитиращата стратегия на писателя ще бъде цитиран и по-късният текст – „Български хроники“ (в „окончателната редакция“ – по думите на автора – издадена в два тома през 2012 г.). Самият Цанев избягва в прав текст да определи собственото си вероизповедание, но в есета си многократно се отнася към въпросите за бога и религията като такава.

Изходът като освобождаване

Делото на Цанев се характеризира с демистифицираща стратегия, типична за историко-критическия екзегезис на Библията от епохата на Просвещението⁷. Авторът адаптира мотивите, които са характерни за т.нар. биографично течение, търсещо естествено обяснение на генезиса на християнството (за повече вж. Севериняк 2001: 140–142). Събитията от живота на Исус са поставени в логичен ред; фактите, които според Евангелието имат свръхестествен произход, получават рационална обосновка. Едновременно обаче Цанев допуска съществуване на тайна, дори спекулира с нея, играейки с популярното знание и асоциативните умения на читателя.

Авторска манипулация се вижда в коментара към чудотворната дейност на Исус: „Четем и чуваме за невероятни неща, които извършват индийските йоги и прочие чудодейци, но защо всички те, дори наистина да извършват споменатите чудеса – защо не стават Исусовци? Нещо много по-важно има в чудесата на Исус, което остава пренебрегнато от нашето внимание [...] Че за да извършиш истинско чудо, не е достатъчно само ти да вярваш, че можеш – трябва да накараш и другите да ти повярват! Което означава, че и те участват в чудото. Без това съучастие чудесата са самоцелни атракции, фокуси“ (Цанев 2012: 550, 551; срв. Цанев 1996б: 141–142). Чудесата не са знаци на божеството Исус в смисъла на Ортодоксията, а са ефект от (авто)внушение, а така и свидетелство за необикновени, но оставащи в рамките на естествения ред умения на харизматичния учител.

По този начин Цанев преоценява и възкресението – не толкова чрез пряко демистифициране, колкото чрез изместване на акцентите: „Ако искаш, вярвай, ако не искаш, недей. Но и да не повярваме, и да повярваме – ще допуснем грешка, по-голяма от грешката на Пилат. Защото Исус не говори за телесно възкресение – то и да се е случило, нямало е да има толкова големи последствия. Сбъднало се е едно друго възкресение“ (Цанев 2012: 553; срв. Цанев 1996б: 165). Коментирайки Тайната вечеря, подчертава, че по-важно от установяването на Евхаристията е казаното от Исус: „Аз съм във вас чрез словото, което ви проповядвах, и словото Ми ще пребъдва чрез вас“ (Цанев 2012: 553). Тук се вижда двойна манипулация на писателя, защото, първо, тези думи са резултат от парафразираща компилация, второ, те имат за цел да свидетелстват за *истинското*, т.е. духовното възкресение: „Това е голямото, това е истинското възкресение на Христос – той е Словото

⁷ „Просвещенският екзегезис“ е метафора, която определя тук важно течение в модерната интерпретация на Библията, свързано с Тюбингенската протестантска школа, която прилага метод на рационалистична и историческа критика и диалектиката на Хегел. В типологичен смисъл за нейни представители можем да смятаме не само Фердинанд Кристиан Баур и Давид Фридрих Щраус, но и известния последовател на „научния“ подход към Библията Ернест Ренан.

(както казват и богомилите), а Словото не може да бъде убито, то продължава да живее, възкръсвайки във всеки човек. И ако хората продължават да вярват в Исус – вярват заради Словото му и то преобърнало морала и историята на човечеството“ (Цанев 2012: 553). Възкресението първо се реинтерпретира като символично събитие, след това своеобразно се рационализира чрез придаване на типологичен смисъл и представяне като прототип за духовната промяна у човека. И така – маргинализира се главната идея на християнството. Мисията на Исус се състои не в спасението чрез реалното възкресение на Божия син, а в *етичното* му учение: „Както искате да постъпват с вас човеците – така и вие постъпвайте с тях“ (Цанев 2012: 548; срв. Лук. 6, 31; Цанев 1996б: 135). Както подчертава Цанев, отнасяйки се към авторитета на „най-новите научни изследвания“, този принцип има далекоизточен произход: „Според последните проучвания Исус отишъл в Индия, след това – в поднебесния Тибет и когато се върнал, донесъл оттам една древна източна мъдрост, наречена Златно правило“ (Цанев 2012: 548). Писателят адаптира известния още в просвещенския екзегезис мотив за престоя на Исус в Индия (за повече вж. Севериняк 2001: 154–155), който от една страна запълва бели полета в житието му, от друга, рационализира необикновените му умения. Източникът на мъдростта не се намира в същността на Исус, а в *придобития* от него опит (срв. Цанев 1996б: 134–137; Цанев 1996а: 216–217).

До отричане на ортодоксалния образ на спасителя се стига при Цанев не само чрез рационализиране на посланието му, но също така и чрез внушение, че той е плод от прелюбодеяние и че остава в интимна връзка с Мария Магдалина. Писателят ползва тук известните в популярната култура мотиви с извънканоничен произход, които слагат под съмнение официалния разказ за Въплъщението на Божия син, като освен това придават на сюжета повече атрактивност. С това Цанев репродуцира, както и много други автори на библейски парафрази, (пост)модерните апокрифни образи според принципите на *естетика на тъждеството*⁸. Като се основава върху известните реинтерпретации на Евангелието, макар и играейки с утвърдените схеми, Цанев препраща към фрагментарно популярното/всекидневното знание на читателя.

За своеобразна извратеност на авторската игра свидетелства непоследователността в подхода му към „цитираните“ източници. Например, когато иска да опази изключителната личност на Исус, той се отнася към апокрифното Евангелие от Тома, което обаче, само по себе си показвайки детската му мощ, служи като доказателство за бо-

⁸ Понятието е въведено от Юрий Лотман, за да се опишат основаните върху повтorenията текстове на средновековната литература и народни песни, но може да се приложи и за текстовете на съвременната популярна култура. Читателите не само много добре познават ползваните в тях мотиви, но дори очакват постоянното им повтаряне в нови, но не излизащи извън определени рамки, варианти (вж. Лотман 1998).

жествения му произход. Свободата в ползването на материала се изразява не само в синкретичността на корпуса източници, но и в начина на тяхната адаптация. Цанев първо реинтерпретира каноничните мотиви и ги компилира с неканоничните елементи, като им придава вид на научност, след което преоценява получената се цялост, като че ли преустановява вторичните значения. По този начин се постига деконтекстуализиране, а впоследствие и десакрализиране на библейския разказ. Прочитът на християнските истини е дълбоко хетеродоксален; в него преобладава просвещенската перспектива. Исус създава „скандална“, защото е противопоставяща се на здравия разум, безусловна заповед за любовта към ближния; той е морален реформатор, който за доброто на човечеството иска да пречупи закона на Мойсей: „Мойсей сгреша, като обяви Създателя за Бога само на иудейския народ!“ (Цанев 1996а: 221).

В резултат се реинтерпретира и фигурата на Юда. Той не е враг на Исус, който, защитавайки „стария закон“, застава на страната на Мойсей, както се предлага от много „класически“ православни теолози (вж. напр. Булгаков 1930: 9–10). Като най-верния ученик, за доброто на мисията той предава на смърт учителя си именно по негова заповед. Това обяснение на предателството се съчетава с хетеродоксалните прочити на Евангелието, които претендират за научност, но функционират предимно в съвременната популярна култура (срв. Зовчак 2007). Аргументирайки позицията си в есето „Защо Юда предава Исуса?“, Цанев повтаря всъщност мнението на (пост)модерните екзегети, които реабилитират фигурата на Юда (вж. Цанев 1996б: 155–158; срв. напр. Макоби 1992, Класен 1996). Предателят е мотивиран, от една страна, от грижата си за съдбата на човечеството, от друга, от съгласието на Исус. За това трябва да свидетелстват известните му думи от Тайната вечеря: „Каквото ще вършиш, върши по-скоро“ (Йоан 13:27). В тази светлина предаването му на еврейските власти се оказва най-върховното посвещение на Юда⁹.

