

НИНА МИРЕВА-ИЛИЕВА*
СЛУЧАЯТ ШЕЙЛОК: СПРАВЕДЛИВОСТТА НАД ПРАВОТО
ИЛИ ПРАВОТО НА СПРАВЕДЛИВОСТТА

Abstract: The text is centered on the issue of the relationship and the boundary between the law and fairness. The dramatic character Shylock is used to express the relation between the law in a subjective and in an objective sense, a relation where the laws and legality do not depend on, and do not require a criterion of fairness. The abandonment of the idea of, and requirement that there must be, a necessary connection between the law and fairness, in a world built on pseudo-values, additionally destroys the notion of a truly real world. Humans are unable to properly evaluate what is actually happening, which brings them one step away from the “banality of evil”.

Keywords: self-value; autonomous person; fairness; meaning; good; spirituality.

Любов, ревност, родители, деца, богати евреи в християнско обкръжение, антисемитизъм... Както е по възможностите само на гений от измеренията на Шекспир, цялата тази космическа сложност е показана така забавно, но и поучително, че възприемането на неочаквания ѝ край непринудено те изправя пред почти детската простота на самоналагащите се изводи.

„Венецианският търговец“ е онази Шекспировата творба, от която произтича толкова популярният цитат: „Светът е театър, а хората в него – са актьорите“.

Сюжетът свързва три основни разказни мотива, които преплитат съдбите на главните герои – сложените се отношения между лихварят-евреин Шейлок и търговецът Антонио, влюбеният в прекрасната Порция, но недостатъчно богат Басанио, както и забраняваната по религиозни причини любов между дъщерята на Шейлок Джесика и младия Лоренцо. Антонио заема от Шейлок 3000 дуката, за да обслужи с тях на Басанио, на когото са потребни, за да поиска ръката на Порция. Лихварят е чутовно заможен, но оскърбен от отношението на венецианците. Заедно с всички останали евреи и той е принуден да живее в изолираното гето на града и да понася унизителното и подигравателното отношение на християните към тях.

Следва прословутото условие на безпрецедентния заем, който сключват помежду си Антонио и Шейлок – Шейлок ще даде необходимата сума, но в случай на просрочване на датата на падежа за връщането ѝ получава правото да изреже „фунт месо“ от плътта около сърцето на Антонио. Договорът е заверен нотариално, изготвен е по всички правила и юридическата му значимост не предизвиква нищо съмнение.

Всичко се урежда, като че ли както трябва. Басанио спечелва не само ръката, но и сърцето на Порция. На Джесика ѝ се отдава да избяга от неотстъпчивия си баща, който я държи заключена, за да попречи на любовта им с Лоренцо. Корабите на Антонио обаче потъват и той не е в състояние да се разплати с Шейлок.

* Гл. ас. д-р в СУ „Св. Климент Охридски“. Email: ninail@abv.bg

Очакваното от лихваря несправяне със задълженията от страна на длъжника го изпълва със злорадство. Той иска да отмъсти както на оскърбилия го християнин Антонио, така и на всички, спомогнали за бягството на дъщеря му. Просроченият падеж на заема му предоставя търсената възможност да получи възмездие, при това, като почива изцяло на законни средства. „Шейлок има свои представи за чест, но дълготърпението, което според самия герой е отлика на древното му племе, все пак не е безкрайно. Злопаметството, породено от накрънената чест, е основната характеристика на стария лихвар“ (Хаджикосев 2000: 671–672).

Като се опира на формалното тълкуване на закона, Шейлок настоява пред съда на Венеция да бъде изпълнено страшното условие на дадения от него заем на Антонио: за неустойка в срок, вместо парите, да получи „фунт месо, близо до сърцето“:

*...този фунт месо е мой,
платен от мен и аз съм прав
да си го искам. Ако той ми бъде
отказан тука, срам за този съд,
позор за венецианските закони!* (Шекспир 1970: 107)

„Венецианският търговец“ е зловеща мелодрама – любовният ѝ сюжет се развива в условията на истинска драма. Шейлок е непримирим не толкова от алчност, колкото от гордост и чувство на оскърбено достойнство. Затова със страст потъва в гняв и ярост, диктуващи гибелната му жестокост.

