

Проблемът за хибридността, разгледан през един каноничен наратив

Георги Герджиков

Резюме: Статията поставя въпроса за отношенията между хибридното и излишното (свръхизобилното), проследявайки го до проблема за безкрайността. Безкрайната сложност на материалния свят, на организмите, на културите, на произведенията на изкуството, занимава модерната епоха от самото ѝ начало. Тази безкрайна сложност създава свръхизобилие от материал за изследване във всички дисциплини. За целите на повечето изследвания това свръхизобилие се третира като излишък, тъй като никаква методология не може да го обхване. Но именно безкрайната сложност води до реална хибридизация на различни феномени, а заскобяването ѝ неизбежно създава хибриди в теоретичната сфера. Настоящата статия разглежда този проблем през класическия новозаветен сюжет за човека, обладан от многобройни бесове. Обладаният е разглеждан като парадигматичен хибрид. Тематизирани са детайлите от този сюжет (напр. отношението между хора и животни), вариациите му (включително удвояването на персонажа) и някои от възможните му интерпретации. Една от целите е да се покаже, че не е нужно да се създава изцяло нова методология за справяне с актуалният въпрос за излишъка на свръхизобилието – ако изобщо е възможна подобна методология. Вместо това въпросът може да бъде по-лесно третиран през нови прочити на класически сюжети и мотиви, вече залегнали в основата на западната култура. Също така се твърди, че за да се стабилизира наново безкрайно сложната съвременна култура е нужно увеличаване на хибридизациите: четене на повече текстови жанрове; съчетаване на повече видове изследвания; вглеждане в повече форми на живот и на предметност; търсене на нови естетически перспективи към човешката телесност.

Ключови думи: хибридност, свръхизобилие, безкрайна сложност на материалното и на културата, нови прочити на канонични наративи, Бруно Латур, Мишел Сер

Георги Герджиков е завършил магистратура „История на философията“ към СУ „Св. Климент Охридски“ и в момента е докторант към катедра Философия в същия университет. Интересува се от съвременна философия, история на културата и теория на образованието. Изследователските му интереси включват темите за субектността след Ницше, новият реализъм и критическата теория в информационната епоха.

Как се отнасят излишното и хибридното? Към този въпрос тук ще бъде предложен ракурс, който се основава на понятието за свръхизобилие. Хибридизацията между начини на мислене, културни области, контексти, в рамките на една и съща ситуация, място, тяло, както и смесването на различни тела и произведения в рамките на определено пространство – тези хибридизации са израз на свръхизобилие от неща, които не могат да съществуват всичките, без да се смесят. Такова свръхизобилие е вид излишък или поне ние, човешките същества, често го възприемаме така. Но свръхизобилието е естествен резултат от един важен аспект на реалността, открит от математиката, науката, изкуството и философията на модерната епоха, а именно безкрайността. Безкрайната сложност на материалния свят, на организмите, културите, текстовете, образите, занимава модерността от самото ѝ начало и придобива все по-многоаспектна актуалност в момента. Тази безкрайна сложност създава свръхизобилие от материал за изследване във всички дисциплини¹. За целите на повечето изследвания това свръхизобилие се третира като излишък, защото никаква методология не може да го обхване, и по-голямата част от него се заскобява, редуцира се до нещо по-просто, или се делегира на други дисциплини. Но именно безкрайната сложност води до реална хибридизация на различни феномени, а заскобяването ѝ неизбежно създава нежелани и поради това зле управлявани хибриди в теоретичната сфера.

Казано по-кратко, в проблема за хибридите е залегнала тази особена форма на излишък – свръхизобилието, произтичащо от безкрайната сложност. Един може би обещаващ подход към това необозримо изобилие е да го мислим през призмата на класически текстове и сюжети, залегнали в основата на нашата култура. Понякога най-полезни са досега изтласкваните и маргинализирани текстове и сюжети, апокрифите, но в други случаи може да се намери нова употреба и за каноничните – нов начин да се заслушаме в нещо, което винаги сме чували. Наративът, който ще бъде разглеждан тук, е пределно каноничен и много известен; намира се в синоптичните евангелия и може би дори няма паралел в апокрифните евангелия. Нека изследваме каква гледна точка към проблема за свръхизобилието и хибридноста може да ни даде една интерпретация върху наратив от Новия завет.

Подобен подход е доста стар – датира поне от протестантската революция и оказва голямо влияние върху съвременните херменевтични дисциплини. Някои от

¹ Вж. и казаното за „конфликта на интерпретациите“ в: Георги Герджиков, „Късномодерен контекст: Масовата култура срещу културното изобилие“, *Пирон* 14 (2017), 12-19.