В този контекст Разпятието се превръща в първата цел на Исус. Смъртта на кръста по време на слънчево затъмнение трябва да бъде аргумент за приемане на новото учение: „За да надвиеш Мойсея – Ти трябва да станеш повече от пророк! [...] Ти трябва да покажеш, че Ти си предреченият от пророците Христос, Месия, Спасителят, Синът Божий!“ (Цанев 1996а: 228), казва апостол Йоан. Според него само видим знак ще породи у хората вярата: „За да повярват всички – трябва да се случи нещо, което да в и д я т всички; нещо страшно, нещо апокалиптично [...]. Само страхът, Учителю, само страхът от Бога може да направи хората добри. [...] Без страх няма вяра, Учителю, без вяра няма

⁹ Цанев смята своята интерпретация не само за най-достоверна, но и като че ли за пионерска, за което трябва да свидетелстват приликите ѝ с апокрифното Евангелие от Юда. Самостоятелен и внимателен прочит на Светото писание го довел към отхвърлянето на официалната, т.е. църковната, версия на християнството (вж. Цанев 2007: 80).

силен народ“ (Цанев 1996а: 229). В крайна сметка то ще се превърне в средство за контролиране на масите. И така, разпятието се рационализира, като му се придава чисто прагматично значение. Освен това главният идеолог се оказва не Исус като харизматичен лидер, а един от учениците му. Именно Йоан се старае да осъществи целта им – и то на всяка цена.

И така, Цанев демистифицира официалната визия на християнството. Исус, Йоан и Юда действат според предварително определен план. Всеки от тях вярва в смисъла на мисията и съзнателно участва в създаване на новия *бог*. Защото именно хората създават богове, като им приписват божествени атрибути. „Трябва да накараш и другите да Ти повярват. Това е Голямата Тайна на б о ж е с т в е н а т а Ти сила“ (Цанев 1996а: 217), казва Йоан на Исус. В резултат героите не само инсценират чудесата, като намекват за свръхестественния им произход, но също така симулират изпълнението на ключови за евреите древни пророчества, за да докажат месианската идентичност на Исус (срв. „Предсказанията на пророците“; Цанев 1996б: 137–139).

Най-голямата обаче манипулация (на Йоан) е самото Евангелие. Осъзнавайки значението на този тип свидетелство, апостолът не отразява, а създава наново „удобна“ история на пророка. Този факт е ключов елемент на разказа, защото в друга светлина поставя сигнализираното вече напрежение между двата порадъка: на пророчествата и на фактите. Както показва пиесата „Тайното евангелие на Йоан“ (и романът „Богове и мравки“), от една страна, Исус предварително *диктува* на Йоан Благата вест, от друга, по това време Евангелистът вече има *записани* всички „бъдещи“ пасхални събития. Възкресението става така (литературна) *фикция*, предмет на вярата, но след това – и резултат от манипулация, независимо от това дали е било действително, или не. Кулминация в процеса на създаването на фалшивия образ на месията е краят на втора картина, където се актуализира известната – макар и отново манипулирана от автора – визия за Христос от Откровението на Йоан (срв. напр. Откр. 19:11.13.15; 22:13, Лук. 11:23). Когато Мария Магдалина протестира, че Исус не е такъв, Йоан отговаря: „Ще бъде“ (Цанев 1996а: 241).

Този жест е последният израз на фундаменталния конфликт, какъвто според Цанев съществува между Разпнатия и неговия апостол. Ако Исус вижда спасението в разпространението на посланието за мир, то Йоан мечтае за победа в резултат на война. Затова първият иска само да универсализира еврейската религия, а вторият – да обожестви личността на пророка при едновременно запазване на суровия закон на Мойсей. По този начин двамата репрезентират два противоположни възгледа относно човешката природа. Учителят вярва в уменията на човека самостоятелно да приеме истината, т.е. посланието за любовта, ученикът пък – че е *необходимо* да се приложат средствата на репресията, защото спасението е само в *насилието*. Въпреки че Исус до край убеждава,

че винаги трябва да се постъпва според преобърнатата максима „Прави това, което искаш другите да правят на теб“ (срв. Мат. 7:12), Йоан запазва концепцията си за спасение чрез *страх*. Затова когато учителят е предаден на смърт, Евангелистът, освободен от неговия контрол, започва да създава собствена история. В резултат визията за Месия според Йоан се различава от „истинския“ образ на Исус. Макар и по същество тя да не съответства на ортодоксалната християнска визия, по идея на писателя именно тя представя разпространената църковна версия.

Авторовата намеса в изворовия материал се реализира не само в рамките на художествения свят. Манипулацията на ниво послание се вижда особено в преобърнатата типологична връзка между Стария и Новия завет. Цанев се обръща към пророчествата за Месия, но всъщност ги имитира, и дори проектира въз основа на известните вече събития. Някои от тях отговарят на ортодоксалния прочит, но са парафразирани, някои представляват сериозни свръхинтерпретации¹⁰. Това се вижда и в контекста на предателството. Чрез Йоан Цанев препраща към Зах. 11:12 и Пс. 41:9, но като цитира това пророчество, *de facto* мистифицира текста на Светото писание, адаптирайки Йоан 13:18. Първоначално изглежда, че не е необходимо предателят да бъде точно Юда. Йоан отхвърля обаче всички други „кандидати“, аргументирайки това или с личността им, или с чакащи ги (т.е. приписани им) задачи. Апостолският съвет по въпроса е илюзорен, защото Евангелистът – базирайки се върху свои бележки – от самото начало *знае* кой е предал Исус, но запазва мнимо ситуация на свобода, като твърди, че при избора решаващият фактор ще бъде верността на апостола.

И така се разкрива гностичният образ на предателя като избрания, *защото* е най-верният, най-преданият ученик на Спасителя¹¹. Юда трябва да изпълни всичко, което е уж предвидено: да предаде Исус, да го целуне, а след това да съжали за това и да се обеси. Йоан го инструктира, като посочва *вече написан* текст: „Тогава Юда видя изра-

¹⁰ Тезата, че всички пасхални събития са предварително описани от пророците, се основава върху „внимателния“ прочит на Библията. Цанев препраща обаче към авторитета на такива „библеисти“ като авторите на известната книга „Светата кръв и Свещеният Граал“ (вж. Цанев 1996б: 137, 143). Срв. „Библията е изградена върху иносказания, притчи и гигантски метафори и ако възприемаме написаното там буквално, едно към едно, рискуваме да се окажем глупаци, които вярват, без да мислят, или пък шарлатани, които говорят, без да вярват“ (Цанев 1996б: 137. вж. също: Цанев 2012: 551).

¹¹ Понятието за гносиса (и гностицизма) е получило в последното време в хуманитарния дискурс много голяма популярност. Основно то се отнася към явленията от областта на историята на религията. В смисъла, прилаган в изследванията в областта на историята на идеите – основан върху религиозно-философските трудове на Жил Квиспел (1988) и Ханс Йонас (1994) – то има извънисторическо измерение, като обозначава тип екзистенциално изживяване, изразяващо се в крайно дуалистичен поглед върху света, водещ до отрицателно отношение към актуалното *conditio humana*. В този смисъл то ще бъде актуализирано във втората част на статията.

