

Владимир Сабоурин

Социално дисциплиниране и мистика през XVI век

2007

литература плюс култура

<http://grosnipelikani.net>

Съдържание

I. Контрареформация, Католическа реформа, ранномодерен католицизъм

II. *Ejercicios Espirituales*

III. Интериорност, странстване, Инквизиция

IV. Обществото на Иисус: как мислят институциите

Има клип на Фейтлес, в който интериор с канапе е екстериор на уличен бунт. Парчето се казва *We Come One* и е пилотно за албума *Outrospective* (2001). Погледът е насочен навътре, но е „аутроспективен”. Макар и изкуствено образуван от думата „интроспекция”, неологизмът *outrospective* казва нещо гносеологически и всекидневно издържано и убедително: поглед навън вътре в интериорното пространство. Фронтменът на групата, Макси Джаз, седи на канапе с форма на тежка кожена мебел, гол до кръста и наметнат с голяма кърпа за баня с цвят между керемиден и бордо. Изходната гледна точка е в гръб, започвайки да рапира Макси Джаз бавно се извърща в профил. Следва перспектива отпред с приближаване на камерата до близък план на лицето във фас, съставен от черни клепачи и устни, откриващи бялото на очите и зъбите. Близкият план на лицето се редува с далечни планове отзад и отдясно, разтварящи обема на огромния празен интериор. Лицето в близък план е фокусът на умиротворението и истинното казване. *You represent what's true*. Изведнъж в празния до този момент интериор в дъното отпред се появява човешка фигура, която все още не е произвела движение в пространството, за да се оразличи окончателно като неидентична с него. Необходимо е леко извърщане на главата на Макси Джаз, за да може оразличителното движение да влезе в парменидовия паралелепипед на интериорното пространство: фигурата в дъното се затичва на забавен кадър към предния план с движение на мятане на паве или коктейл Молотов на далечно разстояние. По сивия бизнес мокет пред разгръщащата се на забавен кадър мятане фигура са се появили отсъстващи до този момент предмети, приличащи на изкъртени от настилката и стените и запокитени късове. В следващия миг на клиповата монтажна мигновеност разгърналата се като птица мятане фигура е помляна някъде надолу от палка на тежковъоръжен полицаи, израснал над нея. Следва епическото повторително разгръщане на похвата на редуването на перспективата на гледащия от дивана, наметнат с кърпата, в която на моменти се загръща по-плътнo, и уличните батални сцени в интериора, чието влизане в ползрението на гледащия от дивана е маркирано чрез леки извърщания на главата. Първата кулминационната точка на монтажа между интериора и уличната битка е преобръщането на полицейска кола от страна на демонстрантите, която пада досами босите крака на седящия на

дивана. В бягащата през интериора тъппа се връзват конни полицаи, връхлитащи с палки и помитащи на земята бягащите. При първото по-рязко извърщане на главата на седящия наблюдател на преден план изскача оголената паст на полицейска овчарка. Един след друг се натрупват детайли на уличната битка, за да стигнем до репортерските (или наблюдателни) камери, в които рефлексивно да се огледа самото гледане на уличната битка в интериорното пространство. Втората кулминация в монтирането на интериор и екстериор е внезапното изправяне на седящия на дивана пред пастта на овчарките. Кърпата пада от раменете му и откриването на мъжкия торс на будистки монах съвпада с думите *I'm unafraid*. В следващия кадър влачат за косите човек, момиче сякаш с рижаво-руси коси, размятат я наляво и надясно. При нов заден план откриваме, че убито червената кърпа не е паднала докрай от тялото на станалия, а се е задържала някъде на височината на лактите. За първи път от тъпката фронтално на изправилия се Макси Джаз е отчленена Сисър Близ, жената на електронните клавишни, първо в план отгоре като светеща точка, после отпред, руса и с яркочервена блуза, в близък план на маслиненосив фон. При третото кулминационно конфронтиране „интериор/екстериор” русата жена с яркочервената блуза изскача от тъпката, замахвайки с метален прът срещу невидима до този момент стъклена стена, която в мига на удара става видима в застиналото си разпадане на стъклена сол, предизвикващо непрозрачност между бунтуващата се тъппа и интериорния наблюдател. В следващ момент русокосата жена с яркочервената блуза и металния прът отново е фокусирана в една възвръщаща се прозрачност на виждането и срещу нея е изправилия се мъж с гол до кръста будистки торс, който я вижда и бива виждан от нея. Подредени в редица тежковъоръжени полицаи с каски и прозрачни плексигласови щитове. Тъпката танцува и се удря като прибор в прозрачните полицейски щитове. Шията на изправящ се на задните си крака кон. Прегръщащи се в танца момичета, с пуснати коси и с плитки. В изходен план отгоре Макси Джаз отново се загръща в кърпата за баня в убит червен цвят и в последващ план отпред се отпуска назад в канапето с форми на тежка кожена мебел. В тъпката, която вижда, отново седнал, телата са легнали на земята, някои са в седнало положение – русата жена с яркочервената блуза. Забавено премигване

на друга по-слабо оцветена седяща жена се пренася от другата страна в бавното отпускане на главата на седящия на канапето. Главата му вече е склонена, когато бавно я вдига заедно с клепачите в едно движение, довеждащо до изходното положение на наблюдаващия в интериорното пространство бунта на екстериора.

*

Нека да се опитаме да погледнем не навътре, а назад в душата. Погледът навътре, който тепърва конституира предмета на разглеждане, който наричаме „душа”, не е въпрос на избор поне от момента на възникване на модерната централизирана държава през последната четвърт на XV век. Че генеалогическата шахта, в която се намираме, когато поглеждаме навътре, става видима именно в рамките на налагането на модерната централизирана държава, отчетливо проличава в един превод – симптоматично навременен превод: на 15 януари 1554 година в Саламанка излиза от печат първият испански превод на *Изповеди* на св. Аврелий Августин. Този превод, маркиращ началото на една имплицитна на процеса на субективация генеалогия на модерната душа, незабавно бива реципиран в два на пръв поглед противоположни, дори сякаш взаимоизключващи се дискурсивни режима: пикаресковия роман и испанската католическа мистика. Анонимният автор на *Ласарильо де Тормес* (1554) – героят му е родом от Саламанка – със сигурност е познавал и използвал латинския оригинал на *Изповеди* при създаването на първия пикаресков роман, но публикуването на испанския превод епифанично прави възможно забелязването на пародийната междутекстовост от страна на възникналия с книгопечатането масов читател, който получава една единствена по рода си рецептивна оферта едновременно – в една и съща година! – да може да прочете *Изповеди* и *Ласарильо де Тормес*. За родоначалничката на испанската католическа мистика, св. Тереса от Авила (1515-1582), от своя страна, прочитът на испанския превод на *Изповеди* (изучаването на латински не е влизало по това време в образованието на жените) съвпада с окончателното ѝ „обръщане” (*conversión*) към „обсипания с рани Христос” през Великденските пости на 1554 година. Както за създателя на ядиящия много бой и малко йедене Лазарчо, така и за пронизаната от гледката на обсипания с рани Спасител 39-годишна монахиня, душата и нейното

изповядване определено не е безболезнена практика. В следващите разсъждения, кръжащи около въпроса за конституирането на модерната субектност в испанската католическа мистика от XVI век, ще концентрирам вниманието си върху болезнено-сладките практики на душата, като изхождам от тезата, че възникналата през XVI век модерна душа е продукт и агент на ранномодерното социално дисциплиниране.

Модерната душа и модерната казарма не са толкова различни неща, колкото сме свикнали да ги чувстваме в сравнително кратката фаза, делища ни от структурно ясна и отчетлива конфигурация на Държава и Душа в рамките на континенталния европейски абсолютизъм (края на XV – края на XVIII век). За по-малко от 250 години след публикуването на *Изповеди* на Жан-Жак Русо, чрез един процес на ускорено социалнополитическо забравяне Душата ни се явява като радикално другото на Държавата, докато социалноисторически тя – Душата – се ражда във всеоръжието на модерните дисциплинарни техники, чиято най-блестяща проява са военните технологии. Няма да разберем душата си, ползите и вредата от нея за живота ни, насилието, болката, садомазохизма ѝ, ако не обърнем търсещ поглед назад към точката на разумно, ясно и отчетливо, благопристойно взаимно съвместно съществуване на Душата и Държавата в полето на едно всестранно и масово социално дисциплиниране, простиращо се от военните технологии до мистичния опит. Основателят на Обществото на Исус (*Compañía de Jesús*), по-познато като Ордена на йезуитите, св. Игнасио (Инъиго) де Лойола по професия е войник, който преминава от традиционните за един наследствен аристократ воински занимания към модерното квазивоенно дисциплиниране на вътрешния свят на душата в институционалните рамки на един военизиран духовен орден. Някогашният аристократ-воин от страната на баските става през първата половина на XVI в. първият генерал на Ордена на йезуитите. Държа педантично може би да отбележа, че при осъществения от Лойола трансфер между военните дисциплинарни техники и новоучредяващата се сфера на „технологии на душата“ (М. Фуко) не става дума за метафорично преименуване, а за институционално конституиране на душата като поле и предмет на квазивоенно дисциплинаране. За Лойола идеята на Фуко за душата като ефект на казернирането на човешките тела в

рамките на „голямото интерниране“ определено не би представлявала ексцесна реторична фигура, още по-малко мрачна антиутопия със социално критичен заряд. Създаването и бързото глобално разпространение на Ордена на йезуитите от Новия свят до Китай през втората половина на XVI и целия XVII век представлява водещ аспект на т. нар. „Католическа реформа“ (по-добре позната като „Контрареформация“), която изхожда от средите на духовно мотивирани светски лица – а не от Римокатолическата църква – и прокарва един в същността си модернизационен проект в областта на „ръководенето на душите“, който е един от първите глобално успешни прототипи на модерната „мека“ и всеприсъстваща във всекидневния свят власт на дисциплинарни технологии. От Лойола насетне душата е затвор на тялото в буквалния конкретен смисъл на прилагането на военните дисциплинарни техники в сферата на технологиите на душата.

Тезата за раждането на модерната душа от духа на казармата в рамките на Католическата реформа през XVI в. прецизира общата теория на Макс Вебер за процеса на рационализация като изхождащ и ползващ т. нар. „етика на Протестантизма“. За да мислим процеса на рационализация в интересувания ни тук аспект на социалното дисциплиниране, би трябвало да се освободим от псевдоалтернативата „Лутер или Лойола“. През XVI в. както протестантската Реформация, така и Католическата реформа решават аналогични властови въпроси, свързани с модернизационния преход към меката дисперсна власт на нововъзникващото дисциплинарно общество, в което започваме да живеем от средата на XVI век насетне. В предварителен план е интересно да се съпостави отношението на двамата големи реформатора към проектираната и олицетворена в евреите невидима власт на опосредяването и капиталовите потоци, подкопаващи предмодерната субстанциална даденост на света. Антисемитизмът на Лутер е добре известен и добре изследван. Ерих Фром дори стига дотам да търси генеалогията на германския националсоциализъм в процеса на формиране на немската менталност през епохата на Реформацията. Във впечатляващ контраст спрямо изразения антисемитизъм на Лутер, идеите на Лойола по „еврейския въпрос“ демонстрират една изключителна независимост – определено необичайна за испанския социалноисторически контекст – по отношение на решаващия за Испания от XVI и

XVII в. комплекс на „чистотата на кръвта” (*limpieza de sangre*). Лойола категорично отхвърля принципа на „чистотата на кръвта”, като Орденът на йезуитите е единственият, който по това време в Испания допуска в редиците си покръстени евреи и маври.

В случая става дума не просто за игнориране на един социалнополитически определящ принцип, а за учудваща резистентност спрямо една всемогъща и потенциално смъртоносна идеология. Нека не забравяме, че Лойола отстоява последователното си отхвърляне на принципа на „чистотата на кръвта” лице в лице със Св. инквизиция. Наследникът на Лойола на поста генерал на Ордена, Диего Лайнес има еврейски произход по бащина линия. Прадядото му все още е евреин, непокръстен евреин. Орденът на йезуитите отстъпва от последователно антидискриминационната позиция на основателя си едва през 1593 г. под нарастващия натиск на социалнополитически ескалиращата истерия на „чистотата на кръвта”. Плебеите и Църквата взимат връх над аристократично-индивидуалистичната меритокрация на Лойола. В отношението му към евреите принципът на аристократично-индивидуалистичната меритокрация дълбоко се преплита с неистовия иберийски пламък на вярата. Ще цитирам в тази връзка едно показателно свидетелство на неговия съратник и биограф Педро Рибаденейра, в което този неистов иберийски пламък izbiva на повърхността изпод дисциплинарната броня. „Един ден седяхме с доста хора на масата. Когато разговорът пое в тази посока, той рече, че би възприел като особена милост на Господа да произхожда от евреи. Той също така се обоснова и рече: Не е ли нещо единствено по рода си човек да може по плът да е роднина на Христос и Пресвятата Дева Мария? Тези думи той произнесе с такава проникновеност и душевно движение, че очите му се насълзиха и всички седящи на масата бяха поразени.”¹ Тези насълзяващи се очи на война не падат по-долу от *Илиада*. В дисциплинарната реформа на Лойола на прага на модерните времена и тяхната душа неразделно се преплитат елементи на модернизиралите се военни технологии, аристократическия меритократизъм и иберийското пламенно

¹ Цит. по: Maron, G. *Ignatius von Loyola: Mystik, Theologie, Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 268.

неистовство на вярата, родено в сплавянето на християнски, арабски и еврейски компоненти.

Дисциплинарното конституиране на модерната душа през XVI век директно комуницира с модернизиранието на военното дело. Ще изведе тази теза, моделно насочваща предприетото тук изследване на началата на испанската католическа мистика, чрез предварителен коментар на основополагащата за социалната история на ранномодерната държава студия на Герхард Бострайх *Римският стоицизъм и оранската военна реформа* (1953).² Доста по-малко известен съвременник на Райнхарт Козелек – не само извън Германия, но и в самите германски хуманитарни среди – социалният историк Бострайх предлага една изключително кохерентна теория на „духа и гещалта“ на ранномодерната държава. Доколкото мога да преценя, Бострайх пръв въвежда и обосновава концепцията за „социалното дисциплиниране“ (Sozialdisziplinierung)³ като принцип на анализа на абсолютистката държава. Може би вече е крайно време да се огледаме, перифразирайки Борхес, за извънфилософските „предшественици на Фуко“ преди всичко в областта на социалната история. При това оглеждане концепцията на Бострайх за социалното дисциплиниране определено трябва да е на първо място. При цялата си социалноисторическа и стилистична скромност концепцията на Бострайх всъщност установява самостоятелна мисловна позиция между два социологически колоса: Макс Вебер и Норберт Елиас. Спрямо теорията на Вебер за процеса на рационализация Бострайх изтъква и настоява върху дисциплинарната арматура на окциденталния рационализъм – тук вече в зародиш имаме зрелия Фуко от *Надзор и наказание* (1975). Процесът на рационализация, който при Вебер представлява основата на специфичното за Европа формиране на живота, е видян от Бострайх като аспект на един всеобхватен процес на социално дисциплиниране. Спрямо Елиас и неговата концепция за цивилизационния процес на елитите („придворното общество“) Бострайх извежда, на свой ред, на преден план

² Вж. Oestreich, G. „Der römische Stoizismus und die oranische Heeresreform“ [1953]. В: Oestreich, G. *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot, 1969. Цитирам тази брилянтна студия по-нататък в текста със сиглата SH и съответните страници в кръгли скоби.

³ Вж. Oestreich, G. „Strukturprobleme des europäischen Absolutismus“ [1962/1969]. В: Oestreich, G. *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, цит. съч., с. 187. Студията представлява уводната лекция на Бострайх в Хамбургския университет през 1962 г.

социалното дисциплиниране на масите, „структурната промяна на големите маси”⁴, тази емблема на модерността.

Реформата на военното дело през XVI век е структурно-парадигматичен пример за интересувания ни тук процес на социално дисциплиниране. Модернизиращите се европейски армии – на първо място холандската – се превръщат в първия технологичен парк за масово прилагане на дисциплинарни техники на модерните времена. Изключително важно е да видим, че за реформаторите на военното дело през втората половина на XVI и целия XVII в. реформата на армията представлява изричен педагогически проект. „Исходната точка на всички тези стремежи е бил образът на наистина злия и лош, но надарен с разум и съвест човек, който поради тази причина е призован към овладяването на афектите си. Вярата в силата на възпитанието господства над тази епоха.” (SH 14) Вярата във възпитателната власт е необходимо да се разбира на социалноисторическия мрачно кървав фон на религиозните войни и дескредитацията на политическата власт на плурализираните се църкви. Както калвинизмът, така и Орденът на йезуитите и хуманистично възроденият римски стоицизъм са активни, волеви, мъжествени, мъчителни отговори на отприщия от кървавите конфесионални смутове през XVI век жизнен и светогледен хаос. Късният хуманизъм изиграва в това овладяване на хаоса една неочаквано практическа, дори технологическа роля тъкмо в концептуалното осигуряване на реформата на военното дело. Бострайх говори за „важността на хуманизма и значението на класическата филология за технически-тактическото възникване на модерната армия” и конкретно посочва, че „идеята за всекидневното упражняване, което лежи в основата на модерните армии, получава най-дейна подкрепа чрез буквалното превеждане на античните предписания и заповеди на новоевропейските езици” (SH 15). Началото на това успоредяване на античното и модерното военно дело в рамките на късния хуманизъм поставя знаменитият трактат на Н. Макиавели *Arte Della guerra* [Изкуство на войната], който оказва силно въздействие върху модернизацията на военното дело през XVI век. Концептуализирането на

⁴ Cp. Oestreich, G. *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, hrg. v. Brigitta Oestreich, Berlin: Duncker & Humblot, 1980, 8. Този втори сборник със студии е издаден посмъртно от Бригита Бострайх.

аналогията между античното и ранномодерното военно дело добива завършен вид при нидерландския хуманист Юстус Липсиус (1547-1606), чиито идеи оказват пряко въздействие върху военната реформа в Холандия и Северна Германия. „Два са големите приноса на Липсиус за военното дело: той му предоставя едно понятие за дисциплина, което успява да осигури основата на реформата, и въвежда римско-стоическата етика като морално-светогледна позиция на новата армия.” (SH 19)

Модерният милитаризъм не може да бъде адекватно разбран без социалноисторическото и генеалогическо проследяване на стоическото му коренище. Дори когато смятаме себе си в по-голяма или по-малка степен все пак за християни, ние сме по-скоро – и то в най-добрия случай – стоици, като това е на първо място и във висша степен валидно именно за модерното военно дело. Винаги вече възможният и дремещ в модерните общества под камък милитаризъм се дължи на тази фундаментална подмяна на християнската позиция със стоическата, която подмяна можем да наблюдаваме през XVI в. с цялата необходима отчетливост и стряскаща яснота.

Основната заслуга на Липсиус се състои в последователното разширяване и диференциране на понятието за дисциплина, което по този начин става пригодно за всестранното и дисперсно обхващане на големите модерни маси чрез технологиите на социалното дисциплиниране. Едва ли е случайно съвпадение, че теоретикът на военната реформа през XVI в. е възпитаник на йезуитско училище в Кьолн, където опознава и се задълбочава във философията на Сенека и Епиктет. Всъщност Липсиус успява да трансформира в обратен ред трансферираната от Лойола в душата военна дисциплина, връщайки я на военното дело, но вече като преминала през душата в качеството ѝ на неведим и всеприсъстващ затвор на тялото.

„Основните методически идеи на войника Лойола оказват въздействие върху модерната армия.” (SH 22) След преминаването през тази обходна маневра военните технологии вече са навсякъде. От края на XVI век казармата вече е навсякъде в модерната държава. Технологиите на душата и военните технологии достигат до всепроникваща осмоза в общата рамка на всестранното социално дисциплиниране. Лойола нарича метода на своите „духовни упражнения” *meditationes armorum*, буквално „медитации под оръжие”, медитации във

всеоръжието на духа, в пълното бойно снаряжение на душата.⁵ „Всекидневното упражняване и йерархичният ред, сяпото послушание и строгата дисциплина определят в съгласие с образа на йезуитския пионер на *ecclesia militans* [войнстващата Църква] и с екземплума на римските легиони духа на обновеното от Липсиус военно дело.” (Пак там) От Лойола и Липсиус насетне всяко възпитание е имплицитно казармено, а всяка възпитавана душа е казарма за тялото. Ако при испанския аристократ Лойола върху тази казарма, наречена душа, пада все още отблясъкът на аристократично-рицарските безусловни добродетели да бъдеш верен на Бога и честта, холандският професор-буржоа Липсиус маркира прехода към чистото войнишко подчинение, което ще характеризира модерния свят от училището до концлагера, от Университета до Гуантанамо, от Коменски до Айхман, от Барбара до Джордж У. Буш. През 1860 г. принц Фридрих Карл ще може вече да констатира, че идеята за чест трябва да бъде изоставена, „доколкото е несъвместима с удобната дисциплина”.

Модерната държава с нейния корелат на дисциплинарното интериорно пространство, наречено душа, е в основата си постабсолютистка. Нека да повторим този трузъм: модерната държава е постабсолютистка държава. Представката „пост-” маркира небрежно високомерно недоглежданата очевидност, че буржоазната демокрация е не просто „след” абсолютизма, от който се отгласква, за да възникне, но преди всичко генеалогически наследник на абсолютистката държава. „Процесът на социално дисциплиниране през епохата на абсолютизма може да се сравни, може би, с един друг голям процес, характерен за модерната държава, – фундаменталното демократизиране през XIX век.”⁶ Въпреки мекото „може би”, аналогията между социалното дисциплиниране и демократизацията определено не е мека, а работи с твърди структурно-генеалогически допускания. „Процесът на фундаментално дисциплиниране на държавата и църквата, на икономиката и културата през абсолютистката ера [...], на който не се е обръщало достатъчно внимание, е предпоставка за това фундаментално демократизиране на

⁵ „Антропологията е наследила древен критерий за интелектуален напредък, който се основава на технологията на войната. По традиция чудото е, че хора, чиито оръжия са единствено примитивните стрели, изобщо си спомнят нещо.” – Дъглас, М. *Как мислят институциите*, София: Издателство „41Г”, 2004, с. 79.

⁶Oestreich, G. „Strukturprobleme des europäischen Absolutismus“ [1962/1969], цит. съч., с. 195.

буржоазно-демократичната публично-правна общност”.⁷ Както модерната субектност, така и модерната демокрация имат за предпоставка меката власт на дисциплинарните техники, изникващи и добиващи блестящата си завършена форма във военните технологии.

I

При разглеждането на испанската католическа мистика от XVI век в рамките на общия процес на социално дисциплиниране, определящ и характеризиращ прехода към модерността, на първо място трябва да изясним отношението на Католическата реформа към модернизационните тенденции, на които предадаптивно отговаря мистичният опит. Проблемът за ролята на Католическата реформа през XVI век при прехода към модерността е намерил показателен терминологически израз във войната на интерпретациите около употребата на термините „Контрареформация” и „Католическа реформа”. По-горе в предварителен план вече се позиционирах в тази война, избирайки за нуждите на настоящото изследване концепта „Католическа реформа” и имплицираната в него интерпретативна опция. Сега ще мотивирам терминологическия си избор, представяйки мисловния контекст, в който съм го направил. При това представяне по необходимост навлизаме в дисциплинарната сфера на църковната история, в която отчитането на възможната конфесионална обусловеност – или най-малкото значеща оцветеност – на научните тези е методологически необходимо, въпреки дисциплинарно коректната невидимост на конфесионалния цетови спектър. Липсата на подобна (само)отчетност при предоверяването на научното суспендиране и безостатъчно неутрализиране на конфесионалния аспект е хрестоматиен пример на просветена наивност. „Но останалите в миналото конфликти могат при все това да продължават съществуването си в обективизирана форма, коагулирали в понятия”.⁸ Това наблюдение на германския историк на ранномодерните политически системи Волфганг Райнхард се отнася именно към функционирането на понятието

⁷ Пак там.

⁸ Вж. Reinhard, W. „Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), 226. По-нататък цитирам тази студия в текста със сиглата GaM и съответните страници в кръгли скоби.

„Контрареформация” и е направено от позицията на католически изследовател. Определени неща могат да бъдат видяни само от определени позиции, които не са неутрални, а агонални. При разглеждането на конституираното от – в изходната си основа – протестантското понятие „Контрареформация” историческо явление католическата позиция внася допълнителна видимост, която на свой ред трябва да се перспективира като страна във войната на интерпретации. Именно от тази перспективирана допълнителна видимост, предоставяна от католическата позиция, ще разгледам по-нататък явлението „Католическа реформа”, отчитайки католическата му понятийна конституираност в контекста на войната на интерпретации, в която тя – католическата позиция и „Католическата реформа” – е бореща се за интерпретативно надмощие страна. Това е методологическото основание на подбора на концепциите, които използвам. Последното текстологическо основание на привилегирането на католическото (в основата си) понятие „Католическа реформа” – и на конституираното от него явление – е констатацията, че испанската католическа мистика от XVI век в лицето на Иньиго де Лойола и Тереса от Авила *не възниква като реакция на хронологически едновременната ѝ протестантска Реформация*, а едва постфактум е съотнесена с нея. Спрямо протестантската Реформация испанската католическа мистика от XVI в. се намира в отношение не на реактивна „контра”-обусловеност, а на едновременност и успоредност, предполагащи някаква надредна „съ”-обусловеност. От обяснение се нуждае именно тази вероятна „съ”-обусловеност, проявяваща се в едновременността и успоредността на испанската католическа мистика в рамките на Католическата реформа, от една страна, и протестантската Реформация, от друга.

Изхождайки от схващането за перспективираната допълнителна видимост, откриваща се от католическата позиция в интерпретативния агон в полето на проблематиката на „Контрареформацията” и „Католическата реформа”, ще отчленя първо аспекта на перспективирането на самата католическа позиция, като разгледам един програмен текст върху историята на католицизма през XVI в., чийто автор е протестантски (лутерански) теолог – Готфрид Марон, със студията

му *Съдбата на католическата реформа през XVI век* (1977)⁹. Вече имах повод да се позова на германския историк на църквата Г. Марон в самото начало на тази част от изследването, където използвах прекрасната му книга *Игнациус де Лойола: мистика, теология, Църква* (2001). Дългогодишният интерес на Марон към историята на католическата Църква през XVI в. е определен в изпълнена с респект и професионално признание рецензия на книгата от католическия (йезуитски) историк на църквата Джон У. О'Мали като нещо „необичайно за някой в неговата [на Марон, б.м.] позиция”¹⁰. Студията на Марон „Съдбата на католическата реформа през XVI век” бележи тъкмо институционалното начало на необичайната за йезуитския му колега връзка между протестантския теолог и историята на католицизма през XVI в., представлявайки публикационен вариант на встъпителната лекция на Марон в Университета на Кил. Рецензирайки с нескривано одобрение книгата на протестантския си колега върху основателя на Йезуитския орден, О'Мали отбелязва „лутеранския хоризонт” и „на места експлицитните сравнения между Игнациус и Лутер” като „особено интересни и осветляващи”¹¹. С реторически обрат, който при други – обичайни – рецензионни обстоятелства би се оказал меко смъртоносен за книгата, дори финалната констатация, че „тя [книгата] не подлага на съмнение посоката, в която изследванията са се движели през последните 50 години [!]”¹², се оказва повод за положителна оценка, до степен да си позволим дори политически некоректното и по-скоро невярно определение „йезуитски” положителна. Че монографията на Марон за Лойола не подлага на съмнение изследователски тенденции с полувековна давност, е „обнадеждаващо, защото изследванията са били реализирани в често доста тясна католическа рамка”¹³. Дори хуманитарните научни дисциплини не могат да си позволят да мечтаят за подобно времево разточителство при наистина Христова колегиална доброжелателност – все неща стриктно

⁹ Maron, G. „Des (sic) Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert. Zur Frage nach der Kontinuität in der Kirchengeschichte“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 88 (1977), 218-229. Цитирам по-нататък тази студия в текста със сиглата SkR и съответните страници в кръгли скоби.

¹⁰ O'Malley, J. W. [Review of] Ignatius von Loyola: Mystik, Theologie, Kirche. By Gottfried Maron. *Theological Studies*, September 2002, Vol. 63, Issue 3, p. 611.

¹¹ Пак там.

¹² Пак там, с. 612.

¹³ Пак там.

невъзможни сякаш без теологическа принадлежност. В случая това е по-конкретно принадлежността на възможността за перспективиране на католическия поглед върху субстанциално католическото тъкмо в историческия миг на имплозията на релационното в недрата на вселенската католическа субстанция, видяна от наблюдател, в който тази релационност исторически се е субстанциализирала.