С позоваване на свещеността и ненарушимостта на венецианските закони се аргументира отмъстителният Шейлок. Извън съмнение е фактът, че каквито и да са били разказите на граф Саутхамптън и приятелите му за слънчевата и благодатна Италия (в някакво отношение – романтичен блян по всичко различно от мъглявия елизабетински Лондон, връхлитан и от периодични чумни вълни), то тези разкази са запечатали и донесли до Шекспир мълвата за венецианското благополучие, израсло върху почитта към строгия законов ред. Венеция – фон, на който се развива действието, е най-подходящият град за история за любовта и ненавистта, за дружбата и мъстта. Разказите обаче едва ли са били само прост отглас на разгръщащата се слава на Венеция. Действието в пиесата се пренася от сърцето на деловия живот в ренесансова Венеция – Риалто, в аристократичното имение Белмонте. Шекспир явно е бил добре запознат с много тънки особености от живота в града и умело вътъкава тези познания в драматургичната тъкан – зад нея прозират реални различия, които прерастват в конфликт между градските съсловия (забързаният делник на търговците и отдаденият на забавления дух на висшата, но стара и феодална аристокрация).

„Парчето месо е, разбира се, едно увличане в крайност, но ужасът от това някак си се поразсейва, когато помислим, че авторът работи на две нива – едното, което не може да бъде трагично, тъй като никой не умира, и следователно е комично, макар че няма смехове, а само един странен вкус на лиричен антисемитизъм. При другото, алегоричното ниво, символите са по-важни

от образите. В пиесата става дума за плът и злато. Плътта е жива и чрез музиката на любовта успява да преобрази и да отхвърли от себе си окаяните одеяния на развалата; златото е мъртво, но то ражда омраза, както гниещото тяло ражда червеи. Плътта не може да се претегли като златото, а любовта, както разбират кандидатите на Порция, не може да се оценява като скъп метал. Златото се спасява от своето проклятие, когато се превърне в пръстен – символ на брака, и тогава самото небе не отказва да е „гъсто обсипано със златни съсъди“. На ниво повествование петото действие е едно повторение; на ниво символ то довършва един поетичен изказ“ (Бърджис 1983: 134).

И за да бъде духът на венецианския мит предаден в пълния му блясък, законността необходимо трябва да се следва от справедливост и милосърдие:

*...ала добре помнете,
че ако бог бе само справедлив,
спасението би било закрито
за всички ни. Създателят ний молим
за милост, но самата таз молитва
би трябвало на милост да ни учи!* (Шекспир 1970: 112)

Така развит обаче, казусът влиза в противоречие с господстващите тогава представи за справедливостта. В хода на съдебния процес, когато каузата на Антонио изглежда безвъзвратно изгубена, Порция се явява в съда, преоблечена като доктор по право, и смайва присъстващите с неотразимите си аргументи. Тя ползва тънка юридическа уловка, с която не само спасява любимия си, но и блестящо защитава венецианското преклонение пред справедливостта. Условието ѝ на пръв поглед съхранява правните основания на сключената сделка, но гарантира и запазването на целостта на социалното чувство за справедливост. Шейлок може да пристъпи към изпълнението на отмъщението си, но ако при това бъде пролята „макар и една капка християнска кръв“, то цялото му придобито имущество ще трябва да бъде конфискувано от републиката. Така искът на Шейлок е не само отхвърлен – той губи и останалото си богатство.

При Шекспир няма никакво съчувствие към евреина. И тук не става дума за антисемитизъм или за някакво съобразяване с повели, идещи от политически силните на деня (в неговия случай – от кралското обкръжение). Това е историческо отношение. Дали то е правилно или не – това е друг въпрос.

Спорът по същество е за отношенията и границите между правото и справедливостта. Правото на Шейлок върху „фунта месо“ е следствие на окончателната и неоспорима сила, която законите и законността са придобили във Венеция при решаването на всички социални проблеми. Като настоява: „Аз изисквам закона“, Шейлок става изразител на отношението на правото в субективен смисъл към правото в обективен, според което законите и законността не зависят и не се нуждаят от никакъв критерий за справедливост.

Подчиняването на правото на по-висши ценности, на справедливостта, мислена като непреходна ценност, прави решението на венецианския съд проява на нова правова идея. Нейното начало произтича от функциите на сцепление, на завършеност на цялото, на придаване на смисъл, на формира-

не на културно единство, които християнството привнася в правово подредения, но човешки разпадащия се свят на античността.