нения Исус да носи кръста Си към Голгота, извика: „Съгреших, че предадох невинна кръв! – и отиде, та се обеси“ (Цанев 1996а: 238). Цитатът препраща към Мат. 27:3–5, но е поредна манипулация, защото за разлика от първоизточника определя *времето* на самоубийството. „Избраният ученик“ е всъщност *принуден* да стане „предател“. Особеният трагизъм на тази ситуация се вижда в сцената, когато Йоан „обяснява“ подробностите около „Божия план“. Юда е поразен и се моли на Исус той да не го обрича на това вечно (обществено) осъждане, но последната дума относно „спасението“ принадлежи на Йоан. Именно той прекъсва дискусията с краткото и жестоко „Налага се“ (Цанев 1996а: 237).

И така се получава окончателното дискредитиране на християнството като религия, която носи *насилие*. Това се вижда особено в пиесата „Тайното евангелие на Йоан“, която започва и свършва с визията на масови разпятия. В първия случай те са дело на римляните, във втория – на самите християни, но всичките се осъществяват в името на някаква върховна идея (за бога, закона и пр.). Ужасът се увеличава с отчаяния вопъл на Лазар: „Исусе! Братко! Защо не каза, че в Твое име ще убиват хора? Господи!“ (Цанев 1996а: 244). Като превръща Голгота в митичен образец за нови преследвания – на еретиците, писателят споделя присъстващия в постмодерния дискурс възглед, че християнството като един от „големите разкази“ се е компрометирало, защото не е донесло мир, а само нови конфликти. В тази светлина източник на злото е *институцията* на Църквата.

Демаскиращата функция на делото на Цанев се изразява и в силния постулат хората да се освободят от веригите на фалшивата и опасна религия, което актуализира императива за освобождаването от мита или суеверието, т.е. отправя към оптимистичния проект на Просвещението. По този начин се актуализира фигурата на *излизане от детството* (*Изход*) като път към спасението (вж. Кант 1997; срв. Биелик-Робсон 2000: 359–396). Просвещенското обещание се забелязва и в образа на Исус като човешкия идеал. Свидетелства за това и мотото на пиесата: „Ако искаме Исус да ни спаси, първо ние трябва да спасим Него от всички, които изопачават учението Му и превръщат името Му в параван или знаме за своите козни и престъпления: като се започне от Кръстоносните походи, Светата инквизиция и се стигне до апокалиптични секти и днешните – всъщност пак религиозни – войни“ („Господи, и Хитлер изби милиони хора в името на Христа!“) (Цанев 1996а: 207). Апелирайки за прочистване на наследството, Цанев казва, че официалното християнство е резултат от изневеряване на първичното учение (срв. Цанев 1996б: 134–135). И именно тук се актуализира езотеричното измерение на делото, защото то не само демаскира фалша, но и разкрива „истинското“ спасително учение. В резултат писателят формулира *гностично* по същество призоваване за спася-

ване на спасителя (за повече вж. Рудолф 2003: 125–172). От веригите на „мита“ трябва да освобождава художествената му дейност, което пък разкрива дидактичната, „просветителска“ функция на авторския проект (срв. Цанев 1996b: 218–219).

Освобождаването като падение

Визията на Цанев не служи обаче само като претекст за коментарите му относно религията като цяло, но и е част от един последователен образ на човешката история. Библейската му парафраза съдържа по-дълбока историософска рефлексия, така че тя постига евристични цели. Писателят диагностицира световното надмощие на насилието и така поставя въпроса за причините на злото.

Ключът е съдбата на Месията, защото дори „истинското“ учение на Исус в крайна сметка се оказва съмнително, а нейният създател – *фалшив* избавител. Крахът на християнския проект е сякаш оправдан с цялостната визия на историята. Тук се забелязва фундаментална разлика в схващането на сатириологичния въпрос. Християнският спасител носи на човека (възможност за) освобождение от греха чрез дара на Божията благодат. Но при Цанев той предлага само „радикално“ учение. Присвояването му обаче не е възможно без промяна, която се изразява в само(раз)познаване (което е постигнал Исус в Тибет) и която от мнозинството така или иначе ще се отрече. По този начин се разкрива гностично в основата си, т.е. песимистично, схващане на спасението, основано върху радикално дуалистична визия за света.

И именно *гностичната мироведна парадигма* се крие зад просвещенската маска на Исус като реформатор на духа (вж. специално „Новият закон на Исус“; Цанев 1996b: 158–161). Защото, въпреки че Цанев – както и мислителите от светското течение на Просвещението – редуцира учението му до етическо измерение, а религията третира като форма на морален закон (макар и дискредитиран, защото е генериращ насилието), на по-дълбоко смислово ниво той изразява нуждата от отхвърляне на всякакви *външни* авторитети. Промяната обаче не е възможна нито чрез молитвата, нито чрез общото възпитание. Тя е достъпна само за някои избрани хора – и то само чрез самоусъвършенстването. В резултат парафразата му се превръща в своеобразен моралитет, който – гласейки, че прилагането на насилието в името на бога е изневяра спрямо истинските му науки – апелирайки за общочовешката любов, признава всъщност, че реализирането на посланието (без извънредна интервенция) не е възможно. Проектът се разпада, защото човешкият потенциал е ограничен. В света властва само илюзията за свобода, което много добре показва съдбата на „предателя“. Думите „налага се“, с които Йоан „приключва“ с Юда, препращат всъщност към идеята за историческа необходимост, дори към *кръговрата* на историята. Като най-верния, т.е. най-послушния ученик на Исус, Юда

е емблема на ревизионистката мисъл на постмодерността, която се насочва срещу религията (и бога) като източници на насилието. Обаче като осъден да изиграе фаталната роля, той се оказва жертва не толкова на плана на Йоан, колкото на историята като безлична сила. По този начин гностичният образ на предателя се потвърждава на идейно ниво. В художествения свят властва *предназначението*.

Детерминизмът не се неутрализира от това, че жертвата е дала своето съгласие, макар че Цанев уверява, че героите изпълняват „Божията воля“ доброволно и съзнателно и затова са свободни: „Дали всичко това е станало, за да се изпълни волята на Бога чрез предсказаното от пророците (има ли нужда Синът Божий от посредници, за да научи волята на Баща Си?), или Исус и апостолите съзнателно са изпълнявали тези предсказания (за да накарат хората да повярват, че Исус е Божият син) – това едва ли има значение за крайния резултат на великото дело. Но от драматургична гледна точка разликата е грамадна. Защото едно е да си покорен изпълнител на чужда воля – всяка твоя крачка, всяка твоя дума да е предопределена; съвсем друго е сам да определяш действията си, сам до ковеш съдбата си, сам и съзнателно да вървиш към саможертва в името на човечеството. Не е ли това е смисълът на метафората – че Синът Человеческий Сам носи кръста Си към Голгота? Именно това, [...] не само че не принизява, а непостижимо извисява Исуса“ (Цанев 1996: 139). Цанев допуска тук една фундаментална грешка, типична за хетеродоксалните интерпретации на християнската истина за всезнанието на Бога. Те, първо, игнорират същността на свободната воля (според това учение), второ, приемат Божиите дела в плана на времева, причинно-следствена релация. Според Ортодоксията това, че пасхалните събития винаги са били известни на Бога, не означава, че те са били предварително определени и в този смисъл необходими. Така наречената доброволност на жертвите на героите не означава тяхната свобода, нито неутрализира песимистичния образ на света, а напротив – дори засилва отрицателната визия за насилието на/като историческа *необходимост*. Хората се явяват марионетки в космическо представление. Изградената от Цанев прилика на Йоан с театрален режисьор е основателна, но в крайна сметка и той играе само ролята на безволев *изпълнител*.