И тъй, църковният историк и протестантски теолог Марон избира в рамките на режима на трудния и институционално отговорен жанр на встъпителната лекция една институционално „необичайна“ (поне в очите на силно доброжелателния му йезуитски колега О’Мали) тема, извеждайки във формулировката ѝ католическия концепт на „Католическата реформа“, конституиращ в католическата история на църквата явлението „Католическа реформа“, противостоящо на протестантския концепт и конституираното от него историческо явление „Контрареформация“. На този силен и рискован ход отговаря обхватоно историософски разпереното постулиране на корелация между фундаменталните схващания за историята (две, според автора), от една страна, и двете големи изповедания в рамките на западното християнство – католицизма и протестантизма – от друга. Католическото схващане за историята работи с генеративното понятие „континуитет“ (Kontinuität), а протестантското – с генеративното понятие „прелом“ (Umbruch), респ. „промяна“ (Wandel), „обрат“ (Wendung). Протестантските историци на църквата обръщат внимание, един вид забелязват дисконтинуитетната структура на историческия процес именно благодарение на събитията от XVI в., които обаче стават всъщност забележими едва в рамките на дисконтинуитетния (протестантски) исторически модел, който тепърва конституира условията на възможност на забелязването на събитията от XVI в. като преломни. „Още посредством решаващите събития през XVI век погледите на протестантските историци на църквата в много по-голяма степен биват насочени към големите преломи в историята на църквата“ (SkR 219). По-интересен от това твърдение, което сякаш няма нужда да рефлектира взаимната конституираност на виждането на „преломите“ и използвания исторически модел (на виждане) на „преломите“, е въпросът на протестантския историк как католическите историци виждат така

видяния и осъбитен от протестантските си колеги XVI век. „Как се представя този в дълбочина разбунен исторически отрязък на един меродавен католически историк на църквата с оглед на неговата църква?” (Пак там) Този меродавен католически историк, чийто фундаментален многотомен труд е посветен на Триентския събор, явяващ се обичайно като емблема на „Контрареформацията”, е германският историк на църквата Хуберт Йедин. Засега го споменаваме само като предмет на перспективирането на католическата визия за историята на Църквата през XVI в., доколкото Марон изхожда от Йедин при критическата си реинтерпретация на концепта „Католическа реформа”, меродавно дисциплинарно установен в парадигматичната студия на Йедин *Католическа Реформация или Контрареформация?* (1946).

Положената от Йедин в концепта „Католическа реформа” католическа визия за XVI век се базира според Марон върху определящата идея на континуитета. „Този „континуитет на църковното развитие от Средновековието до Контрареформацията”, който понятието „Католическа реформа” трябва да изрази, позволява да се опише цялото развитие чак до 1563 г. в съкратен вид като „произход и пробив на Католическата реформа”.” (SkR 220) Идеята на континуитета обаче е твърдата сърцевина на католическото схващане за историята. „Тази картина в крайна сметка е зависима от католическата идея за континуитета” (пак там). Католическата историческа картина на XVI век се нуждае от „коректура”, защото е зависима от континуитетното католическо схващане на историята. Но нали пък протестантската картина на XVI век, която иде да коригира католическата, на свой ред е зависима от дисконтинуитетното, сриново схващане на историята? Кой ще коригира корекцията? От какво естество трябва да е направена една „независима” от дадени исторически модели картина на света? Може би от бухващото и спихващото се без край тесто на една „независима” научност? Настоящото изследване не вярва в методологическата възможност на подобна научност и етическата ѝ способност да отговаря за позициите си. В рамките на това изследване приемам, че посредством протестантската картина на XVI век можем да перспективираме католическата картина на XVI век, която обаче разкрива рефлексивни и екзистенциални полета, блокирани от победилата в лицето

и силата на протестантската модерност и протестантски вдъхновеното научно мислене (Макс Вебер, преди всичко) концепция за „контрареформаторската” – в основата си контра-модерна – конфигурация на периода от втората половина на XVI до края на XVII век. Без да задължаваме протестантския историк да рефлектира неща, които той не се нуждае и може би също така не е длъжен да рефлектира в дисциплинарно легитимното си качество на протестантски историк, трябва да отбележим едно интересно изключение в липсата на нужда и задължение за рефлексия на перспективирани потенции на католическото мислене за XVI век – Ордена на йезуитите. „В Ордена на йезуитите се е запазило в остатъчен вид едно съзнание за големия прелом от католическата Реформа към Контрареформацията.” (SkR 220, бел. 13) Че това щастливо изключение е „зависимо” от протестанското дисконтинуитетно схващане за историята, не намалява рефлексивните му потенции. Четвърт век след встъпителната си лекция в Университета на Кил, вече като емеритус Марон ще завърши прекрасната си книга за Лойла. В тази част на нашето изследване фигурата на Лойола също се оказва щастлив рефлексивен и екзистенциален двигател, зависим от съответното схващане за историята¹⁴, което също подлежи на потенциращо перспективиране, както спрямо „католическата”, така и спрямо „протестантската” идея за история.

За Марон сблъсъкът между „Католическата реформа” и „Контрареформацията” се случва първоначално и изходно вътре в самата Католическа църква – проникновена теза, демонстрираща потенциите на протестантското перспективиране на католическата картина на XVI век и вдъхновена от дълбока ангажираност със „съдбата” на католическата Реформа от страна на едно мислене, чиято съдба е „реформата”. Началото на ендегенния сблъсък между Католическата реформа и „Контрареформацията” е видно в установяването на римската Инквизиция през 1542 г. като „нечувана концентрация на власт в ръцете на папите, преди всичко с цел контрол в собствените редици” (SkR 221). Тезата за ендегенната динамика на реформа и контра-реформа в рамките на Католическата църква се отнася и до централното историческо събитие

¹⁴ Условно бих я нарекъл „конвертитска”. Тя обединява в себе си жилавото чувство и воля за континуитет с изостреното долавяне на ритъма на цезурите, срв. Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий”, 2006.

в историята на Църквата през XVI в. – Триентския събор. „Трябва ясно да се види, че Триентският събор извършва не само отграничаването срещу Реформацията, но същевременно и отхвърлянето на стъпващата върху еразмистко-хуманистични основания католическа Реформа, която се е стремяла да обнови църквата по образа на времената на Отците на Църквата.” (Пак там) Иманентният „обрат” от „Католическа реформа” към католическа „Контрареформация” парадигматично е видян във фигурата на Лойола. Според Марон – да не забравяме, че той е специалист по Лойола – „обратът” е от един религиозно вдъхновен лаически индивидуализъм към императива на институционалното покорство в една непосредствена подчиненост на Папата. „Решаващата стъпка, която първоначално свободният спрямо църквата индивидуалист предприема със студентския си съюз за вътрешно и външно мисионерство, се случва в края на 1537 г. – поставя се на директно разположение на папството.” (SkR 223) Резкият „обрат” в изходната динамика на лаически – аристократично-военен в генезиса си – мистично вдъхновен индивидуализъм, от една страна, и институционално дисциплиниране, от друга, е обяснен чрез „нюх за идещата беда” и „силното чувство на аристократа и войника, че службата при високопоставен господар означава същевременно сигурност и закрила”. По-скоро съм склонен да се съглася с втория обяснителен фактор, при който обаче първо трябва да се обясни генеалогията на „обрата” – конверсията – от аристократа-войн към мистика. В дисконтинуитетната схема на Марон Лойола и създаденият от него Йезуитски орден първоначално спадат към Католическата реформа, превръщайки се по-късно в един от най-успешните инструменти на „Контрареформацията”. При фокусирането на логиката на „обрата” върху Лойола и Йезуитския орден важна роля играе наблюдението, че травмата на „обрата” е оставила следи в институционалната памет на Ордена. Както фокусирането на логиката на обрата върху Лойола, така и проследяването на мнемоническите следи на травмата на обрата в институционалната памет на Ордена на йезуитите са мисловни просеки, по които си заслужава да се върви по-нататък, без обаче да е сигурно дали в набеязаната посока.

Показателен пример за специфичната положеност на Ордена на йезуитите в историческия модел на „обрата” е съдбата на „реформирания” молитвеник от 1535

г. на испанския францисканец кардинал Киньонес. Изработването на реформирания молитвеник е възложено на Киньонес от папа Климент VII и чак до Триентския събор се радва на широка и непрекъсната популярност. През 1551 г. обаче испанският теолог Хуан де Арсе остро атакува на заседание на Събора реформирания молитвеник с аргументация, използвана в борбата с протестантската Реформация: молитвеникът подтиква повече към четене на Св. Писание, отколкото към молитва, „повече четене на Писанието, отколкото молитва” (цит. по SkR 225). Кардинал Киньонес наистина увеличава дела на текстовете от Св. Писание, включвайки в молитвеника интегралния Нов Завет, с цел „целомъдрено бракосъчетаване на свещеника с Божието Слово”. Типичен антипротестантски аргумент също така е насоченото срещу молитвеника на Киньонес твърдение, че толкова обилно приватно четене на Св. Писание е опасно за клира. За редовия свещеник „безразборното” (!) четене на пасажии от Библията – и особено на Посланията на ап. Павел – се възприема като рисково. Молитвеникът на Киньонес наистина е конципиран с оглед на и целево насочен преди всичко към сферата на приватната молитва. Марон обръща внимание, че реформираният молитвеник на Киньонес е бил широко използван в Ордена на йезуитите чак до 1561 г. По-нататък ще имаме възможност да видим, че приватната молитвена медитация е централна за „духовните упражнения” на Лойола. В този ред на мисли, Орденът на йезуитите до сравнително късна дата пази типични елементи на Католическата реформа, които през втората половина на XVI в. все по-директно попадат под ударите на контрареформационния „обрат”. Молитвеникът на Киньонес е окончателно забранен през 1568 г., т.е. йезуитите го ползват почти до последния момент.

„Съдбата на тази книга показва много ясно: времето на католическата Реформа е изтекло. Нито хуманистичният, нито реформаторският импулс към щудирание на Св. Писание не получава признание.” (SkR 225) Определящата роля на хуманистичната традиция в йезуитската педагогическа система също би могла да се разгледа като удържане на ключови елементи на Католическата реформа в условията на контрареформационния „обрат”. За мен остава открит въпросът, доколко полаганата от Марон граница между Католическата реформа и „Контрареформацията” може да бъде прокарана тъкмо през делото на Лойола и

Ордена на йезуитите. Засега бих предположил, че генеалогията на обратата лежи по-дълбоко и динамиката на Католическа реформа и „Контрареформация” не представлява негова повърхнинна реализация.

За Марон понятието „католическа Реформа” (katholische Reform)¹⁵ е „незаменимо”, а случилото се през XVI век с Църквата е „съдба” (Schicksal). Също толкова незаменимо понятие за него е и „Контрареформацията”, доколкото тя е за него „съдбата” на „католическата Реформа”, която попада между „воденичните камъни на Реформацията и Контрареформацията” (срв. SkR 226). Протестантският историк на църквата Марон нарича Реформацията един от „воденичните камъни”, които смилат Католическата реформа! Изглежда сякаш утопическата невидима точка на неговото мислене за Католическата реформа през XVI в. е разположена някъде преди превръщането на „католическата Реформа” в протестантска Реформация! Тоест преди „обратата” в историята на Католическата църква през XVI век. Какво се получава? От една страна, имаме прилагане на „протестантския” исторически модел на „обратите”, от друга – утопическа, в основата си аисторично убягваща точка, в която „католическата Реформа” е нещо пред „обратата”, а защо не и отвъд него. „Относителната широта и откритост – или по израза на Йедин: „ужасяващата бъркотия” – на средновековната теология и Църква, която реформаторите са искали да удържат между Реформацията и Контрареформацията, вече не е била приемлива.” (SkR 227) Не влиза ли тук средновековното християнство в утопичен „романтически” обяснителен режим? Очевидно Марон е на страната на широтата и откритостта на ужасяващата предмодерна бъркотия, приключена от „конфесионалния абсолютизъм” (Карл Ебер) на ранната модерност. Средновековната вселенска – „католична” – Църква се разпада на „изповедания”. През XVI век самата Католическа църква поема по „пътя на конфесионализирането” (срв. SkR 226). Марон е солидарен с католическите теолози, които искат да „обърнат” този процес. „Западно-католическата Църква на Средновековието поема по пътя към римокатолическото изповедание – път, който днес много католически теолози отново се опитват да извървят в обратна посока. Защото сред тях нараства съзнанието, че е възможно и самата католическа църква

¹⁵ NB при Марон изписването на прилагателното с малка буква.

да е изгубила в контареформаторското стеснявана поне отчасти своята истинна католичност и да се е превърнала в отделно изповедание.” (SkR 227) Както ще видим по-нататък, периодът на XVI и XVII век може да бъде определен като „конфесионална епоха” (Волфганг Райнхард), при което процесът на конфесионализация представлява аспект от модернизационните тенденции, налагащи се през втората половина на XVI век. Макар че протестантизмът е продукт на този процес на конфесионализация, Марон иска да го види като част от предмодерното цяло на „католическата Реформа”. В този смисъл, незаменимото понятие „Католическа реформа” описва при него предмодерната цялост на късносредновековната Църква, разбита от модерната конфесионализация, протичаща в рамките на Реформацията и „Контрареформацията”.

В края на встъпителната си лекция Марон се връща към големите историософски въпроси на континуитета и дисконтинуитета в историята на църквата. Отново е отбелязан католическият „интерес към континуитета” и протестантският „интерес към големите преломи и обрати” (срв. SkR 228). Ако протестантските историци на църквата рядко тематизират континуитета, католическите, на свой ред, страдат от липса на чувствителност и воля за познание на дисконтинуитетните явления. Тук отново се появява тежката ключова дума „съдба”, съпроводена с надежда: съпротивата срещу дисконтинуитетното възприятие на историята – в крайна сметка на християнството – „не е неизбежна католическа съдба”. Тази съдба изглежда може да бъде избегната чрез връщане към динамичната цялост на „католическата Реформа”, от която Реформацията и протестантизмът са само отломка. Макар и да отваря очите и историческите сетива за дисконтинуитета в протичането на историческото време, протестантизмът остава отломка: именно в качеството си на отломка той изостря възприятието за дисконтинуитета. Съдбата на протестантизма в описанието на Марон се оказва сякаш по-модерна в своята изостряща сетивността за дисконтинуитета фрагментарност. Това ни е добре познато от Макс Вебер: модерността е съдбата на протестантизма. По-интересно е питането на Марон в самия край на лекцията за ролята на Католическата църква във фрагментирането на модерния свят: „ролята на Римокатолическата църква в процеса на конфесионализация през XVI век” (срв.

SkR 228). Това всъщност е питане за нейното участие – както и да го оценяваме – в модернизационните процеси през XVI век. Макар че за Марон ролята на „Контрареформацията” е изцяло негативна, тя не престава поради това да е – или по-скоро тъкмо поради това е – непренебрежим фактор в модернизационния процес на конфесионализация, определящ и характеризиращ облика на XVI век.

Поставеният от протестантския историк на църквата Г. Марон въпрос за ролята на католицизма в процеса на конфесионализация през XVI в. намира синхронно развитие и теоретично полагане в изследванията на католическия историк на ранномодерните политически системи Волфганг Райнхард. По-горе вече имавме повод да се позовем на програмната му студия *Контрареформацията като модернизация?* (1977), в която се поставя началото на една „теория на конфесионалната епоха”, както гласи подзаглавието на студията.

Едновременността на изследователския интерес и грижа към процеса на конфесионализация през XVI в. и от двете конфесионални страни в края на 70-те години на миналия век маркира едно интердисциплинарно поле със силен екзистенциален и социалнополитически заряд. Видяхме, че протестантският историк на църквата Г. Марон използва думата „съдба” при говоренето за Католическата реформа през XVI век. Католическият историк на ранномодерните политически системи В. Райнхард е по-скоро системнотеоретично настроен, движейки се в един мисловен контекст, в който влиянието на теорията на социалните системи на социолога Никлас Луман¹⁶ вече започва да се чувства. Същевременно имаме едно постепенно изместване на фокализацията на погледа от историята на църквата към формирането на ранномодерната държава. За да проличи по-ясно това изместване, което има отношение към залога на настоящото изследване, ще започна разглеждането на „теорията на конфесионалната епоха” от момента, в който дисциплинарното изместване от църковната история към формирането на ранномодерната държавност е изведено като програма. В тази

¹⁶ Сrv. използването на понятията на Луман „социална система” и „околна среда” (Umwelt): „социалната система „католическа Църква” е реагирала на предизвикателството на превърналите се в нейна „околна среда”, обособили се части чрез една съзнателна и планомерна модернизация на структурата си” (GaM 231); също така библиографското позоваване на ранно изложение на социологическата теория на Луман в студията *Социологията като теория на социалните системи* (1967) (GaM 239, бел. 75).

програма конфесионализирането „се оказва една ранна фаза на модерното европейско формиране на държавата, през която фаза се преминава със значителна степен на закономерност”.¹⁷ Ретроспективно Райнхард констатира, че „по-скоро би трябвало да се съжاليا, че при тези разсъждения [започнати в студията от 1977 г.] политическият аспект досега е оставал прекалено силно на заден план” (срв. ZK 257). Излизането на преден план на политическия аспект на формирането на ранномодерната държава през XVI в. в паралел с формирането на модерната субектност в рамките на Католическата реформа мотивира в дълбочина разсъжденията в тази част на настоящото изследване. Затова ще обърна специално внимание на „теорията на конфесионалната епоха” на В. Райнхард, в която откривам аналогичен изследователски залог.

Започвайки изложението отзад напред (от ранномодерната държава към ранномодерния католически субект), не на последно място за да не забравяме горчивината на опита на историческото протичане, откриваме в студията от 1983 г. *Натиск за конфесионализация? Прологомени към теория на конфесионалната епоха* едно разгърнато систематично полагане на проблематиката на конфесионалната епоха под сравнително рядката по тези дисциплинарни широти тезисна форма. На първо място, прави впечатление, че Райнхард запазва едно към едно подзаглавието от 1977 г. – „прологомени към теория на конфесионалната епоха”. Ако студията от 1977 г. завършва с тезисно резюмиране (включително и на английски) на съдържанието под формата на тези към „Контрареформацията”, студията от началото на 80-те е изцяло структурирана като „тези към конфесионалната епоха”. С риск от голо рефериране ще си позволя да следвам плътно тезисната структура на текста на Райнхард. *Теза I*: Паралелност на „Реформацията” и „Контрареформацията”. Аргументацията започва с отхвърлянето на установеното схващане за диахронното антитетично разполагане на „Реформацията” и „Контрареформацията”. Чрез въвеждането на понятието „процес на конфесионализация” като надредно спрямо понятията „Реформация” и „Контрареформация”, Райнхард твърди, че процесът на конфесионализация

¹⁷ Reinhard, W. „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, *Zeitschrift für historische Forschung*, 10 (1983), 257. Цитирам тази студия по-нататък в текста със сиглата ZK и съответните страници в кръгли скоби.

протича и в трите вероизповедания (калвинисти, католици и лутеранци) „съдържателно в значителна и времево в известна степен паралелно” (срв. ZK 259). Внимателността на тезисната формулировка за синхронната структурна аналогия би могла сякаш да задоволи и най-отдадените на диахронната диалектична антигетика читатели. „Диалектичната антигетична двойка „буржоазно-прогресивна Реформация” – „феодално-реакционна Контрареформация” се нуждае от корекция и от двете страни на противоположността.” (ZK 259)

Изтъкването на синхронната структурна аналогия в рамките на концепцията за процеса на конфесионализация релативира както утвърдената като очевидна модерност на протестантизма (М. Вебер), така и закостенялата квазимарксистка очевидност¹⁸ на контра-модерността на „Контрареформацията”. Безспорният модернизационен тласък на протестантизма е релативиран от политическото организиране „отгоре”, настъпващо още през първата четвърт на XVI в. и сближаващо „Реформацията” с „Контрареформацията” по линията на бюрократично-административната намеса на ранномодерната държава. „Откакто през 20-те години князете поемат нещата в свои ръце, откакто властите започват да организират „Реформацията”, няма как да не забележим – при всички иновации в предприетите мерки – един консервативен обрат и едно доближаване до държането на противниковата страна.” (ZK 260) Говоренето на Марон за „обрата” като протестантска запазена марка получава при Райнхард интересен католически нюанс: поне един от „обратите” на протестантизма го сближава с видения като враждебен на „обратите” католицизъм. От друга страна – от другата страна – в лицето на йезуитите, тези „кучетата” на „Контрареформацията”, ще открием не само теоретици на налагащата се ранномодерна абсолютистка държава, но и застъпници на народния суверенитет с неговото право на съпротива срещу владетеля, стигаща до монархията. Същевременно и двете противостоящи си в конфесионалната епоха страни подкрепят стабилизираната се абсолютистка държава в качеството ѝ на гарант на междувременно конфесионално „приватизираната” им църковна собственост. „Тъкмо изследването на политическата история на идеите, лежащи в корена на народния суверенитет и

¹⁸ Със сигурност позната на социализираните се преди 89-а, но за съжаление дифузно близка и на връстниците на свободата.

правото на съпротива, позволява да забележим колко малко зависи развитието от мнимите своеобразия на изповеданията и колко важно е вместо това въздействието на съответната политическа констелация.” (ZK 260-261) Католическият историк на ранномодерните политически системи сякаш полага по-релационно субстанцията на католическото в нейната съотнесеност с политиката на ранномодерната абсолютистка държава, отколкото протестантският историк на църквата, екзистенциално положен в генеалогически „субстанциалната” релационност на протестантизма.

Парадигматичен пример за модерността на „реакционната Контрареформация” представлява най-„реакционната” ѝ проява в лицето на Ордена на йезуитите. „В рамките на традиционната организация на религиозните ордени Обществото на Исус действа направо революционно” (ZK 261). Дори провалът на опита за основаване на женски Орден на йезуитите според Райнхард може да се тълкува като косвено свидетелство за радикалната модерност на йезуитите: „когато към иновациите на мъжкия орден се присъединява опитът за еманципация на жената в рамките на църковните форми, работата става напълно непоносима” (пак там). Млади йезуитит обаче стават добри изповедници на Тереса от Авила в момента на пробива ѝ към сферата на мистичния опит и тя със сигурност е открила вдъхновение в тяхната толерантност спрямо конвертитите и в самата идея за основаването на нов орден. „Нечуван в случая с йезуитите е сам по себе си фактът на основаването на *нов* орден – до този момент се е стигало най-много до реформирането на старите ордени.” (Пак там, курсив в оригинала) Иновацията представлява също така „елитарното рекрутиране”, осъществявано чрез една изключително грижлива и продължителна образователната програма. В основата на тази образователна програма лежат „духовните упражнения” на Лойола в качеството им на ранномодерни технологии за ръководене на душите. В три аспекта на „духовните упражнения” Райнхард вижда тяхната „фасцинираща модерност”: 1) психологическата рационалност на планирането и организацията на интериоризацията на централните групови ценности, 2) фокусирането на процедурата върху отделния индивид и 3) отказ от традиционните монашески

форми на общност посредством индивидуалното интериоризиране, което позволява неограничена „вътрешносветова” (М. Вебер) активност на членовете на Ордена.

Тази модерна „вътрешносветова аскеза” на йезуитите, която при Вебер е резервирана за протестантизма, се простира включително и в отдиференциращата се на прага на модерността автономна икономическа сфера. „Когато добавим и понякога обезпокоително модерната икономическа организация на йезуитите, се докосваме до една сфера, в която реакционният характер на ранномодерния католицизъм е изглеждал също толкова безспорен – икономиката.” (ZK 261-262) Макар че протестантизмът позволява наистина по-открито и откровено третиране на проблематичната за християнската етика икономическа материя на кредита, ранномодерната католическа казуистика се напасва също толкова добре към потребностите на нарастващата парична циркулация, „може би дори по-добре, защото е била по-еластична” (срв. ZK 262). Протестантската откритост и католическата казуистика вършат в крайна сметка еднакво добра работа в отдиференциращата се икономическа сфера на ранномодерните общества. „Самото папство, което през Средновековието представлява решаващата финансова сила, си остава един от най-важните кредитополучатели с една финансова система, която е превъзхождала западноевропейските и германските съответствия.” (ZK 262) Увеличаващото се с навлизането в модерните времена изоставане на католическа Южна Европа се дължи не толкова на „Контрареформацията”, колкото на по-конкретно икономически причини: промени в структурата на търсенето, по-високите производствени цени (не на последно място, по-високите заплати). Тъкмо непримиримото противостоеие в теологически план довежда до разработването и от двете противостоящи си страни на до голяма степен подобни практически решения преди всичко в областта на социалното дисциплиниране. В този смисъл концепцията за процеса на социално дисциплиниране може да се използва като надредна по отношение на теорията на М. Вебер за процеса на модернизация, ориентирана изключително спрямо протестантизма.

Аналогичните прояви на процеса на социално дисциплиниране в протестантизма и католицизма през XVI в. има за цел образуването чрез отграничаване и обособяване на „нови затворени големи социални групи” –

конфесиите, изповеданията. Различните конфесии целят аналогично методическо произвеждане на нови големи социални групи (*Теза 2*). Наблюдаващият се през XVI и XVII в. изразен стремеж към яснота в теоретичен, практически и езиков план произтича именно от необходимостта за произвеждане на ясно отграничена конфесионална групова идентичност. Ключовият концепт на епохата е *confessio* – изповядване-на-принадлежност-към. Самото понятие претърпява „едно разширяване на значението – означението на персоналния акт на изповядването се превръща в означение на организирането на изповядващите дадено изповедание” (ZK 263). Стремежът към яснота има както позитивна страна – образуване на затворени големи социални групи – така и негативна при изличаването на всяка конфесионална неяснота. За XVI и XVII в. важи с изключителна яснота и сила, че яснотата е продукт на социално дисциплиниране в двата му аспекта на консолидиране на големи социални групи и унищожаване на всяка възможност за социална – конфесионална – неяснота в затворените рамки на голямата социална група. Най-ожесточените доктринални спорове през епохата са само на пръв поглед теологически мотивирани – в дълбочина става дума преди всичко за аспекти на църковната дисциплина. Доктриналната яснота трябва да бъде институционално наложена. При институционалното налагане на ясна социална картина на преден план излизат „меките” технологии на интернализирането на дисциплината, осигурявано от образователната система на съответното изповедание. Най-добрият пример отново е бързото разпространение на йезуитските колежи в цяла Европа и колониите. Успоредно с „мекото” дисциплиниране продължава да тече и насилственото унищожаване на конфесионалните малцинства с цел образуването на конфесионално хомогенни социални групи. В Испания Орденът на йезуитите също е принуден да се откаже от първоначалното си толерантно отношение към конвертитите и да се присъедини към общото им изключване в съгласие с доктрината за „чистотата на кръвта” (*limpieza de sangre*).

Дисциплинарното хомогенизиране на големите социални групи използва в широк мащаб новите административно-бюрократични възможности за контрол на активното взимане на участие в груповоконститутивните конфесионални практики.

„Водили са се списъци на причастилите се, метрически книги [отбелязващи кръщенетата], регистри на бракосъчетанията и погребенията не в услуга на статистиката, а на конфесионалния контрол върху наличността.” (ZK 266) При административно-бюрократичното прокарване на организационно-дисциплинарни мерки имаме поразителни случаи на изпреварващо иновативно движение на „реакционната Контрареформация” и драстично – реактивно! – изоставане на „прогресивната Реформация”, най-фрапиращият от които е безспорно протестантското отхвърляне на папската реформа на календара от 1582 г., която въвежда модерния грегориански календар. В протестантските германски княжества грегорианският календар е възприет едва през 1699 г. – един век по-късно в сравнение с католическите! От друга страна, методическото произвеждане на големите хомогенни групи на изповеданията се осигурява чрез определящото (съ)участие на ранномодерната абсолютистка държава, дори в случаите, когато се предполага, че Църквата по начало разполага с необходимия организационен институционален потенциал за прокарване на дисциплинарите мерки – какъвто е случаят с принципния „папоцезаризъм” на Католическата църква. Структурните аналогии и темпоралната синхронност на процеса на конфесионализация при протестантите и католиците се дължи преди всичко на определящата намеса на ранномодерната абсолютистка държава. „Разгръщането на властта на възникващата модерна държава изисква като предпоставка конфесионалната интолерантност!” (ZK 268) Налагането на ранномодерната абсолютистка държава и формирането на конфесионално хомогенните големи социални групи са взаимнообуславящи се процеси, при които ранномодерната държава се оказва силово водещ фактор, интензивиращ обаче една обща държавно-църковна необходимост и тенденция към социално дисциплиниране.

Третата теза на Райнхард непосредствено обвързва процеса на конфесионализация с процеса на социално дисциплиниране в рамките на абсолютистката ранномодерна държава. „Понятието за религия на епохата се простира и върху политиката, както обратно понятието за политика обхваща същевременно Църквата и религията. Разгръщането на ранната форма на модерната държава на практика изобщо не *може* да се осъществи независимо от

конфесионалния проблем” (ZK 269, курсив в оригинала). Както католицизмът в Испания, така и протестантизмът в Англия са „конститутивни за националната политическа идентичност” (пак там). Конститутивният характер на католицизма при изграждането на националната политическа идентичност в Испания през XVI в. обяснява както успешната интеграция на всекидневно меко казано не особено приятната институция на Св. инквизиция в голямото конфесионално групово тяло, така и факта на *държавното* учредяване¹⁹ на една свръхмощна *конфесионална* институция като агент в процеса на териториална консолидация на Испания в заключителната фаза на Реконкистата. „Очевидно ранното териториализиране прави възможно ранното конфесионализиране, както обратно конфесионализирането засилва процеса на териториализиране.” (ZK 270)

Активното участие на ранномодерната държава в процеса на конфесионализация засилва нейната национална (или териториална) идентичност както навън, така и навътре, при което държавата си присвоява сакрални атрибути на Църквата.

„Новата сакрализация на политиката, съпътстваща конфесионализацията, означава функционална придобивка за формиращата се модерна държавна власт.” (ZK 272)

Осъществената от Католическите крале и Карл V (в Испания като Карлос I) реформа на Църквата осигурява на държавата възможност за контрол, която цезурно отграничава ранномодерния католицизъм от средновековната Църква.

Установяването на контрол от страна на ранномодерната държава над Църквата допринася за налагането на хомогенизираното социално пространство като субстрат на административно-бюрократичното организиране и дисциплиниране.

