

---

## КУЛТУРФИЛОСОФСКИ РЕФЛЕКСИИ ЗА СТРАДАНИЕТО И СМЪРТТА

---

### НИКОЛАЙ ТУРЛАКОВ\* СМИРЕНИЕ И ОПРАВДАНИЕ ИЛИ БУНТ И БОРБА – ФИЛОСОФСКИ БЕЛЕЖКИ ЗА ОТНОШЕНИЕТО КЪМ СТРАДАНИЕТО В РЕЛИГИОЗНАТА ВЯРА И ОБИЧАЙНАТА ПРАВСТВЕНОСТ

**Abstract:** In this paper, I consider an essential difference between religious faith and morality with regard to their respective attitudes towards suffering. Humility and justification or rebellion and struggle against suffering – this is the framework in which I try to outline the difference in question and to trace the choices made by heroes such as Sisyphus, Abraham and Job, and literary characters such as Zossima, Father Ferapont, Ivan and Alyosha Karamazov, Dr. Rieux and Jean Tarrou. Based on the example of these characters, I find that certain acts of unconditional religious faith dismiss the bad human conditions and earthly purposes (pain, suffering, bodily need, etc.), in contrast to the norms and maxims of morality deriving from people in their joint human existence and struggle. Insofar as religious faith is first and foremost turned to itself (it is a personal feeling that relates to the individual in his individuality) and is intended to achieve salvation (deliverance, healing, the attainment of Nirvana, etc.) of the believer's soul, it can be said that faith in one's attitude to life is ultimately a personal attitude (stemming from fear, reverence, or love) of man towards God or towards the divine. By contrast, acts of morality stem primarily from a perspective on human existence as coexistence with others, from empathy for others based not on the faith they share with us, but on the fact that they feel, understand and share with us the common destiny of vulnerable but authentic human beings.

**Keywords:** absurd; suffering; choice; faith; morality; rebellion, struggle; freedom; authenticity.

*Нима доброто ще приемаме от Бога, а злото да не понасяме?  
(Иов 2:10)*

*Много нови проповедници се навъдиха в нашия град, които казваха, че всички мерки са излишни и трябва да се примирим с неизбежното. Тару, Рийо и техните приятели, макар да отговаряха това или оно-ва, знаеха едно: налага се борба под една или друга форма, а не примирение. Целият въпрос беше да се попречи на колкото може повече хора да умрат и да познаят окончателната разлъка.(...)*

*Кой е оня, който може да твърди, че вечната радост на оня свят изкупва един-единствен миг човешко страдание?*

(Албер Камю, Чумата)

---

\* Доц. д-р в ИФС, БАН. Email: nturlakov@abv.bg

Според легендата Сизиф бил основател и цар на полиса Ефир (по-късно наречен Коринт), а също така основател на Истмийските игри. Приживе той се прочул като мъдър и справедлив управител, който се грижел еднакво добре както за процъфтяването на полиса, така и за благоденствието на своето семейство. Но името на Сизиф останало в историята най-вече с мита за ужасното наказание, което боговете отредили на тази човек след смъртта му.

В отделните източници се привеждат различни предания за причините (прегрешенията), довели до наказанието на Сизиф. Според една от версиите Сизиф успял да измами и да остави прикован в дома си самия бог на смъртта – Танатос, – който бил пристигнал, за да го отведе в подземното царство на Хадес. Това деяние обаче довело дотам, че вече никой не умира и хората спрели да принасят жертви на боговете. Разбира се, това разгневило боговете, които започнали да търсят Танатос, за да разберат защо никой не умира. Когато разбрали причината, Зевс изпратил Арес, който освободил бога на смъртта, а Сизиф веднага бил отведен в подземното царство.

Според друга версия на мита Сизиф всъщност се провинил в това, че издал божествена тайна, след като казал на цар Азоп, че неговата изчезнала дъщеря е отвлечена от Зевс. В замяна на тайната, която разкрил, Сизиф пресметливо поискал от Азоп вода за цитаделата в Коринт. Тоест Сизиф издал тайната на Зевс не за да се възползва лично, а за благо на хората от неговия полис.

Излиза така, че и според двете предания, в първия случай – надхитрявайки Танатос и отказвайки да умре, а във втория – разкривайки извършеното от Зевс отвлечане, Сизиф се разбунтувал към отредената на смъртните съдба, показал неуважение към боговете и, пред благоденствието в отвъдното царство, предпочел радостите на земния живот. Във всичко това Сизиф проявил изключителна хитрост, която всъщност донесла, макар и за кратко, полза на хората. Но тъй като той дръзнал да извърши нещо, за които се смятало, че са забранени на смъртните, неговият ум и съобразителност не били оценени положително. Според Омир, а Омир несъмнено споделя общата оценка, Сизиф бил „най-лукав между всичките хора“ (Илиада VI 153). Тоест Сизиф бил определен като злонамерен в своите помисли и дела, макар че не измамил и не причинил зло на никой човек. Напротив, всичко, което Сизиф извършил – опитал се да избегне съдбата, измамил бога на смъртта и (или) издал една от тайните на Зевс, – било направено в името на живота и с мисъл да бъде от полза на другите. Едно от обвиненията към Сизиф се състояло именно в това, че прекалено много обичал насладите на живота. Жаждата за живот и деянията на Сизиф не влизали в противоречие с интересите на хората, но несъмнено влизали в противоречие с интересите на боговете. Явно е, че след като така жестоко осъдили Сизиф, боговете не искали хората да се стремят да станат като тях, но да се страхуват, да бъдат смирени и да им принасят дарове. От своя страна, древните гърци вярвали, че в техните интереси, деяния и цели действат интересите, деянията и цели-

те на боговете. Така например зад всички действия на героите в Омировите „Илиада“ и „Одисея“ стои волята и помощта на боговете на фона на неизменната съдба. (В сравнение с тези герои може да се каже, че Сизиф се явява своеобразен антигерой.) Нещо повече, за древните гърци самите богове били подвластни на съдбата и всеки опит да се избегне или промени съдбата, което се явявало бунт към космическия ред (логос), водел единствено до хаос.

В собствено философски план става дума за сблъсък на две различни онтологии: Древните гърци не считали себе си за единствен субект на своите действия, а Сизиф мислел обратното. Сизиф не искал да приеме, че съдбата никога не може да бъде променяна с човешки сили. Проблемът за Сизиф се състоял в това, че онтологията, която отстоявал в своите деяния, надхвърляла разбиранията на неговото време. Тоест с предпоставеното в своите деяния Сизиф отричал предпоставеното в традиционната вяра, откъм която неговите съграждани намирали опора и утеха в живота си, а именно, в частност вярата, че те не са единствено отговорните за своя успех или неуспех.

След като бил отведен в подземното царство на Хадес, Сизиф бил наказан за вечни времена с най-ужасното наказание, което боговете могли да измислят. Несъмнено, неговото наказание трябвало да послужи като предупреждение към хората. За самото наказание научаваме от книга 11 на „Одисея“, където Омир описва пътешествието на Одисей в царството на сенките. Слизайки в царството на Хадес, за да търси душата на слепия гадалец Тирезий, Одисей се среща и разговоря с душите на много мъртви герои. Там Одисей вижда и Сизиф<sup>1</sup>. За разлика от другите мъртви герои, които разговарят и се скитат свободно в подземното царство, Сизиф е наказан да бута огромен камък по склона на стръмна планина. Одисей вижда, че когато след дълги усилия, потънал в пот и обгърнат от прах, Сизиф успявал да достигне върха, камъкът се изплъзвал от ръцете му, търкулвал се надолу и всичко започвало отначало. Тежестта на наказанието идвала не толкова от усилията, колкото от съзнанието, че този труд е напълно безполезен, че ще продължава вечно. Но, ако е несъмнено че чувството за безсмислие е непоносимо за всяко съзнателно същество, то, когато осъдили Сизиф, боговете сгрешили в предположението, че безполезният труд е безсмислен труд. По-късно ще се върна към това грешно предположение на боговете, но сега искам да отбележа нещо друго.

Както вече споменах, за древните гърци движещата сила и цел в човешкия живот не изхожда от самия него. Това е собствено онтологично разбиране, което първоначално било въплътено в мита за наказанието на Сизиф,

<sup>1</sup> „Още съгледах Сизифа, подхвърлен на мъка ужасна – каменен блок исполински търкаляше с двете си длани. Мишците той и нозете напълнал до сетните сили, тикаше камъка все по нагорнище. Тъкмо да стигне горе върха, го строполва назад прекомерната тежест, и в равнината отново се връща позорният камък. Пак той напрягаше сили. Струеше му пот от снагата, с облак от черен прах беше главата му цяла обвита“ (Омир, Одисея 11-593).