Записването на Евангелието не означава създаване на историята, а пресъздаване на предназначението. Юда *трябваше* да предаде учителя на смърт и да стане жертва на проекта за „моралното просвещение“ на хората. Исус *трябваше* да загуби и да стане жертва на вписаните в историята извращения. Както признава Мария Магдалина, спасителното учение няма действителна сила: „Ти искаш прекалено много от нас [...]. Както костенурката не тича след тигъра, както пеперудата не гони в небето орела – така и никой няма да тръгне след Теб, ще Те изоставят. Слез на земята, Исусе! Не умирай напразно!“ (Цанев 1996а: 239). Причината за неуспеха на Исус се намира в човешката *природа*.

Както той сам потвърждава: „Истина ви казвам: човешкият род няма да погине от болест, нито от бедствие; човешкият род ще се самоизяде от алчност и ще се изроди от лицемерие. И когато казвам „Ако имаш две ризи – дай едната на ближния си!“ – знам колко Съм смешен в ушите на множеството; защото всички ще повтарят на висок глас тези Мои думи, а наум всеки ще крои как да смъкне от гърба на брата си единствената му риза. Всичко е напразно“ (Цанев 1996а: 228).

И така, в делото на Цанев се стига до тотален *провал* на просвещенско-то обещание – не съществува нито прогресът, нито друг проект, който би премахнал съществуващото в обществото зло. Има само песимистична визия за човека, обвързан от *libido dominandi*, жажда за притежаване на властта (вж. Жирар 2006: 19–63). По този начин всички са вплетени в безкрайна верига от насилие, а професията палач се оказва ключова за общественения живот. „Защото историята, защото и Богът, макар да ни мразят – без нас не могат“ (Цанев 1996а: 224) – триумфално изпява хор на палачите в пиесата „Тайното евангелие на Йоан“. Идеята за общото и неизбежно зло и робство илюстрира съществуващия на социално ниво (и препращащ към гностичната мисъл) дуализъм. Провалът на Исус се изразява в това, че заповедта да обичаш врага си не премахва поляризиращия принцип „Който не е с мен, е срещу мен“. Дихотомният модел на света, основан върху опозицията „ние – те“, означава обществено неравенство, базиращо се върху отношенията „господар – роб“. Реакцията е гностично отричане на света в съществуващия порядък. Тук се проявява волята за премахване на дисхармонията, т.е. желанието, което е фундаментално антитоталитарно, но всъщност води само към *нова* война, защото изразява стремежа да се разменят местата, а не да се премахне самият принцип, а именно това според Ерик Фогелин е знак на типичното за цялото (революционно) модерно време мислене (вж. Фогелин 1992: 103–147). В това отношение новата религия не носи у Цанев спасителна промяна на структурата, а само преобръщане на ролите; както причините за насилието, така и идентичността на палачите остават същите, а движението на повторенията в историята се сигнализира от метафората на развалена грамофонна плоча.

Трагизмът на ситуацията особено добре се вижда в романа „Мравки и богове“ (тази авторова адаптация на пиесата „Тайното евангелие на Йоан“ е *de facto* парафраза на парафразата). В добавената сцена на аудиенцията на Мария Магдалина при император Тиберий разпятието се определя като най-голямото престъпление. Реакцията на римския владетел внушава, че причината за такава преценка е мнението му за невинността на осъдения, но това, че смъртта на Исус ще бъде пагубна за съдбата на целия свят, по-скоро сочи, че отново става дума за критика на насилието. Обвинението в проливане на кръв води именно към проливане на кръв: лавината на насилието се започва от нейното диагностициране. Сигнал за провала е сцената, в която Мария

Магдалина напразно чака завръщане на Исус, а „вдъхновеният“ Йоан записва *Откровението* си, като фалшифицира образа на Христос. Нихилизмът се засилва и от образа на висящото недалече тяло на „предателя“. Информацията за самоубийството му увеличава трагизма на следпасхалната история, особено в светлината на краткото описание на Юда: „Тоз Юда не беше уродлив и лукав, като оня от иконите, беше достолепен 50-годишен мъж с голямо чело и с кротки умни очи“ (Цанев 2001: 81). Оказва се, че той е най-голямата жертва (на историята), при което не е напълно ясно дали причината за отнемането на живота му е „пророчеството“, или диагнозата за падението на идеите. Потвърждение на песимистичния прочит носи, както и в пиесата, финалната сцена на разпятията на „антихристите“, структурно и езиково отговарящата на първото видение на Секула (на разпятията на християните). За разлика обаче от пиесата последният вопъл на свидетеля не се отнася към насилието в името на Христос, а към палачите: „Палачите са същите, Господи!“ (Цанев 2001: 363). От една страна, той показва размерите на поражението на мисията на „Божия син“ и потвърждава думите на императора за пагубните последствия от Голгота, от друга, изразява ключова за романа идея за *кръговрата на историята*.

Знак за цикличното движение в историята са както структурата и сюжетът на романа „Мравки и богове“ (повтарящите се поредици на предателства и отмъщения, страдание на поданиците и триумф на владетелите), така и самите герои, които възплъщават едни и същи фигури-архетипи. Също така и фактът на *разпадането* на къщата на семейство Кардамови и новото *зарастване* на тракийската могила, а особено финалът на Епилога илюстрират вечното изпадане (падение) на света (за повече вж. Шват-Гълъбова 2010: 301–317). Съгласно коментара на разказвача разпадането на мозъка на последния наследник на рода, своеобразната имплозия на личността, завръщането към стадия на маймуната, символизира общото дехуманизиране („обезчовечаване“), което е в резултат на липсата на човешко самоусъвършенстване, изразена във фокусиране върху техниката вместо моралността (срв. Цанев 1998a). Диагнозата за духовния регрес предрича атрофия, т.е. тотална агония.

Изглежда, че в тази ситуация сотириологично обещание носи космическият дуализъм, обозначен от двойката „мравки – богове“. Опозицията на тези две категории е само намек, но имайки предвид други текстове на писателя, можем да предположим, че именно тя се намира в основата на художествения свят (и авторовата визия за света изобщо). Цанев многократно прилага метафората *мравки* (и *мравуняци*), когато негативно се изказва относно падналите морално хора, които се водят от воля за съхранение и ресентимент (вж. напр. Цанев 2003: 116, 118, 120, 145, 196, 400–401). Разбира се, това напомня Ницшеанската визия за робите на морала (вж. Ницше 2000: 29–50), но тук контекстът е предоставен от особено важния за българска национална митология идеен

конструкт „раб/роб“, ситуиращ се в общественно-политически план. Цанев критикува особено стадния инстинкт, проявяващ се в единомислие, което само мнимо гарантира мир, а всъщност маскира мечтата за равенство за сметка на живота на извънредните личности и така застрашава с тоталитаризма като насилие в името на общото добро. Тази интерпретация се потвърждава и от единадесета заповед, „Не отстъпвай от правдата заради множеството!“ (Цанев 1996а: 222), особено важна за Исус, а отхвърлена от мнозинството (от евреи). Тя намеква, че истината е на страната на малцинството. В този смисъл учението, което препраща към правото на малцинството, се явява елитарно, божествено. И така посланието на Цанев се проявява като езотерично, предназначено само за посветените, дефинирани като тези, които храбро отстояват собствени (непопулярни) възгледи, т.е. индивидуалисти и опозиционери. Изключителността им се изразява в духовния аристократизъм.