„Държавното господство над църквата като цяло и премахването на привилегиите на духовенството в частност са важни стъпки към генералното нивелиране на поданиците.” (ZK 274-275) Ранномодерната държава е заинтересована от и способства за модернизирането на църковната администрация като съществен компонент от генерализирането на административно-бюрократичен контрол.

Нещо повече: ранномодерната абсолютистка държава открива за себе си ефикасността на „меката” дисциплинарна власт преди всичко в сферата на религиозните иновации. „Докато с оглед на ситуацията една чисто политическа

¹⁹ Св. инквизиция (Santo Oficio) е учредена през 1478 г. от Католическите крале Исабела и Фернандо.

експанзия на княжеската власт е трябвало да се сблъска с ожесточената съпротива на традиционните властимасти и на поданиците, при определени обстоятелства е било по-лесно да се постигнат успехи в съгласие с поданиците посредством църковни иновации с религиозна легитимация.” (ZK 276) На този етап от аргументацията си Райнхард експлицитно взима отношение към концепцията на Г. Бострайх за социалното дисциплиниране, допускайки в нея наличието на „латентно противоречие” тъкмо по линията на невъзможността ранномодерната абсолютистка държава да прокара дисциплинарите си мерки без посредничеството на църквата. „Как става възможно абсолютисткото „социално дисциплиниране”, щом „държавата” не разполага в достатъчен обем с необходимия за това административен апарат и освен това локалните автономии затрудняват непосредственото въздействие върху поданиците?” (Пак там) В тази логика процесът на конфесионализация се превръща в предпоставка на процеса на социално дисциплиниране. *„Когато формиращата се „модерна държава” решително прокара конфесионализирането, това ѝ осигурява решително предимство при нейното по-нататъшно разгръщане, а именно [...] дисциплинирането и хомогенизирането на поданиците, тъй като „конфесионализирането” е първата фаза на т. нар. от Герхард Бострайх абсолютистко „социално дисциплиниране”. Който притежава политически властови амбиции, изобищо няма как да не прокара конфесионализационна политика!”* (ZK 268, курсив в оригинала) В аналогичен порядък, в тази част от изследването ще изхождам от допускането, че не можем да разглеждаме процеса на социално дисциплиниране в рамките на ранномодерната държава, без да отчитаме дисциплинарите иновации на ранномодерния католицизъм.

При аргументирането на тезата за ранномодерния характер на Католическата реформа през XVI век ще изходя от разсъжденията на В. Райнхард в студията му *Контрареформацията като модернизация?* (1977), която представлява църковно-историческа подготовка на проекта му за история на ранномодерните политически системи, представен в студията *Натиск за конфесионализация?* (1983), на която се спряхме по-горе, следвайки интересуващия ни тук обратен ред на придвижване от ранномодерната абсолютистка държава към

ранномодерния католически субект. Нека сега да се върнем към самия него. Ранномодерен ли е ранномодерният католически субект? В това видимо тавтологично питане първата употреба на определението „ранномодерен” се отнася до концепцията за процеса на модернизация, а втората – до историческата, по-точно хронологическата даденост на XVI век. Питането не е тавтологично, доколкото католическият субект през XVI в. традиционно бива смятан за контра-модерен, „контрареформационен”. Модерен през XVI в. е по дефиниция протестантският субект, чиято „етика” е свързана с „духа на капитализма” (М. Вебер). Както вече имаме повод да отбележим по-горе, силата на антитезата „Реформация (буржоазно-капиталистически прогрес) – Контрареформация (феодално-абсолютистка реакция)” не е за подценяване, доколкото тя демонстрира жилага способност да надживява края на държавно наредения и административно спуснат марксизъм, удържайки се в неразличимите с всекидневното око последни основания на марксизма в Хегеловата диалектика. „Но проблематичната схема на „Контрареформацията” като семпла католическа реакция с допълнителното късо съединяване на „реагиране” и „реакционно” продължава въпреки всичко да е жива, вероятно поради стабилния философски поддържащ скелет, вграден ѝ по време на нейното възникване и политическо утвърждаване като успешна, – Хегеловата диалектика на световната история.” (GaM 228)

Намесата на Хегел – особено при историософските конструкции – никога не е за подценяване. Интересното в случая с „Контрареформацията” е, че за Хегел тя дори не е в състояние да фигурира като (диалектическа) антитеза на Реформацията, а е чисто и просто назадничаване, сама по себе си (недиалектически) изостанала от модерността, изпаднала от времето. В Хегеловата философия на световната история не може да има (диалектическа) антитеза на Реформацията, доколкото тя – в качеството си на победилия германски принцип на вътрешно изпълнената свободна индивидуалност – открива началото на приключването на световната история и края на самата исторически положена диалектика. Епигоните на Хегел вече не са толкова оптимистични в сценариите си за „края на историята” и съответно прилагат диалектическата схема към самата Реформация в нейното отношение към „Контрареформацията”. За марксистите и техните източни епигони

в реално съществувалия социализъм и реално съществуващия мирен преход към капитализма е очевидно, че борбата на прогресивното човечество продължава, стъпвайки в учебникарската история на историята на борбата на прогресивното човечество. „Историческото съзнание продължава все така да асоциира „Реформация” с „прогресивно” и „Контрареформация” с „реакционно”” (срв. GaM 229). Историческото съзнание е иманентно Хегелианско, най-често и най-вече именно когато не познава Хегел. По този начин Хегеловата философия на историята най-лесно върши успешна работа по привеждането в политически коректен вид на продължаващата в дисциплинарното поле на историята на църквата скрита конфесионална полемика. „С помощта на Хегеловите категории конфесионалната полемика се стабилизира под формата на секуларизат.” (GaM 229) При това дисциплинарно политически коректен секуларизат: конфесионалната полемика е скрита под дисциплинарно политически коректната диалектика на историческия процес в качеството ѝ на напълно секулярна – „научно” и „светски” коректна – методология на изследването (в по-добрия случай) или иманентна всекидневна философия (в обичайния случай).

На миролюбивия фон на всекидневното политически коректно удобство на (всекидневната иманентност на) Хегеловата философия на историята представляват специален интерес конкретните социалноисторически мотивирани възражения спрямо антитетичната диалектика на „Реформация” и „Контрареформация”. В общ план Райнхард цели едно интердисциплинарно отваряне на традиционната църковна история по посока на „социалноисторически инспирирани опити за синтез” (срв. GaM 230). При това отваряне става проблематична „едностранната каузалност” на църковноисторическата тотализация на дадена епоха – изключително важно е имплицираното наблюдение, че понятието „Контрареформация” е преди всичко подобна църковноисторическа тотализация. Църковната история е във висока и чиста степен история на деятелите, действащите лица, докато социалната история изостря вниманието към неинтенционалното в протичането на процесите. „Така например, според един широко разпространен възглед Реформацията решително е допринесла за освобождаването на индивида, без това да ни позволява да приписваме на главното

й действащо лице Лутер подобни намерения.” (Пак там) Подобна структурна неинтенционалност трябва да се потърси и в „реакционната” с оглед на експлицитните намерения на действащите лица „Контрареформация” – в случай, че приемем тезата за „реакционността” на „Контрареформацията” на нивото на интенциите. „В интенционален план „реакционни” намерения са имали „модернизиращи” следствия, дори и само защото „модерните” средства подчиняват на себе си „реакционните” цели. Подобно нещо може да се наблюдава много добре в случая на Ордена на йезуитите.” (Пак там) Дори на интенционално ниво обаче „Контрареформацията” не може да бъде редуцирана до „реакционни намерения”. В този момент от аргументацията Райнхард въвежда тежката концептуалност на Н. Луман, с чиято помощ „реакцията” на Католическата църква спрямо Реформацията е описана като реагиране „на социалната система „католическа Църква” на предизвикателството на превърналите се в нейна „околна среда”, обособили се части чрез една съзнателна и планомерна модернизация на структурата си” (срв. GaM 231). Позволявам си отново да цитирам това негласно позоваване на теорията на социалните системи на Никлас Луман, доколкото то представлява пределния теоретичен хоризонт на осъщественото от Райнхард отваряне на църковната история по посока на социалната история. „Това гледище е възможно единствено, ако разширим прекалено тесния хоризонт на църковноисторическите изследвания не само по посока на историята на духа (geistesgeschichtliche) и на спиритуалността, но и по посока на историческите дисциплини, които са занимават с материалните сфери на живота.” (GaM 231) В настоящото изследване на констелациите на мистика и модерност ме интересува именно това: социалноисторическата материалност на мистиката.

Когато говорим за участието на Католическата църква процеса на модернизация, можем да се опрем на синхронното възприятие на процеса от страна на подложените на модернизация субекти – народ и (низше) духовенство – през XVI и XVII век. „Духовенството и народа в качеството си на обекти на [...] процеса на конфесионално формиране често са се борили против църковното дисциплиниране като нелегитимно нововъведение.” (GaM 232) Синхронното масово усещане за болезнени иновации и съпротивата срещу тях като нелегитимни

от гледна точка на църковната традиция е в сравнима степен налице и в трите изповедания (католицизъм, лутеранство, калвинизъм) през периода XVI-XVII в.

„Пред вид на паралелността на този процес [на дисциплиниране] глобалната схема „теза-антитеза“, „прогресивно-реакционно“ в тази сфера на църковната история вече не може да бъде удържана дори по чисто хронологически причини.” (GaM 233) Изключително важно е да подчертаем, че при процеса на църковно дисциплиниране през XVI и XVII в. става дума за обхващащ масите процес – теоретичен акцент, поставен от Бострайх и продължен от Райнхард. Масовият характер на процеса на ранномодерно дисциплиниране намира зловещ еквивалент в ранномодерната масова психоза на преследванията на вещици, която може да се обвърже със „социалната психология на новодисциплинираните” (срв. GaM 234) Освен всичко друго, ранномодерното църковно дисциплиниране може да се разглежда и като процес на масова християнизация на селските маси, които чак до Ренесанса се радват на относителна свобода – осигурена от негласно толериране от страна на Църквата – на езическите си практики. В тази връзка едва ли е случаен ренесансовият взрив на интерес към „народната” религия на прага на задаващото се ранномодерно дисциплиниране. Ранномодерното преследване на вещиците от страна на Инквизицията е добър пример за това, как ранномодерното дисциплиниране действа като функция на административно-бюрократичното модернизиране на църковната власт, което или е непосредствено иницирано от ранномодерната абсолютистка държава – какъвто е случаят в Испания – или е структурно аналогично на процесите на административно-бюрократична модернизация, течащи в държавната власт, а понякога и с обратно въздействие върху нейната административно-бюрократична модернизация. „Триент носи със себе си една същинска административна реформа на католическата църква, структурно сродна с мерките на ранния абсолютизъм.” (GaM 234) За първи път в своята история Църквата успява административно да осъществи пълен контрол върху сключването на бракове – впечатляващо постижение, което притежава очевиден моделен характер за по-късния „биополитически” контрол на модерната държава²⁰. „Накратко, католическата църква, която и по-рано е служила на

²⁰ По-възрастните читатели няма как да не си спомнят за „ергенския данък” през реално съществувалия социализъм.

светските власти като административен образец, се сдобива с нова модерност посредством бюрократизацията си.” (GaM 235) Разцветът на испанската католическа мистика през XVI век не може да бъде разбран без плътната материалност и потенциално – призрачно – вездесъщата квазитрансцендентност²¹ на всекидневното налагане в жизнения свят на първите модерни административно-бюрократичните системи.

От гледна точка на подложените на иновациите на ранномодерния административно-бюрократичен контрол субекти – поданици и изповядващи – настъпва едно разхлабване на широкия роднински кръг („родата”), за сметка на стягането на тесния, който на свой ред е фокусиран и свит върху индивида. „Новите задължителни формалности и по-силно акцентираният свободен избор на партньор превръщат в тенденция брака от договор между групи в договор между индивиди [...] Вследствие на ограничаването на броя на кръстниците кръщението вече не може да се използва за установяване на изкуствени роднински връзки, без оглед на личността на кръстения.” (Пак там) Тези в основата си социалноантропологически промени, предизвикани от процеса на административно-бюрократично дисциплиниране, довеждат до появата на въдворения в себе си и оставен на себе си индивид не само в протестантизма – общоприетата теза за раждането на модерната индивидуалност в рамките на протестантизма – но и в ранномодерния католицизъм, за чието участие в раждането на модерната субектност тепърва трябва да се мисли. Проследяването на раждането на модерната индивидуалност от духа на ранномодерния католицизъм трябва да обърне специално внимание на водещата дисциплинарна функция на тайнството на изповедта, която на прага на модерността придобива регулярен и строго регламентиран, систематно обхващащ и контролиращ индивида характер, какъвто не е притежавала през Средновековието. „Изповедта се трансформира от ритуал на помирение между мразещи се вражески групи в един по-силно психологически

²¹ Трудната за описване амалгама на плътна материалност и призрачна квазитрансцендентност в модерните административно-бюрократични системи парадигматично – кошмарно-комично – е уловена от Фр. Кафка в *Процесът* и нонплюсултра – в *Замъкът*. От Кафка можем да се учим както при разбирането на испанския пикаресков роман, така и при опознаването на стриктно едновременната на жанровото разгръщане на пикаресковия роман испанска католическа мистика.

форматиран акт на духовно обръщане на индивида, успоредно на наблюдаващото се от XV век насетне по-силно сенсibiliзиране на отделния човек.” (Пак там)

Новото усещане на късносредновековния човек за себе си като отделен „индивид” се налага под формата на скрупули във всекидневните материално-физиологически процеси и практики, т. нар. *scrupulositas*, скрупульозността като безбройните малки камъчета, с които при процеса на цивилизация бива осеяно социалното времепространство на всяко движение на човешкото тяло. Най-изострена форма тази скрупульозност придобива при изповядването на модерната сексуалност – тепърва конституирана от изповедалния дискурс – като сферата на индивидуалния грях парекселанс. Изповядването на сексуалността индивидуализира – при това в сравнима степен и в трите изповедания. „От средата на XVI век във всички изповедания може да се наблюдава едно протичащо успоредно дисциплиниране на половия нагон – един вид надконфесионален пуританизъм.” (GaM 236) Ранномодерните форми на дисциплиниране и контрол на сексуалността представляват съществен аспект от формирането на това, което наричаме собствена индивидуалност, локализирайки я с особена натрапчива настоятелност именно в парадигматичната интимна сфера на еротиката и сексуалността. Едноименната героиня на *Селестина* (1499) на испанския писател Фернандо де Рохас ще изрази тази индивидуализираща потентция на споделянето на еротично-сексуалния опит с опитността на сводницата и някогашната проститутка: „И затуй, Пармено, има ли наслада без компания? Бога ми, Бога ми, знам ги аз тия неща. Това е насладата, че другото го правят по-добре магаретата на ливадата.”²² След близо 400 години настървена работа на индивидуализиращия дискурс на сексуалността, на която се отдаваме със сладката болка на споделянето, изповядването на интимните дълбини и незакъсняващото им сладко отмъщение, на ръба на безумието Ницше ще призове магарето да каже „Да” на ливадните магарии и Фуко ще се отзове в лекциите си за „анормалните” в Колеж доьо Франс с „нещо като селска детска сексуалност, свободна сексуалност, крайпътна сексуалност,

²² Rojas, F. de *La Celestina*, ed. Dorothy S. Severin, Madrid: Cátedra, 2004, 126. Срв. испанския оригинал и българския превод на пълния пасаж в: Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч., с. 106.

горска сексуалност”²³. Тя остава по стърнищата на модерността, администрирана от сводници и психиатри, следящи за гладкото протичане на индивидуализиращия дискурс на сексуалността.

Дисциплиниране и индивидуализиране са двете лица на янусовидната модерност, в която живеем от близо 500 години с искрения до мъчителност копнеж да избягаме от дисциплинирането по пътя на индивидуализирането. Този копнеж е илюзорен. Дори за големия социално-дисциплинарен ларж на източното православие, да не говорим за западния протестантско-католически неумолим дисциплинарен натиск за (само)индивидуализиране. „По линията на дисциплинирането и индивидуализирането на вярващите пост-триентският католицизъм се движи следователно в същата посока, както и протестантските изповедания – с едно изключение: с оглед на алфabetизацията остава налице протестантската модернизационна преднина.” (GaM 236) И тук Райнхард апелира да не се предверяваме леко на „едностранната каузална връзка” между съответния социалноисторически факт и на пръв поглед каузално обуславящата го конфесионална специфика, в случая по-високата степен на обща грамотност в протестантската конфесионална сфера на влияние, от една страна, и спецификата на протестантизма като „религия на Писанието”, от друга. „Реформацията обаче е имала успех тъкмо там, където вече е било налице едно по-високо равнище на образование; трудно е да си представим триумфа на Лутер без печатарската преса.” (GaM 236-237) Сякаш настина мисленето не толкова в каузални, колкото в „корелативни”, съотносителни обуславяния предоставя по-добри възможности за описание на мястото и ролята на Католическата църква в модернизационния процес през XVI век.

Друг съществен пример в подкрепа на корелативното обуславяне с превес на конкретни социалноисторически фактори за сметка на конфесионалното каузално обяснение в епохален мащаб – „Реформация” / „Контрареформация” – е ранномодерната регулация на грижата за бедните. Както е добре известно, една от важните индикации за набеязващия се праг на модерността е радикалната промяна в оценностяването на бедността. Протестантските приноси – преди всичко

²³ Фуко, М. *Аномалните. Цикъл лекции в Колеж дьо Франс. 1974-1975*, прев. Ев. Грекова, София: Издателство „ЛИК”, 2000, с. 335. Цитирам по-нататък в текста по това издание със сиглата АЛ.

радикално-калвинистките – за тази промяна са повече от очевидни (без от това да следва обаче обичайно имплицираната монокаузалност): положителното оценностяване на светската професионална дейност²⁴, отпадането на спасителността на църковните „добри дела”, следствията за конкретните механизми на издръжка на бедните, произтичащи от отчуждаването на църковна собственост в полза на държавата. Конкретните социалноисторически фактори, довели до модернизацията на грижата за бедните, са били обаче от трансконфесионален характер: 1) концентрацията на бедните в градовете вследствие на чумните епидемии, 2) демографското нарастване на населението от средата на XVI век, което допълнително засилва натиска върху градските управи по изхранването на скокообразно концентриращите се градски маси. „Промяната в системата за грижа за бедните от късното Средновековие насетне се интерпретира днес като реакция на градското общество спрямо нарастващите социални проблеми, при което концепциите на реформаторите са послужили само за допълнително подсилване на вече осъществявани мерки.” (GaM 238) Както при образователната система, така и при системата за грижа за бедните на прага на модерността социалноисторическите допускания сякаш предлагат по-добри интерпретативни възможности от мащабните епохални обяснения в рамките на „Реформацията” и „Контрареформацията” в качеството им на концепти от историята на църквата, схващана като „духовна история” и история на спиритуалността. „Планиране и метод, бюрократизация и дисциплиниране, експанзия на върховните власти в държавата и църквата, сенсibiliзиране на индивида и репресиране на проявите на елементарните му нагони посредством един общ „пуританизъм” – не може ли да схванем този фундаментален процес, който в никакъв случай не е чисто религиозен, в чийто край се намира „модерното” (позволявам си да кажа: „буржоазното”) общество, – да схванем този процес, вдъхновени от толкова различни представители на социалните науки като Елиас и

²⁴ Нека да си спомним отново за сводницата Селестина – тази амбивалентна емблема на модерността – и нейната професионална „етика”, самочувствие и гордост: „Живея от занаята си като всеки занаятчия от своя, чиста ми е работата. Който не ме харесва, не го търся; идват да ме извеждат от дома ми, в дома ми ме молят.” – Rojas, F. de *La Celestina*, цит. съч., с. 237. По-подробно за ранномодерната професионална етика на Селестина срв. Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч., с. 112-115.

Луман, като резултат и същевременно като по-нататъшно засилване на комплексността на социалните отношения?” (GaM 239) Това е принципният методологически въпрос за ролята на социологията в историята – за възможността на социалната история като материалистично-систематична дисциплина.

Ако от гледна точка на социалната история „Контрареформацията” разкрива конкретни и плътни в своята социална материалност модернизационни аспекти, нейният принос в общия процес на модернизация през XVI в. е парадигматично видим в емблематична съгъстеност в Ордена на йезуитите. „От гледна точка на нашето съвремие е трудно да си представим, колко „революционни” са били в действителност йезуитите в рамките на католическата църква през XVI век.” (GaM 239) „Революционно” е самото основаване на нов орден в един контекст, в който „реформата” се възприема преди всичко като завръщане към и възстановяване на исконните първоизточници на вече съществуващите религиозни ордени. „Реформата” на религиозните ордени през XVI век означава за реформаторите възстановяване на исконните ригористични статuti, разхлабени и размекнати при отдалечаването от първоизточника: *reformatio* като квазиплатоническо обновяване на праобраза. На фона на този латентен платонизъм на „реформата” на религиозните ордени през XVI в. проектът и делото на Лойола са драстично модерно-номиналистични – създаване на нещо несъществувало, като се изхожда от един несводим индивидуален опит. „Експлицитно заявената воля да се създаде нещо ново противоречи на обичайното за времето поведение.” (GaM 239-240) Лойола създава един принципно нов орден по образ и подобие на несводимия си индивидуален опит: аристократичен меритократизъм, обръщане на военния в основата си принцип на дисциплината навътре, индивидуално възпроизвеждане и мултиплициране на един в генеалогическата си основа неповторим и еднократен акт на обръщане на „рицарско-аристократичните” ценности в „свещеническо-изискано”²⁵ оценностяване на безусловното подчинение.

²⁵ Тук използвам фундаменталната дистинкция на Ницше в *Към генеалогията на морала* между „рицарско-аристократични ценностни съждения” (*ritterlich-aristokratische Werthurtheile*) и „свещеническо-изискания начин на оценностяване” (*priesterlich-vornehme Werthungs-Weise*). – Вж. Nietzsche, Fr. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, 2., durchges. Aufl., hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München, Berlin/New York: DTV, de Gruyter, 1999, 266.

„Духовните упражнения” на Лойола са първата модерна проява на „технологиите на душата” както в генеалогическия план на възникването им от един несводим индивидуален опит, така и в структурния на модерното интернализиране на дисциплинарите технологии, лежащо в основата на „меката” дисперсна и всеприсъстваща дисциплинарна власт на модерния свят. „Духовните упражнения като съставна част на тренировъчното обучение целят произвеждането на една непозната дотогава степен на интернализиране на ценностите и поведенческите норми на ордена и Църквата.” (GaM 240) Произвежданата от „духовните упражнения” Душа е съсредоточието на модерната „мека” дисциплинарна власт, сенсibiliзираща и психологизираща индивида с оглед на „вътрешносветовата аскеза” в отвореното от модерността празно пространство. Важен модерен белег на Ордена на йезуитите е „вътрешносветовият активизъм” (innerweltlicher Aktivismus) (срв. GaM 240), осигуряван от форсираното интериоризиране на ценностите в един опразнен от Бог – и от Църквата като негово мистично неделимо тяло – трансцендентално неподслонен свят. Показателно е, че при концепцията за „вътрешносветовия активизъм” Райнхард гладко успява да преведе Веберовата концепция за „вътрешносветовата аскеза”, прицелена в „етиката на протестантизма”, в полето на „Контрареформацията” и нейното твърдо ядро – йезуитите. „Активизмът е бил възможен единствено в случай, че отпаднат традиционните обвързвания от рода на манастирското усамотение и съвместната хорова молитва и бъдат заместени чрез интериоризирана дисциплина.” (GaM 240) Изместването на дисциплината от манастирското осамотение и общностната молитва към вътрешносветовата самота и самотната молитва поражда модерната душа като невидим, всеприсъстващ, мек затвор на тялото. Високотехнологичен, продуктивен затвор, чиито граници съвпадат с Веберовата „железна клетка” на модерността и осигуряват максимална психосоматична активност вътре в себе си. Вътре-в-себе си вече е навсякъде и няма нищо вън-от-себе-си. „Активизмът е модерен, защото противоречи на старата ценностна система, в която свободното време и съзерцанието са заемали най-високата степен. Той се изразява в ефективността на организацията, в успешното разгръщане на икономическата дейност и в планомерно осъществяваната пропаганда на Ордена.” (Пак там)

Модернизационните опити на йезуитите се простират и в доста неочакваните за съвременния наблюдател посоки на женската еманципация и акултурационното релативиране на ранноколониалния евроцентризъм. Повече от естествено е, че в тези радикалномодерни полета опитите на йезуитите са блокирани почти без еволютивен остатък и чрез силата на противодействието, което предизвикват, показват колко далече в (радикално)модернизационен план са били стигнали.

Определящ аспект на „меката” дисциплинарна власт, парадигматично застъпен в Ордена на йезуитите, представляват модернизационните педагогически иновации, които превръщат бързо и глобално разгръщащата се система от йезуитски „колежи” в психотехнологичен парк за производството на новите елити на ранномодерната абсолютистка държава. Ефикасността и транссъсловната достъпност на йезуитското образование се основава както на прагматичната функционализация и инструментализация на хуманистичния културен масив (школуване на логико-инструменталната страна на интелекта в медиума на класическите езици), така и на психотехнологичното структуриране на образователния процес. „Сетивният наглед е служел за изходна точка на преподаването, афектите биват мобилизирани посредством непрекъснатото съревнование, посредством основаването на авторитета на учителя върху симпатията на учениците” (GaM 242). Осигуряването на основаващия се върху симпатията авторитет на учителя става чрез педагогическа диференциация на ролите в образователния процес: учителят отговаря за „меката” дисциплинарна власт на „симпатичния” авторитет, специален възпитател – за „твърдата” дисциплинарна власт на телесните наказания. В това разделение на педагогическия труд „йезуитският” характер на модерната дисциплинарна власт на образователните системи се явява в чист вид в цялата си прагматична истина от преди либералното лицемерие и политическата коректност на отказалата се от непосредствените телесни наказания педагогика. Йезуитската педагогика набелязва същевременно пътя на постепенното опосредяване на телесните наказания в една по-сложна система от функционално диференцирани болки и наслади на ученето.

За обучаваните преди 89-та сякаш е по-очевидно, че една образователна система може да обучава за едно, а обучените да попаднат или да стигнат до нещо

друго, поне отчасти в плана на жизнените си проекти, дори когато тяхната реализация е малко вероятна или вероятността ѝ клони към мъчителни невъзможности, или пък има крещящо разминаване между зададената от образователната система идеологическа рамка и всекидневните, преди всичко икономически, но и по-общо жизненовъзпроизвеждащи практики. При йезуитската педагогика и нейните обучавани сякаш бихме могли да използваме този асинхронен опит: тя реално подготвя управленските елити на „аристократично-феодалната реакция”, които взимат участие в процеса на модернизация в рамките на ранноабсолютистката държава и съопределят оформянето на облика на модерното „дисциплинарно общество” (М.Фуко). „В служба на цели, които биха могли да минат за „реакционни”, йезуитите се превръщат в най-важните иноватори на „Контрареформацията”, при което модернизационните ефекти се появяват и против волята на инициаторите им.” (Пак там) Близкото до ума и чувствителността на човека на прехода обвинение в опортюнизм не закъснява да бъде отправено по адрес на йезуитите, които са най-активните агенти на една ситуация, в която „консервативните намерения [са] с революционен ефект, модернизацията [е] против експлицитно изразената воля” (срв. GaM 243) на вземащите активно участие в процеса.

Това се случва не само в определящата в практически план сфера на образованието, но и в сякаш по-автономната и безпоследствена сфера на високата наука. Така се стига до необичайната „неравна двойка” между мислители йезуити и радикалния философски скептицизъм, който бива използван в идеологическата борба с калвинизма. „Първото пълно издание на Секст Емпирик, направено от Жантиан Ерве се появява през 1569 г. с посвещение на главата на френския католицизъм, кардинал Гиз.” (GaM 243) В по-късната рецепция от това богоугодно издание ще се възползват френските „либертини” – и Декарт, бащата на модерния континентален рационализъм, който е йезуитски възпитаник, както впрочем и съществена част от интелектуалния елит на XVII век. Структурно аналогична неравна двойка, при която един от партньорите е йезуитски мислител, откриваме във философията на най-изтъкнатия представител на късната испанска схоластика Франсиско Суарес: томизъм и номинализъм. А както е добре известно,

средновековният номинализъм е опосредяващото звено на прехода към модерния гносеологически и по-конкретно научен проблем на познанието на конкретното. Влиянието на философията на Суарес се простира и в протестантската сфера чак до Лайбниц. Едва Просвещението ще започне изтласкването на испанско-католическото философско влияние от протестантското съзнание – в този случай нетолерантната конфесионална епоха се оказва по-открита от Просвещението. Нещо подобно може да се наблюдава и при сблъсъка на „привидно модерния Ренесанс” (срв. GaM 244, бел. 97) и теологическата критика в разгорелия се през XVI в. дебат за научния характер на астрологията: теологическото опровергаване на научността на астрологията се оказва ползотворно за модернизацията на естествените науки, на първо място на астрономията, където постиженията на католическите – и в частност йезуитските – учени са безспорни, кулминирайки в грегорианската календарна реформа. Въпреки „случая Галилей”, който сякаш ни е по-добре познат от пиесата на Б. Брехт, отколкото от съответните изследвания по история на науката.