а по-късно било разяснено в полето на древногръцката философска мисъл. Така например, когато един от първите древногръцки философи, Анаксимандър, обяснява възникването на нещата от нарушаване на универсалната хармония и хомогенност, той посочва, че резултатът от това нарушаване бил само временен, защото всичко, което се обособявало и възниквало, в крайна сметка, поради своята нечестивост спрямо равновесието на общото, било обречено да претърпи възмездие и да погине. По-късно за същото говори и Емпедокъл, който казва, че всичко, което расте и се стреми да стане особено и едно, в крайна сметка отново се разпилява до вечните корени на нещата. В този смисъл за древните гърци всичко, което се обособява и индивидуализира, е ущърбно и носи вина спрямо общото начало. Затова в крайна сметка обособеното търпи възмездие, като отново се разтваря в общото. Наказанието на Сизиф трябвало да бъде възмездието, което, по замисъла на боговете, следвало напълно да го обезсърчи и обезличи – тоест напълно да отнеме смисъла от неговото съществуване, като сведе това съществуване до повтарящи се еднообразни действия, от които, както боговете предполагали, нямало никаква полза. Сизиф бил наказан на безсмислие, защото отхвърлял смисъла на вярата в боговете и предначертаната съдба. Несъмнено, наказанието на Сизиф следвало да бъде предупреждение към всеки, който би дръзнал да се бори за непосредствените радости на земния живот, вместо да живее с надеждата за вечно блаженство в отвъдното царство.

Нека сега направим един голям, ако мога така да се изразя, екзистенциално-онтологичен „скок“, като преминем от примера с крайното непокорство и наказанието на Сизиф към примера за безусловната вяра и изпитанието на един от най-известните Библейски герои – Иов.

Както стана ясно, древно-гръцките митични предания посочват конкретни причини (провинения) за наказанието на Сизиф. Нека сега се опитаме да разберем каква собствено е причината (целта) на изпитанието и произтичащото от него страдание, което се стоварило върху Иов? Казано иначе, ако при древните гърци откриваме разбирането, че за страданията на хората винаги има конкретна причина, по същия начин ли стоят нещата при Библейските истории?

Първото, което прави впечатление при сравнението на двете истории, е дълбокият екзистенциален контраст между Сизиф и Иов. Сизиф бил бунтар, който въстанал срещу съдбата и боговете, а Иов бил напълно безгрешен и покорен слуга пред Бога. Според Библейската история Иов бил дотолкова благочестив, смирен и чист по своята вяра, че Сам Господ казал: „няма на земята такъв като него: човек непорочен, справедлив, богобоязлив и отбягващ злото“ (Иов 1:8). По това време обаче пред Господа, заедно със синовете Божи, бил и Сатаната, който посочил, че не току-така Иов е богобоязлив, а то е, защото Бог бил благословил делата на ръцете му. Тоест съмнението, което Сатаната подхвърлил, било доколко вярата на Иов е безусловна. Въпреки че Бог не се съмнявал във вярата на своя раб, Той позволил на Сатана-

та да подложи Иов на изпитание, като казал: „Ето, всичко, що е негово, е в твоя ръка; само върху него ръка не простирай“ (Иов 1:12). Както става ясно, тези думи не се отнасяли само до имуществото, защото заедно с имотите и богатството Сатаната отнема живота на синовете и дъщерите на Иов. Когато научава една след друга ужасните новини, Иов разкъсва ризата си, остригва главата си, пада на земята, но след това се покланя и отвърща: „гол излязох от утробата на майка си, гол ще се и завърна. Господ даде, Господ и взе; (както беше угодно Господу, тъй и стана) да бъде благословено името Господне!“ (Иов 1:21). Това са думи на вярата, че всичко, което човек постига и създава в своя живот, подобно на схващанията при древните гърци, не е просто негово лично дело и заслуга, но преди всичко дар и воля на Бога – Господ дава, Господ взема. Изпитанието на вярата на Иов продължило с това, че самият той бил поразен от жестока болест, която му носела непрекъснати страдания. Но дори тогава Иов не загубил своята вяра, пример за което е това, че, когато жена му, която повече не издържала да гледа неговите страдания, му казала „Похули Бога и умри!“ (Иов 2:9), той отвърнал: „Говориш като безумна. Нима доброто ще приемаме от Бога, а злото да не понасяме?“ (Иов 2:10).

И все пак минава време и нещо се случва в благочестивата душа на Иов. След седем дни и нощи, прекарани в мълчаливо страдание, „отвори Иов уста и прокле деня си“ (Иов 3: 1). Сред страшните думи, които изрекъл тогава, Иов задава въпроса – „За какво е дадена светлина на човека, чийто път е закрит, и когото Бог е с мрак окръжил?“ (Иов 3:23). Към кого е отправен този въпрос? Какво се случва в една вярваща душа, в която съзрява такъв въпрос? Означаваш ли това, че Иов не знае и не може да открие смисъл в това, което се случва с него? Губи ли той увереност в себе си, когато казва – „Колко ми е силата, та да се надявам на мене си? И какъв е краят, та да продължавам живота си? (Иов 6: 11) „Има ли в мене помощ за мене, и има ли за мене някоя опора?“ (Иов 6: 13). Думи на отчаяние ли са това или думи, с които Иов изцяло отдава себе си на Божията воля? В отчаянието надеждата би била изгубена, но в доверието – намерена. Иов остава безгрешен пред Бога и накрая „даде Господ на Иова двойно повече от онова, що имаше по-преди“ (Иов 42: 10). Изпитанието на Иов приключило с успех и той получил цялата благодат на земния живот.

И така, каква е „причината“ и има ли изобщо причина за страданията, на които бил подложен Иов? Можем ли да кажем, че „причина“ за страданията на Иов става съмнението за безусловността на неговата вяра, което Сатаната подхвърля? Не, защото Бог не само не се съмнява, но Знае, че вярата на Иов е безусловна. За какво и на кого тогава е било нужно изпитанието и произтичащите от него мъки и страдания, на които бил подложен Иов? Ето един пример по този въпрос от Новия Завет. В „Евангелие от Иоана“, когато учениците на Исус Го питат за един сляп от рождение човек – „Рави, кой е съгрешил, тоя или родителите му, за да се роди сляп?“ – Исус отговаря: „нито тоя е съгрешил, нито родителите му, но това биде, за да се явят

делата Божии върху му“ (Евангелие от Иоана, гл. 9 1–3). След като дава този отговор, Исус намазва очите на слепия с кал и той проглежда.

Изпитанието на Иов било ужасно, но в Старозаветните текстове има едно още по-тежко и ужасяващо изпитание – изпитанието, на което Бог подложил Библейския герой Авраам.

Историята на Авраам е следната. Дълги години той и неговата съпруга Саара нямали деца. Едва когато вече били на преклонна възраст, Бог ги дарил със син, когото те нарекли Исаак. Исаак бил умно и обичано дете, което донесло много радост и любов на своите родители. Но ето че един ден Бог се обърнал към Авраам с думите: „Вземи едничкия си син Исаака, когото ти обичаш, и иди в земя Мория, и там го принеси в жертва всесъжение на една от планините, която ще ти покажа“ (Битие 22: 2).

С тези думи вярата на Авраам е подложена на много по-тежко изпитание от изпитанието на Иов, защото Бог иска от самия Авраам със собствените си ръце да принесе в жертва своя син. Каквато и да била спонтанната реакция в душата на Авраам, още на другата сутрин заедно с двама слуги и своя единствен син той поема на път към земята Мория.

Датският философ Съорен Киркегор написва цяла книга („Страх и трепет“) за изпитанието, на което Бог подлага Авраам. Пътеводният въпрос в книгата на Киркегор може да бъде формулиран така: Какво става в душата на Авраам и какво Авраам казва на себе си, когато води своя невръстен син към върха на планината в Мория? Киркегор отбелязва, че със своите действия Авраам не показва колебание да изпълни заповедта на Бога. Авраам не знае това, което Бог е решил, но се уповава на своята вяра в правотата на Бога и вярва, че, макар и да извърши това, което се иска от него, той няма да загуби сина си. Според Киркегор ако Авраам не вярваше, че подобно нещо е възможно и в неговата душа имаше зрънце съмнение, то на върха на планината Мория той по-скоро би убил самия себе си. Но Авраам напълно се доверява на Бога. Киркегор нарича вярата на Авраам „парадоксална“, защото, от гледна точка на разума, Авраам вярва в парадокс – убеден е, че ще принесе своя син в жертва, но също така е убеден, че Исаак няма да бъде погубен. Тази убеденост на Авраам е непроницаема за разума, защото не подлежи на непротиворечиво рационално обяснение. Вярата на Авраам няма условие и мяра извън самата нея. Такава вяра е безусловна.