ранните разсъждения на Рикьор върху държавата използват като материал „демонологията“ от посланията на апостол Павел, която според Рикьор съдържа значения, залегнали по различен начин в политическите теории от Платон през Макиавели и Русо до днес.² Верен на юдейската традиция, Павел представя държавата като проявление на една „сила“, стояща „зад“ нея и несводима до материалните си проявления. По тази причина държавата може да се мисли не само като институция, регулираща отношенията между индивидите, но и като носител на постоянна заплаха от наиндивидуално насилие поради демоничния си характер. Особено ценна е следната забележка на Рикьор:

...възстановяването на демонологичния опит е станало невъзможно, защото културният контекст, който би го направил разбираем за съвременниците, [не е нашият]; не може да се възстанови един митичен образ, без да се възстанови целокупността, която го поддържа; ето защо прибегването към „невидимите сили“ за нас е неразбираем отломък от едно днес мъртво обяснение; но отвъд обяснителната стойност, ние трябва да открием неговата кодирана стойност; [...] посредством демонологичния език преминава нещо, което може би не бихме забелязали без него; „институцията“ става мястото на една вътрешна диалектика; редът не е нещо спокойно и установено; [...] държавата се явява като една нестабилна и опасна реалност; [...] това показва митически демонологията, правейки се, че обяснява.³

Тук ще приложим един подобен подход към проблема за изобилието и смесването, въз основа на „най-демоничния“ наратив от Новия завет, този за човека, обладан от много бесове, когото Иисус изцерява. Разбира се, обсебването от демони в съвременния дискурс обикновено се интерпретира като медицинско заболяване, най-често психосоматична слепота или глухота, или пък епилепсия. Има достатъчно изследвания, опитващи да покажат, че средновековните екзорсизми, строго подчинени на Църквата, са инструмент за власт, успешно усвоен впоследствие от психоанализата, която вместо за обсебени жени говори за истерички и така утвърждава собствения си авторитет⁴. Но в съгласие с предложението преди малко подход, тук ще пренебрегнем тези по-късни развития и интерпретации. Те със сигурност са били чужди на лишените от власт малки общности от последователи на Иисус, създали евангелията. По-късното развитие на демонологичните вярвания може би загубва голяма част от по-ранния интерпретативен потенциал.

Синоптичните евангелия – Марк, Матей и Лука – съдържат много истории, в които Иисус прогонва демони, за да могат обсебените от тях хора да прогледнат или

² Пол Рикьор, *История и истина*, прев. Жорж Йовчев. София: АРГЕС, 1993, 194-205.

³ Пак там, 199.

⁴ Вж. напр. Herman Westerink, “Demonic possession and the historical construction of melancholy and hysteria”, *History of Psychiatry* vol. 25 (2014), 335–349.

проговорят. Сюжетът за мъжа, обладан от легион демони (Марк 5:1-20; Лука 8:26-39; Матей 8:28-34) обаче е сякаш най-богат на послания. Трите варианта в трите евангелия ситуират разказа на различни географски места, но във всичките става ясно, че това е първото чудо, извършено от Иисус извън еврейска територия, т.е. сред езичници. (Да не забравяме, разбира се, че всички тези земи са подчинени на Римската империя.) Нека преразкажем наратива по Марк, защото там е изложен най-подробно (което също е интересно – в най-краткото евангелие този разказ е най-разгърнат). След като прекосява Галилейското езеро (тук наречено море; авторът на Евангелието от Лука, който вероятно има по-широки географски познания, го поправя на езеро), Иисус среща излязъл от гробищата човек, обхванат от нечист дух. Много пъти са окоавали този човек, но той разкъсва веригите, никой няма сили да го укроти, затова той постоянно, ден и нощ, обикаля по хълмовете и по гробищата, вика и се удря с камъни. Иисус заповядва на нечистия дух да излезе от човека, пита го за името му (това е стандартна практика при ритуално прогонване на демони), демонът отговаря: „легион ми е името, понеже ние сме много“. Демоните се оказват многобройни и говорят през устата на обсебения понякога в единствено, понякога в множествено число. Те молят Иисус да не ги изпъжда, а да ги изпрати в наблизко пасящо голямо стадо свине (да бъдат пренесени демоните в животни също е стандартна част от лекуването на някого от нечисти сили). Иисус изпраща всичките бесове в свинете, които се втурват към морето и се издавят; уточнено е, че са две хиляди на брой. Свинарите се ужасяват, съобщават на другите от околността, те се събират край Иисус, виждат, че бесният вече „седи, облечен и със здрав ум“ и, изплашени, молят Иисус да си върви от земите им. Той вече се качва на кораба, когато излекуваният от бесовете го настига и моли за разрешение „да бъде с Него“ – формула, обичайно маркираща принадлежност към апостолите; Иисус казва на учениците си, че иска „да бъдат с Него“ (Марк 3:14). Но на излекувания обсебен Иисус отговаря вместо това да се върне при своите и да им разкаже какво му се е случило.