Бихме могли да предположим, че постиженията на йезуитските учени в областта на астрономията и математиката се дължат на „не-идеологическия” характер на тези дисциплини. Но нима астрономическо-математическият проблем около хелиоцентричната картина на света не се превръща в горещ идеологически картоф, заради който буквално бива изгорен Джордано Бруно? По-малко известни, но не по-малко важни за процеса на модернизация през XVI и XVII в. са приносите на йезуитите в политическата и икономическата теория, където вече аргументът за идеологическата неутралност на научните изследвания е поначало и напълно неприложим. Испанските йезуитски мислители Франсиско Суарес, Хуан де Мариана и Луис де Молина като цяло стигат в политическата теория дори по-далече от калвинистките монархомаси, развивайки повече или по-малко радикални концепции за народния суверенитет, отменимостта на договора с владетеля, правото на съпротива и дори убийството на тирана. В испанската „контрареформистка” политическа теория е налице един своеобразен „католически радикализъм” (срв. GaM 245, бел. 100), въпреки че обикновено сме свикнали да свързваме политическия радикализъм през XVI в. с радикалните протестантски

движения. „През епохата на Контрареформацията йезуитите заемат крайно лявото пространство на политическата теория, обръщайки се едва по-късно през XVII век в сигурни опори на абсолютизма, който пък на свой ред през XVIII век, когато вече е можел да се лиши от тяхната подкрепа, не пропуска да им напомни техните „младежки грехове”.” (GaM 246) В този смисъл можем да говорим за „модернизационното влияние на испанската късна схоластика” (срв. GaM 246) – за да не кажем „революционизиращо” – върху политическото мислене на континента през втората половина на XVI и началото на XVII век.

Най-силно и влиятелно концепцията на Макс Вебер за „етиката на протестантизма и духа на капитализма” предопределя широко споделяната представа за „Контрареформацията” като пряка причина за икономическото изоставане на католическа Южна Европа спрямо протестантския Север. Отхвърляйки по принцип монокаузалното обяснение на дадена епохална цялост посредством нейните църковноисторически аспекти, Райнхард демонстрира в частност как в областта на икономическата теория „контрареформационното” мислене успява да „напасне схоластическото наследство към потребностите на настоящето” (срв. GaM 246), което прави възможна – въпреки принципната консервативност на католическата стопанска етика – една „модерна икономическа практика в католическите страни” (срв. GaM 247). Методологическото въздържане от възвеждането на явления от социалноикономически порядък към църковноисторически фактори не означава игнорирането на социалноикономическата специфика на развитието на католическите страни през втората половина на XVI и XVII век. Това се отнася на първо място за социалноикономическия процес на „рефеодализация”, при който „имотни групи поради липса на модерна стопанска нагласа влагат парите си в недвижима собственост и аристократичен стил на живот, вместо в поминък и търговия” (срв. GaM 249).

Социалноикономическият процес на „рефеодализация” обаче не е монокаузално предизвикан от „Контрареформацията” и неговата обусловеност трябва да се търси преди всичко в явления от социалноикономически, а не от църковноисторически порядък. „Но подобни тенденции [към рефеодализация]

могат да се наблюдават много преди Реформацията [...]. В условията на приключващия XVI век е възможно да е била налице една напълно икономическа калкулация: пред все по-рисковите инвестиции в търговията и производствената дейност бива предпочетена сигурната поземлена рента.” (GaM 249) От това, че тази преди всичко икономическа калкулация очевидно корелира с липсата на модерна икономическа нагласа, не следва пряката монокаузална обусловеност на социалноикономическия процес на „рефеодализация” – който наистина е най-силен именно в католическите страни от Южна Европа – от „Контрареформацията” като явление от църковноисторически порядък. „Със сигурност не можем да изключим църковноисторическия компонент от общото развитие на Южна Европа, също толкова сигурно е обаче, че не можем да го превръщаме в първична причина на икономическата промяна, на модернизационната печалба или загуба.” (GaM 250) С оглед на настоящото изследване този подход предполага материалното уплътняване на съответните явления от сферата на историята на църквата и спиритуалността чрез социалноисторическото им перспективиране, на първо място посредством теоретичния акцент върху материалната плътност на процеса на социално дисциплиниране. В този смисъл ще мислим понятието „Контрареформация” в релативизиращите кавички на социалноисторическата рамка на процеса на социално дисциплиниране, която неутрализира диалектическо-темпоралната антитеза „прогресивна Реформация – реакционна Контрареформация”, извеждайки на преден план структурно-синхронната успоредност на „Реформацията” и „Контрареформацията” в процеса на модернизация през XVI век.

Социалноисторическото релативиране на понятието „Контрареформация” не означава безпроблемната употреба на алтернативното „Католическа реформа”. Макар че избрахме последното понятие като в крайна сметка по-адекватно на интересуващите ни тук текстови свидетелства на Тереса от Авила и Игнасио де Лойола, то в не по-малка степен се нуждае от предварително прецизиране, не на последно място с оглед на историята на понятието²⁶ „реформа” като едно от централните понятия на църковната история. При това необходимо диахронно

²⁶ В смисъл на *Begriffsgeschichte*.

полагане на понятието „реформа” отново ще ползваме като представителен за XVI в. пример Ордена на йезуитите. Ако приемем тезата на В. Райнхард за йезуитите като активни субекти на модернизационния процес през XVI в., въпросът за отношението им към съвременната на налагането на Ордена „реформа” в църковно-духовния живот в католическите страни може да послужи за пробен камък на естеството и характера на историческото явление, което определяме с понятието „Католическа реформа”. Какво е наистина отношението на едни от най-активните субекти на модернизацията в католическите страни през XVI в. към синхронната на тяхната дейност – и до голяма степен задаваща рамката на тази дейност – „реформа”? При отговора на този на пръв поглед клонящ към тавтологична информативност въпрос, който в крайна сметка пита за основанията на понятието „Католическа реформа”, ще изхожда от разсъжденията на йезуитския историк на църквата Джон У. О’Мали. Вече имах повод да се позова на него при коментирането на схващането на протестантския историк на църквата Г. Марон за Католическата реформа през XVI век. В случая ще се спра на статията на О’Мали *Бил ли е Игнациус Лойола реформатор на Църквата? Как да разглеждаме ранномодерния католицизъм* (1991)²⁷, в която с тезисна яснота е прокарана линията – по-скоро разграничителна, отколкото съединителна – между Лойола и Ордена на йезуитите, от една страна, и „реформата” на църковно-духовния живот в католическите страни през XVI в., от друга. Избирам този подстъп към прецизирането на понятието „Католическа реформа”, доколкото чрез него мога да подготвя основата за по-нататъшното разглеждане на текстовете на Лойола в качеството им на парадигматичен пример за процеса на социално дисциплиниране в рамките на ранномодерния католицизъм.

За йезуитския историк на църквата О’Мали понятието „Католическа реформа” невидимо остава под дългата концептуална сянка на преодоляната на пръв поглед в него „Контрареформация”. В качеството си на корелативна алтернатива на „Контрареформацията” понятието „Католическа реформа”

²⁷ O’Malley, J. W. “Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism”, *Catholic Historical Review*, April 1991, Vol. 77, Issue 2, p. 177, 17 p. Статията ми бе достъпна само в Интернет в електронен вариант без оригиналната пагинация, поради което не мога да цитирам с посочване на страниците по сп. *Catholic Historical Review*; съответно ще отбелязвам цитатите със сиглата EMC и условната страница по електронния документ в квадратни скоби.

продължава да е зависимо от дълбинната структура на понятийната двойка. „Също както Йедин възрази срещу понятието „Контрареформация” като адекватна категория, защото то взима Реформацията за отправна точка, така и ние можем да възразим, че понятието „Католическа реформа” прави същото по по-субтилен начин.” (ЕМС [8]) По-нататък ще имаме възможност да се спрем на концепцията на Хуберт Йедин, която на практика задава интерпретативната традиция на разгледаните дотук схващания за католицизма през XVI век – както от католическа, така и от протестантска страна. Засега искам да отбележа, че О’Мали радикализира критиката на схващането за „Контрареформацията”, възхождаща към Х. Йедин, до степен на проблематизиране на дълбинната структура на двойката „Контрареформация – Католическа реформа”, от която изхожда критиката на Йедин. Ако си позволим една далечна свободна аналогия, при О’Мали е налице „постструктуралистка” радикализация на „структуралистката” критика на Йедин по адрес на понятието „Контрареформация”. Точката на приложение на тази радикализация на критиката от страна на О’Мали е деконструирането на обичайната представа за Лойола като „реформатор на Църквата”, наложила се и работеща по аналогия с фигурата на Лутер.

Силното основание на анализа на О’Мали се състои в демонстрирането на несъстоятелността на тази представа в стриктния смисъл на историята на понятието „реформа” в неговата диахронна положеност през XVI век. „Едно е сигурно: изразът [”реформа”] се появява с изненадващо ниска честота в огромната документация, която е достигнала до нас от ранните йезуити, и, доколкото мога да преценя, те никога не прилагат термина към самите себе си, със сигурност не и по начина, по който той е бил схващан през XVI век.” (ЕМС [2]). От гледна точка на историята на понятието „реформа”, то се отнася през XVI в. на първо място и основно до *институционалното* реформиране на Католическата църква.

„Реформата на Църквата е била центрирана върху институциите на Църквата – папската, епископската, свещеническата – и се е надявала да постигне моралните си и пасторски цели основно посредством каноничната дисциплина.” (Пак там) Рядката употреба на думата „реформа” от страна на Лойола и членовете на Ордена се дължи именно на институционалния смисъл, влаган в термина през XVI век. В

съгласие с правилника на Ордена, възходящ към лаическо-индивидуалистичната изходна точка на неговия основател, йезуитите по принцип нямат отношение към институционалния аспект на Църквата – и съответно към институционалното ѝ реформиране, което основно е било означавано с термина „реформа” през XVI век. „Йезуитите съзнателно се отказват от самите институционални позиции, до които се отнася реформата – папската, епископската, свещеническата. Подобна реформа не ги е касала директно или не е засягала начина, по който те са искали да живеят живота си или да вършат работата си на проповедници и изповедници. Нещо повече, „покорството”, което те са разглеждали като отличително за призванието си, ги е карало да изпитват неприязън към планирането на юридически промени в тези осветени от вековете институции. В основата си подобни реформи не са били тяхната цел.” (ЕМС [3]) Когато ранните йезуити употребяват термина *reformatio*, те нямат пред вид институционалната реформа на Църквата – какъвто е основният смисъл на думата през XVI век. „Той се е отнасял до промяната на сърцето, предизвикано в индивида чрез духовните упражнения [...]. Той е сърцевината на духовните упражнения и съответно на тяхната мисия.” (Пак там) *Reformatio* образува твърдата сърцевина на „духовните упражнения” като изходна дисциплинарна технология на индивидуалната душа. Йезуитската образователна програма също отговаря на това значение на *reformatio* като дисциплинарна технология на душата, без да взима пряко отношение към институционалната реформа на Църквата в борбата ѝ с протестантската Реформация. Този дисциплинарно-педагогически прочит на *reformatio* помага да разберем учудващата лекота, с която йезуитите асимилират хуманистичната образователна програма. Тук имаме още един ясен пример за слабата различителна способност на културноисторическата дистинкция „Ренесанс – Барок” като вариант на епохалната църковноисторическа в основата си антитеза „Реформация – Контрареформация”.

Изключително показателно в този ред на мисли е, че йезуитският историк на църквата О’Мали пледира за излизане от „една в известна степен тясно схваната църковна история” в посока на по-широка, надредна социалноисторическа концепция за „ранномодерния католицизъм” (Early Modern Catholicism), (срв. ЕМС [5]), която да преодолее втрещването в сблъсъка „Реформация –

Контрареформация”, наследено преди всичко от германската философия и историография. Лойола и Орденът на йезуитите трябва да се разглеждат в концептуалната рамка на ранномодерния католицизъм, която като надредна спрямо понятията „Контрареформация” и „Католическа реформа” осигурява същевременно релативиращ достъп до частни аспекти, спрямо които двете понятия запазват известна ограничена валидност. Ограничената и относителна спрямо надредната рамка на ранномодерния католицизъм валидност на понятията „Контрареформация” и „Католическа реформа” може да се локализира единствено в плана на самосъзнателната интенционалност и интенционалното целеполагане на историческите субекти. „Понятието „реформа” изисква някаква интенционалност, някакво самосъзнателно намерение не само за реанимиране на съществуващи институции, но и за реорганизирането им в съгласие с някакъв ясен образец или пък за изместването им от нови.” (ЕМС [5]) Областта на валидност на понятията „Контрареформация” и „Католическа реформа” трябва да се ограничи до сферата на саморефлексивно интенционално целеполагане на субектите на историческо действие. Подобно саморефлексивно интенционално целеполагане, отнасящо се до институциите на Католическата църква като предмет на „реформа” в смисъл на самосъзнателно интенционално действие, не е било „нито изходната точка, нито средоточието” (срв. ЕМС [5]) на Лойола и Ордена на йезуитите. Лойола не може да бъде определен като „реформатор” на Църквата, доколкото той „никога не е заявил реформата като [свое] намерение”. Това рестриктивно ограничаване на обсега на валидност на понятието „реформа” – и на зависещите от него понятия „Контрареформация” и „Католическа реформа” – може на пръв поглед да се стори силно редуccionистично, но то определено изчиства съответните термини от порочната им псевдотерминологична всеядност, позволяваща дифузното им използване като определители на епохални цялости.

Дифузната употреба на термина „реформа” довежда до изтласкването на модернизационната специфика на проекта на Лойола и на основания от него Орден чрез един процес на „осмоза” (osmosis – срв. ЕМС [6]), заличаващ специфичния им принос в рамките на ранномодерния католицизъм – дисциплинарно-педагогическите технологии на индивидуалната душа. Процесът на социално

дисциплиниране обаче, в който йезуитите играят съществена роля, не може да бъде сведен до саморефлексивното интенционално действие на историческите субекти, дефиниращо процеса на „реформа”. Тенденцията за осмотично асимилиране на модернизационната специфика на проекта на Лойола се засилва след неговата смърт през 1556 г. и последвалите я агиографски процедури, противопоставящи го ретроспективно-провиденциално на фигурата на Лутер. На актуалнополитическия фон на тази бърза агиография на близкото минало и настояще прави впечатление последователния минус-похват на почти пълното отсъствие на споменаването на Реформацията в *Автобиографията*, която Лойола завършва да диктува през 1555 г., т.е. не повече от година преди началото на агиографския процес непосредствено след смъртта му. „Като поглежда назад и интерпретира живота си в този късен момент, той [Лойола – В. С.] освен това никъде не говори за реформа и не внушава, че самият той или Орденът имат нещо общо с нея.” (ЕМС [4]) Включването на Лойола и Ордена на йезуитите в процеса на „реформа” – било в аспекта на „Контрареформацията”, или на „Католическата реформа” – представлява хрестоматиен пример на ретроспективно проектиране на актуалнополитическата ситуация в диахронен план, от една страна, и на схематизираща институционална история „отгоре”, от друга.

На ретроспективното проектиране може да се противопостави емблематичната формулировка на О’Мали, интиутивно убедителна за всеки читател на *Автобиографията*, че „в ранните си години очите му са били вперени в Йерусалим, не във Витенберг” (срв. ЕМС [7]). На схематичната лекота на институционалната история „отгоре” – от птичия поглед на „институционалната църква” (срв. ЕМС [8]) – противостои фактът на принципното и практическо разполагане на дейността на Ордена извън енорийските структури на католическата Църква. Определението *ранномодерен католицизъм* цели избягването както на ретроспективното проектиране на „реформата”, така и на нейното спускане „отгоре” в историята на „институционалната църква”. В него намира място и необичайната дисциплинарно-педагогическа симбиоза на йезуитската образователна програма и ренесансовия хуманизъм – „изцяло специалното отношение на йезуитите към ренесансовия хуманизъм” (срв. ЕМС

[6]), което трудно се връзва с „контрареформаторското” приключване и „реакционно” ликвидиране на Ренесанса. В рамките на концепцията за ранномодерния католицизъм асимилацията на ренесансовия хуманизъм в йезуитската образователна система става видимо като аспект на ранномодерното социално дисциплиниране на масите. „Определението „ранномодерен католицизъм” изглежда по-открито спрямо резултатите на историята „отдолу”, отколкото „Католическата реформа” и „Контрареформацията”, които свидетелстват по-директно за ангажимент с една религиозна официозност.” (ЕМС [8])

Поглеждайки на този етап на настоящото изследване назад, можем да дадем надреден статут на определението „ранномодерен католицизъм”, което до този момент използвахме като синонимно на понятието „Католическа реформа”. Ако предварителното извеждане на концепцията за „Католическата реформа” ни помогна да релативираме традиционното епохално определение „Контрареформация”, схващането за „ранномодерния католицизъм” ни открива изследователското поле на ранномодерното социално дисциплиниране, блокирано в понятието за „реформа” с неговите ретроспективно-проективни и институционално-официозни импликации. Вече можем с достатъчна степен на методологическа подсигуриеност да поставим въпроса за приноса на ранномодерния католицизъм в общия процес на социално дисциплиниране през XVI век.

Преди това обаче нека да се върнем в изходната точка на понастоящем релевантните изследвания върху „конфесионалната епоха”, спрямо чиято призната от противоположни страни изходност се ориентират и позиционират разгледаните дотук концепции за ранномодерния католицизъм през XVI век. Тази точка на отчет в полето на изследванията върху ранномодерния католицизъм е зададена от германския католически историк на църквата Хуберт Йедин, чието име вече имаме повод да споменем по-горе, и по-конкретно – от неговата студия *Католическа Реформация или Контрареформация?* (1946). Почти половин век по-късно, в началото на 90-те години на XX в. Джон О’Мали, препрочитайки тази студия, ще определи Йедин в суперлатив като „със сигурност един от най-големите историци на Католическата църква през този век” (срв. ЕМС [1]). Макар че векът, за който говори О’Мали, и 90-те години на този век, на свой ред, се нуждаят от

отсяването на големите от фелейтонната плява, не можем да не се присъединим при нашия прочит на студията на Йедин към оценката на О'Мали. Същевременно нашият прочит има за цел по-скоро да открие от големия синтез на Йедин, релативиран от различни страни от 70-те години насетне, отломките плътна материалност, от една страна, и логическия кофраж на образцовата църковноисторическа дисциплинарна положеност, от друга. В не по-малка степен ще ни занимава категорично заявената вътрешнокатолическа позиция, която в разгледаните дотук католически концепции не бе така експлицитна, да не говорим за категорична. Студията на Йедин завършва с една напълно неприемлива от гледна точка на научната политическа коректност „бележка”, която е важна за определящото за настоящото изследване усъмняване в изследователската възможност и ефективност на неутрализацията на последните екзистенциално-конфесионални позиции на научното мислене. „Обновяването на Църквата в епохата на Триентския събор е един процес, който е толкова учудващ, толкова причастен към чудото, че едно чисто естествено, единствено рационално обяснение не може да го асимилира. Това обновяване е в крайна сметка свръхестествена тайна, до чиито последни причини ние не сме напълно в състояние да проникнем. Изкушени сме да го наречем чудо.”²⁸ Преди да пристъпим към четенето на Игнасио де Лойола и Тереса от Авила трябва да се конфронтираме с парадигмата на едно дисциплинарно научно мислене с категорически заявена вътрешнокатолическа позиция. Това е предверието на дисциплината на вътрешния замък. Това предверие, а и целият замък съществуват за нас обаче само като внимателно, с акуратност и почуда събирани отломки плътна материалност и кофражни елементи.

Модерността обича да (си) представя себе си в образите на фрагмента, отломката, безкрайно малките и големи величини на частите, несводими към някакво цяло. Всъщност модерността е тоталност. Фрагментарното в нея е предмодерното, несмляните му остатъци. Успехът в хомогенизирането на времепространствения и биополитическия континуум позволява на модерността да

²⁸ Jedin, H. *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern: Verlag Josef Stocker, 1946, 66. По-нататък цитираме образцовата книга на Йедин в текста по това първо издание със сиглата KRG и съответните страници в кръгли скоби.

фантазира за фрагмента, въздигайки го в крайна сметка в последно – като завършен продукт естетическо – основание на модерното съществуване. Но фрагментът е не докрай тотализираното от тоталността на модерността. Бихме могли да се замислим върху основанията на тази потребност от изобразяване на модерността в образността на фрагмента. Тук ще ни интересува преди всичко обратна във властовото разпределение на тоталността и фрагментарността през XVI век качеството му на прагово време. „Понятийното дефиниране е най-трудно, когато става дума за събития, които произтичат непосредствено от духовни преслоявания” (KRG 7). Когато дефинираме подобни пренареждащи стратификационните пластове събития, използваните от нас за дефинирането им понятия са неразделна част от самия процес на стратификационно преслояване и от живота на резултатите на този процес. Живеейки живота си на модерни хора, ние по необходимост живеем произтеклата от стратификационното преслояване позиция на една „модерна, личностна религия” (срв. KRG 9), която може – а всъщност трябва – да остане толкова лична, че да не представлява фактор в (само)полагането ни в публичната сфера.

Това прави определени аспекти на ранномодерния католицизъм „особено антипатични за модерния човек” (пак там), а няма мислене без сим- или антипатия спрямо предмета на мислене. В този смисъл понятието „Контрареформация” е в генеалогическата си основа израз на изразената „спонтанна” антипатия на модерния човек спрямо намесата политиката и нейните силови механизми в интериорната сфера на „съвестта”. Първата употреба на термина „Контрареформация” е засвидетелствана през 1776 г. у гьотингенския юрист Пютер в значението на „насилственото връщане на една станала протестантска област към практикуването на католическата религия” (срв. KRG 10). Повече от очевидно е, какво означава през кулминационната година на Века на Просвещението – обявяването на Независимостта в Северна Америка! – подобно дефиниране на понятието „Контрареформация”. Понятието „Контрареформация” е понятие на Просвещението. „Говори се за Контрареформации (в множествено число) и се мисли съответно не за единно движение, а за отделни акции.” (KRG 10) Понятието „Контрареформация” (в единствено число) се налага широко едва един век по-

късно, през 60-те и 70-те години на XIX в., т.е. по време на триумфа на историзма и позитивизма. В германската историография понятието придобива освен това периодизационен статут. По-нататъшното възхождане към историческите първоизточници на явлението – преди всичко в Испания от края на XV и началото на XVI в. – довежда през 1880 г. до въвеждането от протестантския историк на църквата Вилхелм Мауренбрехер на корелативното понятие „Католическа Реформация”. Интересно е да се види, как последователното прокарване на историзма в неговия алианс с позитивизма довежда в края на XIX в. до акцентирането на континуитета между късносредновековния и ранномодерния католицизъм от страна на един протестантски историк на църквата. Формулировката „Католическа реформа” също е дело на протестантски автор, швабския свещеник Йозеф Керкер, предхождайки с цели 20 години концепцията на Мауренбрехер за „Католическата Реформация”, без обаче да успее да получи признание и да се наложи в историческата наука. В самия си корен концепцията за „Католическата Реформация” респективно „Католическата Реформа” е антитетично ориентирана спрямо генерализираната (протестантска) представа за „Контрареформацията” като реакция спрямо протестантската „Реформация”, при което обаче именно един протестантски историк на църквата залага тази антитетика в понятието, противопоставяйки същевременно на „разрива” на протестантската „Реформация”, от една страна, „континуитета” на „Католическата Реформация”, от друга. Самият Лутер използва първоначално като самоопределение думата *reformatio*, широко разпространена в църковните среди от късното Средновековие чак до XVI век, именно като щит, предпазващ и скриващ революционния характер на делото му. Задачата на понятието „католическа Реформация” респ. „католическа Реформа” е „да представи континуитетността на църковните стремежи за обновление от късното Средновековие чак до XVII век” (срв. KRG 20).

От образцовото представяне на историята на понятията „Контрареформация” и „католическа Реформация” (респ. „католическа Реформа”) Йедин извежда следните водещи тези: 1) „По-дълбокото схващане на понятието „Контрареформация” е довело от само себе си до концепцията за „католическа

Реформация”. Създател на понятието е протестантът Мауренбрехер”; 2) „Докато по-старото понятие изразява реакцията на Църквата против религиозното разцепление, по-новото означава континуитета на вътрешноцърковното развитие.”; 3) „Носители на този континуитет са предимно, но не изключително, Испания и Италия; в тези страни трябва да се търсят следователно първоизточниците на католическата Реформация” (срв. KRG 24). Първата теза предполага зависимост на двете понятия „Контрареформация” и „католическа Реформация” по линията на съотношението между повърхнинна и дълбинна структури на едно и също явление и понятийното му саморазгръщане – силно, почти хегелианско допускане. По-приемлива е втората теза, която разпределя двете понятия с оглед на два различни аспекта на явлението. Третата теза има пряко отношение към предстоящото ни тук разглеждане на текстовете на Игнасио де Лойола и Тереса от Авила: първо, доколкото Испания се разглежда като един от първоизточниците на ранномодерния католицизъм и, второ, доколкото нейното развитие през XVI в. представлява въплъщение на континуитетния модел, имплицитен в концепцията за „Католическа реформа”. В рамките на континуитетния модел, определящ функционирането на понятието „Католическа реформа”, първият диахронно отчленен етап е „реформата-на-себе-си” (Selbstreform), чието начало възхожда към късното Средновековие и се характеризира с „лаицистки вътък”: „какво друго прави рицарят Инъиго, когато окачва меч си в [манастира] Монтсеррат, освен да реформира самия себе си?” (срв. KRG 26). Началото на формирането на ранномодерния католицизъм се схваща като континуитетно преливане от късносредновековната реформа-на-себе-си към ранномодерните технологии на душата.

Ранномодерният католицизъм започва с реформа-на-себе-си. Дали обаче има континуитет между късносредновековната реформа-на-себе-си и ранномодерните технологии на душата? И дали реформата-на-себе-си не е всъщност формиране на самото това на-себе-си от ранномодерната абсолютистка държава? Това са въпроси, които сякаш от само себе си се възпламеняват в сгъстената материална плътност на мисълта на Йедин. Това не са негови въпроси, но материалната плътност на мисловната среда, в която могат да бъдат зададени, е

неговата. „Реформата-на-себе-си се е характеризирала с една голяма слабост.” (KRG 26) Институционална слабост, слабостта на тези извън институциите. В случая – извън институцията парекселанс, папството. Изключително силно е усещането на Йедин за институционалната слабост на реформата-на-себе-си и подхранваните от тази слабост илюзии. „За миг, някъде през 1515/16 г. можеше да изглежда сякаш хуманизмът е в състояние да повлече със себе си останалите обновителни тежнения и да създаде нещо ново. Избухването на религиозното разцепление разрушава тази илюзия.” (KRG 27) Реформата-на-себе-си е слаба и илюзорна, доколкото няма институционално покритие. Йедин е категоричен, че реформата-на-себе-си може да е силна и истинна само при наличие, извоюване на институционално покритие. „Реформата-на-себе-си можеше да стане въздействаща с оглед на цялото само в случай че и само тогава, когато си завоюва папската институция.” (Пак там) Въпреки че разглежда реформата-на-себе-си като а-институционална, Йедин вижда в тази а-институционалност слабост и илюзия, довели до „онази друга „Реформация” (срв. KRG 27), която се институционализира извън институцията на Католическата църква. Успоредно с институционализацията на протестантската „реформа” продължава да тече католическата реформа-на-себе-си, преди всичко под формата на реформирането на старите религиозни ордени и създаването на нови – Ордена на иезуитите.

Ако първият етап на „Католическата реформа” е видян като континуитетна спрямо късносредновековния католицизъм а-институционална реформа-на-себе-си, вторият бележи пробива на „реформата” към институционалния център на властта. Какво се случва при този институционален пробив с континуитета? Не е ли тук идеалната точка за полагане на „срива” – преминаването от а-институционалната реформа-на-себе-си към твърдата институционална сърцевина на властта? Не и за Йедин, който удържа континуитетния модел по един не само елегантен, но и убедителен начин. „Пробивът на католическата Реформация в периода от 1534 до 1555 г. протича – и това не бива да се оспорва от сериозните историци – под натиска на религиозното разцепление, но трябва на един дъх да добавим: натискът освобождава сили, които в същност вече са били налице, израсли независимо от религиозното разцепление в епохата на реформата-на-себе-си – както идеите, така

и хората, които ги осъществяват.” (KRG 29) Пробивът отвътре е имал нужда от удар отвън, който не създава, но освобождава. „Пробивът на католическата Реформация към центъра на Църквата е *вторият* и решаващ стадий на развитието.” (KRG 28, курсив в оригинала) Папското утвърждаване на Ордена на йезуитите през 1540 г. и свикването на Триентския събор през 1545 г. са двете основни събития, маркиращи наличието и отличителната характеристика на този втори етап на „Католическата реформа”. Аргументацията в полза на континуитета между първия етап на реформата-на-себе-си и втория етап на институционалния пробив стъпва основно върху материал от историята на религиозните ордени.

„Реформиранияте ордени и по-старите реформаторски кръгове пораждат новите хора, които папството използва за осъществяването на църковната реформа.” (KRG 30) Лойола отново е приведен като пример за континуитета между реформата-на-себе-си и институционалния пробив. Основната задача на Лойола и на основания от него Орден на йезуитите е било „да се помага на душите” – папството възприема това като основна институционална задача. „Апостолството и грижата за душите винаги са били налице в Църквата. Новото е, че *salus animarum* [здравето на душите] сега постепенно започва да се схваща в средоточието на Църквата като висш, неписан закон.” (Пак там) Изключително важен мисловен ход: разработената от Лойола технология на душите бива институционално подхваната и наложена като висша институционална задача. Друг въпрос е, дали реформата-на-себе-си наистина възниква а-институционално, за да пробие после към твърдата институционална сърцевина.