В началото на своята работа Киркегор прави четири основни предположения какво се е случило в душата на Авраам и по пътя към върха на планината Мория. И четирите предположения започват с думите: „било ранно утро“, когато Авраам поел на път заедно със своя син и двама слуги. Три дни пътували и Авраам не проронил нито дума. В подножието на планината той отпратил слугите и повел за ръка своя син към върха. В едно от своите предположения Киркегор пише, че Авраам не можел повече да мълчи и решил да разкаже на своя син защо го е довел тук. Той поставил с благословение ръка върху главата на сина си и започнал да му говори. Ликът на Авраам бил озарен от бащинска любов, погледът му бил мек, а думите му –

изпълнени с нежност. Но Исаак не можел да го разбере. Неговата детска душа, по израза на Киркегор, „не съумява да се възвиси“ до вратата на Авраам. Ето защо, най-накрая, когато всъщност разбрал, че ще бъде принесен в жертва, Исаак изпаднал в отчаяние, хвърлил се в краката на баща си и започнал да моли за пощада. В своята молба Исаак несъмнено се надявал на нравственото бащинско чувство – надявал се, че един баща ще направи всичко, за да защити своя син. Но Авраам сякаш оставал безчувствен към молбите и продължавал да води сина си нагоре. Най-накрая, когато видял, че Исаак няма и не може да го разбере, Авраам изведнъж се преобразил и проговорил с груб глас: „Глупав младенец, ти какво, вярваш, че аз съм твой баща? Аз съм идолопоклонник. Ти вярваш, че това е Божия заповед? Не! Това е мое желание“ Тогава Исаак затреперил и закрепял в своя страх: „Господи на небесата, смили се над мен, Бог Авраамов, смили се над мен; ако нямам баща на земята, бъди мой баща!“ Исаак изрича тези думи към Бога, когато разбира, че Авраам вече не се държи като негов баща. Исаак моли Бога да го спаси от това, което баща му се кани да извърши. В същото време според Киркегор Авраам тихо казал на себе си: „Господи на небесата, благодаря Ти; по-добре той да вярва, че аз съм чудовище, отколкото да загуби вяра в тебе“ (Кьеркегор 1993: 19)

Какво казва Киркегор в своето предположение за този ужасяващ разговор между Авраам и Исаак? Поне три неща: Първо, силната и безусловна убеденост на Авраам в правотата на Бога. Второ, това, че сама по себе си заповедта на Бога Авраам да принесе своя син в жертва е чудовищна. Трето, готовността на Авраам да изглежда като чудовище в очите на своя син, но последният да не загуби вяра. Според мен Авраам се страхува, че Исаак може да загуби своята вяра в Бога, защото съзнава, че вратата на Исаак има своето условие в морала. Тоест за разлика от една безусловна вяра, вратата на Исаак съвсем разумно се основава на убеждението, че един добър Бог не би могъл да иска нещо, което влиза в противоречие с морала. Вратата на Авраам е безусловна, но важното в случая, което според мен Киркегор не забелязва, е, че Авраам, въпреки своята безусловна вяра, ясно съзнава моралната чудовищност на това, което се иска от него и което той е готов да извърши. Въпросът е има ли граница между безусловната вяра и моралната чудовищност? Не е ли именно нравственото чувство онова последно и фундаментално условие, прекриването на което превръща една вяра в безусловна, но и в чудовищна? И ако това, което Авраам се кани да извърши на планината Мория, е чудовищно от гледна точка на морала, в какъв смисъл, от гледна точка на безусловната религиозна вяра, то е „праведно“? „Праведното“ и „доброто“ тъждествени понятия ли са? Казано иначе, тъждествени ли са религиозната мярка, според която преценяваме някого като „праведен“, и моралната мярка, според която преценяваме някого като „добър“? Изобщо, какъв е смисълът на „добро“ и „зло“ от гледна точка на една безусловна религиозна вяра, за която, по силата на нейната „безусловност“,

се предполага, че следва да стои отвъд условието на всеки морален дълг и повеля?

Както вече посочих, според Киркегор Авраам „вярва в противоречието“ – вярва, че ще принесе своя син в жертва и няма да го загуби. В тази вяра несъмнено се съдържа убеждението, че, както отбелязва Нина Димитрова, „за Бог няма нищо невъзможно, че Той е в състояние да „изтрие“ случилото се, да върне времето, да промени миналото“. Но тогава идва въпросът „как би могло да бъде отменено вече случилото се, да бъде отменена вече настъпилата смърт – и не в отвъдното, не чрез обетованото възкресение след края на времената, а още тук, на този свят, все едно, че никога не е била?“ (Димитрова 2020: 376). Бог връща и удвоява богатството на Иов, а също така го дарява със седем синове и три дъщери, както в последния миг Бог спира Авраам да отнеме живота на сина си. Въпросът е: можем ли да кажем, че всичко това отменя, в първия случай – причинените страдания на самия Иов и смъртта на неговите невинни първи синове и дъщери, а в случая на Авраам – ужасът, който преживява малкият Исаак? В своята чудесна статия, разглеждайки въпроса доколко Киркегор е прав, като приема, че в безусловната вяра етическите въпроси се снемат или прекратяват, Нина Димитрова стига до извода, че етическото е незаобиколимо ако във всеки акт на жертва или саможертва е въвличена връзката с другите хора (вж. Димитрова 2020: 378). Според мен при Киркегор остава неясно дали в безусловната вяра етическите въпроси изцяло се снемат (прекратяват) или по-скоро се игнорират. Изразът, че Исаак „не съумява да се възвиси“ до вярата на Авраам, подсказва, че при Киркегор религиозното представлява „възвисяване“ над етическото. Но каквото и да представлява това „възвисяване“, ясно е, че не става дума за морално възвисяване. Тоест, не става дума за възвисяване на човека по отношение на основната морална категория – доброто. Ако това е така, Авраам в никакъв случай не е по-добър от своя син Исаак.

Така или иначе, в „Страх и трепет“, както и в останалите свои работи, където разглежда религиозната вяра, Киркегор не се ограничава само до това да покаже какво означава да вярваш истински и да бъдеш истински християнин. По-важното, което Киркегор иска да покаже, както отбелязва Джулиан Ъънг (Julian Young), е, че без значение колко „парадоксална“ и дори „абсурдна“ от гледна точка на разума изглежда християнската вяра, „скокът“, който ни отвежда отвъд *знанието* във *вярата*, е „скок“, което трябва да извършим, ако животът ни трябва да има смисъл (See: Young 2014: 37). Но ако позитивното научно знание не може да даде отговор на въпроса за смисъла, доколкото остава отстранено и външно на автентичната екзистенциална въвличеност на човек и свят, означава ли това, че единствено религиозната вяра е тази, която може и дава отговор на този въпрос? Какво представлява смисълът, добит в „скока“ на вярата, ако този „скок“ има страната на „възвисяване“ над моралното?

Несъмнено, Киркегор остава при традиционното религиозно схващане, че надеждата, смисълът и доброто в човешкия живот произтичат от вярата.



За Киркегор, ако мога така да се изразя, надеждата-без-Бог<sup>2</sup> е невъзможна, защото единствено безусловната и страстната вяра в Бог може да изпълни човешкия живот с надежда и смисъл. По своята отнесеност към и от Бог може да се каже, че при религиозната вяра надеждата, смисълът и истината не изхождат от човека в неговото отношение към човешкото, но от един вид трансценденция (отнасяне или възвисяване) отвъд земното. От друга страна, в религиозната вяра, за разлика от морала, човешката душевност е обърната преди всичко към себе си. Религиозната вяра е лично чувство и общение с Бога или божественото, в което човек има за цел спасението (освобождението, изцелението, постигането на нирвана и т.под.) на своята душа. В този смисъл във вярата е водещ личният интерес и личното отношение (произтичащо от страх, почитание или любов) на човека към Бога или божественото. Напротив, моралните актове на нравствеността произтичат не собствено от нещо лично (отнасящо се до отделния индивид) и отвъдно на земното, но най-вече от съзнанието за човешкото битие като съвместно съществуване с другите, от съпричастността към другите и другия човек не защото това са хора, които споделят същата вяра, а защото чувстват, разбират и споделят заедно с нас общата съдба на едно крайно и уязвимо същество. Нравственото чувство, за разлика от религиозното, изхожда от и има за крайна цел човека в неговото съвместно човешко битие.

Според мен най-важната разлика между безусловната религиозна вяра и светското нравствено чувство проличава в тяхното отношение към страданието. Докато в религиозната вяра страданието може да бъде посрещнато и обяснено като изпитание на душата, като наказание, като изкупление на вината или път към вечен живот в рая, моралните актове са преди всичко актове на борба с несправедливостта и страданието. От гледна точка на моралното чувство страданието не може да бъде обяснявано и оправдавано като средство. Страданието е неприемливо и неоправдано. В този смисъл, смъртта на децата на Иов, страданията на самия Иов, както и ужасът в душата на Исаак, който разбира, че ще бъде принесен в жертва от собствения си баща, не могат да бъдат оправдани. Всяко едно изпитание или доказателство за силата на вярата е абсурдно и недопустимо от морална гледна точка, щом то е свързано с ужас, страдание и смърт. Разликата между хуманистичния морален разум и безусловната религиозна вяра, за която тук става дума, се състои именно в отхвърлянето или приемането на страданието като средство.

Библейските истории за изпитанията на Авраам и Иов ужасяват моралното съзнание – синовете на Иов биват жертвани, сякаш са част от притежавано имущество, а Авраам е готов със собствените си ръце да принесе своя син в жертва. И всичко това, само за да бъде изпитана вярата на Авраам и Иов. Съвсем различна е гледната точка на моралното съзнание – дори

---

<sup>2</sup> Смисълът на това, което наричам „надежда-без-Бог“, е подробно пояснен от мен в моята монография „Трагедия и автентичност. Философските интуиции за смисъла на битието в художественото творчество на Йордан Йовков“ (2016).

ако се допусне, че земният живот е само кратък път към един вечен живот на небесата, за моралното съзнание е абсолютно недопустимо по какъвто и да е повод човекът да бъде използван като средство. В „Критика на способността за съждение“ Кант казва: „ако изобщо трябва да има една крайна цел, която разумът трябва да посочи a priori, тази цел не може да бъде никоя друга освен човека (всяко разумно същество на света) под морални закони“ (Кант 1980: 360). Все пак според Кант, ако искаме да мислим морално последователно, трябва да възприемем едно основно положение за максимите на практическия разум, а именно „да допуснем една морална причина на света (един създател на света), за да си поставим според моралния закон една крайна цел; и доколкото последното е необходимо, дотолкова (в същата степен и на същото основание) е необходимо да се допусне също и първото, а именно: че има бог“ (Кант 1980: 362). Кант нарича това основно положение „морално доказателства за съществуването на бога“. Тоест откъм максимите на практическия разум Кант извежда „доказателство“ за съществуването на Бога. Но въпросът е в това, че, ако следването на моралния императив не предполага религиозна вяра, моралът следва да се разглежда като независим от вярата.