Нека накратко интерпретираме всеки от важните моменти, като целта ни ще бъде да сравним обсебения от много различни „сили“ със съвременния човек, изложен на свръхизобилие от материални и културни феномени, опитващ да се ориентира в тях. Първо, бесният е изключен от общността, хибридноста му го прави маргинална фигура. Също така е отбелязано, че той живее и броди по гробищата, т.е. побесняването е по някакъв начин свързано с проблема за смъртта. Гробищата традиционно се смятат за място, където може да влязат в теб нечисти сили, но вероятно и това се дължи на

невъзможността напълно да осмислим трансформациите и тленността на тялото – смъртта е предел, граница на човешкото същество, пречеща му да схване безкрайно сложната вселена; не толкова е страшна смъртта, колкото мисленето за нея поражда нови, необичайни преживявания и форми на поведение, които на свой ред са страшни. В две от евангелията обсебеният се удря сам с камъни. Това е много интересен момент – приемането в себе си на много бесове се проявява в самонараняване. Той не се самоубива (както чудовището на Франкенщайн, което казва: „Животът може да е пълен само с несгоди, но ми е скъп и ще го браня до последен дъх.“⁵). Свинете, които са толкова много на брой, т.е. в които предполагахме, че влиза само по един демон, веднага се втурват към смъртта си. Човекът, за разлика от животното, може да събере в себе си много различни сили и да оцелее, но за да понася присъствието им, той наранява тялото си. По някакъв начин физическото самонасилие, което не е непосредствено смъртоносно, помага да овладеем бъркотията от влияния, които сме натрупали в хода на биографичното си съществуване. Тук можем да се сетим както за различните видове аскеза, проповядвани от някои духовни учения, така и за съвременните форми на телесна самодисциплина (диети, спорт) и за вредните, но в краткосрочен план несмъртоносни навици като пушене, алкохол, дрога.

Следващ любопитен момент: обсебеният има свръхчовешка сила. Хората, които Иисус лекува от по един демон, страдат от някакво допълнително ограничение – слепота, загуба на говора. Този, който носи в себе си много демони, придобива допълнителна мощ; оковават го, той разкъсва оковите; никой не може да го надвие, но и не може да му помогне.

Когато Иисус иска да пропъди бесовете, те го молят в единствено число: „не ме мъчи“ (Марк 5:7; Лук 8:28). Те измъчват човека, но по някакъв начин на свой ред са измъчени и затова имат нужда да го правят. В евангелието от Матей репликата е в множествено число и е по-сложна: „Нима си дошъл тука да ни мъчиш преди време?“ (Мат 8:29). Дали това препраща към идването на някакво Небесно царство не е ясно, но като че ли предстои момент, в който вече няма да има множествени обсебвания, но още не е дошъл този момент.

Името „легион“ сякаш препраща към римските легиони; възможен прочит е, че мощта на този, който толкова лесно лекува от обсебване, надвишава и силите на една

⁵ Мери Шели, *Франкенщайн или Новият Прометей*, прев. Жечка Георгиева. София: „Народна Култура“, 1981, 103 (гл. 10).

империя. По този начин държавата и тук придобива демонично измерение, поне в качеството си на империя.⁶

Върху момента със свинете ще се спрем по-подробно след малко. Заслужава внимание реакцията на хората – те виждат бесния напълно излекуван и това ги плаши; молят Исус да си тръгне (Мат 8:34, Марк 5:18, Лук 8:38). Божественото насилие, при което проблемите не просто се преподреждат, а изчезват напълно, е по някакъв начин плашещо, може би именно защото е „преди време“. За нас, които не живеем в някакво небесно царство, е по-малко страшен полуделият, огласящ денонощно гробищата, отколкото способният да го излекува отведнъж. Болният подлежи на овладяване чрез описание на симптомите му, но мигновеното оздравяване не може да се овладее и затова плаши. В този ключ можем да мислим и случаите на хора, които оздравяват от някакви психологически проблеми, но след това развиват други, а и изобщо ситуациите на „оздравяване“ – социално, политическо, цивилизационно, – при които някакви ужасни събития и практики от миналото се преодоляват, но идват други; състоянието на пълен мир и ред е крехко, опасно, затова е разумно да се възприема с известно безпокойство. Не знаем какво може да дойде след него.