Това елитарно послание, както и „революционната“ мисъл на Исус, е построено *против* традицията (канона) като наложена версия на общността и кореспондира с възгледа на Цанев, че ключът към смисления живот е волята за съпротива (защото „съпротивата ражда по-смели и по-богати плодове на духа“ – Цанев 2003: 215), а дори „просветителската“ му – по същество *теургична* – концепция на изкуството: да научиш на самостоятелно мислене, значи на практика да раздвижиш спящата маса от роби (т.е. българския народ): „Ако изкуството може да помогне с нещо – това е да събуди народа, да отвори очите му, да го накара да мисли, да се съпротивлява“ (Цанев 2003: 261). Метафората *пробуждане* е криптоним за идеята на обожествяване, т.е. освобождаване от робството не само на определени идеи, но и на *природата*: „[...] трябва да станеш различен от себе си, трябва да се освободиш от прагматичната си, от земната си същност, трябва да избягаш от себе си, да се издигнеш от себе си... трябва да станеш сам на себе си Господ, да се създадеш сам – друг!“ (Цанев 2003: 190–191; срв. Цанев 2003: 475). Целта е усъвършенстването на духа, откриването на божествения произход – както гласи мотото на пиесата (и самия Исус): „Аз казах: Боговете сте!“ (Цанев 1996а: 207; срв. Пс. 81:6; Цанев 1996а: 228). Кулминацията на гностичната визия на спасението е завещанието на Исус: „И Аз ще бъда вътре във всеки от вас“, съгласно с пророческата визия на най-върховната цел, т.е. на *духовното* възкресение: „И когато всички хора чуят в сърцето си гласа на Исус – тогава ще настъпи големият истински Великден“ (Цанев 1996б: 165). Цанев уверява, че: „Първоначално в основата на всички религии е заложено, че Богът е вътре във всеки от нас, но постепенно тази идея се трансформира в идеята за Бога извън нас“ (Цанев 2003: 173). Това води към възгледа, че спасението трябва да се търси вътре в себе си (което е валидно и за колективния субект, т.е. народ, вж. Цанев 2003: 173), което отново препраща към идеята за самоусъвършенстване, още повече, че думите

„Блажени бедни духом“ (Мат. 5:3) според Цанев първоначално са били повик за обогатяване на духа (вж. Цанев 1996б: 153–155).

Обаче общата промяна, основана върху наблюдението, че в перспективата на космоса борбата (за господство) няма смисъл, не се реализира. До общото пробуждане на божественото съзнание у човека не се стига, но то и няма как. Гностиците са избрани единици, а крайната им цел не е обновление на околния свят, а бягство от него, както показва Цанев в много свои художествени текстове (напр. стихотворението „Ще се скъса ли Млечният път“ – Цанев 1998б). В резултат делото му съдържа по замаскиран начин истината за изключителните личности, умеещи да избягат от всекидневната – и при това естествената – борба за съхранение, винаги водеща към репродуциране на насилието (както при древните гностици – на материя). Но, както показва съдбата на „пробудените“ у Цанев, да запазиш в такъв свят „съвършеното“ си поведение, не е възможно. Те не осъществяват новото учение, защото са осъдени на смърт или „доброволно“ изгнание. И именно тази *закономерност* се илюстрира от историята на Исус, „съвършен“, който остава неразбран, а учението му – деформирано. В крайна сметка предмет на авторското дискредитиране е не само конкретна история, но и изобщо оптимистичната философия на историята.

Делото на Цанев, като диагностицира световното зло, т.е. разкрива това, което не трябва да бъде, илюстрира всъщност *агатологично преживяване*¹². Предвид моралистичните интенции на автора може да се предположи, че като говори за идеала чрез отрицание, той създава своеобразна апофатична теология. Но във визията му липсва фундаментално заключение, че върховното добро като цяло съществува. Критикувайки актуалното състояние, той създава радикално песимистичен образ на света и така изпада в *нихилизъм*¹³. Няма при него аксиологична перспектива, т.е. проектираща визия, основана върху активността на волята. Обвинителната поза остава единствената му проява на морална ангажираност.

Парадоксално обаче идеята, че съдбата не се променя, е терапевтична,

¹² За агатологично и аксиологично преживяване пише Юзеф Тишнер: „[...] трябва да се разграничат двата вида преживявания: агатологично и аксиологично преживяване. Първото е по-основно: разкрива „негативната“ страна на всичко, което ни заобикаля. Казва ни: има нещо, което не трябва да го има, светът е илюзия на света. То ни показва също и трагичността на човешкото битие. В преживяването все още няма преживяване на дълга. [...] Въпреки това вече преживявам някакъв бунт. В началото на мисълта е бунтът, бунтът е първородната вина на мисълта. [...] А след това, след агатологичното преживяване или „над“ него, идва аксиологичното преживяване, чийто корен е: „ако искаш, можеш...“. [...] Агатологичното преживяване е преди всичко разкриващо преживяване, докато аксиологичното преживяване е проектиращо преживяване“ (Тишнер 2004: 460).

¹³ Както припомня Кшиштоф Дорош, когато коментира нихилизма на Кафка, нищото само по себе си не е теофания, затова нужна е вътрешна промяна, за да се стигне чрез неговото посредничество евентуално до положителен образец. Вж. Дорош 2010: 165–175.

защото придава смисъл на екзистенцията, като гради илюзията, че насилието е същността на историята. По този начин опитът злото да бъде преодоляно води към усвояването му, защото то получава вид на добро, а пък човешката немощ се маскира. Гностичното преобръщане на ценностите означава, че в осквернения свят само насилието и убиването имат значение (за повече вж. Дорош 2010: 30–31). Тук се забелязва и механизмът от компенсаторно естество, наречен от Ерик Фогелин „създаване на втора реалност“ (вж. Дорош 2010: 12–14)¹⁴, с други думи на утешителната ѝ фикция (т.е. повторното ѝ омагьосване). Нуждата от установяване на създаваща смисъл, т.е. ситуираща се *извън* актуалното състояние ориентираща точка, е резултат от дискредитирането на „традиционните“ (според Мирче Елиаде – митични или религиозни)¹⁵ аксиологични центрове, което е ефект от просвещенското излизане-към-зрялост (Изход). Отричането на предмодерните модели на спасението поражда чувство за затвореност в света на злото, което изисква създаване на фикционална версия на спасението. Триумфалното освобождаване от „старите“ илюзии носи опит за *падение*. И така се получава репродуциране на описания от Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно механизъм на „диалектиката на просвещението“ (вж. Хоркхаймер 1994, Живиолек 2009, Биелик-Робсон 2010). Диалектичният статус на Изхода и Изгнанието¹⁶ в крайна сметка води към *нихилизиращо размагьосване*¹⁷, което пък се свежда до опит за оскверняване „тук и сега“.

¹⁴ В същия дух се изказва Макс Шелер, който свързва с ресентимент фалшивия (илюзорния) образ на света (като ефект от нарушения процес на оценяването). Вж. Шелер 1977: 38, 54, 79–81).

¹⁵ Както отбелязва Мирче Елиаде, съзнание, което е митично или религиозно, всичко отнася към другата реалност, благодарение на което историята запазва смисъла си, защото нейната стойност не е абсолютна. Загубата на извънисторическия смисъл (т.е. отхвърлянето на извънвремеви архетипи или идеята за трансцендентния бог) довежда до „ужаса на историята“, породен от приемането на релативистична или nihilistична нагласа. Модерният човек е исторически *par excellence*, така че екзистенцията в историята поражда у него предчувствие за злото, което има форма на тотална и тотализираща нагласа. Вж. Елиаде 2002: 134–157; срв. Дорош 2010: 12–14.