Едно ярко художествено описание на сблъсъка между нормите на моралното чувство и догмите на религиозната вяра може да бъде открито в романа на Достоевски „Братя Карамазови“. В своеобразното идейно съпоставяне между религиозните схващания на стареца Зосима и отец Ферапонт, Достоевски описва две полюсни форми на православната християнска вяра. В различни нюанси и акценти при това съпоставяне Достоевски съумява да очертае същностната разлика между радостното християнство на живота (вярата в Бога, която е и любов към човека в неговата уязвимост и крайност) и мрачната, основана на страха от наказание и скована в догми вяра, която търси да докаже себе си в един безмилостен аскетизъм и презрение към плътта. Така, докато отец Ферапонт е готов да оправдае всяка жертва и страдание като необходима за изкуплението на душата цена, вярата на стареца Зосима е пропита с дълбоко състрадание към страдащите и грешните. Достоевски недвусмислено застава на страната на Зосима, защото, ако законът е даден за човека, а не човекът за закона, вярата не се доказва и не може да се докаже в сляпото следване на догми. Християнската вяра се основава на свободен избор, доверие и любов към Божественото у човека и човешкото у Бога, а не на подчинение чрез страх от наказание. В образа на своя герой Достоевски показва дълбоката връзка на истинската православна християнска вяра с човеколюбивите морални норми на обичайната нравственост.

Общувайки с внимание и уважение към всеки човек, старецът Зосима успява да привлече и създаде „около себе си сякаш цял един свят от хора“. Това поражда завист сред много от монасите и свещениците, начело с отец Ферапонт. След смъртта на Зосима тези завистници намират повод за злорадство в тленната миризма на мъртвото тяло на стареца. Влизайки в стаята

за поклонение, отец Ферапонт казва, че тъй като приживе Зосима не спазвал постите и угаждал на стомаха си със сладки изкушения, а на ума си „с надменни помишления“, то затова сега от неговото мъртво тяло се носела тленна миризма. Нещо повече, според Ферапонт и неговите поддръжници тази зловонна миризма не само показвала, че покойникът не е светец, но била божие указание за погрешността на учението на Зосима, че „животът е велика радост, а не смирение в сълзи“. За мен е несъмнено, че в образите на отец Ферапонт и неговите поддръжници Достоевски олицетворява тесногръдия религиозен фанатизъм, който стига до жестокост и насилие над човешкото.

Дълбоко впечатлен от идеите на стареца Зосима е най-младият от тримата братя в романа – Альоша Карамазов<sup>3</sup>. Альоша е послушник в манастира. Той е един от най-светлите и чисти по душа герои на Достоевски. Но може би именно поради това, в един ключов разговор с неговия по-голям брат, към този герой се отправят най-тежките и каверзни въпроси, свързани с вярата и морала. Този разговор между двамата братя, или по-скоро монолог, тъй като говори преди всичко Иван, се състои в една механа. Погълнат изцяло от разказа на своя брат, Альоша почти не говори. Но именно самото негово присъствие, неговите кратки отговори, страстта в изразите на неговото съгласие или несъгласие са онези моменти, които маркират и в които кулминира потресаващата екзистенциална и морална дълбина на разказването и запитването от Иван Карамазов. Една от основните теми, по които говори по-големият брат, е темата за непорочността на децата и неоправдаността на страданието. За да изложи своето схващане, Иван разказва две ужасяващи истории<sup>4</sup>. В едната става дума за петгодишно момиченце, което било изтезавано от своите родители – „те го биели, удряли, ритали го с нозе, без сами да знаят защо, покрили цялото му тяло със синини; най-после стигнали до висша изтънченост: в студ, в мраз го затваряли цяла нощ в нужника и защото не обаждало през нощта (сякаш петгодишно дете, което спи своя ангелски здрав сън, може на тази възраст да се научи да обажда) – му мажели лицето с неговите собствени нечистотии и го карали да яде тези нечистотии, и то майката, майката го карала!“ Ужасът в тази мъчителна история се подсилва от факта, че родителите на малкото момиченце са възприемани от техните съграждани като „най-почтени и добре поставени хора, образовани и възпитани“. Иван Карамазов не казва дали те са били „дълбоко вярващи“, но, при тази оценка, несъмнено родителите на малкото момиченце са изглеждали напълно праведни в очите на тогавашното преобладаващо религиозно общество. Това означава, че тези родители най-вероятно редовно са ходели на църква, участвали са в богослуженията, почитали са християнските традиции, познавали са и са цитирали библейските текстове.

<sup>3</sup> Достоевски нарича своя герой Альоша в памет на малкия си син, който умира от епилепсия – болестта, която Достоевски е предал на детето си. Има много свидетелства за голямата скръб на писателя, който казвал, че синът му е умрял вместо него.

<sup>4</sup> Достоевски създава тези истории въз основа на реални събития.

Но ако в обществото те били почителни и любезни във всяко едно отношение, то към своето най-близко същество, към своето малко момиченце, което ги обичало безкористно от цялата своя невина детска душа, те се държали като най-жестоки тирани и мъчители. Така в очите на другите те изглеждали напълно нормални, почитени и вярващи хора, но всъщност били истински чудовища. Парадоксално е, но тези хора, които редовно ходили на църква, всеки ден се молили с упование и надежда, кръстели се пред иконостаса, говорили за Бог и за своята вяра, били абсолютно неморални. Всеки ден, когато безпричинно биели и жестоко наказвали своето малко дете, те разпъвали невиността на кръст – разпъвали Бог на кръста. А става ясно, че те често говорили пред своето малко момиченце за Бог, който обича и помага на хората, които вярват в него, защото това малко момиченце, което още почти нищо не разбирало от живота, отправяло със сълзи на очи своите молби към този Добър Бог, когото то, на своя умилителен детски език, наричало „боженце“ (боженьке). И навярно това дете се молело на Бог не само да го спаси от наказанията и страданието, но, тъй като не разбирало какво става, чувствало вина, че го биели, и се молело на добрия Бог да му прости това, че по незнайно каква причина ядосвало своите родители. Навярно малкото момиченце също така се молило на Бог да стане добро в очите на своите родители и те да го обикнат. Иван Карамазов завършва историята със следните думи към брат си: „Разбираш ли ти това, когато мъничкото същество, което не може дори да разбира какво се върши с него, в това гнусно място, в тъмнината и студа, се удря с мъничкото си юмруче по измъчените гърдички и плаче със своите кървави, незлобиви, кротки сълзици пред „боженцето“, за да го защити (и плачет своими крововыми, незлобивыми, кроткими слезками к „боженьке“, чтобы тот защитил его) – разбираш ли ти тази безсмислица (ахинея), друже мой и брате мой, послушничко мой божи и смирени, разбираш ли ти за какво е толкова потребна и създадена тази безсмислица! Без нея, казват, не би могъл да преживее човекът на земята, защото не би познал доброто и злото. За какво да се познава това дяволско добро и зло, когато струва толкова скъпо? Та целият свят на познанието не заслужава тогава тези сълзици на детенцето към „боженцето“<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> В главата „Бунт“ чрез думите на Иван Карамазов Достоевски взима отношение към християнското учение за първородния грях: „За възрастните няма да говоря и затова, защото, освен че са отвратителни и не заслужават любов, те имат възмездие: те са изяли ябълката и са познали доброто и злото, и са станали „като богове“. Продължават и сега да я ядат. Но дечицата не са изяли нищо и не са виновни още за нищо“. В тези думи на Иван Карамазов първородният грях се отхвърля. Но съвпада ли напълно гледната точка на Достоевски с тази на неговия герой? Според мен разбирането за християнството, към което Достоевски до голяма степен се приближава, разглежда висшата задача на човешкия живот – спасението на душата – като богочовешко дело. Тоест спасението на човешката душа е дело, което изисква в пълнота както участието на божественото, така и на човешкото. Ако можем да се съгласим, че известната молитва на Августин – „*du quod jubes et jube quod vis*“ – води към опасността от квиетизъм, тоест ако в разбирането на Августин присъства опасността от игно-

Иван Карамазов не може да приеме едно „познание“ на доброто и злото, тоест не може да приеме едно „морално“ познание, което, изхождайки от вярата че съществува една Всемогъща и Добра „Инстанция“, която ще въздаде справедливост, остава пасивно пред страданието. Ако цената на познанието на добро и зло минава през мъченията и страданията дори само на едно невинно същество, такава цена не може да бъде приета от един добър човек. Защото да приемем такава цена, означава да допуснем да се стори зло, но доброто е недопускане на злото.

Нека сега се запитаме следното: Има ли вярващ човек, който, след като изцяло е приел, че всичко, което се случва на земята, има един по-дълбок смисъл и цел, които ние не знаем, може да остане безучастен към страданията на едно такова малко момиченце? Нима има човек, който да оправдае тези страдания и дори да ги възприеме като необходими откъм канона на своята вяра, като така остане безразличен в душата си? Нима безусловно вярващият ще откликне на една такава история само с молби към Бога, без да възнегодува спонтанно в сърцето си? И ако има такъв човек, нима можем да го приемем като праведен и добър, а не като жесток и бездушен?