Накрая, интересно е сравнението между Матей и другите две евангелия. Марк има склонност да удвоява някои сцени и елементи от сюжета. При Матей тази склонност е много засилена. Докато при Марк и Лука се говори за един човек, обладан от много бесове, при Матей обладаните са двама. Говоренето ту в единствено, ту в множествено число понякога е объркващо за читателя, и тук въпросът е решен, като обсебеният става двоен. Една възможна интерпретация е, че авторът на това евангелие просто се е престарал. Можем обаче и да кажем, че това е един от начините, по които функционира създаването и препредаването на наратив – когато нещо е твърде проблематично (или натрапчиво, фасциниращо), то се удвоява. Ако някой е обладан от много сили, изразява много послания, накрая той самият се умножава, за да ги побере. По някакъв начин нетелесните влияния, когато са твърде много, водят до умножаване на телата, до излишък от тела. От такъв ракурс можем да гледаме и на неизброимите двойници, характерни за литературата – ако един персонаж или сцена се удвои, причините за това са, фигуративно казано, демонични. Има нещо неясно, зловещо, влудяващо, водещо до бяс, и това нещо се поставя под контрол от структурата на текста

⁶ Някои изследователи също така отбелязват във връзка с преместването на демоните в свинете, че символът на римския легион е див глиган (Joel Williams, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 181).

(поне временно), като се разпредели в повече от едно проявление. И тогава тези проявления могат да изпълняват функция – да имат естетическа стойност, да служат за поука, да носят смисъл, макар и нееднозначен, и т.н.

Преди да преминем към значението на този сюжет за съвременната тема за хибридите, нека накратко се спрем на сцената с издавянето на свинете (Мат 8:32; Марк 5:13; Лук 8:33). Тя е в основата на един заплетен етически и правен дебат, продължаващ от Средновековието до днес. Най-известните християнски авторитети, Августин и след него Тома от Аквино, тълкуват тази сцена в смисъл, че по нареждане свише човекът няма задължения към животните. Иисус, който представлява Всевишния, оставя да измрат 2000 прасета; следователно за своите цели можем да си служим с животните както пожелаем – суеверно е да се изпитва грижа към тях.⁷ Същото ще твърди и Спиноза⁸, въпреки че поне той изобщо не е задължен да преповтаря християнски изводи; неизмеримо влиятелният Декарт постановява, че само хората имат души. Едва в съвременната епоха, в която оцеляването на много хора далеч не е толкова застрашено, колкото по-рано, сме способни да развием чувствителност към съдбата и на други същества. Появява се цялата богата тема за защитата на животните; и редица автори в и извън католическите среди се опитват да преосмислят позицията на Августин и Тома.

Нека тогава дадем алтернативна интерпретация на новозаветната сцена. Първо, ако се съобразим с контекста, в който са писани евангелията, според еврейските писания свинята е нечисто животно (в цитирания разказ има свиневъди само защото сме в територията на езичниците), т.е. премахването на свинете носи същия символен смисъл като премахването на нечистите духове; усилва посланието за локално спасение от замърсеното, лошото. Второ, що се отнася до нашия контекст на културно свръхизобилие, можем да претълкуваме сцената така: животните имат някаква култура (обичайни примери, освен стадния живот, са архитектурата на пчелния кошер, паяжината, гнездото; комплексните езикови послания на мравешките феромони; подредбата на ятото). Но културата на хората е неимоверно по-сложна от тази на даден животински вид, което позволява в човешкото тяло – в преживяванията, поведението ни – да навлязат много голям брой различни влияния и да понасяме и изразяваме тези влияния, да оцеляваме въпреки техния натиск.

⁷ Rod Preece, Lorna Chamberlain, *Animal Welfare and Human Values*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995, 16-18. Както отбелязват авторите на книгата, „Колко жалко, че св. Тома никога не среща св. Франциск!“ (Ibid, 18).

⁸ *Етика*, част 4, проп. 37, схол. 1.