¹⁶ Срв. „Парадоксът на размагьосването се изразява в противоречие между нуждата от изгнанието на Мита (за Изхода), желанието за свободно и независимо от влияние Аз и загубата на тази автономия за сметка на универсални и тотализиращи структури“ (Живиолек 2009: 43).

¹⁷ Вж. „Според Хоркхаймер и Адорно двата езика – на Мита и на Изхода – се сплитат в една взаимно обезсмисляща се схватка. Под влияние на ексодичната реторика митът се размагьосва като „домът на естественото робство“, губейки така аурата на светостта; а пък под влияние на вторичната митизация, т.е. самозатваряне в системата на просветената цивилизация, изходът губи собствения си ан-архаичен сакрум. Тук антагонизмът на двата хоризонта се оказва унищожаваш и за двата: това, което остава, е всеразмагьосване, което опустошава наравно човека и света“ (Биелик-Робсон 2006: 98–99). Според полската философка отхвърлянето на еврейския модел на сакралната чувствителност, т.е. на Изхода, и изопачаването на гръцкия ѝ конкурент, т.е. Мита, се проявява в желанието за *нищото* и в крайна сметка – в мъката на *повторенията*. Срв. Биелик-Робсон 2006: 93, 103.

Визията на българския писател дискредитира всякакво добро, дори това, което се крие зад просвещенския проект. Много добре се вижда това в романа „Мравки и богове“, в който се намира (изначално деистичен) образ на *обърнатия* бог, който съжالياва не само за създаването на света, но и за изпращането на сина си в него. Като такъв той вече не може да бъде източник на утешение и спасение. Също така понятието за човечеството, т.е. върховното понятие в хуманистичния проект, е демистифицирано. Хората са представени или като убийци, т.е. злодеи *par excellence*, или като мравки, захвърлени в мълчаливия космос. Историята пък е арена на поляризиращи борби в заробващия, и при това единствен, свят. Това, което е важно обаче, е, че тук се отхвърлят не само уж генериращите насилията понятия за утопия и идеология, но и за гносиса. Щом предметът на познанието е неизменността на съдбата (необходимост), т.е. безнадеждността на човешката ситуация, тя вече не гарантира хармония, а само чувство за още по-голямо поробване. Това е гносисът като паднал *par excellence*¹⁸. По този начин зад уж просвещенската (ре)визия за християнството се показва преобърнатият гностичен порядък на спасението, защото е актуализиран в условията на отречените ценности. Човешкият живот се определя не от завръщането към идеала чрез самоусвършенстване, а от духовния регрес, падналата кондиция. Падението вече не е резултат от загубата на (пътя към) рая поради личния грях, а от ситуиращото се извън сферата на моралността *естествено* състояние. Това пък води към банализиране на злото, защото сякаш го оправдава, дефинирайки всичките действия като породени от уж тотализиращото утопично мислене (под форма на социална утопия, идеология или гносис)¹⁹. Така се проявява и характерното за постмодерната мисъл схващане, че „*всичко* е опасно“²⁰.

¹⁸ За модерния гносис като паднал, защото не е водещ към бога и така е фундаментално различен от древния гносис, вж. Дорош 2006.

¹⁹ За банализирането на грешките от миналото чрез разширяване на обвинението в изкуственост (т.е. обвързаност от идеологията) върху всички прояви на човешката дейност вж. Делсол 2003: 44.

²⁰ Тази формула преpraща, разбира се, към твърдението на Мишел Фуко, което обаче не означава, че всичко е лошо, защото, щом всичко е опасно, то човекът има още какво да прави, така че тази позиция не води към апатия, а към хипер- и песимистичен активизъм (вж. Фуко 1983: 231–232). Изглежда, че апелът на Цанев отговаря на постулатите на Фуко по отношение на формулата „критицизъм – проблематизиране – съпротива“ (срв. Капуста 2002: 170), още повече че според водещия философ на (пост)модерността Кантовите „Изход“ или „Просвещение“ се изразяват преди всичко в постигане на *самостоятелност* в ползване на собствения разум (вж. Фуко 1997: 56–61; срв. Капуста 2002: 125–153). От друга страна, постулираната от него критическа поза трябва да води към иронично дистанциране спрямо съвременната реалност, а не към тоталното ѝ отхвърляне. Изглежда, че именно в този смисъл Агата Биелик-Робсон говори за „манихейски скептицизъм“ (срв. Биелик-Робсон 2000: 379–380). Ключови за разграничаване на проекта на Цанев са криещите се зад него аксиологични предположения, както и свързаните с тях морални последствия.

В тази светлина надеждата за „спасение“ не е във волята за създаване, а във волята за унищожаване (срв. Делсол 2003: 50).

Всички актуализирани от Цанев мотиви произхождат от юдео-християнската и просвещенската традиция, но служат на собственото си дискредитиране. В този смисъл делото му реализира „стратегия на паразитизма“, значи стратегията, която според Филип Риф определя преобладаващия днес модел на културата, наречен от него „култура на *фикцията*“ (за повече вж. Риф 2006: 1–44). Според американския социолог текстовете на постмодерната култура (тук схващана радикално като ревизионистка²¹), отричайки традиционните образци (т.е. културата на съдбата и културата на вярата, отговарящи на езическата и юдеохристиянската култура) като източници на злото (като по този начин ги екстериоризират, а след това уж тотално анихилират), съществуват чрез отрицание, т.е. определят се спрямо демаскираните модели на опита, паразитирайки върху техните „реквизити“. Според тази концепция зад постмодерния проект не стоят никакви висши ценности, висши, т.е. предлагащи отговор на въпроса „как да живееш в света“, затова, за да се легитимира, той трябва да създава техните фикции (за повече вж. Риф 2006: 49–51). Според Чарлз Тейлър обаче всеки екзистенциален проект в основите си има някакви блага (за повече вж. Тейлър 2003: 11–112). В случай на текстовете-паразити те остават скрити, неартикулирани, както показва Тейлър, когато описва т. нар. радикално просвещение, функциониращо според същите принципи, както „културата на фикцията“, т.е. постулиращо отхвърляне на старите ценности, но изразяващо се *само* чрез отричане на другите (вж. Тейлър 2003: 315–345, специално 329–331). И така възниква въпросът, какви ценности скрива проектът на Цанев?

Падението като изгнание

В условията, определени от Цанев, трябва да се пита по-скоро как да живееш в света, който е дефиниран като *паднал*. Въз основа на авторските коментари и постулати може да се помисли, че „скритите“ блага (т.е. ключови за човека „качествени разграничения“) са равенство, братство и свобода, значи изцяло просвещенски идеали, които се базират върху грижата за човечеството, т.е. именно универсално милосърдие. Но всичките идеи имат при него отрицателна форма, т.е. имат форма на съпротива срещу страданието и насилието, и в този смисъл отговарят на модела на хуманистична любов²², а в по-широка перспектива потвърждават пост-утопичния дискурс на „късната модерност“, който според Шантал Делсол се изразява в желанието да се запази утопичната воля

²¹ Което би отговаряло на една от двете тенденции на посмодерността според Биелик-Робсон: демаскиращата (Биелик-Робсон 2000: 265–268).

²² За фундаменталната, основана върху отношението към бога, разлика между християнската любов към ближния и хуманистичната грижа за човечеството вж. Шелер 1977: 130–161; срв. Дорош 1989: 19–45.