След като завършва с историята на малкото момиченце, Иван се обръща към своя брат с два въпроса. Именно в кратките, тихо промълвени отговори на младия Альоша се открива истината за сблъсъка между догмите (безусловно приетите истини) на вярата и фундаменталните пориви на моралното чувство в една чиста по своята вяра и честна пред себе си душа. На въпросите дали би се съгласил да ощастливи всички хора на земята, ако за тази цел трябва „да се измъчи само едно-едничко мъничко създанийце“ и дали би допуснал, че хората, които е ощастлил по този начин, „сами биха се съгласили да приемат своето щастие върху неоправданата кръв на малкото измъчено дете, а след като го приемат, да си останат навеки щастливи“, Альоша отговаря, че не би се съгласил да направи това и че не би допуснал, че самите хора биха приели да бъдат щастливи на такава цена. С тези отговори младият, вярващият от дъното на своята душа Альоша, ни казва, че щастieto на всички хора за вечни времена не може да изкупи дори един миг страдание.

---

риране на човешкото участие в спасението, то донякъде по линията на схващанията на Пелагий, а в романа на Достоевски чрез схващанията на Иван Карамазов, се отива в другата крайност – отива се в идеята за човекобога, при което водещото начало е у човека. Достоевски не вярва докрай в силите на човека. Съдбата на Иван Карамазов е трагична, както е трагична съдбата на Кирилов от романа „Бесове“. И все пак, струва ми се, че тук има един въпрос, върху който си струва да се замислим: Защо Достоевски – вярващият от сърце християнин, – когато описва молитвата на малкото страдащо момиченце, два пъти изписва „боженце“ (боженьке) – умалително и с малка буква? Можем ли да наречем това изписване израз на своеобразен „бунт“, на една жестока борба, която се случва в душата на един вярващ от сърце християнин? Борба между какво?

Във втората история, която разказва Иван, става дума за един генерал, който насъскал кучетата си да разкъсат едно малко момче. Защото момчето си играело, хвърлило камък и ударило по крака една от хрътките му – „Насъскали ги пред очите на майката и кучетата разкъсали детето на парчета!“ Обръщайки се към Альоша, Иван пита какво би следвало да се направи с този генерал – „Да го разстрелят? За удовлетворение на нравственото чувство да го разстрелят ли? Повдигайки очи към брат си с „бледа, някак разквивена усмивка“, Альоша тихо отговаря – „Да го разстрелят!“. Този отговор на Альоша е нормалната човешка (морална) реакция на гняв към несправедливостта, на бунт към абсурда и ужаса на света. С други думи дори в душата на дълбоко вярващия и смирен Альоша нравственото чувство и бунтът към несправедливостта вземат връх над вярата и смирението пред злото.

Ако примерът с отговора, който дава Альоша, показва, че в подобни ситуации именно нравственото чувство, а не религиозната вяра, се явява изворът на спонтанните реакции към случващото, не означава ли това, че именно нравствеността е изначалната основа на екзистенциалната нагласа към света като собствено човешки свят? И това е така. Защото не е задължително един достоен, почтен и отговорен човек да има религиозно чувство, но не можем да си представим достоен, почтен и отговорен човек, който е лишен от нравствено чувство. На моралните везни в човешкото сърце „кротките сълзици“ на малкото момиченце в разказаната от Достоевски история натежават много повече от безусловната вяра и праведност на библейски герои като Авраам и Иов. В романа на Достоевски Иван Карамазов казва следното: „Дордето е още време, бързам да се предпазя и затова напълно се отказвам от висшата хармония. Тя не струва колкото една сълзица дори само на онова измъчено дете, дете се е удряло с юмруче по гърдите и се е молило в зловонната си дупка със своите невъзмездени сълзици на „боженцето“! Не струва, защото неговите сълзици са останали без изкупление. Трябва изкупление за тях, иначе не може да има хармония. Но с какво, с какво ще се изкупят? Мигар е възможно? С това, че ще се отмъсти за тях? Но защо ми е отмъщението, защо ми е адът за мъчителите, какво може да поправи адът, след като онези са вече измъчени? И каква ще е тази хармония, щом ще има ад: аз искам да простя и искам да прегърна, не искам повече да се страда. И ако страданията на децата са отишли за погълване на онази сума страдания, която е била необходима за купуване на истината, твърдя предварително, че цялата истина не заслужава тази цена“. Според Иван Карамазов „истината“, че децата са солидарни с бащите си в техните грехове, „не е от този свят“, затова за него тя е „непонятна“.

В края на разговора между двамата братя, когато Иван Карамазов казва, че входният билет за всеобщата хармония е твърде скъп, че той не може да плати такава цена, че от любов към човечеството не иска хармония, Альоша тихо отвръща – „Това е бунт“. Това е бунт не просто към догматите и каноните на вярата, но бунт срещу всяка интерпретация, която води до бездейс-

твие и смирение пред страданието. Страданието трябва да бъде отстранявано, а не обяснявано. Ако „истината“ за злото не може да послужи за неговото премахване, тази истина е безсмислена и ненужна.

Макар че казаното от Иван Карамазов представлява бунт, самият той не знае как е възможно да се живее с бунт. Защото според него, за да живее, човек трябва все пак да приеме, да прости, да вярва и да се надява. Но как може да се приеме неприемливото? Не става ли този, който не посреща злото с непримирима борба, част от самото зло? Краят на Иван Карамазов е трагичен, защото той съзнава, че трябва да се бори, но не знае и не намира начин как може да води такава борба, без да изпадне в отчаяние.

Въпросът, който искам да поставя, е следният: Възможно ли е бунтът и борбата срещу неприемливото и трагично неизбежното в човешкия живот да бъдат разбрани не като непременно свързани с надежда, но не и като изрази на отчаяние?

Един много ясен отговор на този въпрос може да бъде открит в романа на Албер Камю „Чумата“ (1947). Както подсказва заглавието, фабулата на романа следва събитията около избухването на чумна епидемия във фикционалния град Оран. Романът започва със забележката, че „по общо мнение“ тези изключителни събития се случват там, където сякаш съвсем не им е мястото. Тази забележка не е случайна, доколкото с нея е подчертано принципното и неизкоренимо в нравствен план разбиране, че злото не трябва да има място в човешкия свят, защото то е изначално несправедливо. Злото е винаги несправедливо, защото представлява нещастие и страдание, което няма своята причина в този, върху когото се стоварва. Злото е абсолютно неприемливо за нравственото чувство, защото, за разлика от наказанието, то е абсолютно несправедливо. В този смисъл обичайната нравственост представлява първичният и фундаментален бунт на човешкия разум срещу космическото безразличие. Именно в този бунт на разума се създава човешкият свят като един съвместен свят на справедливост и състрадание. Нравствеността е бунтът и борбата на човешкия разум срещу всяка възможност, при която невинни биха могли да страдат и умират, а виновни да просперират. Всички достижения на човешката култура – от изящните изкуства до фундаменталната наука – като своеобразни форми на борба произтичат, съзнателно или не, от този първичен и фундаментален бунт на човешкия разум.

Камю отделя няколко страници, за да подчертае сивата обикновеност и незабележителност на град Оран – един спокоен, грозен, модерен „град без идеи“ – френска префектура на алжирския бряг, обитавана от съвсем прагматични и потънали в рутината на деня хора. В този град няма нищо необикновено или отличително, което да послужи като оправдание за съдбата, която се стоварва върху неговите граждани. Но в описанието на града и неговите жители Камю загатва и една друга, не по-малко важна страна от отсъствието на обяснима причина за страданието и злото. Делничната и меркантилна сивота, която е формирала безличното градско пространство на

Оран и която представлява еманация на така характерния за модерното общество посредствен индивидуализъм, превръща този град в едно призрачно и „бездушно място“, където болните и страдащите са обречени на самота. Подсилвайки във фикционалния образ на Оран баналните и нерадостни черти на отчуждението и неавтентичността, Камю очертава характерния за модерните общества фон на циничен меркантилизъм и егоизъм, в който нравствената основа на човешкото сякаш е необратимо задушена. Но именно на фона на едно такова „бездушно място“ Камю иска да покаже, че, когато избухва злото, пред което всички се оказват еднакво незащитни и страдащи, а злото неминуемо, рано или късно, под една или друга форма, винаги избухва, основополагащото за човешките общества чувство на състрадание и борба срещу страданието и несправедливостта се събужда с пълна сила.

В описанието на това, което се случва след избухването на чумата в Оран, разказвачът<sup>6</sup> отбелязва, че „не ще се впусне да пее хвалебствия за волята и героизма“ (Камю 1982: 287–288), защото това би означавало да смята, че „добрите дела са ценни само поради това, че са редки, а злостта и безразличието са много по-чести двигатели при постъпките на хората“. Тоест, разказвачът посочва, че няма да възвеличава добрите дела, защото смята, че те не са нещо изключително, а неизменна част от човешкия живот.