В някакъв смисъл самият човек е забележителна хибридикация от езикови и културни форми, които се преплитат и си противоречат, но остават в някакво диалектично единство. Така стигаме до темата за свръхизобилието. Съвременното западно културно наследство е изключително сложно и ако не се затваряме само в сферата на развлеченията, или на дадена област от физиката, или на дадена литературна школа, или на дадена форма на изобразително изкуство – ако се интересуваме от всички тези области (а би трябвало, тъй като допирните точки и смесванията между тях са безспорни), е много вероятно да заприличаме на евангелския персонаж, който крещи и се бие с камъни. Разликата с него е, че множеството влияния, които ние възплъщаваме, не се мислят всичките като демонични, или поне не в еднакъв смисъл. В евангелията, когато противниците на Исус го обвиняват, че е получил способностите си от Дявола, Исус отговаря, че в такъв случай нямаше да пропъжда демони, които са все на страната на Дявола (Мат 12:24-26) – те имат общ източник. Но различните критики към християнската традиция, както и опитите за хибридирането ѝ с други традиции, посочват, че християнството от самото начало е склонно да свежда до демони всички *нехристиянски* божества и учения. Монотеизмът води до монизъм или най-много дуализъм по отношение на различните „сили”, влияещи на човека. Ако се върнем към по-старата представа, че тези сили не са част от единство, а са в борба помежду си, виждаме по аналогия как културните форми, които ние възплъщаваме, едновременно обогатяват живота ни и ни разкъсват вътрешно, защото нямат общ произход.

Най-често се справяме с този проблем, като го разпределяме между повече тела: спорим помежду си, отдаваме превес на една културна форма пред друга, свръхакцентрираме върху съревнованието, напр. за финансиране; разбира се най-ожесточените спорове са в сферата на политическото, която най-добре ни разсейва от вътрешните ни индивидуални противоречия. Макс Вебер твърди, че за да разбира политическите събития, човек трябва да е политеист, т.е. да вижда множество влияния, които действат едновременно в противоборство помежду си, а не само една или две идеологии.⁹ След световните войни Мерло-Понти казва, че сме забравили съвета на Вебер. Тежестта на историческите събития прави оцелелите от тях хора изтерзани, уморени и объркани, неспособни и нежелаещи да вникват в сложни и нееднозначни проблематики. По този начин Мерло-Понти обяснява склонността да свеждаме всички политически феномени и възгледи само до две божества: Изтока и Запада, лявото и

⁹ Вж. напр. Макс Вебер, „Политиката като призвание“, прев. Иво Георгиев, *Ученият и политикът*, съст. Реймон Арон. София: ЕОН – 2000, 2000, 105.

дясното.¹⁰ Така може да се обясни и незадълбоченият начин, по който четем книги (и изобщо намалелият брой четящи хора). Още след Първата световна война една героиня на Вирджиния Улф признава, че нейното поколение се страхува от книги, както от пушки.¹¹

Свърхизобилието обаче не засяга само културата. Ако преодолеем Декартовата догма, че хората са одушевени, а всичко друго е мъртво, т.е. еднотипно, хомогенно, ако обърнем внимание на природата и на предметите, каквото обръщаме на хората и на политиката, ще открием същото неовладяемо свърхизобилие. Това е илюстрирано напр. в романа на Карел Чапек „Фабрика за абсолюти“. Този роман доста успешно пародира както научната фантастика, така и теологията и спинозисткото отъждествяване на Духа и материята, но все пак съдържа някои по-сериозни като настроение пасажки. Един такъв пасаж, коментиращ материалната вселена, гласи следното:

Ако някой е искал да се легитимира като Творец, не е било нужно да сътворява такива количества. Изобилието е хаос, а хаосът е нещо като невменяемост или пиянство. Да, човешкият интелект остава поразен от излишествата на този творчески акт. Просто това е прекалено много. Луда безграничност. Безкрайният по рождение, естествено [...] изобщо няма никаква мярка.¹²

По-нататък романът описва какъв би бил възможният ефект на подобно божествено творчество в индустриалното производство: планини от кабарчета; километри плат; огромни, необозрими масиви от гуми или обувки – естетически възвишени, но икономически безполезни. Безкрайното би намерило „калкулационен израз за собствената си безкрайност: изобилието“.¹³

Със или без идея за Творец, действително забелязваме (поне в природата, но понякога и в индустриалното производство) именно такава неовладяемо излишество – неизброими количества предмети с различна форма, свойства и история. Ако човекът изостави човешката политика и се опита да бъде „пастир на битието“, както проповядва късният Хайдегер, може би ще намери задачата непосилна – екологично ангажираните хора навярно добре знаят това. Дори само на планетата Земя количеството и различните видове предмети, които заслужават да бъдат разбирани, пазени и ценени, е колосално.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, transl. John O'Neill. Boston: Beacon Press, 1990, xl-xlii.