Третата и четвъртата фаза в историческата схема на Йедин са вече изцяло и твърдо институционални, централизирано институционални: Триентският събор и „Контрареформацията”. По-скоро недолюбваното от католическите историци на църквата понятие „Контрареформация” получава в умната и ангажирана употреба на Йедин втори шанс за нов живот. „Решаващото е, че папството удържа здраво в ръцете си ръководството на цялото.” (KRG 31) Ако слабостта на реформата-на-себе-си бе нейната а-институционалност, силата на институционализираните етапи на процеса, кулминиращи в „Контрареформацията” като последен етап на „Католическата реформа”, е в последователната централизация. В този момент от

аргументацията Йедин предлага замяната на досега използваното от него рамково определение „католическа Реформация” с формулировката „католическа Реформа”, която вече бе отбелязана от него по-рано като сполучлива. „По същество тя казва същото, смекчава обаче антитетичната конотация, съдържаща се в другия израз, и оставя на тъй или инак полученото гражданственост понятие „Реформация” неговия изразителен смисъл.” (KRG 32) Както смекчаването на антитетичността, така и признаването на правото на семантична собственост над понятието „Реформация” са умни и чувствителни едновременно към другите позиции и приоритетите на собственото мислене ходове. Като водеща в концепцията за „Католическа реформа” е закрепена идеята за континуитета: „само така [чрез понятието „Католическа реформа”] континуитетът на развитието от XV към XVI век добива в достатъчна степен израз” (срв. KRG 32). Но къде остава тогава „Контрареформацията”? Ако тя е част от „Католическата реформа” – неин последен етап – не бележи ли тя границата на континуитета, т.е. „срива”? Йедин обаче иска да запази и двете понятия – да ги запази като понятийна двойка. „Всичко, което успява да извърши католическата Реформа, индиректно е от полза за отпора, обаче взето само за себе си не е самото то отпор, а развитие на собствения жизнен закон на Църквата.” (KRG 32) Това казуистика ли е? Може ли умната казуистика да се доближи по-плътнo до жизнените явления, отколкото по-скоро оценъчните резерви спрямо нея допускат да предположим? Освен това при Йедин казуистиката не означава липса на еднозначност и решителност в заемането на позиция. „Контрареформацията” е борба. „Не само теологията се бори, цялата Църква бива изпълнена от дух на борба. Войникът Игнациус де Лойола придава на своята *Compañía* [Общество] не само формата, но и духа на християнската борбеност; чрез неговите духовни упражнения този дух се влива в широки кръгове. Августин е виждал световната история като големия двубой на двете *Civitates* [града], Игнациус поставя всеки един пред вземането на решение да се сражава в един от двата военни лагера. Бездейни наблюдатели няма, не бива да има!” (KRG 33)

Говорейки за „Контрареформацията” в края на Втората световна война, немецът Йедин не се колебае да използва дума, присвоена от хитлеризма:

Entscheidungskampf, „решителния бой” (срв. KRG 36)! Това е часът на централизираните – църковни и държавни – насилствени мерки. Това е часът на решителната разлика спрямо Църквата през Средновековието. „Локална инквизиция е имало още през Средновековието; в Испания проличава, що за действено и ужасно оръжие е едно централно ръководено инквизиционно учреждение. Сега (1542) бива основана римската Инквизиция и използвана в борбата с ереста.” (KRG 34) На Католическата църква ѝ трябва повече от половин век, за да възприеме административните иновации на ранномодерната абсолютистка държава, която установява първата централизирана Инквизиция през 1478 г. в Испания. „Контрареформацията” е наваксващото ускорено включване на Църквата в модернизационния процес на административно-бюрократични иновации, стартиран от ранномодерната абсолютистка държава в последната четвърт на XV век. „Прокарването на Контрареформацията е във възможностите [...] единствено на модерната териториално организирана бюрократична държава. Само тя е разполагала с властовите механизми, на практика е била дори принудена да го прави за собственото си самосъхранение. Протестантските владетели увеличават властта си чрез секуларизацията на църковните имоти и изграждането на държавно-суверенна църковна управа. За да не изостанат спрямо това развитие, католическите владетели също е трябвало да се стремят към правото на разпореждане с данъчния капацитет на епархиите, манастирите и енории на страната и към правото на назначаване на епископите [...], и да възстановят хомогенността на държавата си.” (KRG 35) В този смисъл „Контрареформацията” се оказва църковния еквивалент и същевременно съдействащ фактор на налагането на модерната централизирана държава. Тук става по-ясно настояването на Йедин върху решаващата роля на централното ръководство, упражнявано от страна на папската институция. Завоювайки папската институция, „Католическата реформа” става в състояние „контрареформационно” да включи Църквата в течащия вече от близо половин столетие процес на административно-бюрократична централизация, иницииран и провеждан от ранномодерната абсолютистка държава.

В тази логика структурно-генетическата връзка между „Католическата реформа” и „Контрареформацията” бива положена в овладяването и разгръщането

на потенциала на процеса на ранномодерна централизация. „Пресечната точка на двете е папството.” (KRG 38) Под структурно-генетическата егида на ранномодерната централизация понятийната двойка „Католическа реформа – Контрареформация” осигурава същевременно концептуалното усвояване както на иманентния жизнен континуитет на Църквата, така и на диалектическата антитеза спрямо катастрофата на протестантизма. „Историята на църквата се нуждае от тази понятийна двойка, за да разграничи две различни по произхода и същността си линии на развитие: спонтанната, почиваща върху континуитета на вътрешния живот, и диалектичната, произтичаща от реакцията срещу протестантизма.” (KRG 37) Понятието „Католическа реформа” иде да изрази „паралелизма спрямо протестантската Реформация” (срв. KRG 38) в един иманентен континуум. Понятието „Контрареформация”, на свой ред, „подтиска елемента на континуитета”, за да изтъкне на преден план момента на взаимодействието и борбата в развитието на Католическата църква през XVI век. „Ако искаме да разберем църковноисторическото развитие през XVI век, трябва постоянно да удържаме презентни и двата основни елемента: елемента на континуитета, представен в понятието „католическа Реформа”, и елемента на реакцията, представен в понятието „Контрареформация”.” (KRG 38) Така се стига до формулировката „Католическа реформа и Контрареформация”, доминирана от идеята за водещата роля на институционалната централизация в модернизационния процес, обхващащ през XVI век ранномодерната абсолютистка държава и Църквата в трансформирането им в централизирани административно-бюрократични апарати.

За нуждите на настоящото изследване конюнкцията на понятията „Католическа реформа” и „Контрареформация” предлага като начало възможността представителите на испанската католическа мистика от XVI век да се разглеждат без предпоставеното им разсичане посредством епохални периодизационни цялости, чиято текстова разделителна способност е проблематична тъкмо поради несъответствието в мащабите на разделящото и разделяното. Йедин иначе допуска по отношение на Тереса от Авила възможността за причисляването ѝ към „Католическата реформа”, категорично отхвърляйки, от друга страна,

възможността Лойола да бъде разглеждан „само като контрареформатор”, доколкото той „съдържа в себе си елементи и на двата феномена” (срв. KRG 37). Това разграничение в полагането на Тереса и Иньиго не ми се струва особено щастливо – тъкмо с оглед на бинарната концептуализация на самия Йедин. Лойола наистина предизвиква повече явни интерпретативни борби, от което обаче не следва, че женската фигура на Тереса може по-лесно да бъде дистрибуирана, доколкото не концентрира върху себе си центробежни интерпретативни сили. По-скоро ми се струва, че Тереса притежава изключителната сила да всмуква противоречията на времето си в една „реторика на фемининността” (Алисън Уебър), която не привлича наистина върху себе си прякото приложение на разкъсващи интерпретативни сили, но не е по-малко разнопосочно положена поради това. Както Игнасио, така и Тереса се намират в амбивалентното силово поле на *epochata* на „Реформата” (срв. KRG 49), чиито гравитационни фокуси се разбягват в противоположните посоки на средновековния континуитет и модерния срив. „В борбата на старото с новото възниква нещо трето, преходната форма; господстващото над нея понятие гласи „Реформа”.” (KRG 49) „Реформата” е Янус, чиито непрогледни темпорални падини се изглаждат за наблюдателя от разпъващите го противоположни сили на „континуитета” и „срива”. Именно като подобно амбивалентно понятие „реформа” подмолно функционира в двойката „Католическа реформа – Контрареформация”. Със сигурен риск от анахронизъм ще си позволя да посоча „деконструктивните” потенции на понятието „реформа”, което в основата си подкопава структурата на понятийната двойка, в чиято основа е положено. Ако последваме интуицията за мистичния опит като амбивалентно мигновено сплитане на изживяването на континуитета и срива на времепространствения континуум, „деконструктивната” сила, дремеща в понятието „реформа”, би могла да ни доближи до парадоксалната структура на предмета на разглеждане.

Нека обобщим извървяния дотук път. Изходихме от подозрението спрямо понятието „Контрареформация” като продукт на „реактивното” осмисляне на случващото се в католицизма през XVI век. Сега виждаме продуктивните потенции на агоналния аспект на понятието, който бележи границата между Църквата на

Средновековието и църквата на модерността. „Контрареформацията” е симптом на прекъсването на мощния поток на средновековните традиции и на мъчителната мъжествена борба по възстановяването на нещо безвъзвратно изгубено. Тази мъчителност и мъжественост на борбата за нещо безвъзвратно изгубено е същностно модерна. В този най-общ смисъл, подлежащ на прокарване през иглените уши на социалноисторическото уплътняване и прецизирането на историята на понятията, „Контрареформацията” е модерна. Строгостта формулиране на истините на вярата на Триентския събор е агонално напрегнато срещу протестантизма. Истината става същностно агонална. Същият агонален момент може да бъде открит и в дисциплинарната реформа на католицизма през XVI век: дисциплината вече не е преди всичко аскеза, а агон: агонална аскеза, аскетичен агон. Строгата централизация в основата си също е агонална, „единно ръководство, каквото войникът Игнациус познава от военното си минало” (срв. KRG 65). Средновековието свършва не с „Ренесанса”, а с „Контрареформацията”. Модерната църква като централизирана административно-бюрократична институция за опазване и грижа на/за душите – *salus animarum suprema lex esto* – поставя началото на модерните технологии на душата и модерната „мека” власт на психологическите и психиатричните технологии. Строгостта и „мекотата” на Контрареформацията, която дочуваме в бароквата музика, вече е изсвирена върху изпънатостта и еластичността на струните, фибрите на модерната душа. При едно работно разпределяне на понятията „Контрареформация”, „Католическа реформа” и „ранномодерен католицизъм” по полетата на тяхната интерпретативна приложимост последното заема сектора с най-обхватна видимост върху интересувания ни тук проблем за съотношението между социално дисциплиниране и мистичен опит през XVI век. „Католическа реформа”, на свой ред, се разполага в интерпретативния сектор, осигуряващ възможността за проследяване на бавното време на мистичния опит при засичането му с темпоралното ускорение на модерността. „Контрареформацията”, накрая и в началото, предлага позицията на жилото, отговарящо за паметта за катастрофата, след която времепространствените пулсации следват ритъма на агона.

II

„Духовните упражнения” (ejercicios espirituales) на Игнасио де Лойола (1491-1556) представляват парадигматична форма на детайлно разработена дисциплинарна практика, удържаща и усвояваща опита на сблъсъка на мистика и модерност в катастрофалното време на екзистенциално-персоналното обръщане на „рицарско-аристократичните” ценности в „свещеническо-изискано” оценностояване на катастрофалния опит. Игнасио де Лойола и Тереса от Авила (1515-1582) са двете големи фигури на конверсията през XVI век, чийто екзистенциално-персонален опит на „конвертити” успява да предложи работещи модели на предадаптивно справяне с модернизационния процес на социално дисциплиниране в социалноисторическите рамки на институционалното втвърдяване на „Католическата реформа” в административно-бюрократичната централизация, инициирана от ранномодерната абсолютистка държава и традиционно определяна като „Контрареформация”. За Тереса и Игнасио агонът на „Контрареформацията” е заложен в мъчителното мъжествено извървяване на пътя на конверсията, който се оказва моделен за катастрофалния опит на Реформацията, без обаче да е предизвикан от него. В този смисъл можем да разглеждаме фигурите на Игнасио и Тереса като модели на предадаптивно справяне с процеса на ранномодерното социално дисциплиниране, избягвайки монокаузалното им обясняване чрез епохалната цялост на „Контареформацията”, като същевременно отчитаме по-диференцираните обуславяния между опита на конвертита и общите процеси, протичащи в ранномодерния католицизъм, било то като „реформационен” континуитет или като „контрареформационен” агон. Моделната двойка „Игнасио-Тереса” ще ни позволи също така да отчетем диференцираното въздействие и трансформиране на процеса на социално дисциплиниране в дискурсивно-реторическите режими на мъжествеността и женствеността.

Нека отново тръгнем от вътрешнодисциплинарните очевидности на църковната история, които вече се научихме да виждаме в тяхната нееднозначна сложност и копнеж по интердисциплинарно прецизиране на собствените си вътрешни убедености. Откакто модерната държавност социалнополитически неутрализира църквата и прехвърли тежестите по аргументацията на правото на

съществуване и истина на практика изцяло върху нея, мисловно желаната комбинация от яснота и недогматичност е сякаш по-лесна за намиране, при равни други условия, сред мислещите теолози и историци на църквата, отколкото сред средния ешелон – задаващ социалноисторически релативните стандарти за научност – на социолозите и историците. Изхождайки от тази интуиция на читател, четящ успоредно социолози и теолози, ще започна разглеждането на „духовните упражнения“ на Лойола с изследването на йезуитския историк на църквата Робърт Макнали *Триентският събор, духовните упражнения и Католическата реформа* (1965), респектиращо с яснотата на тезите си за взаимодействието на трите изведени в заглавието на студията фактори, определящи процесите в ранномодерния католицизъм през XVI век. Тази яснота на тезите вероятно може да бъде релативирана, но определено не би загубила поради това способността си да осветлява сложните многофакторни взаимодействия, които ни интересуват тук. Макнали започва разсъжденията си за Триентския събор с едно на пръв поглед семпло хронологическо разполагане: „Обединеното християнство, което е свидетел на свикването му през 1545 г., е изчезнало като реалност преди закриването му през 1563 г.”²⁹ Би било прекрасно, ако в социалната история имаме повече подобни ясни ситуирания на сложни процеси на преход – да си представим, например, подобна яснота при описанието на прехода от „развит социализъм” към капитализъм през 80-те и 90-те години на миналия век в България! „Реформата, която постигат Отците на този Събор, всъщност инициира трансформирането на средновековната Църква в модерната.” (CTES 36) След критиката на йезуитския историк на църквата О’Мали на официозно-институционалната история „отгоре”, имплицитна в историята на понятието „реформа”, едва ли бихме приели безрезервно тезата на Макнали с нейното очевидно привилегироване на институционалната история, фокусирана върху Триентския събор, – същевременно обаче едва ли бихме възразили на ясното извеждане на прехода от средновековната към модерната църква в рамките на валидност на институционалния аспект на процеса на трансформация.

²⁹ McNally, R. E. “The Council of Trent, the *Spiritual Exercises* and the Catholic Reform”, *Church History*, Vol. 34, No. 1 (March, 1965), 36. Цитирам студията на Макнали по-нататък в текста със сиглата CTSE и съответните страници в кръгли скоби.

Макар че очевидно изхожда от институционалния аспект на „реформата“, въплътен в Триентския събор, Макнали разглежда „Католическата реформа“ като „същностно личностна реформа“ (essentially personal reform) (срв. CTES 37), при което понятието „реформа“ зазвучава по-скоро с (късно)средновековните си обертонове, отколкото с ранномодерната си семантика на институционално преустройство, придобита през XVI век. В тази логика, която печели аргументативна яснота за сметка на социалноисторическото диференциране между институционално и персонално в трансформационния процес през XVI в., самият Триентски събор се оказва проводник на (късно)средновековната концепция за „реформа“ като личностно обновяване на вярващите. „Като изразение на тази [личностна] реформа, Триентският събор се е занимавал повече с духовния аспект, отколкото с организационния, повече с индивида в Църквата, отколкото с Църквата като институция.“ (CTES 37) Тук е уместно да припомним разграничението на О’Мали между интенционалното възприятие и целеполагане, имплицитно на концепцията за „реформа“, и неинтенционалните следствия на интенционалното целеполагане. Организаторите и водещите фигури на Триентският събор са възприемали дейността си в интенционалния модус и традиционния дискурсивен режим на „реформата“ на членовете на мистичното тяло на Църквата, автономната институционална динамика обаче, задвижена от Събора, следва по-скоро логиката на административно-бюрократичната модернизация на Католическата църква във фарватера на централизационния импулс, изхождащ от ранномодерната абсолютистка държава. В този смисъл е може би добре да се откажем от разграничението на Йедин – което Макнали негласно следва, опростявайки го – между първоначалния етап на „реформа-на-себе-си“ и последващото институционализиране на „реформата“, доколкото то игнорира неинтенционалното случване както в плана на институционалното влияние от страна на ранномодерната абсолютистка държава, така и в плана на дейността на Лойола и основания от него Орден на йезуитите, които не се възприемат като част от институционалната „реформа“ на Църквата, разработвайки същевременно дисциплинарни техники, от които Църквата ще се възползва при административно-бюрократичната си „реформа“.

Бихме подценили обаче концепцията на Макнали, ако я сведем до опростяването на прецизно балансираната схема на Йедин. Ефектът на опростяване се дължи на евристичното прилагане на една фундаментална теологическа дистинкция при интерпретацията на процесите, протичащи през XVI век в ранномодерния католицизъм, – разграничението между „аскетичните практики” (ascetical practises), чийто разцвет се наблюдава през XVI в., от една страна, и едновременното западане на „литургическата обредност” (liturgical observance), от друга. Изключително важно в случая е, че Макнали не просто пренася системната теологическа дистинкция между аскеза и литургичност в диахронен план, но и разкрива една реалноисторическа зависимост, характерна за XVI век: „възхода на отделните аскетични школи съвпада със западането на литургията” (срв. CTES 37) Схващането на Макнали за фокусирането на Триентския събор върху индивидуалния аспект на „реформата” трябва да се разбира в концептуалните рамки на системно-теологическата дистинкция между аскеза и литургичност, чийто реалноисторически еквивалент е открит в тенденцията към „литургическа индиферентност” и едновременния разцвет на аскетичните практики през XVI век. „От Триентския събор не изхождат стимули нито за литургическа реформа, нито за литургическо възраждане. Духовността на Католическата реформа следователно не е била структурирана въз основа на литургическата набожност с нейната обективност и съборност (the objective and the communal), а въз основа на аскезата с нейната субективност и персоналност. И тази тенденция перфектно е отговаряла на духа на Триент, чиято реформа се занимава повече с индивидуалния, отколкото с институционалния аспект.” (CTES 37) Можем да не се съгласим с непосредственото извеждане на една обща липса на интерес към институционалния аспект на „реформата” от частната липса на интерес към богослужебната реформа в рамките на Събора, но констатираната тенденция към литургическо безразличие при едновременен разцвет на аскетиката през XVI в. заслужава по-нататъшно внимание и обмисляне, доколкото наистина касае изясняването на спецификата на процесите, протичащи в ранномодерния католицизъм.

След характеризирането на Католическата реформа и „изразяващия” я Триентски събор като „същностно личностна реформа”, основаващо се на системно-теологическата дистинкция между аскетика и литургичност в нейната реалноисторическа проява през XVI в., Макнали директно преминава към разглеждането на определящата облика на „Триентската епоха” тенденция към „*ascetica* и *mystica*” в нейната испанска проява в лицето на „първия по време от големите испански мистици от Златния век и автор на *Духовните упражнения*” (срв. CTES 37). В едно традиционно говорене за Златния век на испанската литература Лойола е определен като „мистик”, поставящ началото на блестящата линия на испанската католическа мистика през XVI век: Тереса от Авила, Луис де Леон и Хуан де ла Крус. В контекста на настоящото изследване е важно да подчертаем, че войнът и създател на първата модерна дисциплинарна технология на душата – *ejercicios espirituales* – е определен като основоположник на испанската католическа мистика. „*Духовните упражнения* се коренят в преобръщащия мистичен опит на Инъиго Лопес де Лойола, неговото драматично обръщане (conversion) към светия живот и окончателното му ангажирано обвързване с католицизма.” (CTES 38) Дисциплинарният наръчник на *Духовните упражнения* генеалогически възхожда към един екзистенциално преобръщащ опит на конверсия, който е определен като мистичен. Преобръщащият мистичен опит по време на престояв в Манреса (март 1522 – февруари 1523), от който се раждат *Духовните упражнения*, е последван от 25 години на „практически аскетизъм и мистицизъм” (срв. CTES 38), в които дисциплинарната технология и наръчникът придобиват завършен вид. „Подходът му е бил интроспективен, аналитичен и психологичен. Бил е фокусиран върху конкретния му религиозен опит, който той интерпретира в светлината на събитието Христос (Christ-event). *Упражненията* са следователно систематично представяне на дестилираната есенция на наученото в мистичната среща с Бог.” (CTES 38) Внимателно четем йезуитският историк на църквата Макнали именно заради тези ясни формулировки на сложни констелации: модерните дисциплинарни технологии на душата се коренят в един преобръщащ опит на конверсия от мистичен тип.

Процесът на редактиране на *Духовните упражнения* от възникването им през 1522 до публикуването им през 1548 г. бележи котите на генеалогията на дисциплинарите технологии на душата в течното агрегатно състояние на мистичния опит и аскетическата практика. „Първата редакция на *Духовните упражнения* представлява аскетичната доктрина на свят католически мирянин, бивш придворен и войник, който не притежава предимствата на университетското образование и теологическото формиране.” (Пак там) Разработената от Лойола дисциплинарна технология на душата възниква извън институционалните рамки на Католическата църква като продукт на един претърпял лична конверсия войн-аристократ – лаик без университетско образование и специализирана теологическа подготовка. Тази констатация е от първостепенно значение с оглед на тезата за „личностната реформа” в ранномодерния католицизъм през XVI век. Друг решаващ аргумент в полза на тезата за личностния неинституционален характер на „реформата” в момента на възникването ѝ представлява липсата на мотивационна връзка между *Духовните упражнения* и едновременните църковно-политически събития на Север. „Те са били развити без ни най-малката грижа за Протестантската революция в далечна Германия.” (Пак там) Тъкмо тази успоредност на Лойола и Лутер ги прави реални съвременници, предадаптивно търсещи техники за справяне с модернизационните процеси в един свят, опразван от Бог и запълван от Държавата. „*Духовните упражнения* са били конципирани като метод за личностна реформа, без обаче техният автор първоначално да схваща по-широката им съотнесеност с реформата на Църквата. Едва по-късно, *в и чрез* разгръщането на историческите обстоятелства, всеобщото значение на тази духовна книга става явно.” (Пак там, курсив в оригинала) В генеалогията на редакциите на *Духовните упражнения* институционалният момент – в най-строгата му йерархична форма – навлиза най-вероятно по време на Парижкия период (февруари 1528 – март 1535) на Лойола, който го конфронтира с еразмианството (включително и в „раблезианските” му форми!) и влиянието на Лутер. Този нов за Лойола опит довежда до по-скоро печално знаменитото в антийезуитските му прочити, отколкото аналитично рефлектирано *Приложение* към *Духовните упражнения* „за истинното съзнание, което трябва да притежаваме във

Войнстващата Църква, да се спазват следните правила” (para el sentido verdadero que en la Iglesia Militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes)³⁰. Ключовата дума тук е „подчинение” (obedescer).

Макар че изтъква, че това *Приложение* „не е интегрална част от *Упражненията*” (срв. CTES 43), Макнали не пропуска да отбележи иновативния характер на настояването на Лойла върху подчинението. „Може би никой преди него не е бил толкова настоятелен по този въпрос.” (CTES 43) Дисциплинарната реформа-на-себе-си през XVI век е неотделима от ранномодерния твърд акцент върху безпрекословното – войнишко – институционалното подчинение. „1-во правило. Първото: като оставим настрана всяко съждение, душата ни трябва да е готова и бърза да се подчини във всичко на истинната съпруга на Христос, нашия Господ, каквато е нашата света майка, Йерархичната църква.” (1^a regla. La primera: despuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedescer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica.) (EE 82) И, разбира се, печално знаменитото и слабо рефлектирано 13-то правило: „13-то правило. За да сполучим във всичко, трябва винаги да държим пред очи, че бялото, което виждам, трябва да вярвам, че е черно, щом йерархическата Църква така решава и постановява, вярвайки, че между Христос, нашия Господ, който е съпруг, и Църквата – негова съпруга, е налице същият дух, който ни управлява и направлява за спасението на душите ни, защото от същия Дух и Господ наш, който даде десетте Заповеди, се направлява и ръководи нашата света майка Църква.” (13^a regla. Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica así lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia.) (EE 84) Безпрекословното подчинение на модерната дисциплина отговаря

³⁰ При цитирането от *Духовни упражнения* ползвам българския превод на Александър Гънгов (вероятно от латински или английски, но не е посочено): Лойола, И. *Избрани съчинения*, Издателство „Натурела”: [без място на издаване], 1998, тук с. 82, сверявайки с испанския оригинал и негласно коригирайки, където е необходимо по: Loyola, I. de *Ejercicios espirituales*, <http://www.analitica.com/Bitblio/loyola/ejercicios.asp>. По-нататък отбелязвам цитирането в текста със сиглата EE и съответните страници в кръгли скоби по българското издание.

на изчезването на последните основания на сигурност в модерния свят. Модерната истина е дисциплинарно *решена-и-постановена* (determinada)³¹ от съответната „компетентна институция” в условията на отсъстващи извън интериоризираната субектност последни основания на сигурност. Научната дисциплина, осигуряваща истинност, от Декарт насетне се нарича „метод” – не без връзка с дисциплинарните технологии на йезуитите, чийто възпитаник е родоначалникът на модерния рационализъм.

Радикално модерното съединяване на интериоризиране и дисциплиниране в разработените от Лойола технологии на душата предизвиква рязка и основателна съпротива от страна на представители на Католическата църква. На първо място, предизвиква подозрение неинституционалната поставеност на Лойола като бивш военен и теологически необразован мирянин, чиято компетенция да проповядва основателно се поставя под съмнение. По време на навакстващото³² си обучение в Университета на Алкала де Енарес, където изучава философия, Св. инквизиция завежда през 1526 г. разследване срещу него и съмишлениците му, грозящо със смъртна присъда. Премества се в Университета на Саламанка, където обаче отново е обвинен пред Инквизицията и лежи в затвора. По-късно Лойола отново е разследван от Инквизицията в Париж (1529), Венеция (1537) и Рим (1538). Към началния мистичен опит се прибавя суровият опит на институционалното подчинение. Най-яроствните атаки срещу Лойола и ранните йезуити се случват обаче именно в Испания³³, което не е лишено от ирония, като се има пред вид, че както протестантските, така и някои католически владетели са гледали на йезуитите като на агенти на испанския крал. Родители и роднини на знатни испански младежи, които Лойола привлича към учението си, са скандализирани и уплашени от нововъведенията на Ордена на йезуитите, опасявайки се от намесата на Инквизицията. Показателен за този страх от иновациите на йезуитите е случаят

³¹ Българският превод неутрализира тази децесионистка логика на глагола *determina*, превеждайки го с „определя” (срв. ЕЕ 84) – истината в модерността не се „определя”, а дисциплинарно се *решава* и *постановява* от съответните „компетентни институции”.

³² Лойола започва началното си обучение по латински език на 33 години! Десет години по-късно, на 43 става магистър.

³³ Добър обзор на испанската полемика около Лойола и ранните йезуити дава Mathers, C. J. “Early Spanish Qualms about Loyola and the Society of Jesus”, *Historian*, Summer 1991, Vol. 53, Issue 4, 679-691.

на Хуан де Поланко, който става личен секретар на Лойола и член на Ордена въпреки волята на баща си и отказа от бащина благословия.

Най-крайният и опасен противник на ранните йезуите в Испания се оказва доминиканският теолог Мелчор Кано, оглавяващ най-престижната по това време катедра по теология в Университета на Саламанка. В серия от страстни проповеди през 1548 г. Кано повдига срещу йезуитите може би най-опасното по това време в Испания обвинение в „илюминатство“, т.е. близост до преследваната от Инквизицията реформаторска секта на *alumbrados* (просветлените). Малко по-късно Тереса ще се сблъска с подобни обвинения. През 30-те години на XVI в. Инквизицията определя „грешките на така наречените *alumbrados* като почти идентични с тези на Лутер“. В случая на обвинения на Кано срещу йезуитите теологическият му авторитет ги прави особено опасни. Аргументите на Кано рефлектират изключително прецизно усещането на неговите съвременници спрямо модернизационните нововъведения на йезуитите: липса на хорова молитва, липса на специални пости и подчертана телесна суровост, прекалена снизходителност спрямо каещите се, липса на манастирска затвореност. За Кано това са квази-Лутерански тенденции. Безпокойството на роднините, от една страна, и специализираната теологическа критика на Кано, от друга, съвпадат в усещането за религиозни нововъведения, които на практика унищожават основите на средновековната манастирска традиция на религиозните ордени. Не по-малко обезпокоителен и социално взривоопасен за испанеца от XVI в. е фактът на допускането на хора с конвертитски произход – еврейски или мавърски – в редиците на Ордена. Роднините на Хуан де Поланко, произхождащ от богато търговско семейство, възприемат присъединяването на Хуан към йезуитите като непосредствена заплаха от накърняване на социалната квинтесенция на живота в Испания от XVI век – честта (*la honra*). Самият Хуан ще се сблъска през 1572 г. с обвинения в конвертитски произход и фаворизиране на т. нар. „нови християни“ в Ордена.