В образите на основните герои в романа – д-р Бернар Рийо, Жан Тару, отец Панлу, Рамбер, Гран, Котар, Отон, д-р Ришар и д-р Каstel – Камю въплътява различни модели на разбиране, отношение, действие или бездействие спрямо злото и страданието. В тези различни модели се открояват две основни нагласи. Изразители на едната нагласа са отец Панлу и свещениците, а на другата – д-р Рийо, Тару и техните съмишленици. Особено изключение представлява Котар, за когото всеобщото нещастие става повод да почувства своя живот, равен с другите и сам по себе си значим. Отец Панлу е главният представител на, ако мога така да се изразя, резигниращата нагласа към настъпилото бедствие. Той е „образован и войнстващ йезуит“, който е уважаван „дори от хора, равнодушни към въпросите на религията“. Доколкото широката популярност на този свещеник, по думите на разказвача, се дължи на изнасяните от него критични „сказки върху модерния индивидуализъм“, това подсказва, че критичната нагласа към идеологията на модерния индивидуализъм не се ограничава до консервативните религиозни кръгове и съвсем не е чужда дори за хората, които живеят и изграждат образа на град Оран като „бездушно място“.

Когато епидемията избухва с пълна сила, духовните власти в Оран решават да „поведат борба с чумата по своему, като организират седмица на колективни молитви“, която да завърши с „тържествена литургия, посветена на свети Рош, чумавия светец“ (вж. Камю 1982: 259). Централното събитие, което се очаква в седмицата на колективни молитви, е проповедта на

---

<sup>6</sup> По-късно в романа на Камю се разбира, че разказвачът е д-р Рийо.



отец Панлу. Самата молитвена седмица започва и протича при многолюдно участие, което обаче, както смята разказвачът, не се дължи на „някакво внезапно религиозно просветление“, а по-скоро, от една страна, поради бездействието на хората по време на карантината и, от друга страна, поради чувството, че нещо се е променило. Тоест, тъй като така или иначе няма какво друго да правят, по отношение на молитвите „повечето от посетителите на седмицата споделяха напълно мнението на един от богомолците, изказано пред доктор Рийо: „Ако няма полза, то поне не ще има вреда“ (Камю 1982: 260).

В неделя, последният ден от молитвената седмица, както никога преди, църквата е изпълнена с хора, които очакват проповедта на уважавания от тях отец. Мрачното време, миризмата на тамян и притихналото множество придават мистична обстановка на събитието. Тишината е пълна, когато отец Панлу се изкачва бавно на амвона, обляга се на дървения парапет и със своя могъщ, но топъл глас, който сякаш отеква от всеки ъгъл на катедралата, произнася „натъртено и с жар: „Братя, вас ви сполетя беда, братя, вие я заслужихте!“ Подобна на удар, тази първа фраза предизвиква почти осезаема тръпка на възмущение, което преминава „през църквата чак до предверието“. Веднага след тази първа фраза отец Панлу цитира „съответния текст от Библията, отнасящ се до чумата в Египет“, при което се обръща към своите съграждани: „ – Щом днес чумата ви заплашва, то значи, че моментът за размисъл е настъпил. Праведните няма от що да се боят, но грешните нека треперят (...) Да, настъпил е час за размисъл. Вие мислехте, че е достатъчно да посетите божия храм в неделя, за да бъдете спокойни през останалите дни. Смятахте, че с няколко коленичения ще откупите престъпното си безгрижие. Но бог не е равнодушен към нас. Тези редки срещи не задоволяват неговата жадна любов. Той иска да ни вижда по-често, това е неговият начин да ни обича, а, откровено казано, това е единственият начин да обичаш. Ето защо, след като се е уморил да чака вашето идване, той е оставил бичът да заплющи над нас, както е плющял над всички грешни градове, откакто човечеството има история“ (вж. Камю 1982: 261–263). Както става ясно, основното твърдение на отец Панлу се съдържа още в първата фраза на неговата проповед – чумата е изпратено от Бога заслужено наказание за гражданите на Оран. Тяхното прегрешение според Панлу се състои, общо казано, в липсата на истинска вяра. В този смисъл, ако при Иов стовареното върху него нещастие и страдание представлява средство за изпитание на вярата, то чумата в Оран е наказание за отсъствието на вяра. Страданието се стоварва върху всички, както върху грешните, така и върху праведните (истински вярващите), с разликата, която всъщност не намалява самото страдание, че за праведните то е изпитание, а за грешниците – наказание. Според отец Панлу, ако грешниците не размислят за своите грехове и не се покаят, те ще бъдат погубени. Въпросът обаче е какво очаква праведните, които не издържат на изпитанието? Превръщат ли се те в грешници? Според Панлу, както става ясно от неговата проповед, загубата или отсъствието на вяра е

основен грях и именно заради този основен грях всички в града са наказани. Отец Панлу не казва защо тези, които не вярват в Бог, не могат да бъдат достойни и добри хора и защо само поради липсата на религиозна вяра следва да заслужават укор и наказание.

Тъй като основната тема в проповедта на отец Панлу е назидателна и изхожда от християнското религиозно схващане за страданието и злото като наказание за отсъствието на смирение и вяра, не може да се каже доколко и в какъв смисъл тази проповед успява да окаже въздействие за борба срещу чумата. Това, което хората разбират от думите на Панлу, е, че са наказани и че няма какво друго да направят освен да поддържат силна вярата си или да се покаят и да приемат отново вярата в Бога.

На другия полюс в отношението към настъпилото бедствие застават д-р Рийо, Тару и техните съмишленици.

Д-р Рийо е осведомен и всеотдайно отдаден на професията си млад лекар. Той казва, че е „отвратен от света, в който живее“, но че е „запазил обич към себеподобните си“ и че е решен „да не допуска несправедливост и компромиси“ (Камю 1982: 202). Когато Тару пита Рийо какво мисли за проповедта на отец Панлу, докторът отговаря, че, тъй като е работил прекалено дълго в болниците и много пъти е виждал как умират хора, не може да прегърне идеята за колективното наказание. „Но, знаете ли, добавя Рийо, понякога християните говорят някои неща, без да ги вярват в действителност. По-добри са, отколкото се показват“. Във връзка с твърдението в проповедта на отец Панлу, че чумата „има и своите добри страни“, Рийо признава, че, както всяка друга болест, чумата „може да извиси духовно някого, но, когато човек вижда каква нищета и какво страдание носи, трябва да е луд, сляп или подъл, за да се примири“ с нея. На последващия въпрос на Тару дали вярва в Бог, Рийо отговаря, че не вярва, но допълва, че това няма значение. Според него отец Панлу говори от името на една истина, защото „не е виждал достатъчно хора да умират“, но, за разлика от Панлу, всеки един „селски свещеник, който напътства своите енориаши и е чувал как диша един умиращ“, „ще се бори със страданието, вместо да доказва, че то ни възвисява“ (вж. Камю 1982: 283–284). Както се вижда, в своя разговор с Тару, д-р Рийо смята, че доброто у хората не е непременно свързано с религиозната вяра. Нещо повече, когато спазват буквата на религиозния канон, понякога християните говорят неща, в които всъщност не вярват, но именно защото не вярват истински в тези неща, това ги прави по-добри отколкото се показват. Защото, ако един човек не само говори, но на дело стига до фанатизъм, по един или друг начин той се държи предубедено и враждебно към всеки, който не споделя неговата вяра.

Свободното следване на моралния императив е коренно различно от фанатичното спазване на религиозната догма. Ако един човек може да приеме без съчувствие и тъга страданието и смъртта на едно дете, което умира в ръцете му, защото „обяснява“ това страдание и смърт с догмата за първородния грях, колективната вина и наказание, такъв човек, по думите на Ри-

йо, трябва да бъде „луд, сляп или подъл“. И ако някой казва, че такъв човек е праведен, защото, независимо от обстоятелствата, остава верен на своята вяра, такава вяра не може да бъде разбрана, защото тя изглежда безсърдечна, дори жестока. Именно за това говори Иван Карамазов в романа на Достоевски, когато казва, че не може да приеме децата да споделят греха на своите бащи, защото такава „истина“ не е от този свят и е непонятна за него.

Заедно с д-р Рийо в борбата срещу чумата се изправя вторият главен герой в романа на Камю – Жан Тару. Тару е син на прокурор, който по неизвестна причина е пристигнал наскоро в града. Не е ясно с какво се занимава, но по всичко изглежда, че Тару „има добри доходи и живее нашироко“. Отдаден на естествени удоволствия, без да им робува, Тару често посещава всички обществени места. Но неговите обиколки из града и срещите му с различни хора явно не са самоцелни, защото подробно записва всичко. Именно тези записки, по думите на разказвача, впоследствие се превръщат в своеобразен „летопис на този тежък период“.

От философска гледна точка сред най-важните записки в бележниците на Тару е проведеният от него разговор с д-р Рийо. Разговорът се състои в дома на доктора. Първите думи на Тару към доктора са като към човек, когото сякаш отдавна познава и пред когото знае, че може да говори съвсем открито. Той започва с това, което Рийо много добре знае: „След петнадесет дни, най-много след месец, вие ще бъдете напълно безполезен тук; епидемията не е по силите ви“. Тару изброява очевидното – лошата организация, липсата на време и хора. Но и за двамата е ясно, че каквито и усилия да бъдат положени, каквато и перфектна организация да бъде създадена, веднъж избухнала, чумата ще вземе жертви. Тоест и двамата главни герои, начело на борбата срещу чумата, съзнават, че поражението в тази борба е неизбежно, защото много хора ще умрат, защото може би и те самите ще умрат, но въпросът е именно в това – до последно да се положат всички възможни усилия за спасението на всеки един живот.