¹¹ Virginia Woolf, „Between the Acts“, *The Years and Between the Acts*. London: Wordsworth Classics, 2012, 315.

¹² Карел Чапек, *Фабрика за абсолюти*, прев. Светомир Иванчев, Ясен Иванчев. София: Унискорп, 2009, 82-3.

¹³ Пак там, 88.

Как изглежда човекът на такъв фон? Човешкото тяло въвежда в този хаос от изобилия един все още тромав, но доста по-икономичен принцип. Неговите органи, кости, мускули, сухожилия, гладкости, грапавини, космено покритие, движения, маниер, правят от индивидуалното човешко тяло много икономичен хибрид от всякакви предмети. Както и да дефинираме понятието „живот“, живият организъм и в частност, човекът, представлява забележителна смесица от свойствата на най-различни форми на предметност. Затова всяко едно човешко тяло е изключително противоречиво и интересен феномен – понякога и влудяващо; уязвимата сложност на всичките ни органи ни кара да мечтаем за тела без органи. В по-всекидневен контекст най-често свеждаме интереса към тялото до темите за здравето и за еротико-сексуалното, които са редуцирани. Всъщност голяма част от човешката сексуалност, проявяваща се като излишък в сравнение с тази на другите същества, може би е израз на сетивно преживявания потрес от това, че няма две еднакви човешки тела; че дори едно и също тяло може да изглежда по всякакви начини. Сексуалността на свой ред става твърде сложна и объркваща, и тогава ѝ намираме работа, насочваме я към възпроизводството на вида ни – умножаваме телата, както обсебеният от легион става двоен в едното евангелие. Това е пример за *многоетапна* редукция на влудяващата телесна сложност. Друга разпространена форма на редукционизъм спрямо тази безкрайна сложност е да въведем критерии за „грозно“ и да подлагаме на различни наказания телата си, за да ги вкараме в някакъв стандарт, в някаква норма, т.е. да ги направим по-малко различни помежду им (и по този начин успокояващо взаимнозаменими). Ако вместо тези редукции решим да вземем предвид цялата сложна организация на живото тяло, а не само неговата утилитарна практичност и неговата сексуалност, сме принудени да мислим за загадъчния начин, по който тази сложна организация действа. Както казва Мишел Сер, ако времето върви само в посока на разпадане, на ентропия, а организъмът е форма на локална отрицателна ентропия, то всеки жив организъм непрекъснато преобръща на локално равнище посоката на времето – вместо да се разпада, се организира, поне докато не започне да старее.¹⁴ Можем да добавим, че човекът, с неговата сложна култура, още повече увеличава броя на тези изменени посоки. Това може да бъде и ужасяващо, ако очакваме времето да има обща посока, а не да се променя на локално равнище по някакви произволни начини. Отново се сещаме за

¹⁴ Michel Serres, *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, ed. Josue V. Harari & David F. Bell. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1982, 81-83.

ужаса на евангелските персонажи, видели чудодейно изцеление, станало „преди време“, нарушило в локален план хода на времето.

Човешкото тяло е съгъстен хибрид от различни форми на предметност; и човекът на свой ред репродуцира някои части от тази смесица в машините, които създава; усложнява я допълнително, като смесва машините с тялото си. И едновременно с това хибридна телесност на човека се смесва с хибридизацията от културни влияния, които той съчетава в себе си. Този образ наистина започва да прилича на обсебения от легион; на всичкото отгоре модерният човек, както настоява Бруно Латур, дава *и още един* израз на хибридна си природа – създава неизброимо количество нови и нови хибриди – между природно и обществено, субектно и обектно, между различните културни и научни области.¹⁵ По тази причина Латур отхвърля напълно картината, според която животът на западния човек е разомагьосан, скучен, лишен от смисъл, подчинен на кафкиански бюрокрации и неумолими капиталистически логики. Напротив, животът му е смесен, непредвидим, съчетава безбройни интересни, объркващи и плашещи феномени и форми на смисъла.¹⁶ За мнозина това е непоносимо свръхизобилие; предпочитаме да се затворим в картината на Залеза на Запада, на разомагьосания капиталистически ад; за Латур обаче свръхизобилието сякаш е вдъхновяващо. Още по-вдъхновяващо е за съмишленика му Мишел Сер, който прилага идеята за свръхскоростна хибридизация към цялата вселена, сравнявайки я с месенето на тесто:

... всички размесени частици брашно, сол и вода, тръгват да бродят хаотично и непредвидимо по цялата площ на малкия квадрат пространство или тесто. Ето ги блокирани задълго в тясно съседство, после изведнъж са изстреляни в другия край на лепкавия обем: заемат локалното, завладяват глобалното, ето ги на други неочаквани места [...]. Каква великолепна жива картинка на историята, на географията, на метеорологията!¹⁷ [...] Урокът „на мухата, на ангела, на точката или на атома брашно казва, че за да се слее хомогенно едно цяло, е необходимо хаотичното движение на многобройни различни малки места.¹⁸

Казано другояче, според подобно разбиране хаотичното лутане на всякакви неща допринася за формирането на хармонични цялости. Може би ако обсебеният не стоеше само покрай гробищата, щеше да постигне някакво по-спокойно състояние. Фасцинацията от ужасното, неразбираемостта, сбъркаността, ни подлудява, а движението,

¹⁵ Бруно Латур, *Никога не сме били модерни. Опит за симетрична антропология*, прев. Доминика Асенова-Янева. София: Критика и хуманизъм, 1994.

¹⁶ Пак там, 119-121.

¹⁷ Мишел Сер, *Атлас*, прев. Нина Венова. София: Прозорец, 1996, 110.

¹⁸ Пак там, 110-1.

възприемането на нови и нови неща, ни лекува, отдалечава ни от местата, където преобладава ужасното. Възгледът на Мишел Сер също така е антиантропоцентричен, той ни отваря към обектите, досега третирани като по-низши от хората. В подобен ключ Латур пита реторично, изброявайки мислители-хуманисти:

*[къде са] Муние на машините, Левинас на животните, Рикьор на фактите? Сега вече разбираме, че не можем да грабнем и спасим човека, преди да сме му върнали онази половина от неговото съществуване, която са предметите. Докато хуманизмът се провежда в контраст с обекта, оставен на епистемологията, няма да разбираме нито човешкото, нито не-човешкото.*¹⁹

С други думи, грешка е да не виждаме човешкото в обектите и обектното в хората. Тирадата на Латур има широк отзвук – двайсетина години по-късно, през нашето десетилетие, бурно и противоречиво се развиват правните дебати за животните, споровете за машините, както и обектно-ориентираните философии. „Новият реалист“ Маркус Габриел прави опит да замени понятието за свят (като единство), с безкраен брой контексти, полета от обекти, които само частично се припокриват и които могат да бъдат осмислени само чрез локални изследвания: „Много полета са хибриди, а смесеното в тях не може да бъде антиципирано априори. Има промяна и творчество. Има също така различни форми на темпоралност“.²⁰ Едновременно с това Габриел критикува Латур, за което привилегирова промяната за сметка на континуитета – има и устойчиви неща, и това също трябва да бъде осмисляно.²¹

Темата за осмислянето, описанието, писането, ни връща за последен път към евангелския сюжет, в който изцеленият иска да стане апостол, но вместо това Исус му казва да разгласи случилото се. Това е доста необичаен момент, особено за евангелието от Марк, което през цялото време представя Исус и чудесата му като мистерия, тайна; никой не разбира напълно кой е той и какво прави, дори апостолите. Всеки път в Евангелието от Марк, когато Исус извърши чудо и хората наоколо са изумени, той им нарежда на никого да не разказват какво са видели (Марк 1:44; 7:30; 8:36 и др.). Първият, на когото се разрешава и дори заповядва да разказва, е излекуваният от цял легион демони. (Впрочем демоните разпознават Исус веднага, Марк 5:7.²²) Обсебването от много сили и преодоляването на тяхното вредно влияние позволява и дори задължава човек да стане вестносец. Той трябва да разказва – способност, която идва от хибридизацията и от борбата с нея. Старобински предлага хипотезата, че

¹⁹ Латур, цит. съч., 143.

²⁰ Markus Gabriel, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, 242.

²¹ Ibid., 243.

²² Вж. още Jean Starobinski. *Tre Furori*, tr. Silvia Giacomoni. Milano: Gallimard, 2006, 87.

фигурата на този обсебен е емблематична за самия произход на евангелията – откъде да знаем, че излекуваният не е написал евангелие?²³ И ако разширим тази хипотеза до полето на творчеството изобщо – може би именно обсебването от различни влияния и реакцията на тях прави възможно – и дори ни принуждава – да пишем, да творим, да теоретизираме.