Признаването на правото на Шейлок върху „фунта месо“ в края на краищата е връщане към пан-юридическия характер на социалните порядки в античния Рим, където правото не само че не произтича от и не се съобразява със справедливостта, но нещо повече – критерии за справедливост са неговите принципи.

„За римляните – пише Х. Ортега-и-Гасет – не е съществувала никаква друга справедливост освен справедливостта на съда. Затова за тях справедливото е справедливо затова, защото то е право. Нашият съвременник много говори за справедливост, но това му говорене остава безотговорно, доколкото справедливостта остава неопределена. Това особено силно личи по пълните с понятието първи страници на вестниците и по настойчивото му присъствие като тема в речите на събранията. Правото е станало изменяемо и съвременният човек е загубил твърдата почва под краката си, на която по-рано е стоял. И понеже той е загубил тази опорна точка, му е останала единствено възможността за по-нататъшно пропадане“ (Ortega-y-Gasset 1960: 341).

Философският позитивизъм, както и *правният позитивизъм* поставят проблема за справедливостта под „чертата на правото“. В този смисъл и римското право, и правовото съзнание на Шейлок, когато се позовава на ограниченото си разбиране за законността като окончателна и неоспорима сила във Венеция, са проява на същия позитивизъм. От негова гледна точка всеки конфликт на интереси е израз на формиралите ги ценности. Съотношенията, в които се намират интереси и ценности обаче, са единствено емоционално определими. Те не се подават на регистрация, изучаване и по тази причина изпадат извън научното им схващане; не са и не могат да бъдат обекти нито на правото като наука и практика, нито на философията на правото. Признаването на една или друга ценност, както и на начините на нейното съществуване е само субективно.

Своеобразната формула „справедливостта под правото“ започва бавно, но настойчиво да се преобразява в своята противоположност „справедливостта над правото“ точно под влияние на разбирането на ценностната значимост на християнската субективност. Позитивисткото отделяне на закона (познание-то за него, формулирането и утвърждаването на съдържанието му) от оценката за него не избягва проблема за справедливостта, а само „тайно“, „подмолно“ го предопределя, като постулира кое е справедливо и кое – не.

Справките в учебникарската литература показват *правния позитивизъм* като направление във философията на правото, за което правото не е нищо друго освен съвкупност от норми или от правила за поведение, установени по силата на някаква властническа принуда. Отличителните му белези са: 1) *формалното определяне на правото* (за право се определя само това, което се признава като такова в дадено общество); 2) *отъждествяване на правото с действащото законодателство* (със закрепени норми, без да се държи сметка при какви условия и как са закрепени); 3) *автономен харак-*

тер на правото (независимост от морал, исторически традиции, идеи и представи за справедливостта).

Правният позитивизъм изкушава разума с привидната си подредена логичност, но в действителност го тласка към греха на суетата. Оттам произтичат и собствената му прослава, но и – бездните на логическите (и съдебните) грешки.

Творенето на все нови и все повече правила е вече просто следствие. Заразеният с правен позитивизъм разум намира в тях удобна индулгенция за отказа си да мисли.

Правният позитивизъм всъщност далеч предхожда философския. Продиктуван е от необходимостта да се намери отрицание, от една страна на естественото право с присъщата му безотговорност, а от друга – на мистицизма на историческата школа в правото. Но естеството му е такова, че много скоро мутира до *уродлив образ*, съотнесен към представата за необходимата връзка между право и справедливост.

Какви са последствията:

– *Затворила се в себе си вяра, че светът може да се обхване в простовата понятийна система.*

– *Самодостатъчна логика.*

– *Скриване зад постулирания авторитет на някакъв мъдър и свършен законодател, за който със сигурност се знае, че не съществува. Това особено ярко личи днес у нас.*

– *Съзнание, изградено върху горната последователност, много бързо се освобождава от отговорност за резултата на постановените си актове и постъпки.*

– *Справедливостта се основава на уважението към автономията на всяка човешка личност и християнското изискване за милосърдие.*

Въпросът за справедливостта и правото неизбежно поставя и този за злото и връзката му с посредствеността.