Когато става въпрос за планираните мерки, Тару проявява скептицизъм към идеята на префектурата да бъдат използвани затворници за черната и опасна работа. На въпроса на Рийо защо, Тару отговаря, че се ужасява от смъртните присъди. Този отговор може да бъде тълкуван по много начини. Във философски план най-важният смисъл на този отговор се състои в това, че смъртната присъда е акт, който съзнателно и насилствено отнема възможността на осъдения човек да се променя, да създава и да се бори за смисъл в живота. Смъртната присъда няма оправдание от морална, екзистенциална и философска гледна точка. Конкретно по въпроса за борбата с пандемията в думите на Тару се крие разбирането, че борба със злото и страданието не може да се води под натиск от външна инстанция. Борба със злото и страданието, която не е просто борба за личното спасение, предполага морална решимост. Планът на Тару е за създаване на доброволни санитарни отряди – „възложете ми тая работа, обръща се той към Рийо, и нека оставим

администрацията настрана“ (Камю 1982: 283). Д-р Рийо приема с радост идеята за доброволни санитарни отряди, но отбелязва, че тази работа може да бъде смъртоносна, и пита Тару дали е обмислил добре своето решение да се заеме с нея. Вместо отговор, Тару, за което вече стана дума по-горе, задава въпрос към Рийо какво мисли за проповедта на отец Панлу. В хода на последвалия разговор докторът отбелязва, че ако самият той би вярвал в „някакъв всемогъщ бог, би престанал да лекува хората, оставяйки тази грижа нему“. „Но, продължава Рийо, никой в света, никой, дори самият Панлу, който си въобразява, че вярва, не вярва в такъв бог, защото никой не се изоставя напълно в ръцете му“. Ето защо, за себе си Рийо смята, че „в това отношение е на прав път“, а именно – „като се бори срещу мирозданието такова, каквото е“. Също като Тару, Рийо знае, че победите в тази борба ще бъдат винаги временни, но това, казва той, „не е основание да спрем борбата“. Дори когато тази борба представлява едно „нескончаемо поражение“.

В края на разговора между Рийо и Тару има два ключови въпроса, в чиито отговори се разкрива фундаменталната нагласа и мотивация на двамата герои. На въпроса на Тару: „Кой ви научи на всичко това, докторе?“, Рийо отговаря: „Страданието“, а на въпроса на Рийо: „Кажете, Тару, кое ви кара да се залавяте с това?“, отговорът на Тару е: „Отзивчивостта“. Срещите със страданието разкриват неговата абсолютна неоправданост. В съзнанието за абсолютната неоправданост и несправедливост на страданието се ражда решимостта за борба с него. Пътят на борба със страданието е път на отзивчивост към чуждата болка и мъка. За разлика от пътя на тази борба религиозното оправдание на страданието като изпитание, наказание или път на изкупление и възвисяване към вечно благоденствие и щастие, в някакъв смисъл означава, повече или по-малко, безучастност пред настоящата болка на другия. Защото, ако изцяло се приеме, че страдащият сам е виновен или, някак, отговорен за своето страдание, че страданието е път, който трябва да се извърви, за да се спаси човешката душа, това изцяло възпира всяка съпротива и борба срещу страданието. И, ако страданието е едно от основните следствия на злото, не е ли това пасивност и пред самото зло? В тази връзка можем да си припомним думите на Иов: „Нима доброто ще приемаме от Бога, а злото да не понасяме?“ (Иов 2: 10).

Д-р Рийо и Тару знаят, че единствено борбата със страданието и несправедливостта има шанс да ограничи болката и злото в света. Тази борба е свободен избор. Човек би могъл да избере да не се бори, а да бяга. В разговор с журналиста Рамбер, който се опитва да избяга от поставения под карантина град, за да отиде при любимата си, Рийо казва, че „щом Рамбер е избрал щастieto, то си остава лично негова работа и той няма какво да му противопостави като довод“. Да, Рийо няма какво да противопостави като довод, но въпросът е доколко на фона на общото страдание и нещастие, щастieto на отделния човек е възможно чрез игнориране или бягство от страданието и нещастieto на другите. Когато най-накрая Рамбер получава шанс да избяга от града и да бъде щастлив при своята любима, той решава

да остане. Макар че продължава да вярва в щастието, Рамбер решава да остане, защото разбира, че е „срамно човек да бъде щастлив сам“ и че „нещастieto засяга всички ни“. Рамбер решава да остане, защото разбира, че във винаги крайната човешка ситуация изборът да постъпваш така, че твоите постъпки и деяния да допринасят в борбата с нещастieto и стараданието, е единственият възможен, но никога гарантиран път към това да създаваш мигове на щастие. Мигове, защото щастието, за разлика от страданието, е мимолетно и много често осъзнавано само в спомена.

В продължителния сблъсък с грозните лица на абсурда, животът откъм вярата, че има щастие и справедливост в един отвъден свят, отстъпва място на решимата борба за мига тук и сега. Защото в един момент, сред дългата и постоянна близост до болката и страданието, човешкото сърце отказва да приема, че цената на обещаения рай в отвъдното следва да бъде платена с мъките и ада на отсамното. В най-тежките моменти на живота, не толкова като промяна в убежденията и загуба на вярата, колкото като реални действия, стремежът и любовта към божественото отстъпват място на състраданието и любовта към човека. В този смисъл не религиозността, но на дело именно нравствеността се разкрива като изначалната настроеност на човешкото битие като едно съвместно битие с другите.

В романа на Камю, когато един ден Тару казва на Рийо, че е предложил на отец Панлу да се присъедини към доброволните отряди за борба с чумата и Панлу се е съгласил, Рийо отговаря: „Радвам се, че излезе по-добър от своята проповед“ (Камю 1982: 302). Ето тази промяна в близостта и сблъсъка със страданието – в началото Панлу определя чумата като божие наказание, а накрая се включва в борбата срещу нея – представлява пример за фундаменталната екзистенциална опора в действително изначалното, когато всичко вторично заучено или възприето като вяра се е „огънало“ или „счупило“ под силата на абсурда.

Едни от най-разтърсващите в човешко отношение страници в романа на Камю са страниците, на които се описва страданието, мъчителната агония и смъртта на момчето на господин Отон. Двадесет часа след като детето на Отон бива хоспитализирано, д-р Рийо разбира, че „случаят е безнадежден“, затова решава да опита върху него създадения от д-р Кастел серум. Край болното дете се събират главните герои в борбата срещу чумата – Рийо, Тару, Кастел, Гран, Рамбер и Панлу. Всички те „бяха виждали да умират деца, защото от месеци насам чумата не подбираше, но никога още не бяха проследявали минута по минута техните страдания, както правеха тази сутрин. Мъките на тези невинни души винаги ги възмущаваха — и наистина те бяха нещо срамно. Но до този момент възмущението им беше, така да се каже, абстрактно, защото никога не бяха наблюдавали отблизо и толкова дълго агонията на едно невинно създание“ (Камю 1982: 345–346). След като детето умира, Панлу прави кръстен знак над тялото му, а след това се обръща към Рийо, който, в същото време, сломен от състрадание, бърза да излезе от стаята, с думите: „– Почакайте, докторе!“, на което, въвн от себе си, Рийо

извиква: „– Това дете поне беше невинно. Вие го знаете“. По-късно Рийо се извинява на свещеника за избухването си с думите „Умората ме подлудява. Има часове в тоя град, когато душата ми се изпълва само с бунт“. Панлу казва, че разбира и промълвява: „– Бунтуваме се, защото всичко това ни надхвърля. Но може би сме длъжни да обичаме онова, което не разбираме“. Реакцията на Рийо е мигновена. Той рязко се изправя, поглежда свещеника с „всичката сила и страст“, на които е способен, и разтърсва глава: „– Не, отче, не. Моята представа за любовта е друга. И докато съм жив, ще отказвам да обичам такъв свят, в който децата са изтезавани“ (Камю 1982: 348–349). Когато след тези думи на доктора Панлу казва, че сега разбира какво значи просветление, Рийо отговаря, че такова нещо няма у него и че той не иска да спори за това, защото „ние работим заедно в името на една цел, която ни свързва отвъд богохулствата и молитвите. Единствено тя има значение“ (Камю 1982: 349). Този отговор на Рийо казва нещо много важно – нравственото чувство, което е в основата на съвместното човешко битие и с което е свързано състраданието и грижата за живота, стои отвъд религиозната вяра и атеизма. Не религиозната вяра или атеизмът, но именно нравственото чувство е това, което има значение за самозапазването на човешкото общество.

Откакто Панлу влиза в санитарните отряди, той е „неотлъчно из болниците и чумавите места“. Принуден да гледа често смъртта, свещеникът започва да се замисля и за своята собствена смърт. От деня, в който дълго наблюдава как детето на Оран умира, „той се промени“. Раздиран от вътрешно напрежение, един ден Панлу съобщава на Рийо, че „подготвя един малък трактат на тема: „Може ли един свещеник да потърси лекарска помощ“, във връзка с който смята да изнесе проповед.