Спонтанно отхвърляне или най-малкото мисловен дискомфорт предизвиква у съвременния читател правилото на Лойола за абсолютното подчинение. Неприемлива за нас е на пръв поглед предмодерно-авторитарната му същност.

Предмодерна ли е обаче наистина тази авторитарност? На лексикално ниво имаме усещане за архаичност, която или изобщо не ни касае, или спонтанно отхвърляме, – идеята за християнина като „свършен слуга” на Господа. Същевременно тъкмо в лексиката на свършеното служене на Господа Лойола радикално прекъсва средновековната традиция на религиозните ордени. „На езика на апостолството на служенето Игнациус из корен скъсва с монашеската традиция на средновековната Църква. Неговото Общество ще е единствено по рода си с оглед на мобилността и оперативността си, свободата си от аскетичните предпоставки на миналото.” (CTES 45) Буржоазният индивид и неговият трудов „морал” се раждат не само от „етиката на протестантизма” (М. Вебер), но и от хронологически и семантически едновременната и успоредна концепция за служенето, разработена от Лойола и приложена от Ордена на йезуитите в рамките на ранномодерния католицизъм. Както „етиката на протестантизма”, така и йезуитската концепция за служенето се вписват в надредния обуславящ процес на ранномодерното социално дисциплиниране, който тече в дълбинната структура на феноменално различните и идеологически противостоящи си явления на „протестантския” капитализъм и католическата „рефеодализация”. Построяването и обживяването на „железната клетка” (М. Вебер) на модерния свят предполага взаимодействието между интериоризация и дисциплиниране в условията на възможност на изискване и налагане на абсолютно подчинение в рамките на ранномодерната абсолютистка държава, която открива за себе си ефикасността на „меката” власт на дисциплинарни технологии на душата, разработени в сферата на модерния мистичен опит.

От текстуална гледна точка *Духовни упражнения* създават първоначално разочароващо усещане за рехавост както в литературен, така и във философски план. В литературен план това не е класическата испанска проза на Тереса от Авила, във философски не е логическото всеоръжие на *Разсъждение за метода* (1637) на Декарт или *Етика* (1677) на Спиноза. Позволявам си тези негативно напипващи спецификата на текста сравнения, защото очакванията на читателя, подхранвани, от една страна, от испанския литературен Златен век, в който живее Лойола, и от философския железен век, от друга страна, върху който оказва

определящо формационно въздействие йезуитската педагогика, – тези подхранвани както от литературна, така и от философска страна очаквания спрямо *Духовни упражнения* на първо четене остават фрустриращо незадоволени. Може би трябва да започнем четенето на *Духовни упражнения* именно с освобождаването на текста от по-скоро добре обоснованите от синхронния контекст и диахронната рецепция литературни и философски (свърх)очаквания. На първо място, *Духовни упражнения* не са предназначени за индивидуално приватно четене, а имат функция на практическо помагало в динамиката на взаимодействие между упражняващ се неопит и духовния му наставник. Въвеждащите „Бележки” ясно визират и формулират не-приватната бинарна структура на „четене” на текста: „БЕЛЕЖКИ ЗА РАЗБИРАНЕТО НА ДУХОВНИТЕ УПРАЖНЕНИЯ, КОИТО СЛЕДВАТ ПО-НАТАТЪК, И ЗА ДА СИ ПОМОГНАТ КАКТО ТОЗИ, КОЙТО ТРЯБВА ДА ГИ ПРЕДАВА, ТАКА И ТОЗИ, КОЙТО ТРЯБВА ДА ГИ ПОЛУЧИ.” ([1] ANNOTACIONES PARA TOMAR ALGUNA INTELIGENCIA EN LOS EXERCICIOS SPIRITUALES QUE SE SIGUEN, Y PARA AYUDARSE, ASÍ EL QUE LOS HA DE DAR, COMO EL QUE LOS HA DE RESCIBIR.) (EE 16, главни букви в оригинала) Четенето на *Духовни упражнения* предполага – на практика изисква – наличието на институционализиран втори читател, който е извънпоставен на самия текст. В заключителните думи на меродавен английски превод на *Духовни упражнения* преводачът смята за необходимо да „предупреди” читателя за тази особеност на текста: „В заключение, ще е добре да предупредим читателя, че *Духовни Упражнения* на Св. Игнатиус не са предназначени за бегъл прочит, а да се премислят дума по дума и под ръководството на компетентен водещ. Прочетени направо, те може наистина да се сторят скудни и незадоволителни. Изучаван в действителната практика на Упражненията, самият текст няма да пропусне да поражда все нов материал за размисъл и молитва.”³⁴ Този „компетентен водещ”, който трябва да ръководи четенето, не е типичният за практиката на приватното четене имплицитен автор, а е извъннаходим на текста в

³⁴ *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, transl. by Father Elder Mullan, S. J., P.J. Kenedy & Sons: New York, 1914, 6. (<http://www.ccel.org/ccel/ignatius/exercises.html>). По-нататък ползвам този английски превод на *Духовни упражнения* при сверяването на българския превод с испанския оригинал.

институционалния инициационен контекст на Ордена на йезуитите. При приватното четене на *Духовни упражнения* се сблъскваме с описания от Ю. Лотман „информационен парадокс”³⁵ на текст, който институционално „извиква” контекста си на значимост в съзнанието на възприемащия, без да е необходимо имплицитно да включва контекста на значимост в знаковата структура на текста.

Ако извъннаходимият институционален контекст на рецептивното функциониране на *Духовни упражнения*, отваря практически незапълними в рамките на един приватен прочит, какъвто е настоящият, празни места, усещането за литературна недостатъчност на текста има също така конкретни езикови основания, свързани със спецификата на социализацията на баския аристократ Иньиго Лопес де Лойола. Испански не е бил майчиният език на Лойола. В съгласие със съсловните цивилизационни стандарти на XVI в. образованието му на аристократ не е включвало придобиването на писмовно-литературна компетентност. В младежките си години той е паж и после действащ военен, докато тежкото му раняване при отбраната на Памплона (1521) и последвалата конверсия не го изтръгват от съсловната кариера на военен и го заправят в непредвидимата и социално проблематична сфера на лаическия мистичен опит. Лойола вече е 30-годишен, когато му се налага да вербализира – първоначално за самия себе си, после и в проповеднически режим – екзистенциално-културен опит, за чието артикулиране той не е езиково и образователно подготвен. Едва ли бихме могли да си представим праформата на изходната редакция на *Духовни упражнения*, в която посредственото познаване на испански и липсата на изградена и натрупана писмовна култура най-вероятно са определяли до голяма степен езиково-литературния облик на текста. Латинският превод, направен вероятно от самия Лойола, по-скоро засилва езиковата и литературна ембрионалност на испанския оригинал (който той продължава да използва в реалната практика на въвеждането в Ордена), като допълнително макаронизира испанско-баската подложка с латинизми и италианизми. Резултиращата макароничност на текста е не само народностно-езикова, но и стилистично-концептуална, сплитайки разговорния стил на пилигрима и проповедник с късно усвоената висока терминология на

³⁵ Вж. Лотман, Ю. „Каноничното изкуство като информационен парадокс”, в: Лотман, Ю. *Поетика. Типология на културата*, „Народна Култура”: София, 1990.

късната схоластика, която също няма установен езиков облик: ще срещнем както латинизирана форма на разговорна испанска дума, така и разговорно испанизиран облик на схоластически термин, дори директна употреба на латинска схоластична формула, стояща като чуждо тяло в испанския оригинал. Езиково-литературната суровост и ембрионална неоформеност на *Духовни упражнения* напомня за закъснялото самообразование на война, чийто Орден активно ще участва в налагането на модерната педагогика. При публикуването на латинския превод на *Духовни упражнения* през 1548 г. Сервантес едва ли е навършил още 1 година, но в предстоящото върхово прозаическо сплавяне на ниската и високата езикова материя един негов герой – кучето Берганса³⁶ – ще се изкаже за йезуитските училища с иронична кучешка ласка.

Рецептивните празни места на текста, които се запълват в институционално извънпоставената бинарна динамика между упражняващия се и водещия упражненията, са тематизирани още във втората въвеждаща „Бележка” като необходим момент на възприятието. „2-ра. Втората е, че този, който дава на някой друг начина и реда за размишление или съзерцание, трябва да разкаже вярно историята, на която се основава това съзерцание или размишление, преминавайки през отделните точки само с кратки или резюмиращи разяснения; защото онзи, който съзерцава, взимайки за основа верността на историята, като обмисля и разсъждава сам върху нея, може да открие нещо, което би допринесло за по-доброто изясняване или почувстване на историята, било то чрез собственото разсъждение, или доколкото интелекта е озарен от божията сила. Това ще даде по-голямо духовно удовлетворение и плод, отколкото ако този, който предава упражненията, подробно би разяснил и разгърнал смисъла на историята; защото не многото знаене засища и задоволява душата, а вътрешното чувстване и вкусане на нещата.” ([2] 2^a La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o

³⁶ Вж. новелата *Лъжливата женитба и Събеседване на кучетата* – Cervantes Saavedra, M. de *Novelas ejemplares*, Havana: Arte y literatura, 1974, 269 и 272.

sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea en quanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fructo spiritual, que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta [sic] de las cosas internamente.) (EE 16, подчертаване мое, В.С.) Методът на упражненията – *modo y orden* – изисква удържане на рецептивни празноти, които да активизират мисловните и емоционалните потенции на възприемащия в един процес на интериоризиране – *internamente* – на истинността на свещената история.

Институционално извънпоставеният на текста водещ упражненията трябва да осигури рецептивното функциониране на празните места, при което самият водещ се превръща в гарант и възплъщение на рецептивните празноти на текста. „Водещият упражненията не бива да подтиква упражняващия се в по-голяма степен към бедността или към даването на обещание, отколкото към техните противоположности, нито пък – повече към един начин на живот, отколкото към друг. Защото макар че извън упражненията законно и похвално можем да подтикваме всички хора, които вероятно са склонни към въздържание, целомъдрие, религиозен живот и всякакво евангелско съвършенство, да ги изберат, – в духовните упражнения е по-подходящо и много по-добре, като се търси божията воля, самият Творец и Господ да общува с благочестивата душа, прегръщайки я със своята любов и възхваля и насочвайки я по пътя, по който по-добре ще може да му служи в бъдеще. Така че водещият упражненията да не се разпростира и клони нито в едната посока, нито в другата, а стоейки като в средата на везна, да остави Творецът непосредствено да действа спрямо творението, а творението – спрямо своя Творец и Господ.” (el que da los exercicios no debe mover al que los rescibe más a pobreza ni a promessa, que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir, que a otro. Porque, dado que fuera de los exercicios lícita y meritoriamente podamos mover a todas personas, que probabíliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica; tamen, en los tales exercicios spirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima devota, habrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da

no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, dexe immediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor.) (EE 18-19) Изключително интересна е разликата, която Лойола прави между оказването на въздействие извън упражненията – и въздържането от подобно въздействие вътре в бинарната рецептивна структура на упражненията. Методът на духовните упражнения конституира едно привилегировано вътрешно пространство на автономност и свобода от външни въздействия, което по-късно ще се превърне в същностна характеристика на модерната душа и нейното педагогическо изработване. Тук обаче все още е налице инстанцията Бог, с оглед на която трябва да се пази автономността и свободата на душата. По-късно модерните дисциплинарни технологии ще се откажат от тази инстанция, отработена и изпарена в диалектичката динамика на дисциплиниране и интериоризация.

Водещият упражненията ръководи един процес на интериоризация, в който трябва да се предизвика наблюдаемо и контролирано интензивизиране на редуването на вътрешни състояния на утеха и отчаяние. „Този, който предава упражненията, щом почувства, че духовните движения като утешението и отчаянието не достигат до душата на упражняващия се, нито е възбуждан от различни духове, трябва много настойчиво да го разпита за упражненията, дали ги извърша в установеното време и по какъв начин” (el que da los ejercicios, quando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, assí como consolaciones o dessolaciones, ni es agitado de varios spíritus; mucho le debe interrogar cerca los ejercicios, si los hace a sus tiempos destinados y cómo) (EE 17). В качеството си на следствие на духовните упражнения, интериоризацията води до интензивизиране на болката, която нараства със степента на интериорността си и опознатостта си като интериорна. „Тъй като в тези духовни упражнения греховете и тяхната злина се познават по-вътрешно, отколкото във времето, когато човек не се е посвещавал в такава степен на вътрешните неща, достигайки сега повече познание и болка от греховете, ще се извлече по-голяма полза и заслуга, отколкото е имало преди.” (como en los tales ejercicios espirituales se conocen más interiormente los pecados y la malicia dellos, que en el tiempo que el hombre no se daba ansí a las cosas internas, alcanzando agora más conocimiento y dolor dellos, habrá mayor provecho y

mérito que antes hubiera.) (EE 26, подчертаване мое, В. С.) Състоянията на познание, утешение и отчаяние (conoscimiento, consolación o desolación) (срв. EE 38) биват радикално интериоризирани в модуса на дисциплиниращата болка. „Да моля за това, което искам, т.е. за това, за което е подходящо да се моли в страстите: болка – заедно с изпитващия болка Христос, изнемогване – заедно с изнемогващия Христос, сълзи, вътрешно страдание – от толкова страдания, които Христос е понесъл заради мен.” (demandar lo que quiero, lo qual es propio de demandar en la pasión, dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Christo pasó por mí.) (EE 51, подчертаване мое, В. С.) Тази интериоризирана болка³⁷ е плътно обвързана с практически всекидневно повтарящи се действия. „Веднага щом се събудя, да поставя пред себе си къде отивам и с каква цел, като резюмирам накратко съзерцанието, което искам да извърша, в съответствие с тайнството, за което става дума. Докато ставам и се обличам, да положа усилие да изпитам скръб и болка, заради толкова голямата болка и толкова голямото страдание на Христос, нашия Господ.” (luego en despertándome, poniendo delante de mí a donde voy y a qué, resumiendo un poco la contemplación que quiero hacer, según el misterio fuere esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Christo nuestro Señor.) (EE 52) Интериоризирането на болката като дисциплинарно упражнение е в крайна сметка модерното интериоризиране на Ада, което е разгърнато в Пето упражнение на Първата седмица на *Духовни упражнения* – „РАЗМИШЛЕНИЕ ЗА АДА” (MEDITACIÓN DEL INFIERNO) (срв. EE 30, главни букви в оригинала). „Да се моля за вътрешно усещане на мъките, които търпят поковарените.” (pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados) (EE 30-31, подчертаване мое, В. С.) Преди Ада да станат другите, Адът бива изместен в интериорното пространство на модерната душа.

В заключителните „Правила” на *Духовни упражнения* представянето на душевните „движения” (mociones) достига степен на материална плътност и аналитичност, по-позната на съвременния читател от учението за афектите при Декарт и Спиноза. „Трябва да обръщаме голямо внимание на хода на

³⁷ По-нататък ще имаме възможност да видим осмислянето на интериоризираната болка в музиката, срв. „Втора част. Музика и Просвещение”.

мислите.” (debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos) (EE 78)

Вътрешните феномени на утешението и отчаянието придобиват в *Духовни упражнения* материална плътност и автономност на динамиката, чийто завършен вид ще открием едва 150 години по-късно в *Етика* на Б. Спиноза. „Този, който пребивава в състояние на утешение, нека да мисли за това, как ще е по време на отчаянието, което ще дойде после, събирайки нови сили за тогава.” (el que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces.) (EE 77) Автономната динамика на утешението и отчаянието се разглежда в материалното движение на вътрешните феномени, които могат да се изменят само във взаимодействието един с друг, не и от нещо трето, което не е от техния порядък. Това е Спиноза. „Утешеният да се стреми да се принизи и смали колкото е възможно повече, като мисли колко малко струва в момента на отчаяние без тази благодат или утешение. Обратно, изпадналият в отчаяние нека мисли на какво е способен при съпротивата срещу всички врагове с помощта на достатъчната благодат³⁸, черпейки сили в своя Творец и Господ.” (el que está consolado procure humiliarse y baxarse quanto puede, pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación. Por el contrario, piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor.) (Пак там) В терминологията на късната схоластика *Духовни упражнения* описват на практика едно автономно вътрешно пространство, чиято динамика на утешение и отчаяние притежава плътността на законите на механиката на твърдите тела. Бог наистина все още може да се намесва в тази модерна душевна механика – в модуса на утешението „без предхождаща причина” (sin causa precedente). „Само Бог, нашият Господ, може да дава утешение на душата без предхождаща причина; защото на Твореца е присъщо да влиза в душата, да излиза от нея, да осъществява движение в нея, привличайки я цялата в любов към своето божествено величие. „Без причина” разбирам без никакво предхождащо усещане или познание за някакъв обект, от който да дойде това утешение посредством актове на интелекта или волята на човека.” (sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente;

³⁸ „Достатъчна благодат” (gracia suficiente) е схоластична формулировка, поради което превеждам дословно (б. м.).

porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad.) (EE 78, подчертаване мое, В. С.) Но тук Бог е вече изключение, извънредно положение в механиката на твърдите тела на модерната душа – *sólo es de Dios*: само на Бог е (позволено) да дава утешение без предхождаща причина.

От твърдата механика на утешението и отчаянието Лойола извежда практическите правила за взимане на решение и действие: когато трябва да вземем решение и/ли да действаме ние се намираме или в състояние на утешение, или в състояние на отчаяние, като едното състояние може да бъде изменено и изместено само от другото, не и от нещо трето (ако то не е Бог). „По време на отчаяние никога да не се извършват промени, а да се остава твърдо и постоянно в намеренията и решението, взети в деня, предхождащ даденото състояние на отчаяние, – или в решението, взето в състоянието на предходното утешение.” (en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación.) (EE 76) Твърдостта на механиката на утешението и отчаянието допуска и предполага по-скоро промяна на самата душа като рамка на вътрешното пространство на механиката на утешението и отчаянието, отколкото промяна на твърдите компоненти на самата механика. „Тъй като в състоянието на отчаяние не бива да променяме първоначалните си намерения, особено полезно е да предприемем интензивна промяна на нас самите, насочена срещу самото отчаяние” (dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación) (пак там). В ненакърнимата – освен от Бог – автономност на динамиката на утешението и отчаянието душата като вътрешно пространство на тази динамика става като цяло променима. Тази променимост на цялото на душата в модуса ѝ на интериорно вместилище на твърдата механика на утешението и отчаянието е представена в една материално наситена фигуративност. „Добрият ангел докосва душите на онези, които преминават от добро към по-добро, по сладостен, лек и изпълнен с мекота начин,

подобно на водна капка, която прониква в сунгер; а лошият ангел докосва остро, с шум и безпокойство, както когато водната капка пада върху камъка” (en los que proceden de bien en mejor, el buen ángel toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja; y el malo toca agudamente y con sonido y inquietud, como quando la gota de agua cae sobre la piedra) (EE 79). Порестата мекота или плътната твърдост на душата спрямо външните въздействия в еднаква степен подлежат на промяна от страна на интериорната автономна динамика на механиката на утешението и отчаянието. „Човек може да преобразува собствения си живот и състояние посредством споменатите по-горе правила.” (se puede reformar en su vida y estado por las reglas sobredichas.) (EE 80) Именно твърдостта на механиката на утешението и отчаянието в рамките на интериорното пространство на душата прави тази душа подлежаща на преобразуване – *reforma*. Реформирането на душата в рамките на ранномодерните дисциплинарни технологии предполага твърдата и безмилостна механика на утешението и отчаянието с тяхната автономна динамика на взаимно изместване, право на намеса в която има само Бог. Докато има Бог. После остава само дисциплинарният механизъм на автономната динамика на утешението и отчаянието в интериора на модерната душа.

Духовни упражнения са мъжествен отговор на модерната автономна динамика на утешението и отчаянието в предадаптивния модус на мистичния опит. Твърдостта на *упражненията* се корени в катастрофата на конверсията и самопреодоляването ѝ в сферата на мистичния опит, положен в аристократично-мъжествената етика на Лойола. Материалната плътност на представянето на „движенията” на душата е дълбоко аристократична. „Защото тъй както разхождането, вървенето и тичането са телесни упражнения, по същия начин всеки начин³⁹ за подготвяне и настройване на душата, за да махне от себе си всички безредни афекти, и след като бъдат отстранени – да търси и намира божията воля в подреждането на собствения си живот за спасението на душата, се нарича духовни упражнения.” (Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad

³⁹ *modo* – в смисъл на „метод” (б. м.).

divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales.) (EE 16) Последната даденост, с която работят духовните упражнения, е интериорната плътна материалност на утешението и отчаянието. „Също така трябва да се има предвид, че както по време на утешение е лесно и леко да се пребивава в съзерцание в продължение на цял час, така по време на отчаяние е много трудно да се изпълни целият час; ето защо, за да се противопостави на отчаянието и да победи изкушенията, упражняващият се трябва винаги да остава в съзерцание малко повече от точно един час; за да свикне не само да се съпротивлява на противника, но дори и да го събаря.” (asimismo es de advertir, que como en el tiempo de la consolación es fácil y leve estar en la contemplación la hora entera, así en el tiempo de la dessolación es muy difícil cumplirla; por tanto, la persona que se exercita, por hacer contra la desolación y vencer las tentaciones, debe siempre estar alguna cosa más de la hora cumplida; porque no sólo se avece a resistir al adversario, mas aún a derrocallo[.]) (EE 18)

Това е военна логика, приложена с твърдостта на войнишко упражнение към интериорната хераклитова война на утешението и отчаянието. В *Пълно бойно снаряжение* (1987) на С. Кубрик може да се чуе следната поучителна сентенция: „Морската пехота не иска работи, морската пехота иска убийци.” В *Духовни упражнения* на Лойола това гласи така: „За да може Творецът и Господ да действа по-сигурно в своето творение – ако например случайно определена душа е привлечена и склонна към нещо по безпорядъчен начин – е много подходящо тя сама да се приведе в движение, насочвайки всичките си сили към достигането на противоположното на онова, към което е погрешно привлечена.” (para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura, si por ventura la tal ánima está afectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es moverse, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal afectada) (EE 19). Ако в тренировъчния лагер на Кубрик дисциплинарите технологии на модерността са концентрирани в твърдото ядро на казармения модел, при генеалогическото възхождане към *Духовните упражнения* на Лойола се разкрива ранномодерното преминаване на твърдото войнишко дисциплиниране през „меката” дисциплинарна власт на технологиите на душата, за да получим в края на

пътя по-скоро невидимата казарма на модерния свят. Важно е да разкрием това преминаване на твърдото войнишко дисциплиниране през „меката” дисциплинарна власт на технологиите на душата в първоматериала на *Духовни упражнения*. „Ако преподаващият упражненията забележи, че този, който ги получава, е отчаян и съблазняван, нека не бъде твърд и суров към него, а мек и снизходителен, давайки му кураж и сили за въбдеще и разкривайки пред него хитростите на врага на човешката природа, и карайки го да се подготви и предразположи за утешението, което ще настъпи.” (el que da los ejercicios, si vee al que los rescibe, que está desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante, y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haciéndole preparar y disponer para la consolación ventura.) (EE 17) Автономната твърда механика на отчаянието и утешението, извънпоставено задвижвана и интензивирана от водещия упражненията, предполага корелативната му мекота и снизходителност в качеството му на дисциплинираща инстанция, надзираваща и контролираща интериорната динамика на утешението и отчаянието. „Полезно е за този, пред който се излагат упражненията от 1-та седмица, да не знае нищо за онова, което трябва да прави през 2-та седмица, но тъй да работи през 1-та за постигането на това, което търси, сякаш не разчита да намери през 2-та нищо добро.” (al que toma ejercicios en la 1ª semana, aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en la 2ª semana; mas que así trabaje en la 1ª para alcanzar la cosa que busca, como si en la 2ª ninguna buena sperase hallar.) (EE 18) Модерният времево нормиран труд се явава в *Духовни упражнения* като малък всекидневен апокалипсис, упражняващ в труда и неговото интензивиране истината за края на всички неща.

Материалната плътност на представянето на интериорната динамика на утешението и отчаянието се разгръща в метода на сетивното съставлящо представяне (composición) на предметите на съзерцание и медитация (subiecta materia), преминаващо през *Духовни упражнения* като синестезиен поток, извиращ от първоизточника на мистичната материализация на възприятието. „Първото подготвително действие е зримото съставлящо представяне на мястото. Тук е уместно да се отбележи, че при зримото съзерцание или размишление, например,

съзерцанието на Христос, нашия Господ, който е зрим, представянето се състои в това да видя със зрението на въображението физическото място, където се намира нещото, което искам да съзерцавам. Казвам физическо място, например, храм или планина, където се намира Иисус Христос или нашата Господарка Богородица, в съгласие с това, което искам да съзерцавам.” (El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar, que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesu Christo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar.) (EE 27; подчертаване мое, В. С.)

Сетивното съставлящо представяне на предметите на съзерцание и медитация се прилага и към „незримите” обекти, което сякаш е по-близо до средновековното алегорично възприятие, преосмислено от Лойола в посока на материализиращата плътност на синестезиите. „При незримото съзерцание или размишление, както е тук това на греховете, съставлящото представяне ще се състои във виждането със зрението на въображението и размишлението, че душата ми е затворена в това тленно тяло и така целият съм в тази долина [на плача] като изгнанник, сред дивни зверове, с което имам предвид, че съм съставен от душа и тяло.” (En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle como desterrado; entre brutos animales. [sic] digo todo el compósito de ánima y cuerpo.) (Пак там; подчертаване мое, В. С.)

Лойола настоява, че трябва да „видим” (ver) душата в затвора на тялото и изгнанничеството в долината на плача, сред дивни зверове, които сякаш вече не са алегоричните зверове, пресрещащи Данте в началото на *Божествена комедия*. „Да се разгледам като язва и гноен цирей, от където са излезли толкова грехове и злини, и толкова най-низка отрова.” (mirarme como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpíssima.) (EE 29) „Гнойният цирей” като фигура на телесността спокойно може да е чисто средновековен – настойчивата му визуализация в „разглеждането” (mirarme) е по-скоро в плана на

материализиращото уплътняване на сетивното възприятие в интериорната динамика на утешението и отчаянието.

Втората седмица на духовните упражнения започва със зримо съставлящо представяне на светите места, които Лойола реално посещава през 1523 г., непосредствено след изработването на протоварианта на *Духовни упражнения* в отшелничеството си край Манреса. „1-во предварително действие. Първото предварително действие е съставлящо представяне, като се вижда мястото, тук ще бъде да се видят със зрението на въображението синагогите, селата и градовете, където Христос, нашия Господ, е проповядвал.” (1º preámbulo. El primer preámbulo es composición viendo el lugar, será aquí ver con la vista imaginativa sinagogas, villas y castillos, por donde Christo nuestro Señor predicaba.) (EE 35; подчертаване мое, В. С.) В испанския автограф на *Духовни упражнения*, който Лойола е ползвал в реалната си практика, нанасяйки корекции в текста, думата „храмове” (templos) е зачертана и на нейно място е изписана с почерка на Лойола думата „синагоги” (sinagogas).⁴⁰ Очевидно Лойола е държал на материалната достоверност на визуалното съставлящо представяне на предмета на съзерцание и медитация. Първото съзерцание на Първия ден от Втората седмица, посветено на Въплъщението (Encarnación), отново започва със зримо съставлящо представяне, което квазикинематографично се спуска от едрия план на света от птичи поглед към близките планове на къщата – „и помещенията” – на Богородица „в град Назарет, провинция Галилея”. „Съставлящо представяне, като се вижда мястото: Тук ще бъдат обозрени огромната вместимост и окръглост на света, в която се намират толкова и толкова различни хора; също така, после ще съзрем в частност къщата и помещенията на нашата Господарка, в град Назарет, провинция Галилея.” (composición viendo el lugar: aquí será ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la qual están tantas y tan diversas gentes; asimismo, después, particularmente la casa y aposentos de nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea.) (EE 36; подчертаване мое, В. С.) Задачата на упражнението да се съзерцава и медитира върху тайната на Въплъщението е решена чрез настойчиво визуализиране на хетерономната материалност на света от епохата на великите

⁴⁰ Срв. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, transl. by Father Elder Mullan, цит. съч., с. 28 (бел. 5).

географски открития. „Първата точка е да се видят лицата, едните и другите⁴¹; и първо хората по лицето на земята, в такова разнообразие както на облеклото, така и на действията им: едните бели, а другите черни, едните в мир, а другите във война, някои плачат, а други се смеят, едните здрави, а другите болни, едни се раждат, други умират, и т.н.” (El primer punto es ver las personas, las unas y las otras; y primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos nasciendo y otros muriendo, etcétera.) (EE 37; подчертаване мое, В. С.)

Материалността на зрителното представяне се нагнетява в негативен план, без обаче моралистично да губи плътната си сетивност. „Послед да разгледаме какво правят хората по лицето на земята, как си нанасят рани, убиват се, отиват в ад и т.н.” (después mirar lo que hacen las personas sobre la haz de la tierra, así como herir, matar, ir al infierno, etc.) (Пак там; подчертаване мое, В. С.) С не по-малка степен на материално-сетивна плътност биват синестезирани съответно божествените ипостаси – тук вече със сигурност можем да констатираме, че Рай в *Божествена комедия* е далеч по-несетивен от възприятието на божественото в *Духовни упражнения*. „[124] 3-та точка. 3-тата: да помириша и вкуся с обонянието и с вкуса безкрайната нежна мекота и сладост на божествеността, на душата⁴² и на нейните добродетели, и на всичко, в зависимост от лицето, което се съзерцава, рефлектирайки в себе си и извличайки полза от това. [125] 4-та точка. Четвъртата: да докосна с осезанието, както и да прегърна и целуна местата, където тези лица стъпват и сядат” ([124] 3º punto. El 3º: oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflitiendo en sí mismo y sacando provecho dello. [125] 4º punto. El cuarto: tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan) (EE 39; подчертаване мое, В. С.). Сетивната плътност на синестезийното възприятие достига чувствения си климакс в

⁴¹ Т.е. лицата на хората и ипостасите на Св. Троица (б. м.).