(за прекрачване на границите) в ситуацията, когато самата утопия вече е паднала (вж. Делсол 2003: 38–39). И така се оказва, че българският писател, въпреки че критикува всичките сотириологични (религиозни и светски) проекти, продължава да бъде „под властта“ на една егалитарна утопия, само че в условията на пост-тоталитарното огорчение и ресентимент. В крайна сметка в делото на Цанев няма фундаментални основания, а и моралните източници остават неизказани²³. На ниво артикулация е показана само трагична, защото е едноизмерна, екзистенция, при което се дискредитира именно животът като *живот*. Понеже няма възможност за бягство, остава съпротивата, т.е. отричането. Посланието „да бъдеш срещу“ е продължение на идеала за вечния опозиционер в условията на неизбежния провал. Като резултат българският писател не посочва никакво „свръхблаго“, а само предлага рецепта „как да (пре)живееш“. По този начин изгражда характерна за модерността процедурна етика и отговаря на въпроса „какво трябва да правиш“, а не „какво да обичаш“ (вж. Тейлър 2003: 85, 90–92).

Цанев не дава пряк отговор, макар че уверява в желанието си да бъде съвестта на съвременния българин. Обяснява, че такъв трябва да бъде плодът на лична рефлексия, защото всякакъв опит той да се наложи отвън прилича на (интелектуално) насилие: „Никога не съм се наемал да соча изход. Ами ако този изход е грешен? Писателят не дава отговори, писателят задава въпроси. Мисията на писателя е да събуди съвестта на хората – за да не вършат и да не търпят несправедливостта, да възбуди мярката им – да мислят, а не да бляят колективно, да разпали чувствата им, въображението им – тогава всеки сам ще си отговори на въпросите, всеки сам ще намери изхода. Всеки опит за внушение на идеи, на изходи, на отговори е интелектуално насилие. Аз съм против такова насилие“ (Цанев, Бакалова 1997: 11). Това мнение кореспондира с интерпретацията на Цанев за т.нар. учение на богомилите, „българските еретици“, или в перспективата на романа „Мравки и богове“ – *съвършените*, да не се допуска *никакво* насилие. В крайна сметка препраща към гностична концепция на божествения дух у избраните единици и разрешава пълния морален релативизъм. В ситуацията на диагностицирания нихилизъм Цанев не само не предлага идея-заместител, но прави невъзможно нейното възникване – защото като върховен

²³ За разликата между качествено разграничение и предоставяне на фундаментални основания говори Тейлър: „[...] артикулирането на едно виждане за доброто се заключава в предлагането на фундаментално основание. Едно е да се каже, че аз трябва да се въздържа да си играя с чувствата на другите или да ги застрашавам [при Цанев би ставало дума за прилагане на насилие спрямо по-слабите – Е.Д.], защото зачитането на техните права като човешки същества го изисква. Съвсем друго е да се определи какво прави човешките същества достойни за нашия респект и да се опише висшият начин на съществуване и на чувстване, който това признание предполага“ (Тейлър 2003: 83).

принцип се явява именно необходимостта. Когато няма външна спрямо света ориентируваща точка (някакво трансцендентно измерение), религията се превръща в идеология, която пък – както и други мирогледи, основани върху непостижимия идеал на равенството, свободата и братството – рано или късно води към поробване и репродукция на насилието. В тази светлина делото на Цанев е позив към приемането (като единствено възможно) на позата на самия автор, значи на вечния опозиционер, т.е. *еретик*: „Еретик става най-вярващият. Който не вярва – не се разочарова, не се гневи, не обвинява“ (Цанев 2003: 351). Така се проявява най-дълбокото ниво на гностичното мислене: именно еретиките са истински последователи на Христос, а пък Христос е най-големият еретик, защото е създал *скандалното* послание за любовта.

Възниква обаче въпросът *как* в условията на тоталното отричане това може да бъде реализирано. Принципно става дума за добро отношение към всички хора, значи за отношението, което – в светлината на традиционните социални връзки – на практика не е възможно. Още веднъж се оказва, че идеалът на Цанев се свежда до поведението, което трябва да излиза *извън* рамките на природата, което трябва да означава всъщност отхвърляне на всякакви нужди и мечти, т.е. не-желание. Постулираната тук духовна промяна се изразява в излизането/изхода от природата и живеене *над* ексцесите на волята. Ако съгласно мисълта на Хана Аренд приемаме, че същността на модерния проект не е Разумът, а Волята (вж. Аренд 1996: 20; срв. Биелик-Робсон 2000: 374), то хипертрофията на волята би означавала, че има кризисно съзнание²⁴. Понеже потенциално *всичко* може да бъде заплаха, обвиняването на битието се провежда в името на доброто, което е дематериализирано, значи такова, което остава *само* в сферата на идеала. Както показва Агата Биелик-Робсон, „моралната ангажираност бавно получава един нов, парадоксално нихилистичен тон: губи своя изначален, малко просташки ентузиазъм за създаването и се превръща в манихейската ненавист към съществуването“ (Биелик-Робсон 2000: 379). Като резултат то е преди всичко нежелание и се определя *срещу*. Радикалният критицизъм произлиза от идеала на общата безопасност.

В тази светлина тоталната съпротива се оказва *единствен* източник на смисъл. Обаче на практика това може да бъде реализирано само като тотално изтегляне, тотален отказ, значи – парадоксално – като *апатия*. Това пък кореспондира с диагнозата на Шантал Делсол, която, описвайки състоянието на „човека на късната модерност“, казва, че вследствие на провала/падението на утопията като единствен начин да се намали злото той приема *приватизация* на битието. Затова бяга от всякакви

²⁴ Срв. „Точно както го предвижда диалектиката на волята, „желанието“, разочаровано от провалите на собствените си проекти, собствените си по-добри реконструкции, преминава от необходимост към нежелание“ (Биелик-Робсон 2000: 379). За повече вж. Биелик-Робсон 2000: 379–384.

прояви на живота, превръщайки се така в съвременния *homo silvaticus*, това пък според френската философка е „нова форма на стоицизъм“ (за повече вж. Делсол 2003: 50)²⁵. Освобождаването от природата се превръща в криптоним на бягството в нищото. Само в това състояние Цаневият „еретик“ е наистина *избран*, а неговият опит на света е изцяло гностичен, т.е. основан върху (само)отчуждението. Екзистенцията в падналия свят получава форма на *изгнание* в рамките на единствена съществуваща реалност. Самоотчуждението води към това, че изгнанието се явява освобождаване. Екстериоризирането се отнася към личността. Снемането на моралната отговорност се получава чрез бягство. Осъзнаването на *падението* води към решението за (*само*)изгнание.

Както показва Пол Рикьор, макар че типологически митът за падението (на човека) и митът за изгнанието (на душата) са съвсем различни, често се сравняват, дори контаминират, защото на по-дълбоко ниво споделят общата наклонност към екстериоризиране на източниците на злото (което по същество е *собствено*) чрез обвиняване на телесната/земната (т.е. „естествената“) сфера на живота (за повече вж. Рикьор 1986: 219–288, 312–327)²⁶. В случая на конструкцията на Цанев падението се превръща в изгнание не само в смисъла на изхвърляне от рай, но и на отчуждение от света. Не става дума за гностичното търсене на Изхода (и завръщане към рай), а само за постгностичното нежелание за съществуване като цяло, т.е. желание за тотално разпадане. Накрая въпросът „как да живееш“ получава у българския писател радикално нихилистичен отговор: в света на/след падението животът не е възможен. Актуалната екзистенция винаги е фикция, а пък постулираният идеал – небитие. По този начин в състоянието на посттоталитарния бунт спрямо реалността Цанев само мнимо избира първия от елементите на алтернативата „(нова) утопия или нищо“, като апелира за общата и безусловна любов. Макар че на ниво артикулация той се води от желанието да спаси човечеството (като че ли от самото него), на практика не предлага нищо или по-скоро именно това предлага – *нищото*.