Втората проповед на Панлу се отличава съществено от първата. Неговият глас вече не е така рязък и осъдителен към хората, а далеч „по-кротък и задълбочен“. Той вече не казва осъдително „вие“, а съпричастно и състрадателно „ние“. Основна тема в неговата нова проповед е темата за доброто и злото. Панлу започва с думите, че хората лесно различават доброто и злото, „но трудността се явява при самото зло. Има например зло, наглед необходимо, и зло, наглед безполезно. Има донжуан, затънал в грехове, но има и смъртта на едно дете. Защото справедливо е развратникът да бъде сразен, но страданията на едно дете остават непонятни. А няма на земята нищо по-силно от страданията на децата и ужаса, който те предизвикват, и основанията, които трябва да им се намерят“ (Камю 1982: 352).

Посочвайки нуждата от справедливост и признавайки, че страданията на децата са непонятни, Панлу все още не може да се отърси от догмите на своята вяра и да каже, че е невъзможно да се намери основание за страданията. Запознат отблизо с ужаса на страданията, които причинява чумата, Панлу сякаш се страхува да признае пред себе си тяхното безсмислие. Според него в тази ситуация главната задача е да прозрем „къде е благодатта?“ И все пак Панлу вече не е така уверен, както в своята първа проповед. Той

признава, че не знае дали „вечното блаженство ще възнагради детето за неговите страдания“. Нещо повече, сега Панлу дръзва да зададе въпроса: „Кой е оня, който може да твърди, че вечната радост на оня свят изкупва един-единствен миг човешко страдание?“ След сблъсъка със страданията, разлъката и смъртта на стотици хора, Панлу вече не може да твърди това. Времето на уклончиви отговори е отминало. Настъпил е часът, когато трябва или всичко да се приеме, или всичко да се отрече. Но, „кой измежду вас, обръща се той към своите слушатели, ще посмее да отрече всичко?“ (Камю 1982: 353). Когато чува тези думи, Рийо започва да си мисли, че Панлу е стигнал до границата на ереста, но свещеникът отново заговаря за божията благодат. Тоест, стигнал до границата да изрече неприемливото за вярата, Панлу сякаш се стряска и отива в другата крайност – с небивала дотогава страст, той започва да говори като религиозен фанатик. „Безусловната вяра, казва Панлу, (...) не може да бъде разбрана в такъв тесен смисъл, какъвто най-често ѝ придават“. Тя „не се отнася за обикновено примирение, нито дори за трудно постижимо смирение. Отнася се за унижение, но такова, при което униженият е съгласен да го унижат. Без съмнение страданията на едно дете оскърбяват ума и сърцето. Но именно затова човек трябва да ги приеме“ (Камю 1982: 354). С тези свои думи Панлу яростно се опитва да заглуши своето морално чувство, за да остане в догматичните граници на своята религиозна вяра. С още по-голяма ярост той продължава: „Не можем да кажем: „Това го разбирам, но не го приемам“, трябва да вникнем в същността на неприемливото, за да направим нашия избор. Детските страдания са горчив зальк, но без този зальк душата ни ще загине от духовен глад“ (Камю 1982: 354). Краят на проповедта на Панлу представлява своеобразен апотеоз на фундаменталната отлика на безусловната религиозна вяра от морала – „любовта към бога е тежка. Тя изисква пълно отричане от самия себе си, презрение към собствената си личност. Но тя едничка може да заличи страданието и смъртта на децата, тя едничка прави тая смърт необходима, тъй като е невъзможно да бъде разбрана и затова може да бъде само желана. Ето трудния урок, който исках да споделя с вас. Ето каква трябва да бъде нашата вяра – жестока в очите на хората, смела в очите на бога“ (Камю 1982: 356).

Когато Рийо разказва на Тару за проповедта на Панлу, Тару казва, че познавал „един свещеник, който през време на войната открил трупа на един младеж с избодени очи и оттогава загубил вярата си в бога“. Тару добавя, че за себе си Панлу е прав: „– Когато намери невинността с извадени очи, християнинът или трябва да престане да вярва, или да приеме извадените очи. Панлу не иска да изгуби вярата си и ще отиде докрай. Това е искал да каже“ (Камю 1982: 357).

Панлу наистина отива докрай. В самия край на епидемията той се разболява и умира с разпятието в ръце. Последните думи на свещеника към Рийо, който иска да остане при него, са следните: „– Благодаря, но духовните лица нямат приятели. Те се уповават само на бога“ (Камю 1982: 360). В няка-

къв смисъл тези думи на Панлу подчертават затворената и асоциалната природа на фанатичната вяра. Както показват много примери в историята, крайният фанатизъм във вярата е склонен към нечовешки жестокости и насилие – както към другите, така и към себе си. Но можем ли да кажем, че Панлу е фанатик, който на практика жертва приятелството и любовта към близките в името на религиозната догма? След всичко, което преживява в края на своя живот, Панлу е разкъсан от дълбокото и в някакъв смисъл непреодолимо противоречие между, от една страна, стремежа да остане верен на религиозната догма, на която толкова много години е служил, че всичко, което се случва следва да има някакво основание, цел и смисъл отвъд самото него и, от друга страна, невъзможността да убеди себе си, че хората се раждат изначално виновни и че „основанията“ за детските страдания имат оправдание и могат да бъдат приети. В своите последни дни отец Панлу се „вкопчва“ във вярата именно защото в някакъв смисъл тя е вече дълбоко и непоправимо разклатена в неговата душа.

\* \* \*

Нека сега, след всички тези примери за отношение към страданието при религиозната вяра и нравственото чувство, се завърна към твърдението, че боговете, които осъдили Сизиф, стрелили доколкото предположили, че безполезният труд е неминуемо безсмислен труд. Грешката се състояла в това, че древногръцките богове свързали смисъла на труда с непосредствената полза за другите, но не и с това, че човек се самосъздава в труда. Според интерпретацията на Камю в „Мита за Сизиф“, Сизиф успял да надмогне жестокото наказание като превърнал скалата в своя собствена вещ. Тоест, Сизиф успял да „превърне“ наложеното отвън наказание, което трябвало да го смаже със своята безсмисленост и безнадеждност, в дело, с което вече разполагал само той (вж: Камю 1982: 191). Съзерцавайки своята борба със скалата, вместо да се обезсърчи от невъзможността за промяна и липсата на надежда, Сизиф видял възможност да отличи своя живот. Вместо да изпадне в отчаяние пред абсурда и да потърси спасение в молби към боговете, Сизиф открил в своя еднообразен и безнадежден труд величието на човешката борба с абсурда – борба, която, въпреки съзнанието за своята обреченост, остава непримирима във всеки миг на своя порив към върха.

В това есе се опитам да предложа покана за размисъл по посока на открояващата се фундаментална разлика между безусловната религиозна вяра и обичайната нравственост в тяхното отношение към страданието. В това отношение, обаче, не трябва да се игнорира като второстепенна (или маловажна) разликата между безусловната и условна религиозна вяра, за която тук също стана дума. Докато безусловната религиозна вяра явява себе си като радикална, фанатична и, в някакъв смисъл, неестествена вяра, условната религиозна вяра може да бъде наречена естествена или умерена вяра. За разлика от безусловната вяра, естествената или умерена религиозна вяра е неразделна от условията на морала. В този смисъл, разбрана откъм естествената религиозна вяра, религията е един вид „форма“ на представяне на



моралните принципи и норми, в която, възхождайки към божественото, тези принципи и норми придобиват много по-голяма задължителност и неотклонност във всекидневното съзнание на хората. Религията е важна и ще остава важна за възприемането на моралните принципи и норми дотогава, докогато хората като д-р Рийо и Тару, които нямат нужда от тази “форма“ на възприемане на морала, за да бъдат в най-дълбокия смисъл на думата морални и безгрешни, остават малцинство.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Библия*. 1991. София: Издадена от Св. Синод на българската църква.
- Димитрова, Н. 2020. Диалогични фрагменти върху темата за жертвоприношението. // *Философия*, том 29/4, 2020, 373–382.
- Достоевски, Ф. 1984. *Събрани съчинения в дванадесет тома. Том 9. Братя Карамазови*. София: Народна култура.
- Камю, Ал. 1982. *Чужденецът. Митът за Сизиф. Чумата. Падането*. София: Народна култура.
- Кант, Им. 1980. *Критика на способността за съждение*. София: Изд. на БАН.
- Кьркегор, С. 1993. *Страх и трепет*. Москва: Республика.
- Омир 1969. *Илиада*. София: Народна култура.
- Омир 1981. *Одисея*. София: Народна култура.
- Young, J. 2014. *The death of God and the meaning of life*. London and New York: Second edition published by Routledge.

#### ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Biblia. 1991. Sofia: Izdadena ot Sv. Sinod na balgarskata tsarkva.
- Dimitrova, N. 2020. Dialogichni fragmenti varhu temata za zhertvoprinoshenieto. // *Filosofia*, tom 29/4, 2020, 373–382.
- Dostoevski, F. 1984. Sabrani sachinenia v dvanadeset toma. Tom 9. Bratya Karamazovi. Sofia: Narodna kultura.
- Kamyu, Al. 1982. Chuzhdenetsat. Mitat za Sizif. Chumata. Padaneto. Sofia: Narodna kultura.
- Kant, Im. 1980. Kritika na sposobnostta za sazhdenie. Sofia: Izd. na BAN.
- Kirkegor, S. 1993. Strah i trepet. Moskva: Respublika.
- Omira 1969. Iliada. Sofia: Narodna kultura.
- Omira 1981. Odiseya. Sofia: Narodna kultura.