⁴² При превода на съмнителния пасаж „de la divinidad del ánima”, където не е ясно дали трябва да се чете „на Божествеността на душата” (А. Гънгов) или „на божествеността, на душата” (Е. Мулър), се присъединявам към тълкуването на Мулър.

съзерцанието на Рождеството, напомняйки за сцената с Младенеца и Влъхвите в *Евангелие по Матей* (1964)⁴³ на Пазолини.

Материалността на визуализацията е въведена с детайла на вола: „и Йосиф, и едно слугинче, водещо вол” (у Joseph y una ancila, levando un buey) (срв. ЕЕ 37). После съзерцанието се потапя в квазилитературната синестезия на едно юношеско „поставяне на мястото на героите”, чиято наивност неутрализира възможното романтическо криворазбиране на свежестта и трогателността на възприятието на възрастния мъж. „Първата точка е да видя лицата, ще рече да видя нашата Господарка, и Йосиф, и слугинчето, и младенеца Иисус, току-що роден, като направя от себе си дребен и недостоеен бедняк и роб, да ги гледам, да ги съзерцавам и да им служа, с каквото им е необходимо, сякаш съм там, с цялото възможно уважение и почитание” (El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a nuestra Señora y a Joseph y a la ancila y al niño Jesús después de ser nascido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus neccessidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia possible) (ЕЕ 38; подчертаване мое, В. С.). На плътната сетивност на представянето на материалността на предмета на съзерцание и медитация отговаря представата, че *Бог-(ме)-гледа* – представата за гледната точка на абсолютния „реализъм” на виждането на материалността на света. „Една-две крачки преди мястото, където трябва да съзерцавам или медитирам, да застава неподвижен в продължение на едно Отче наш, издигайки интелекта нагоре, като мисля как Бог, нашия Господ ме гледа” (un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar, me pondré en pie, por espacio de un Pater noster, alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira) (срв. ЕЕ 32; подчертаване мое, В. С.). Модерният страх и болезнено желание някой да ни гледа, реализиран в медиите, са рудимент на копнежа по възприятието на материалната плътност на света, виждан от Бог.

Упражняването на сетивното насищане на практиките на съзерцание и медитация функционализира най-общите условия на възприятие на материалността на света – светлината и тъмнината. „Да държа пред себе си, че искам да изпитвам болка и страдание, извиквайки повече в паметта смъртта, Страшния съд. [79] 7-мо

⁴³ Вж. Pasolini, P. P. *Il Vangelo Secondo Matteo* [1964] [DVD], Leipzig: Kinowelt Home Entertainment GmbH, 2004.

допълнение. 7-то: със същата цел да се лиша от всякаква светлина, като затварям прозорци и врати по времето, когато съм в стаята, с изключение на времето, през което се моля, чета и се храня.” (tener delante de mí quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio. [79] 7ª addición. La 7ª: privarme de toda claridad para el mismo efecto, cerrando ventanas y puertas el tiempo que estuviere en la cámara, si no fuere para rezar, leer y comer.) (EE 32-33; подчертаване мое, В. С.)

Непосредствено след упражнението на лишаване от светлина следва допълнението за въздържането от смях: „да не се смея, нито да казвам нещо, предизвикващо смях.” (no reír, ni decir cosa motiva a risa.) (срв. EE 33) От материалното лишаване от светлина са изключени практиките на молитвата, четенето и храненето в тяхната материална обвързаност със светлината. Във Втората седмица на упражненията функционалното боравене със светлината (и тъмнината) непосредствено е обвързано с „ДОВЕЖДАНЕТО НА ПЕТТЕ СЕТИВА” (TRAER LOS CINCO SENTIDOS) (срв. EE 38; главни букви в оригинала) до предмета на съзерцание. „В такава степен трябва да се грижи да има тъмнина или светлина, да се възползва от хубавото или лошото време, колкото усети, че може да му е от полза и да помогне за намирането на това, което желае упражняващия се.” (tanto se debe guardar en tener obscuridad o claridad, usar de buenos temporales o diversos, quanto sintiere que le puede aprovechar y ayudar para hallar lo que desea la persona que se exercita.) (EE 40; подчертаване мое, В. С.)

Упражнението по „придърпването” на сетивата към предмета на съзерцание и медитация се прилага не само към общите условия на възприятие на материалността на света, дадени в светлината и тъмнината, но и при материализирането на общи интериорни състояния. „През ВТОРИЯ ДЕН в полунощ съзерцанието ще бъде от градината [Гетсимания] до къщата на Ана включително, [291], а сутринта – от къщата на Ана до къщата на Каиафа включително, [292], после двете повторения и придърпването на сетивата” (EL SEGUNDO DÍA a la media noche, la contemplación será desde el huerto a casa de Anás, inclusive, núm. [291], y a la mañana de casa de Anás a casa de Cayphás, inclusive, núm. [292], después las dos repeticiones y el traer de los sentidos) (EE 52, главни букви в оригинала; подчертаване мое, В. С.). Пътят на Страстите Христови е извървян чрез „придърпването на сетивата” към топографията на пътя на болката. „По същия

начин да се размисли над самотата на нашата Господарка с толкова болка и умора” (Asimismo considerando la soledad de Nuestra Señora con tanto dolor y fatiga) (EE 53). В началото на Четвъртата седмица на упражненията светлината – тук наличието ѝ – отново бива използвана при материализирането на съзерцанието чрез придърпването на сетивата към условията на възприятие на материалността и на интериорните състояния на наслада. „Да се използват светлината или благоприятните условия на сезоните, както например прохладата през лятото и слънцето или топлината през зимата, доколкото душата мисли или предполага, че това може да ѝ помогне, за да се наслаждава в своя Творец и Изкупител.” (usar de claridad o de temporales cómodos, así como en el verano de frescura, y en el invierno de sol o calor, en cuanto el ánima piensa o coniecta que la puede ayudar, para se gozar en su Criador y Redemptor.) (EE 56)

Използването на светлината и тъмнината като материални условия на възприятие на материалността на света при „придърпването на сетивата” към съзерцанието и медитацията има съответствие в използването на телесните основания на живота в молитвата. „При всяко вдишване или издишване да се молим на ум, като казваме по една дума от Отче наш или от друга молитва, която произнасяме. Това да става така, че да се произнася само една дума между две вдишвания, а през времето между тях да се разглежда основно значението на дадената дума, или лицето, към което е насочена молитвата, или собственото нищожество, или разликата между такава възвисеност и такова собствено нищожество” (con cada un anhélito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Pater noster o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra, o en la persona a quien reza, o en la baxeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta baxeza propia) (EE 61). Мисленето за смисъла на молитвената дума и за нейния адрес, от една страна, и за нищожеството на произнасящия молитвата, от друга, са сляти във фундаменталния жизнен ритъм на вдишването и издишването.

Това молитвено вдишване и издишване в края на *Духовни упражнения* сякаш балансира материалността на живота в молитвата и материалността на

смъртта в медитацията за Ада през Първата седмица на упражненията. „Първото предварително действие е съставяне на представата, което тук включва да видя със зрението на въображението дължината, широчината и дълбочината на ада. [...] Първата точка ще бъде да видя със зрението на въображението големите огньове и душите като че в огнени тела. [67] 2-ра. 2-та: да чуя с ушите плач, вопли, викове, светотатства срещу Христос, нашия Господ и срещу всички негови светии. [68] 3-та. 3-тата: да помириша с обонянието пушек, сира, помийна яма и гниещи неща. [69] 4-та. 4-тата: да вкуся с вкуса горчиви неща, такива като сълзи, скръб и червея на съвестта. [70] 5-та. 5-тата: да докосна с осезанието, сиреч как огньовете докосват и изгарят душите.” (El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno. [...] El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos. [67] 2º El 2º: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Christo nuestro Señor y contra todos sus santos. [68] 3º El 3º: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas. [69] 4º El 4º: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia. [70] 5º El 5º: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.) (EE 30-31) Както материалността на молитвата, така и материалността на Ада се разполагат в интериорното пространство на интензивираната динамика на утешението и отчаянието. „Да се обръща внимание и да се прави пауза на местата, където съм почувствал най-голямо утешение или отчаяние” (notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación) (EE 30). Местата: 1) „да чуя с ушите си плач, вопли, викове, светотатства”, 2) „При всяко вдишване или издишване да се молим на ум, като казваме по една дума от Отче наш”.

Сетивното насищане на интериорното пространство в *Духовни упражнения* (1522/48) е обратната страна на сетивното обедняване на модерния субект, конституиран в процеса на социално дисциплиниране, чийто впечатляващо антиципативен модел са упражненията на Лойола. Зависимостта между сетивната недостатъчност на формиращата се модерна субектност и нейното (свръх)компенсиране в интериорните материализации на дисциплинарите

технологии на душата става особено видима при повествователното представяне на собствения живот в късната – на практика предсмъртна – наративна ретроспекция на *Автобиографията* (1553/55). На фона на едновременното „ренесансово” изобилие на автобиографичния дискурс, простиращо се от „съобщенията” (relaciones) на конквистадорите на Индиите, през испанския превод на *Изповеди* на св. Августин до *Ласарильо де Тормес* (1554) разказът на 62-годишния Лойола е постен. Без да се отказваме от тази първа читателска интуиция, която беше налице и при *Духовни упражнения*, нека да се опитаме да отчетем възможните фактори на този пост по време на пир. Лесното периодизационно допускане, че *Автобиографията* на Лойола е първият образец на „контрареформационните” житиеписи казва едновременно твърде много и твърде малко, както се опитам да демонстрирам в предходната глава. Твърде много, защото изхожда от допускането на появата на нещо принципно ново в автобиографичния дискурс в средата на XVI век, при това непосредствено и монокаузално обусловено от една едра епохална цялост на църковната история. Същевременно твърде малко, доколкото мащабът на наложения църковноисторически растер не осигурява разделителната способност, необходима за анализа на дискурсивните промени в автобиографичното повествование. Нека да изходим от дребните и разнопосочни фактори за анемичността на автобиографичния разказ на Лойола в момент на синхронно автобиографично изобилие. Както при *Духовни упражнения*, и при *Автобиографията* констатираме дифузност и дезинтерес (всъщност – друг водещ интерес) на езиково-литературния субект на текста. За разлика от *Духовни упражнения*, от страна на Лойола дори не е налице текст: в продължение на един период от над две години той разказва на близкия си последовател, португалския йезуит Луиш Гонсалвиш да Камара, по изрична молба на последния, за живота си от момента на конверсията (1521/22) до първата година в Рим (1538), непосредствено преди вземането на решение за основаване на Ордена на йезуитите.

Мотивацията на Да Камара, както имаме повод да подчертаем в предходната глава, е изразено агиографска. Институционалната динамика на Ордена, свързана с напредването на възрастта на неговия основател и пръв Генерал

(който наистина почива на следващата година), подтиква към подготовката на „успението“ и канонизацията на фигурата на Лойола. В случая вътрешноинституционалната динамика на младия орден, съчетана с радикално нетрадиционната форма на основаването му⁴⁴, вършат доста по-добра конкретна обяснителна работа от апелирането към мащабния епохален преход от „Ренесанс“ към „Контрареформация“. Показателна е, от своя страна, липсата на интерес към писменното автобиографично представяне и фиксиране на живота си, демонстрирана от Лойола, особено в сравнение със случая на Тереса от Авила, която навлиза в мистичния дискурс именно през формата на автобиографичното писане. След писменото фиксиране на *Духовни упражнения*, чийто ръкопис (първо от негова, после от чужда ръка) го придружава и практически му служи през целия живот, Лойола артикулира писмено опита си в *Основни правила за устройството на Обществото на Исус* (1546), в интимния си *Духовен дневник* (1544) и огромния корпус⁴⁵ на водената от него *Кореспонденция* (1524-1551). Можем с приемлива доза сигурност да допуснем, че за Лойола автобиографичното писане не е модус на конструиране и моделиране на себе си. В съгласието му да разкаже в края на жизнения си път за формативния период от живота си между конверсията и основаването на Ордена на йезуитите различаваме сякаш на преден план по-скоро институционални съображения, което не изключва, разбира се, наличието на силна лична ангажираност на човек, идентифициращ се и вграждащ се в институцията, която е създал. Но Лойола не пише автобиография, както пише *Духовните упражнения*, *Духовния дневник*, *Основните правила за устройството на Ордена* и *Писмата* си. Доколкото в тази част на изследването разгледахме по-подробно *Духовни упражнения*, можем да твърдим, че Лойола не пише автобиография, както пише *Духовни упражнения* – за да конструира и фиксира жизненоважен опит, недостъпен извън практиката на писането.

Автобиографията е разказана устно в италианско-латинската езикова среда на Рим, където Лойола се установява през 1538 г. и прекарва последните 18 години от живота си, пред португалеца Да Камара. В момента на приключване на разказа

⁴⁴ Не посредством обичайното „реформиране“ на традиционен средновековен орден, а чрез основаване на нов.

⁴⁵ Запазени са 6816 писма, за сравнение: Лутер – 3426, Еразъм – 2040; ползвам данните от: Лойола, И. *Избрани съчинения*, цит. съч., с. 12.

през 1555 г. Лойола не е бил в Испания от близо 20 години. Езиковата проблематика на *Духовни упражнения* тук се явява потенцирана от устната форма, дългогодишния престой в неиспанска езикова среда и неиспанския адресат на говоренето. Ако евентуално бихме се изкушили да сравним ситуацията на *Автобиографията* със ситуацията на *Разговори с Екерман* на Гьоте, веднага трябва да си спомним, че при Лойола не е налице структурната двойка на писмената автобиография (*Поезия и истина*) и записаните от Екерман *Разговори*. Може би наистина трябва да изходим от допускането за липса на дискурсивен интерес към автобиографичното писане от страна на Лойола, което само по себе си е силно значещо – като минус-похват – в контекста на изключителната продуктивност и екзистенциална натовареност на автобиографичния дискурс през XVI век. Този дезинтерес сякаш е по-важен за разбирането на анемичността на *Автобиографията* на Лойола от апелирането към налагането на „контрареформаторски” тип житиепис. Дали обаче не бихме могли да предположим, че „контрареформаторски” по същността си фактори налагат на Генерала на Ордена да „разказва” в есента на дните си за един живот, за който той очевидно не е желаел да пише? Т.е. да предположим, че вътрешноинституционалната динамика на Ордена на йезуитите, довела до молбата на Да Камара към Лойола да „разкаже” живота си, маркира търсения преход от „Католическата реформа” на *Духовни упражнения* към „контрареформационното” житие на *Автобиографията*? При подобно допускане обаче отново попадаме в църковноисторическата диалектика, през която се опитахме да се промъкнем в предходната глава, за да си пробием път към четенето на интересуващите ни тук текстове от сферата на испанската католическа мистика от XVI век. Мисля, че е продуктивно при всеки удобен случай да изпробваме обяснителната сила на понятийността, която разгледахме в I глава на тази част от изследването, без обаче да предпоставяме тази сила – автономната сила на всяка понятийна система – при четенето на съответния текст. Дали понятийността не е по-скоро силата на триене, съпротивлението, от което се нуждаем, за да се придвижваме при четенето? В случая бих предпочел да се огранича с посочените езикови и ситуационно-прагматични фактори на дискурсивната „слабост” на автобиографичното

повествование на Лойола, без да предпоставям зад тази читателска интуиция „силата” на „контрареформационния” обрат.

Повествованието се води в 3 л. ед. ч. Освен че представя прагматиката на комуникативната ситуация на предаването на устния разказ на Лойола пред Да Камара, третоличностното повествование конотира също така традиционно-средновековен момент на самопринизяването и самоотстраняването, както и речевата форма на свидетелстването, „изповядването” пред вишестояща инстанция, която можем да открием в показанията пред Инквизицията от същото време. Самият Лойола няколкократно е трябвало да дава показания пред Св. инквизиция, което намира сравнително детайлен израз в текста на *Автобиографията*. Имайки предвид празното повествователно множество на спестяването на всякакво упоменаване на събития, свързани с протестантската Реформация, от една страна, и факта, че през 1540 г. Лойола подкрепя създаването на римската Инквизиция, от друга, би било погрешно да предполагаме някаква форма на (интенционална) пародийна употреба на административния речеви жанр на свидетелските показания пред инквизиционен трибунал. Също така обаче не бива да изпускаме от поглед, че Игнациус де Лойола е съвременник на Ласарильо де Тормес, въпреки че мисловните им и речеви практики за справяне с административно-бюрократичните феномени на ранномодерната държава са на пръв поглед коренно противоположни. Както испанският пикаресков роман, така и испанската католическа мистика решават през XVI в. аналогични дискурсивни задачи по предадаптивното справяне с модернизационния процес на административно-бюрократично обхващане на жизнения свят, маркирайки болезненото социалноисторическо поле на заедност на формирането на модерната централизирана държава и конституирането на модерната душа. Както *pícaro*-то, така и мистикът са изтръгнати от съсловното си място и са на път. И единият, и другият просят по пътищата и в големите градове. И на двамата им е добре позната властта, болката и илюзиите на изповядването.

Формалният аспект на речевия жанр на говоренето в автобиографичния разказ на Лойола експлицитно е маркиран в края на *Автобиографията* и Да Камара очевидно възприема финалното волеизявление на Лойола като притежаващо квазиклетвена формална валидност. „Същия ден ме извика преди

вечеря с вид на човек, който е по-съсредоточен от обикновено, и изрече пред мен нещо като декларация (*una especie de protestación*), чиято същност се състоеше в това да демонстрира намерението (*intención*) и простосърдечие (*simplicidad*), с която беше разказал тези неща, като каза, че е напълно сигурен, че не е прибавил към разказа нищо в повече” (*El mismo día, antes de cenar, me llamó con un aspecto de persona que estaba mas recogida de lo ordinario, y me hizo una especie de protestación, la cual en substancia consistia en mostrar la intención y simplicidad con que había narrado estas cosas, diciendo que estaba bien cierto que no contaba nada de más*).⁴⁶ Както изявлението на Лойола, така и възприемането му от страна на Да Камара са показателни за начина, по който двамата схващат ситуацията на автобиографично разказване: Лойола очевидно иска да придаде на разказаното формалния аспект на изказване под (квази-клетвена) декларация, Да Камара, от своя страна, внимателно и диференцирано отбелязва както формалния аспект на декларацията, така и явно същественото за него обстоятелство, че все пак става дума за формалност, характерна за формални изявления в „свободен текст”. Да Камара възприема прагматиката на финалното изявление на Лойола като акт на придаване на автобиографичния разказ на статут на букв. „вид” (*una especie de*) формален речеви жанр, без обаче да се предполага същинска процесуална формалност. Както в конкретния случай, така и като цяло в текста на *Автобиографията*, Да Камара създава усещането за едно трезво рефериране на казаното от Лойола (и на възприетото от слушателя Да Камара), което определено не се вписва в традиционната представа за триумфообразния епохален стил на „бароково-контрареформаторските” житиеописания. Формулировката „нещо като декларация” е трезво определение на човек от време, наситено и пронизано от формално автобиографично говорене, все по-масирано административно изисквано от ранномодерната централизирана държава и модернизиращата се Католическа църква.

Автобиографичният разказ започва със събитието, което слага край на живота на война-аристократ Иньиго Лопес де Лойола. Впечатляваща е силата на

⁴⁶ Цитирам *Автобиография* по българския превод на А. Гънгов: Лойола, И. *Избрани съчинения*, цит. съч., тук с. 168, по-нататък в текста със сиглата А и съответните страници в кръгли скоби, сверявайки с испанския оригинал по изданието: *Autobiografía de San Ignacio de Loyola (Texto recogido por el P. Luis Gonçalves da Camara entre 1553 y 1555)*. Editado por elaleph.com.

синтеза, който успява в рамките на първия параграф да обозре от края на един живот духа и красотата му, които ще бъдат цената и самопреодоляващата се субстанция на следващия живот. Цезурата е положена изцяло в избора на момента на началото на повествованието и в наративното му разгръщане под формата на епизод. Ключовата фраза на първото изречение на *Автобиографията* е *ejercicio de armas* (срв. А 127) – букв. „упражняване на оръжията”, тук в смисъл на „военна служба”, „военни занимания”, за които е казано, че 26-годишният млад мъж им се „наслаждава” (*se deleitaba*) с „голямо и суетно желание да спечели слава (*honra*)” – другата ключова дума на испанската действителност и идеология през XVI-XVII век. *Ejercicio de armas* и *honra* образуват субстанцията на живота на Лойола, която ще претърпи катастрофална трансфигурация в *ejercicios espirituales* и елитарната меритокрация на Обществото на Иисус. Разказът на Лойола пределно ясно маркира съхранението на субстанцията на живота в катастрофата – отвъд евтината реторика на цезурата, която се натрапва не само от само себе си, но и от страна на мощното идеологическо очакване на адресатите на разказа. „И като дойде денят, в който се очакваше бомбардировката, той се изповяда пред един от онези негови другари по оръжие” (*Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas*) (А 127). Както *ejercicio de armas* се трансфигурира в *ejercicios espirituales*, така и изповедта пред един от бойниците другари (*compañeros en las armas*), на свой ред, се трансфигурира, в автобиографичния разказ на Лойола пред негов „боен другар” от Обществото на Иисус (*Compañía de Jesus*). В тази жизнена субстанция, презираща очакваната реторика и идеология на цезурата, се връзва гюлето: „и след като бомбардировката продължи доста време, едно гюлле от бомбарда⁴⁷ го улучи в единия крак, строшавайки го целия; и тъй като гюлето премина между двата му крака, другият също беше силно засегнат.” (*y después de durar un buen rato la batería, le acertó a él una bombardas en una pierna, quebrándosela toda; y porque la pelota pasó por entrambas las piernas, también la otra fue mal herida.*) (Пак там) Първият параграф на автобиографичния разказ започва с 26-годишния млад мъж, наслаждаващ се на *ejercicio de armas*, и завършва с гюлето от бомбарда, което маркира края на феодално-аристократичното военно дело и раждането на

⁴⁷ *Bombarda* (исп.) – голям старинен топ (б. м.).

модерните дисциплинарни технологии на душата като ос на модерните военни технологии.

Както имахме възможност да видим в *Духовни упражнения*, модерните технологии на душата се раждат преди всичко като техники за интензивиращо боравене с болката. „Да се обръща внимание и да се прави пауза на местата, където съм почувствал най-голямо утешение или отчаяние”. Две седмици след раняването хирурзите отсъждат, че кракът трябва да бъде счупен отново, за да бъде правилно наместен. „И започна отново тази касапница” (*Y hizose de nuevo esta carnicería*) (пак там). В това лапидарно изречение с разговорна емфатична инверсия и деиксия сякаш чуваме пряката реч на възрастния Лойола. Мъжественото му учение би могло да бъде разположено между две изречения на болката и самопреодоляването ѝ: „да чуя с ушите си плач, вопли, викове, светотатства” (*Духовни упражнения*) и „И започна отново тази касапница” (*Автобиография*). След повторното счупване и наместване на крака „костите се сраснаха една с друга така, че едната, която е под коляното, остана да стърчи, качена над другата” (срв. А 128). Испанската дума за „качването” на едната кост над другата е *encabalgado* („кост” на испански е от м. р.) – букв. „яхнала”, напомняйки за емблематичната картина на яхналата зад конника Смърт. Младият благородник обаче продължава да мисли за красотата: „и костта оставаше да стърчи там толкова много, че бе грозна гледка; той не можеше да допусне такова нещо, защото беше решил да следва света и смяташе, че това ще го загрози”. Отново сякаш дочуваме пряката реч на Лойола, който дочува в себе си гласа на младия мъж: „че бе грозна гледка” (*que era cosa fea*). Ако при първата медицинска „касапница” хирурзите „отсъждат” (*juzgaron*), че кракът трябва да бъде счупен отново, втората е пожелана от младия мъж. „Попита хирурзите дали този израстък не може да бъде изрязан.” Трудно е да се прецени, кое в случая е по-страшно: дали границите на медицински възможното – „и те казаха, че наистина може да се изреже” – или границите на пожеланото от младия Лойола. „Но болките щели да бъдат по-големи от всички, прези които бе минал, защото мястото вече било заздравяло и отрязването на израстъка щяло да отнеме доста време; и въпреки това той се реши да направи от себе си мъченик за собствено удоволствие, макар че по-възрастният му брат се ужасяваше и казваше, че не би посмял да изтърпи такава

болка.” Решаващото и потресаващо в случая е, че ужасната болка е естетически мотивирана! Християнската семантика на мъченичеството (*martirizarse*) чудовищно синтагматично е яхната от куртоазно-естетическото *por su propio gusto* (за свое собствено удоволствие). Точността на предаването на реакцията на по-големия брат разкрива едно „нечовешко” – със сигурност нехристиянско – присъствие на духа: „не би посмял” (*no se atreveria*) хвърля обратно светлина върху дълбоко нехристиянското „посмяване” на младия мъж – „да направи от себе си мъченик за собствено удоволствие”.

Технологията на болката не спира дотук, продължавайки наивно-чудовищното си чифтосване с лексиката на християнското мъченичество. „И след като плътта и излишната кост бяха отрязани, се погрижиха да вземат мерки, за да не остане кракът толкова къс, мажейки го с много мехлеми и опъвайки го непрекъснато със специални уреди, които го подлагаха на мъчения в продължение на много дни. Но нашият Господ му даваше здраве” (*Y cortada la carne y el hueso que alli sobraba, se atendió a usar de remedios para que la pierna no quedase tan corta, dándole muchas unturas, y estendiéndola con instrumentos continuamente, que muchos días le martirizaban. Mas nuestro Señor le fue dando salud*). Отново искам да обърна внимание, че болката в този момент е лишена от всякакво християнско осмисляне. Взимат се мерки, чиято мотивация е светско-куртоазна – и това едва ли е ретроспективна поучителна антитеза. Както християнството, така и комунизмът внимателно мотивираха болката на своите мъченици в рамките на съответните „големи наративи”, осмислящи болката. Тук разтягащите уреди (*instrumentos*) и причиняването от тях мъченичество (*martirizaban*) са във връзка, която се опасяваме да предположим, че е модерна. Дьо Сад и Ницше, може би, не биха имали тези задръжки – може би, основателно: болката е обвързана с инструментален разум и „оправданието” ѝ е естетическо. В края на *Автобиографията* – непосредствено преди заключителната „декларация” – болката, болката в крака отново е тематизирана, вече като източник на метода за извършване на избор, основаващ се на „различаването на духовете” (*discreción de spíritus*) (срв. ЕЕ 78) от *Духовни упражнения*. „Специално за изборите ми каза, че ги е извел от онова разнообразие на духа и мислите, които имал в [замъка] Лойола,

страдайки още от болки в единия крак.” (Las elecciones especialmente me dijo que las habia sacado de aquella variedad de espíritu y pensamientos que tenia cuando estaba en Loyola, estando todavia enfermo de una pierna.) (A 168) Болката е инструментът, способен да осъществи и издържи на екзистенциалното разтягане между младия мъж, който в онези далечни на момента на автобиографичното разказване години се решава да „направи от себе си мъченик за собствено удоволствие”, и разказващият старец, който сякаш на ум и на себе си прозира и изповядва кървавата генеалогическа връзка между духовните упражнения и неспирната касапница. Ницше смята, че болката е най-силното и сигурно мнемоническо средство. Дали *Духовни упражнения* не са именно този мощен мнемонически инструмент, способен да трансформира и обърне в себе си неспирната касапница в дисциплинарна технология на душата? Но къде тогава е точката на пречупване, къде настъпва конверсията между младия мъж, достатъчно силен, за да „направи себе си мъченик за собствено удоволствие”, единствено защото „бе грозна гледка; което той не можейки да понесе” (lo cual él no pudiendo sufrir), посмява да понесе „нечовешката”, християнски необезпечена болка; отново: къде е точката на пречупване между този млад мъж – и създателя на модерните дисциплинарни технологии на душата?

Впечатляваща е тъкмо степента, в която катастрофата на конверсията не е разказана като реторически и идеологически очаквана цезура. Възстановявайки се след кръговете на касапницата, младият мъж, принуден да лежи, иска да чете рицарски романи. „И тъй като бе много пристрастен към четенето на светски и лъжовни книги, които обикновено наричат рицарски, като се почувства добре, помоли да му дадат някои от тях, за да му минава по-лесно времето; но в онази къща⁴⁸ не се намери нито една от онези книги, които обикновено четеше, така че му дадоха един Vita Christi [Живот на Христос] и една книга на кастилски за живота на Светците.” (Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de Caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solia leer, y así le dieron un Vita Christi y un libro de la vida de los Santos en romance.) (A 128) Рицарските романи

⁴⁸ Замъкът Лойола (б. м.).