Тук може да се възрази, че новозаветният сюжет сякаш недвусмислено ни казва, че демоните трябва да бъдат изгонвани. Това вероятно е вярно в контекст, в който сред нас ходи Спасителят и не сме го разпънали. Сегашната историческа ситуация не е точно такава. Освен това, цитираният сюжет не дава окончателен отговор на проблема за свръхизобилието; нито дори е наистина един-единствен сюжет. Вариантите на разказа, предаден от синоптичните евангелия, са различни – понякога обсебеният е един, друг път – двама, в единия вариант демоните упорстват, в другия – веднага се подчиняват. Предимството на една многоперспективна текстова компилация, каквато е Новият завет, а и еврейската библия с всички дублиращи се в нея сцени и персонажи – предимството им е, че остават отворени за нови интерпретации и за още умножаване на вариантите. Наративите за обсебения от легион в синоптичните евангелия ни казват някои неща за разликите между животинските и човешките култури, за драматичния разрыв между крайно и безкрайно, представляван от смъртта и от символиката на гробището, за допълнителните способности, които смесването на влияния носи, и т.н. Това, което не ни дават тези наративи, е решение на въпроса, какво да правим със смесването днес. Хибридизацията подлудява, но в съвременната култура няма безусловен монистичен принцип, който чудотворно да я сменя. В такъв случай може би ентусиазмът на Латур и на Мишел Сер, дошъл впрочем с надмогването на дуализма Изток-Запад след падането на Берлинската стена, дописва сюжета, сочи път към ново решение: вместо да се борим с хибридизацията, можем да я засилим. Започнахме това изследване от идеята да използваме като отправни точки най-известните за културата ни текстове, които да фокусират разпилените ни усилия. Но в дългосрочен план можем да съчетаваме още повече влияния от досега и когато това съчетаване достигне необходимата маса, от нея може би ще изникне някакво хармонично цяло, някаква единна посока, която да надмогне разнопосочното лутане. Четене на повече текстови жанрове; съчетаване на повече видове изследвания; вглеждане в повече форми на живот и на предметност; търсене на нови естетически перспективи към човешката

²³ Starobiknski, op. cit., 71-72.

телесност извън еротико-сексуалната, която е твърде ограничена, макар че може да служи за някаква пропеедвтика; търсене на нови функции за човешкото тяло и за създаваните чрез него машини – на индивидуално и наиндивидуално равнище подобно засилено смесване може би в някакви моменти ще обедини разпиления опит, преживяван като демонично обсебване поради все още твърде ограничения си характер, а може би ще намали и безплодните спорове между тесни специалисти. Хибридизация отвъд границите на досегашната хибридизация – *това* би донесло (поне локални, секуларни) спасения, за разлика от анахроничната надежда, че обсебването може да бъде напълно премахнато по някакъв чудодееен начин. Или, с думите на Ницше, колкото повече очи, различни очи, насочваме към реалността, толкова повече ще се приближим до истината.²⁴

²⁴ *Генеалогия на морала*, 3.12.

Библиография:

Вебер, Макс, „Политиката като призвание“, прев. Иво Георгиев, *Ученият и политикът*, съст. Реймон Арон. София: ЕОН – 2000, 2000.

Герджиков, Георги, Късномодерен контекст: Масовата култура срещу културното изобилие, *Пирон* 14 (2017).

Латур, Бруно, *Никога не сме били модерни. Опит за симетрична антропология*, прев. Доминика Асенова-Янева. София: Критика и хуманизъм, 1994.

Рикъор, Пол, *История и истина*, прев. Жорж Йовчев. София: АРГЕС, 1993, 194-205.

Сер, Мишел, *Атлас*, прев. Нина Венова. София: Прозорец, 1996.

Чапек, Карел, *Фабрика за абсолюти*, прев. Светомир Иванчев, Ясен Иванчев. София: Унискорп, 2009.

Шели, Мери, *Франкенщайн или Новият Прометей*, прев. Жечка Георгиева. София: „Народна Култура“, 1981.

Gabriel, Markus, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice, *Humanism and Terror*, transl. John O'Neill. Boston: Beacon Press, 1990. Preece, Rod, Lorna Chamberlain. *Animal Welfare and Human Values*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995.

Serres, Michel, *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, ed. Josue V. Harari & David F. Bell. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1982.

Starobinski, Jean, *Tre Furori*, tr. Silvia Giacomoni. Milano: Gallimard, 2006.

Westerink, Herman, “Demonic possession and the historical construction of melancholy and hysteria”, *History of Psychiatry* vol. 25 (2014).

Williams, Joel, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Woolf, Virginia, “Between the Acts”, *The Years and Between the Acts*. London: Wordsworth Classics, 2012.