В писмо до Иван Шишманов за признателността и организираната посредственост Ал. Балабанов пише:

„(...) няма признателност! У нас – да разчиташ на нея, значи да си някой голям будала или някой нещастник. И после – човешко е, човек обръща гръб на извора, от който си е утолил вече жаждата. Само нежните и хубави души си спомнят за тоя извор и после – и не го замътват. Освен това признателността е свойствена само на истински дълбоки души и на оригиналните духове. А такива – кой не знае това – те са рядкост даже и у нас. Даже и у нас никой не може да търпи никакъв сърдечно оригинален и дълбок дух, веднага той е афоресан от обществото и от литературата, мразен от силните на деня, пренебрегван от хората, неразбиран от мнозина, а тия, които най-добре го разбират и знаят кой е, – тъкмо те го преследват най-грозно, най-организирано. Те треперят от неговото появяване – и затова ги нарекох аз един път: организираната посредственост“.

Посредствеността се свързва с липсата на особени качества, със средното, безинтересното, с онова, което е досадно, изтъркано – иначе казано, банално.

Въведеният от Хана Арент израз *баналността на злото* далеч надхвърля нейната собствена известност. Знае се, че тя не счита себе си за философ, а за политически теоретик. И в такова качество извежда най-важния за нея въпрос на битието: какво трябва да бъде поведението на индивида в глобалните исторически събития, на които той така или иначе няма как да повлияе? Възгледите ѝ за Холокоста предизвикват ожесточена полемика и довеждат до коренна промяна в дискурса за него. Голяма част от евреите по целия свят се настройват открито враждебно към нея и даже я обвиняват в антисемитизъм. На всичко това тя спокойно отвърща, че просто е реалист и не търси ничия политическа подкрепа – нито лява, нито дясна.

Тезисът за „баналността на злото“ не се ограничава до историческите рамки на Холокоста и въобще не може да бъде свеждан до понятие с историческо съдържание. Той е повече от актуален от когато и да било! Чудовищни злодейства ни съпътстват непрекъснато, като извършителите им спокойно считат – както и Адолф Айхман, – че просто са „изпълнили своя дълг“, „свършили са поръчаната им работа“. И това се разпростира от международния тероризъм до най-баналните представи и практики за управление на фирмата. Кои са тези млади хора, които осъществяват умопомрачителните атентати по цял свят? Или що за човек е нормалният, обикновен чиновник, обсебен обаче от илюзорната идея за някаква „култура и хигиена на подредеността“, на „правилата“, в които той безкритично е повярвал, и която „култура“ става повече от обезпокоителна, доколкото евентуалната ѝ еволюция и не дай боже реализация не напомни... случая „Айхман“? Как тези толкова различни „изпълнители на своя дълг“ мислят и какво мислят? Какво идеологическо и морално оправдание ползват, оправдавайки действията и дейността си?

Публикуването на книгата на Арент *Айхман в Йерусалим. Репортаж за баналността на злото* предизвиква ожесточена полемика с извода на авторката за отговорността за съдбата на европейското еврейство, която носят лидерите на еврейски организации, сътрудничили с нацистите. Хана Арент никъде не говори за всички лидери на всички еврейски организации. Тя говори за някои лидери на някои организации. И никога не пропуска да изкаже възмущението си срещу обобщаващи въпроси от типа на „защо милиони евреи пред лицето на неминуемата смърт не оказват съпротива на мъчителите и убийците си?“. Тя разбира колко оскърбителни за паметта на жертвите са такива въпроси.

Според нея престъплението, пред което е изправен израелският съд през 1961 г., не е обикновено престъпление, нито се вменява в абстрактните измерения на понятието „престъпление против човечеството“. Естеството му налага необходимостта то да бъде мислено в много по-широките рамки на понятието „престъпление против статуса на човека“. Защото, както времето на нацизма е епоха на обезценяване на човешкия живот, на убийствена безпътница, така и всяко потъпкване на човешкото достойнство, на човещината ни захвърля в същата бездна на кризата на понятието за човек.