²⁵ *Озверяването* на „човека на късната модерност“ се изразява в отхвърляне на тези сфери на живота, с които той не може да съгласи поради проблематичния им статус (в името на идеята „всичко е опасно“), и в редуциране на битието до биологична сфера, т.е. до само неизбежни нужди. Също и при Цанев то би се изразявало в бягство извън природата, но дефинирана тотално – като цялостна човешка екзистенция.

²⁶ Рикьор провежда своя анализ във философския план на символизма: „Ако приемаме, че „тялото“ при св. Павел и св. Йоан е нещо повече от физическо тяло, а „светът“ – нещо повече от света на предметите, правилно е да четем Платон със същото усещане за символа и със същата ирония. И тогава разликата между „тялото“ (саркс) при св. Павел и „тялото“ (сома) при Платон ще започне да изчезва; не твърдя за това, че тя е илюзорна. Както св. Павел е защитен от гносиса на злото тяло със своята Адамитска митология, така Платон е отграничен от библейската концепция на злото посредством обвързването с гръцката концепция за Желанието“ (Рикьор 1986: 326).

Литература

- Аренд 1996: Arendt, H. *Wola*. Warszawa, Czytelnik, 1996.
- Биелик-Робсон 2000: Bielik-Robson, A. *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków, Universitas, 2000.
- Биелик-Робсон 2006: Bielik-Robson, A. Ożywcze niepojednanie: nowoczesność jako doświadczenie religijne. W: Nycz, R., Zeidler-Janiszewska A. (Ed.). *Nowoczesność jako doświadczenie*. Kraków, Universitas, 2006, s. 91–118.
- Булгаков 1930: Булгаков, С. Иуда Искариот – апостол предатель. Часть первая (историческая). // *Путь*, 1930, № 26, с. 3–60.
- Делсол 2003: Delsol, Ch. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Kraków, Znak, 2003.
- Дорош 1989: Dorosz, K. *Maski Prometeusza. Eseje konserwatywne*. Londyn, Aneks, 1989.
- Дорош 2006: Dorosz, K. Zabójstwo Boga i gnoza. W: Przybył, E. (Ed.). *Religia wobec historii. Historia wobec religii*. Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos, 2006, s. 46–54.
- Дорош 2010: Dorosz, K. *Bóg i terror historii*. Warszawa, Wydawnictwo Literackie Semper, 2010.
- Елиаде 2002: Елиаде, М. *Митът за вечното завръщане. Архетипи и повторение*. София, „Захарий Стоянов“, 2002.
- Живиолек 2009: Żywiołek, A. Religijny mit nowoczesności: od wyjścia do wygnania i z powrotem – przegląd stanowisk i zarys problemu. // *Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska*, № 7, 2009, s. 39–52.
- Жирар 2006: Жирар, Р. *Видях Сатаната как падна от небето като светкавица*. София, „Изток-Запад“, 2006.
- Зовчак 2007: Zowczak, M. „Rehabilitacja” Judasza. O apokryfach w kulturze popularnej. // *Warszawskie Studia Teologiczne*, № 20, 2007, s. 343–352.
- Игов 2009: Игов, С. *Българската литература след 1989 година*. // Электронно списание *LiterNet*, № 6 (115), <<http://litenet.bg/publish/sigov/1989.htm>>.
- Йонас 1994: Jonas, H. *Religia gnozy*. Kraków, Platan, 1994.
- Кант 1997: Кант, И. Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. Във: Фуко, М. *Просвещение и критика. Антология*. София, „Критика и хуманизъм“, 1997, с. 9–17.
- Капуста 2002: Kapusta, A. *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2002.
- Квиспел 1988: Quispel, G. *Gnoza*. Warszawa, PAX, 1988.
- Класен 1996: Klassen, W. *Judas: Betrayed or Friend of Jesus?* London, SCM Press, 1996.
- Лотман 1998: Лотман, Ю. Структура художественного текста. В: Лотман, Ю. *Об искусстве*. Санкт-Петербург, Искусство – СПб, 1998, с. 14–288.
- Макоби 1992: Massoby, H. *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*. New York, Free Press, 1992.
- Ницше 2000: Ницше, Ф. *Към генеалогията на морала*. София, „Захарий Стоянов“, 2000.
- Рикьор 1986: Ricoeur, P. *Symbolika zła*. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986.
- Риф 2006: Rieff, Ph. *My Life among the Deathworks. Illustration of the Aesthetics of Authority*. Charlottesville, University of Virginia Press, 2006.

- Севериняк 2001: Seweryniak, H. *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*. Пюск, Püocki Instytut Wydawniczy, 2001.
- Тейлър 2003: Тейлър, Ч. *Изворите на Аза. Формирането на модерната идентичност*. София, „Сонм“, 2003.
- Тишнер 2004: Тишнер, Ю. *Мислене според ценностите*. София, „Сонм“, 2004.
- Фогелин 1992: Voegelin, E. *Nowa nauka polityki*. Warszawa, Fundacja Aletheia, 1992.
- Фуко 1983: Foucault, M. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: Dreyfus, H. L., Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 229–252.
- Фуко 1997: Фуко, М. Що е Просвещение? Във: Фуко, М. *Просвещение и критика. Антология*. София, „Критика и хуманизъм“, 1997, с. 55–76.
- Хоркхаймер 1999: Хоркхаймер, М., Адорно, Т. *Диалектика на просвещението*. София, „ГАЛ-ИКО“, 1999.
- Цанев 1993: Цанев, С. Разпит. // *Театър*, 1993, № 5–6, с. 28–31.
- Цанев 1996а: Цанев, С. Тайното евангелие на Иоан. // *Съвременник*, 1996, № 1, с. 207–244.
- Цанев 1996б: Цанев, С. Великата мистерия Исус. В: Цанев, С. *Убийците са между нас. Есета и притчи*, София, „Библ. 48“, 1996, с. 134–165.
- Цанев, Бакалова 1997: Цанев, С., Бакалова, С. Съзнателният грях е аморален. // *Век 21*, № 9, 1997, с. 1, 11.
- Цанев 1998а: Цанев, С. По грешен път ли е тръгнало човечеството? // *Стандарт News*, № 1918, 1998, с. 6.
- Цанев 1998б: Цанев, С. Ще се скъса ли Млечният път. // *Труд*, № 198, 1998, с. 10.
- Цанев 2001: Цанев, С. *Богове и мравки. Хроника на XX век*. Пловдив, „Жанет-45“, 2001.
- Цанев 2003: Цанев, С. *Дяволите в ада ще ми ръкопляскат. Публичен дневник: 1978–2002*. София, „Жанет-45“, 2003.
- Цанев, Йолова 2006: Цанев, С., Йолова, И. Историята е камбана за днешни съвестни. // *Дневен труд*, № 141, 2006, с. 12–13.
- Цанев 2007: Цанев, С. *Български хроники*, т. 2. София, „Жанет-45“, 2007.
- Цанев 2012: Цанев, С. *Български хроники (Окончателна редакция)*, т. 1. София, „Жанет-45“, 2012.
- Шват-Гълъбова 2010: Шват-Гълъбова, Г. *Haeresis Bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*. София, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2010.
- Шелер 1977: Scheler, M. *Resentiment a moralność*. Warszawa, Czytelnik, 1977.