В какво се състои баналността? Когато приема поръчката на сп. „Ню Йоркър“ да отразява процеса в Йерусалим, Хана Арент е споделяла всеобщите настроения по повод на подсъдимия – изверг, чудовище, което е виновно за смъртта на милиони нейни сънародници. За своя огромна изненада обаче по време на процеса тя съзира (по собствените й думи) един „слаб, среден на ръст, на средна възраст“ индивид, чийто чин даже в йерархията на Вермахта – оберщурмбанфюрер (подполковник) е нещо по средата между генерал и лейтенант. Всичките тези „усреднени“ характеристики на малокултурния бюрократ Айхман затвърдяват схващането на авторката за него като за една *банална посредственост*. Дори и театрално-сценичната хрумка на властите да поставят „експерта по еврейските въпроси“ в стъклена клетка по време на процеса (асоциацията със звяра е очевидна, нищо че властите се мотивират със съображения за сигурност) не разколебава усещането на Арент, че в клетката е поставен напълно обикновен, нормален чиновник.

Дълбочината на философския прочит, който прави Арент на процеса, започва отгук – не някакви зли гении, чудовища, измислени и страшни супергерои лежат в основите на големите престъпления срещу човечеството, а напротив – такива посредствени, обикновени, нормални индивиди, изгубили обаче собствената си воля, способността да мислят и да различават добро и зло. Тъкмо тази „нормалност“ е много по-страшна от всички зверства, защото носителят ѝ – престъпникът, който при първо приближение изобщо не ще вземеш за престъпник, – извършва чудовищните си престъпления при обстоятелства, в които „нормалността“ му не е в състояние да разбере или да почувства, че върши престъпления. Върху същата „нормалност“ на неразличимите първоначално като престъпници, върху неразличимостта им от всеобщата маса Арент определя извършеното от тях зло като „баналност“.

Айхман е съвсем нормален човек – той обича семейството си, не е лишен от човешка чувствителност и реакции, продиктувани от нея. Върши съвестно работата си така както винаги е бил учен, че трябва да я върши, и безрезервно вярва, че трябва да я върши. Нещо повече – той би чувствал угризения на съвестта ако би си позволил да не изпълнява достигащите до него заповеди, без значение какво те целят и какви биха били и са резултатите им. Айхман чистосърдечно признава, че всичко, което е вършил, е правил, воден от чувство за дълг. И обяснява поведението си с напълно уместни и точни позовавания на категоричния императив на Кант.

Хана Арент обяснява зловещата метаморфоза, която превръща иначе напълно нормални във всекидневието индивиди в чудовища с естеството на тоталитарната система. В един изкривен свят, построен върху псевдоценности и съмнителни идеали, човек губи представа за действително реалния свят, не може и не е в състояние да оцени действително случващото се около него.

До същия уродлив образ обаче ни отвежда и правният позитивизъм, освободил се от представата и изискването за необходима връзка между право и справедливост. Когато задължителната практика е грешна, а правилата са обвързани с нея, престъплението много лесно „израства“ до норма. Човек е

в някакво сънно състояние, в което престава да мисли, престава да се съпротивлява, престава дори да опитва да застане очи в очи с реалността.

Протестът срещу правния позитивизъм е протест срещу *убежденията, които абсолютизират човешките различия*. Той е призив за осъзнаване на необходимото и задължително равенство в *човешкия статус* и напомняне за това колко важно е да съхраним понятията си за добро и зло.

Това е протест и срещу онази абсолютно анонимна, изцяло деперсонализирана „маса“ („човек-маса“ – Ортега-и-Гасет), която в ръцете на поредния диктатор (началник) се превръща в зловещия инструмент, с който се въдворява било „светлото бъдеще“, било „хилядолетния райх“, било чиновническото самодоволство, крепено от бюрократичен ред.

Тук е възможна и една друга аналогия, която илюстрира еволюцията от нормалност в ненормалност. В своя статия героят на Достоевски Разколников напълно трезво и сериозно разсъждава как обикновените хора не са нищо друго освен материал, „треперещи твари“, докато необикновените са „господари“, личности, на които е задължена историята и на които човечеството дължи движението си напред. Така, обсебен от сериозността на тези си разсъждения, никому неизвестният Разколников решава да извърши пословичната си „проверка“, за да разбере дали самият той е необикновен или обикновен („Господин ли я или тварь дрожащая...“).

Хората тип „Айхман“ не са наясно не само с понятията за добро и зло, както твърди Арент. Прехвърлената отговорност върху някакъв безотговорен „законодател“ ги оголва и от гледна точка на вменияемостта – те не са наясно преди всичко със самите себе си, доколкото са обикновени, пък са си въобразили и са се взели твърде сериозно за необикновени. Тъкмо това болезнено разминаване, тази тяхна натрапчива, абсолютно обсебила ги идея за необикновеност и изключителност се явява основната причина за последвалите чудовищни престъпления срещу човечеството (в случая с Айхман) или баналната, но изцяло нечовешка придирчивост на бюрокрацията. В стремежа си да се докажат на всяка цена като необикновени, т.е. такива, каквито всъщност не са, иначе напълно „нормални“ индивиди са готови да преминат през планини от трупове и през реки от кръв – жив пример за което е добре известната нацистка „практика“. По същия начин и всяка бюрокрация се стреми да се представи като гигантски механизъм, криейки че е обслужван от джуджета и че канцеларските игри, които си измисля и на които си играе, могат да породят единствено някоя нова бюрокралична намеса за контрол. При положение, че няма кой да следи за законния характер на действията ѝ, предявяваните от нея изисквания мутират в свръхизисквания, а свръхрегулацията е пагубна за всеки творчески порив.

Айхман няма инициативата, още по-малко идеята за ужасяващото унищожение на милиони хора. Той даже няма и възможността да си избира жертвите. „Истината е, че той е нямал властта да каже кой да умре и кой да живее – не би могъл дори да знае“ (Аренд 2004: 188). Затова Арент заклю-

чава, че същността на престъплението на Айхман не касае толкова неговите жертви, колкото самата човешка природа, *статуса на човека*.

Най-разтърсващото впечатление, което живия Айхман оказва върху писателката, е извадка от педантично водения негов дневник. На датата 8.5.1945 г. – денят на окончателната победа над Германия, той чистосърдечно споделя: „Чувствах, че ми предстои труден живот, живот на индивид, лишен от своя вожд, който няма вече да получава указания, заповеди, команди и ясни предписания, чрез които би могъл да бъде в течение за нещата – накратко, пред мен се разпростираше едно свършено неизвестно и неясно бъдеще“. Цялата природа на „винчето“ от машината, на homo faber-a, на простия изпълнител, лишен от каквато и да било лична инициатива, лъсва в това откровение...

Ужасът и безумието на навика и почиващите върху му най-разнообразни практики, които делят хората на „първа“ и „втора“ категория, на висококачествени и нискокачествени, проличават в пълна степен, когато се сблъскваме с такива нагласи в напълно безобидни на пръв поглед ситуации. „Не са само неколцина хората, особено сред културния елит, които искрено съжаляват, че Германия е изгонила Айнщайн, без да съзнават, че е много по-голямо престъпление да се убие мъничкият Ханс Коен от засада, въпреки че не бил гений“ (Аренд 2004: 284). Това напомня проникновеното предупреждение на Достоевски, че цялото бъдещо щастие на човечеството не струва, колкото една пролята днес детска сълза.

Доброто е призвание на големите духом. Хана Арент показва по един изключително задълбочен и философски по характера си начин, че истински носител на житейски смисъл и същност може да бъде само доброто, докато злото е винаги плитко и повърхностно, защото е дело на „малки във всяко отношение“ хора – посредствени и лишени от способността да мислят. Казано с изказа на Античността – злото е незнание (Платон).

Посредствеността ражда злото. Хора без мотиви, без убеждения, макар и без извратени сърца или демонични желаниа, които отказват да са личности. Именно това е есенцията на феномена „баналност на злото“. В противовес, мисленето винаги се е възприемало като „мълчалив диалог на аз-а със себе си“.

Може да са налице десетки поводи да не се влиза в борба с глупостта, да бъде изоставена или да се обяви за изгубена а priori, но единственият начин да се отстои справедливостта остава решимостта да се влезе в тази борба. С отговорността на автономната личност.

ЛИТЕРАТУРА

Аренд, Х. 2004. *Айхман в Йерусалим. Репортаж за баналността на злото*. София: ИК Сиела.

Бърджис, А. 1983. *Шекспир*. София: ИК библиотека Световни образи.

Хаджикосев, С. 2000. *Западноевропейска литература*. Част първа. София: ИК Сиела.

Шекспир, У. 1970. Венецианският търговец. // *Комедии*. Т. II. София: ИК Народна култура.

Ortega-y-Gasset J. 1960. *Interpretation de la historia universal*. Madrid.