са масовата развлекателна литература, латиноамериканските сапунени опери на XVI век. Все още на легло, но определено не пречупен от случилото се, младият мъж посяга към обичайната масова развлекателна медия – в цитираното изречение два пъти е повторен глаголът за изразяване на обичайни повторителни действия *soler*: 1) „книги, обикновено наричани рицарски”, 2) „онези книги, които обикновено четеше” (курсив мой, В. С.). Рицарските романи са обичайното четиво, обичайно наричано така от обичайни хора – дифузното, безлично, масово, тривиално-литературно *Man*. Обичайно четиво на обичайни хора, които не могат да четат на латински, който все още е езикът на високата книжовност в средновековния смисъл на думата, а хуманистите го възраждат и в неговото антично великолепие. Младият мъж Лойола е далече както от високата книжовна култура в късносредновековния смисъл, така и от актуалния за неговите образовани съвременници хуманистично-„ренесансов” синтез на „високата” класическа античност и „ниското” просторечно красноречие, както го нарича Данте. Той е типичен консуматор на покултурата на XVI век – рицарските романи. Катастрофалният опит и покултурата не се изключват взаимно. Те съжителстват в латентното състояние, което обикновено наричаме живот, противопоставяйки го на високото събитийно време.

Прекрасен в своята всекидневност, мимоходом отбелязваща повратното, е синтаксисът на „така че му дадох” (*y asi le dieron*), който на испански се засилва от равния паратаксис на съюза „и” (*y*), всекидневно съединяващ несъединимото. Поради странна – необичайна, но все пак всекидневна – липса на рицарски романи в замъка Лойола, младият мъж на легло получава друго четиво. То е не по-малко популярно и масово, макар че е по-благовидно: популярната религиозна книжнина, която в не по-малка, за да не кажем в по-голяма степен от рицарските романи получава буквално нов, технически мултиплициран живот от голямото изобретение на XV век – печатарската преса. Тези книжки не случайно се намират в замъка Лойола, при това на мястото на рицарските романи, основната им конкуренция на пазара на масовата и евтина книжна стока. Този тип масова книжнина се облагодетелства едновременно от светогледната несигурност в края на късното Средновековие, от едната страна, и революционното изобретение на модерните

времена, печатарската преса, от другата. Както за Лойола, така и за Тереса, които не владеят латински, тази богоугодна книжнина се превръща в инфраструктурата на достъпа им до висотите и дълбините на един опит, който обикновено разполагаме в противоположния край на ценностната скала. В наше време тези книжки се разполагат по рафтовете, гравитиращи около сигурната пазарна ниша на езотериката, автогенния тренинг, медитацията, всевъзможните пособия и помагала за преодоляване на екзистенциалните кризи на постнаталната депресия, развода, затлъстяването, анорексията и т.н. През XVI век в Испания това са били религиозните четива *en romance*, т.е. не на латински, а на испански. Ще видим по-нататък как за Тереса този тип книжнина е буквално спасителният достъп до сферата на четенето и писането, затворена иначе за нея поради недопустимостта една жена да владее латински. Тази книжнина ще набере такава скорост и влияние, че духовните реформатори ще видят в нея адекватно средство за разпространение на идеите си, а Св. инквизиция ще се принуди в средата на XVI в. да дръпне спирачката, забранявайки всички духовни книги *en romance*. Това е четивото, което случайно, но предвидимо с оглед на масовостта си, се оказва на мястото на рицарските романи в замъка Лойола.

Очарованието на сцената на четенето в леглото също е много далече от повествователната реторика и идеология на обрата: препрочитането и завръщането към прочетеното образуват сферата на един интериор на дневното сънуване, тепърва откривано от младите хора от поколението на родените през 80-те и 90-те години на XV век. Интериорността на леглото и книгата сякаш надделява над дискурсивната овъншеност на посланията и смислите на прочетеното:

„препрочитайки много пъти, донякъде се привързваше към това, което откриваше написано в тях.” (*leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito.*) Хипнотичното многократно препрочитане, преливащо във времепространството на дневното сънуване, надделява над пунктуалните привързвания към семантиката на препрочитаното написано. „Но като прекъсваше четенето, понякога се спираше да помисли върху нещата, които беше прочел; друг път се замисляше за светските неща, за които преди обикновено мислеше.” (*Mas dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que habia leído; otras*

veces en las cosas del mundo que antes solía pensar.) Препрочитането е вълнообразното движение, върху което се наслагват дискретните корпускули на дискурсивното осмисляне и непроизволната реминисценция. „После оставаше потопен в мислите за това нещо два, и три, и 4 часа, без да усети” (se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y 4 horas sin sentirlo). Може би с лекота се плъзгаме по това описание на сцената на четенето като топос, с който сме свикнали след Сервантес, Флобер или Емилиян Станев. Всъщност присъстваме на едно от първите описания на модерното четене, при това направено с квазидокументалистка интенция. Модерното четене се ражда като дневно сънуване над тривиално четиво в празното време между болестта и оздравяването в интериора, свит до обеманото от леглото. Свитият до затопленото легло интериор ще играе определяща роля и в първичната сцена на раждането на идеята за „метода” при Декарт. Новото интензивно изживяване на празното време в свития до размерите на обеманото тяло интериор, в което изживяване дневното сънуване над масовата печатна книга играе ролята на спусков механизъм, е времепространството на раждането на модерното усещане за себе си. Младият мъж чете тривиално четиво и се унася в тривиални дневни сънища, но самата сцена на четенето се случва може би за първи път. Сервантес е (пред)усетил това раждане на модерния субект в сцената на четенето като дневно сънуване над масово тривиално четиво, започвайки с него *Дон Кихот*.

Младият благородник Лойола иска да чете рицарски романи, но попада на популярно религиозно четиво, чието четене обаче – това взаимопроникване на интимността на интериора на дневното сънуване и масово възпроизводимата медия – довежда до резултати, аналогични на символния продукт на четенето на бедния идалго. Въпросът, който възниква във въображението на Лойола при четенето на двете книги, с които разполага, за да минава празното време, звучи познато за читателите на романа на Сервантес и за неговия герой. „Защото, четейки живота на нашия Господ и на светците, се спираше да мисли, разсъждавайки на ум: „Какво би станало, ако аз направя това, което е направил Св. Франциск, и това, което е направил Св. Доминик?” (Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco,

y esto que hizo Santo Domingo?) (A 129) Това е въпросът на Дон Кихот.

Екзистенциалният въпрос, на който ще настоява и Унамуно – какво би станало, ако аз направя направеното от Дон Кихот или Христос? „Винаги си поставяше за цел на самия себе си трудни и опасни неща, за които щом си съставеше намерение, му се струваше, че открива в себе си способност с лекота да ги извърши.”

(proponiéndose siempre a si mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en si facilidad de ponerlas en obra.) Бихме излъгали, ако отречем, че сме преживявали това. Но се срамуваме от него. Романтизмът ни е научил с лекота да се отдаваме на тези мисли – и да се срамуваме после от тази лекота. За младия Лойола те не са леки. „И това преминаване на толкова различни мисли продължи доста време, като той винаги обстойно се спираше на явяващата се в момента мисъл [...] докато ставаше толкова много, че от умора изоставяше това и насочваше вниманието си към други неща.” (y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; [...] hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas.) Нека се вслушаме в отекващото в спомена на стария Лойола напрежение: „И това преминаване на толкова различни мисли продължи доста време”.

Директното попадение в крака на гюлле от бомбарда – голям старинен топ – не пречупва 26-годишния аристократ, пристрастен към военните упражнения. Повторното хирургическо счупване на зарасналия крак – „И започна отново тази касапница” – не пречупва младия мъж, отнесен на носилка у дома, „не каза нито дума, нито даде някакъв друг знак за болка, освен че много стискаше юмруците”. Изрязването на израстъка, състоящ се от мека тъкан и стърчаща над коляното долна кост, яхнала горната, не пречупва кавалера Лойола, който не може да понесе грозната гледка, загрижен за светската си кариера, но понася „нечовешката” – чудовищна и нехристиянска – болка с „обичайното търпение”. Ортопедичното непрекъснато опъване на крака, за да се компенсира загрозяващото кавалера скъсяване на крака след изрязването на стърчащата част мека тъкан и кост, в продължение на много дни го подлага на мъчения, но младият мъж се оправя до степен да има обичайната нужда от развлечението на рицарските романи, за да минава времето, в което е принуден да пази леглото. Многократното препрочитане

на двете книжки популярно религиозно четиво „донякъде” го привързва към „написаното там”, но младият благородник се „спира да мисли” както за прочетенето, така и за да се отдаде на дневно сънуване, „до степен да остане после потопен в мислите два, и три, и 4 часа, без да усети, въобразявайки си нещата, които трябваше да направи в служба на една дама, средствата, които би приложил, за да може да отиде в земите, където тя се намираше, епиграмите, думите, които щеше да ѝ отпрати, бойните дела, които щеше да извърши, служейки ѝ. И толкова се бе превъзнесъл от това, че не обръщаше внимание, колко невъзможно бе да бъде изпълнено това; защото дамата не беше обикновена аристократка: нито графиня, нито маркиза, а нейното положение беше по-високо от всички тези.” Момчето е здраво, мислите му са тривиално здравословни, четенето на популярно-религиозното четиво не възпрепятства тривиалното дневно сънуване на кавалера.

Но да повторим въпроса: къде във всичко това е точката на пречупване? От наратологична гледна точка смятам за очевидно, че автобиографичният разказ на Лойола полага като свое начало точката на пречупване на младия мъж, който до „26-годишната си възраст бе човек, отдаден на суетите на света и наслаждаващ се преди всичко на военните упражнения с голямо и суетно желание да спечели почести”. Първото изречение на *Автобиографията* задава повествователен хоризонт на очакване на разказ за обрата, конверсията. Второто изречение започва с екземплумната синтагма *и така* (*Y así*), въвеждаща фабулно-събитийното разгръщане на наративно-идеологическата фигура на обрата. След направения по-горе близък прочит на първите 6 параграфа на текста твърдя, че изложените от Лойола катастрофални събития в живота на 26-годишния автобиографичен персонаж наративно-идеологически не водят до положената в първото изречение на *Автобиографията* фигура на обрата. В прецизно и трезво описаната катастрофа персонажът остава твърд и компактен елемент на „рицарско-аристократичната” (Ницше) ценностна система. Твърдя, че това е валидно за текстовия сегмент от 2 до 6 параграф включително. В 7 параграф, започващ с ограничително-противопоставителното *при все това* (*Todavía*), рицарско-аристократичният ценностен ред е непосредствено и плътно екстраполиран върху религиозното четиво: „Винаги си поставяше за цел на самия себе си трудни и

опасни неща, за които щом си съставеше намерение, му се струваше, че открива в себе си способност с лекота да ги извърши. Не правеше нищо друго, освен да си казва на ум: „Св. Доминик е направил това, значи аз трябва да го направя; Св. Франциск е направил това, значи аз трябва да го направя.” При това екстраполиране също не е налице преминаване от „рицарско-аристократични ценностни съждения” (ritterlich-aristokratische Werthurtheile) към „свещеническо-изискания начин на оценностяване” (priesterlich-vornehme Werthungs-Weise) – няма обрат, няма конверсия, няма случване „по пътя за Дамаск”, няма пречупване на аристократа-войн.

Пречупването става в интериора. Една идея, четвърт идея, стотна от идея след агонално-младежкото повтаряне на „значи аз трябва да го направя”. В интериора на леглото и душата, където меката власт на интериоризацията меле трупното брашно на дисциплинирането. Една диференциално малка хилядна от идеята след агона на младия войн със св. Доминик и св. Франциск мислите в интериора на леглото и душата пулверизират агона на правенето. „Тези мисли също траеха бая дълго” – *buen vado* казва Лойола с прекрасния идиом на „дългия брод през река”, дългото преброждане на течната и втечняваща, отнасяща всичко, което устоява право, както се изразява Джим Морисън в *The End – of all that stands/ the end* – стихия на мисълта, боготворената от Хегел втечняваща стихия на понятието, почитана като разтреперващата всички устои мъдрост на абсолютния господар, смъртта. Това, което не раздробява гюллето от бомбарда; което не разтрошава повторното хирургическо счупване; което не изгризва хирургическият трион, отстраняващ останалия да стърчи израстък плът и кост; чието съпротивление на материала не е развлячил обтягащият ортопедичен механизъм, – *това* е втечнено от потока на мислите в интериора на леглото и душата. „И това преминаване на толкова различни мисли продължи доста време”. *Това*: рицарско-аристократичните ценностни съждения са натрошени, раздробени, изпилени, развлячени, смлени, втечнени, пулверизирани от *онова*: меката власт на интериора на леглото и душата, този затвор на тялото. „Докато междуременно в един момент очите му се отвориха малко и започна да се учудва от това различие [на мислите] и да размишлява върху него. Вземайки от опита, че едни мисли го правят тъжен, а

други – радостен, и малко по малко започвайки да разбира разликата между духовете, които се възбуждаха, единият от дявола, а другият от Бог. Това бе първото му размишление върху Божествените неща; и по-късно, когато направи Упражненията, тук е била отправната му точка при изясняването на въпроса за различието на духовете.” (hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella. Cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. Este fue el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus.) (A 129) С риск от профанизация и лишен от пиетет лош вкус предлагам да прочетем с пародийно-дълбокомислена, бахтиновски „двугласна” интерпретативна интонация пасажа „и започна да се учудва от това различие [на мислите] и да размишлява върху него. Вземайки от опита, че едни мисли го правят тъжен, а други – радостен”. Що за прозрение е това и що за глава стига до него? Младият аристократ, войн и кавалер Инъиго Лопес де Лойола започва да се занимава със съсловно несвойствени неща: да конституира, прикован към интериора на леглото си, интериора на *res cogitans* („мислещото нещо”). В прикованото към интериора на леглото тяло на младия войн-аристократ се ражда „свещеническо-изисканото” интериорно пространство на душата. Точката на пречупване, от която няма връщане назад, е достигната. Душата е затворът на тялото, роден в прикованото към интериора тяло. Душата е *the point of no return* на тялото.

След прецизното повествователно разгръщане на катастрофалния опит, който *не* довежда до обрат, от една страна, и по-късното отложено пречупване в интериора на леглото и душата, от друга, констатирането на обрата е формулно и бледо. От този повествователен отрязък ще подчертаем само няколко неща, изпъкващи от бледата формулярност на обрата. Първо, появява се, макар и все още чисто формулярно, мотивът за пътуването до Йерусалим, който, както ще видим по-нататък, мощно ще моделира както автобиографичния наратив, така и концептуалното осмисляне на опита като цяло във фигурата на странстващото

поклонничеството, пилигримството. Второ, откриваме появата на думата „дисциплини” (*disciplinas*), употребена в смисъл на стриктно спазване на аскетични религиозни практики. Трето, появява се първото мистично видение – *visitación* – „потвърждаващо” (*confirmaron*) светите желания, постепенно изтласкващи в забравата предишните мисли (*ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía*). „Една нощ, докато беше буден, ясно видя образ на нашата Господарка със светия младенец Иисус” (*Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús*) (A 130). Тази първа „визитация” довежда до повратното чувство за отвращение към миналия живот – „и преди всичко към плътските неща” (*y especialmente de cosas de carne*). Мистичното виждане на образа на Богородица с Младенеца изтрива от душата „всички видове [представни образи], които преди бяха изографисани в нея” (*quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas*). Образ измества образи. И се появява дословно думата „промяна” – *mudanza* – приложена към интериорното пространство на душата. „Но както неговият брат, така и всички останали от дома, почнаха да разбират по външната страна промяната, която бе станала вътрешно в душата му.” (*Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente*.) Всъщност промяната се състои в конституирането на самото това вътрешно пространство, подлежащо на промяна.

Въпреки надделяването на бледата формулярност в повествователното представяне на процеса на обрат, за която най-вероятно има формулиращ принос и слушателят Да Камара, продължаваме да откриваме пунктуални полагания на опита на плътната материалност на обрата: „(защото вече полека ставаше и се движеше из къщата)”. Поставеното в скоби обяснение се отнася до предходно събитие, в което интериорното пречупване и внимателното ставане и раздвижване (след пречупването в интериора на леглото и душата) се срастват в акта на започването на писането. „И така започна да пише една книга с много усърдие (защото вече полека ставаше и се движеше из къщата); думите на Христос изписваше с червено мастило, думите на нашата Господарка – със синьо. А хартията бе гланцирана и разчертана, почеркът – красив, защото владееше много

добре краснописа.” (y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia (porque ya comenzaba a levantarse un poco por casa); las palabras de Cristo de tinta colorada, las de nuestra Señora de tinta azul. Y el papel era bruñido y rayado, y de buena letra, porque era muy buen escribano.) Актът на писането е срастването на интериорното пречупване и внимателното ставане и раздвижване в интериорното пространство на дома и душата. Виждаме как току-що конституираното интериорно пространство търси и намира в материалността на книжното тяло – цветовете на мастилото, консистенцията и обработеност на хартията, възприемана тактилно и визуално – първите си екстериорни опори, опредметявания на фантомната реконструкция на ампутираната рицарско-аристократична телесност. Изправянето в интериора след пречупването на тялото е положено във вертикалата на погледа. „И най-голямото утешение, което изпитвал, било да гледа небето и звездите, което правел многократно и в продължение на дълго време, защото по този начин чувствал в себе си една много голяма сила, за да служи на нашия Господ.” (Y la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor.) Това линейно свързване на интериорното пречупване с вертикалата на погледа към небето и звездите, формулирано за първи път от Лойола, ще намери завършен вид в Кантовото „възвишено” свързване на „моралния закон в нас” и „звездното небе над нас”.

Конституираното интериорно пространство на обрата се стреми към полагане във фигурата на странстването, която има дълбоки корени в средновековната традиция на *homo viator*, която се трансформира в епохата на великите географски открития в модерното усещане за запратеност в един внезапно разраснал се свят. „Често мислеше за намерението си, като му се искаше вече да е напълно здрав, за да хване пътя.” (Pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para se poner en camino.) Състоянието на странстване, към което се стреми Лойола непосредствено след консумирането на обрата в интериорното пространство на леглото, дома и душата, е формулирано по начин, напомнящ за странстващите рицари от доскорошното му любимо четиво: „странствайки по света” (andando por el mundo) (срв. А 131). И наистина, първият повествователно

разгърнат епизод след напускането на замъка Лойола – първият епизод на пътя – очевидно ползва наративната матрица на рицарските романи. Въпреки настояването върху „голямата промяна” (*gran mutación*), вече в аспекта, касаещ междуличностното пространство – „брат му и другите вкъщи подозирали, че той искал да направи някаква голяма промяна”, – автобиографичният разказ не се отказва от жизнената плътност на историята на четенето на автобиографичния герой. „Та значи, както си пътуваше, го застигна един мавър, яздейки муле; и както продължиха двамата разговаряйки, неусетно стана дума за нашата Господарка; и мавърът каза, че Девата наистина е могла да зачене без мъж; но че е родила, оставайки девствена, не можел да повярва, като привеждаше в подкрепа на това естествени основания, за които той се сещаше. Поклонникът [т.е. Лойола], въпреки многото аргументи, които привеждаше пред мавъра, не можа да обори това мнение. Тогава мавърът тръгна напред толкова бързо, че поклонникът го изгуби от погледа си и остана да мисли за случилото се с мавъра.” (А 132) Това е първият повествователен пасаж, в който автобиографичният герой е наречен „поклонник” (*peregrino*) – определение, което става постоянно за персонажа в по-нататъшния разказ. Автобиографичният персонаж получава постоянното си определение „пилигрим” във фабулна ситуация, характерна за рицарските романи, спадащи към историята на четенето на героя. Ситуацията не е лишена и от спонтанен реалистичен момент, който по-късно жанрово ще асимилира испанският пикаресков роман: снизената проблематика на произхода, потопена в материалността на кръвта, зачеването и раждането. Само можем по-скоро удоволствено да гадаем за „естественонаучната” формулировка на „естествените основания” (*causas naturales*) на мавъра в подкрепа на усъмняването в девствеността на Девата след раждането, но стилистично-интонационният регистър на тези „основания” непроизволно клони към едно пикаресково снизяване на високата теологическа проблематика. По този начин „преобразеният” интериор на героя се оказва фабулно потопен, за да не кажем пропит, в/от вискозно плътната течност на двете основни наративни матрици, участвали в раждането на жанра на романа, раждането на *Дон Кихот*: рицарския и пикареския роман.

Потапянето на преобразената душа в плътната повествователна течност на случващото се на пътя с фигурите на странстващия рицар и скитащия *pícaro* е разгърнато с прекрасна наративна детайлност. В наскоро интериорно преобразования млад аристократ-войн надига ръст рицарско-аристократичния кодекс. „И в този момент го споходиха душевни движения, които пораждаха неудовлетворение в душата му, като му се струваше, че не бе изпълнил дълга си” (А 132). Този „дълг” (*deber*) се схваща от героя еднозначно рицарско-аристократично. Душевните движения „събуждат”⁴⁹ у него също възмущение срещу мавъра, струвайки му се, че постъпил зле като бе позволил един мавър да говори подобни неща за нашата Господарка и че негово задължение е да защити нейната чест. Идваше му да намери мавъра и да го намушка с кинжала заради това, което беше казал.” Героят се чувства длъжен да защити „честта” (*honra*) на Богородица в рицарско-аристократичния смисъл на концепцията за чест, намиращо се на върха на кинжала. Богородица е дама, чиято накърнена чест трябва да бъде защитена от рицаря. Че обидата изхожда от иноверец, наистина сплита рицарското с религиозното, но в традиционния средновековен модус на християнския рицар, освежен в ранномодерна Испания от историческата действителност на Реконкистата. Ала непосредствеността на рицарско-аристократичното действие е интериорно пречупена. „И след като борбата на тези желания упорито беше продължила доста време, той в крайна сметка остана в нерешителност, без да знае какво бе длъжен да направи.” В упоритата борба (*combate*) между доскоро безспорния рицарско-аристократичен кодекс на поведение и скорошната му интериорна пречупеност ясният кодекс на действието е принуден да се бори на чуждата, враждебна към него територия на интериорното пространство. Самият факт, че не се стига до непосредствено действие предизвестява неизбежното поражение на рицарско-аристократичния кодекс в полето на конституираното от напредващата интериоризация пространство на вътрешните борби. Да не знае един рицар, „какво бе задължен да направи” (*lo que era obligado a hacer*) при очевидно грубо – с телесно-сексуални импликации! – накърняване на „честта” (*honra*) на неговата дама, означава краят на рицарско-аристократичният кодекс на поведение.

⁴⁹ Внезапно пунктуално преминаване в сегашно време, нагнетяващо „глаголната температура” (М. Янакиев) на случващото се.

Състоянието на нерешителност и колебание, в което остава героят – *quedó dubio*, – е трагично. Но интериорното пречупване междувременно е направило трагизма невъзможен.

Краят на цяла една епоха – епохата на рицарско-аристократичните ценности – е великолепно разказан в следващия фабулен ход на рицарско-пикаресковата история с мавъра. „Така, след като се умори да изследва какво би било добре да направи, без да намери нещо несъмнено, което да реши да направи, реши следното: да остави мулето да върви с отпуснати поводи до мястото, където пътищата се разделяха; и ако мулето тръгне по селския път, той ще потърси мавъра и ще го промуши; ако пък мулето не се насочи към селото, а тръгне по главния път, да го остави на мира.” (А 133) Половин век след момента на разказване на *Автобиографията* на Лойола, Сервантес ще накара Дон Кихот да отпусне поводите на Росинант и да остави избора на пътя, по който да поеме към рицарските приключения, на решението на крантата. Но вече не Господ ще води стъпките на добичето – както твърди *Автобиографията* – а тъкмо празнотата на един трансцендентално неподслонен свят, в който плурализма на пътищата релативира верността на поемането по който и да било от тях, оставяйки волята в краката на единствено възможната сигурност на инстинктите. Нека да сравним двата текста: този от средата на XVI и другия от началото на XVII век. *Автобиографията*: „И като постъпи, както беше замислил, нашият Господ пожела така, че макар селото да беше отдалечено на малко повече от тридесет или четиридесет крачки и пътят до него да беше много широк и много хубав, мулето пое по главния път и изостави селския.” *Дон Кихот*: „Така стигна до един път, който се разделяше на четири и веднага във въображението му изплуваха кръстопътите, където странстващите рицари заставали умислени, по кой от пътищата да поемат, и за да им подражава, остана известно време неподвижен; и след като много добре бе премислил, отпусна поводите на Росинант, оставяйки волята си на волята на крантата, която последва първата си интенция, която бе да тръгне по пътя за конюшната си.”⁵⁰

⁵⁰ Cervantes, Miguel de *Don Quijote de la Mancha*, ed. Martín de Riquer, Barcelona: Planeta, 1994, 60.

Мулето на Лойола, водено от волята на Господа – противно на сигурната логика на надушваната близост на сеното, почивката и подслона – поема по магистралния път на отказаното рицарско възстановяване на „честта” на Богородица, отвеждащ до обуздаващото конституиране на интериорното пространство посредством дисциплинарните технологии на душата. Пускайки поводите на мулето с отработен в рицарските романи жест, Лойола поставя юздите в ръцете на един дисциплиниращ Бог, от който за два века – в процеса на задълбочаване и повишаване на ефикасността на технологиите на душата – ще остане само дисциплината. Сервантес, от своя страна, ще пренесе жестта на пускането на поводите в ръцете на въображението на лудия, оставяйки избора на пътя на инстинкта на крантата, пародийно формулиран във високия регистър на схоластическото *intentio*. Росинант поема назад към родното село и конюшния благодарение на дружното съгласие между принципно неразличимата от лудостта имагинативна активност на модерната субектност, пришпорвана от новата медия на печатарската преса, от една страна, и последната твърда сигурност на инстинкта, грижливо обличан реторически и идеологически в отговарящи на времето научни „първи интенции”. Между мулето на Лойола и крантата на Сервантес модерната субектност се конституира във втората половина на XVI век под формиращото въздействие на работата на дисциплинарните технологии и медийно освобождаваната и интензивирана имагинативна активност, засрещащи се в дълбините на интериорното пространство на модерната душа. Дисциплината и лудостта прокопават тунела на дълбините на интериора на модерната субектност, движейки се една срещу друга. В средоточието на интериора – точката на най-голяма дълбочина и съкровеност на образуваната от насрещните изкопни работи кухня – дисциплината и лудостта се срещат.

Имагинативната активност на историята на четенето на автобиографичния герой продължава да води повествованието плътно до свалянето от себе си на рицарско-аристократичните атрибути на „меча и кинжала” и окачването им „при олтара на нашата Госпожа от Монтсераг” (срв. А 133). Разказвачът изрично отбелязва ролята на историята на четенето на героя при описването на мислите и

действията му. „И продължи по пътя за Монтсерат⁵¹, мислейки, както винаги имаше обичай, за подвизите, които щеше да извърши от любов към Бог. И тъй като умът му бе пълен с онези неща, от Амадис Галски⁵² и от подобни книги, спохождаха ума му някои неща, подобни на онези; и така реши да стои на стража пред оръжията си цяла нощ, без да сяда, нито да ляга – ту на крак, ту коленичил пред олтара на нашата Госпожа от Монтсерат, където бе решил да остави дрехите си и да облече Христовата ризница.” Дон Кихот стои цяла нощ на стража пред оръжията си в крайпътния хан, за да бъде посветен в рицарско звание; автобиографичният герой на Лойола стои на стража пред оръжията си в светилището на Монтсерат, за да свали от себе си рицарско-аристократичните съсловни атрибути. И двамата четат рицарски романи, използвайки церемониалните им жестове за отбелязване на инициационни прагове в живота си. „И се разбра с изповедника да се погрижат за мулето, а мечът и кинжалът да бъдат окачени в църквата при олтара на нашата Господарка.” (y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de nuestra Señora.) Жестово-церемониалното полагане на екзистенциалната цезура между рицарско-аристократичния жизнен ред и поклонническо-аскетичния става във фигуративността на рицарските романи.

Читателската имагинативна активност на автобиографичния герой на Лойола и на Сервантесовия Дон Кихот не е принципно различна. След свалянето на старите дрехи и атрибути на благородник, Лойола тръгва за градчето Манреса, където възнамерява да остане няколко дни, „и също да отбележи някои неща в книгата си, която той носеше много съхранна и в която намираше голямо утешение” (срв. А 134). Опитът на конверсията вече изисква писмено фиксиране в „книгата”, започната при първоначалното ставане от леглото и раздвижване в интериора на дома. По пътя за Манреса потичат първите сълзи, които по-късно ще бъдат неразделен спътник и маркер на мистичния опит на Лойола: „сълзи потекоха от очите му, от състрадание към просяка, на когото беше дал дрехите, защото разбра, че го бяха тормозили, мислейки, че ги е откраднал”. Нека да си припомним

⁵¹ Светилище и място за поклонничество край Барселона (б. м.).

⁵² Героят на едноименна поредица от рицарски романи, ползваща се с голяма популярност през XVI в. и похвалена при „прегледа на библиотеката” на Дон Кихот (б. м.).

фразата „не каза нито дума, нито даде някакъв друг знак за болка, освен че много стискаше юмруците” при повторното хирургическо счупване на крака. Бързо започва фолклорно-легендарното обрастване на фигурата на Лойола, което автобиографичният разказвач отбелязва с трезва съдържаност, в която бягството от рицарско-аристократичния кодекс на „почестите” и „славата” се преплита с някаква квазидемистифицираща трезвост. „Колкото и да бягаше от възможностите да му оказват почит, не можа да прекара дълго време в Манреса, без хората да започнат да казват големи неща, което мнение се зароди от случилото се в Монтсерат; и скоро мълвата нарастна, казвайки повече от действителното положение: че бил се отказал от такова състояние и т.н.” Самодемистифициращата трезвост на описанието на отказа от рицарско-аристократичните оценностявания при конверсията на Лойола не отстъпва на самодемистифициращата трезвост на описанието на придобиването на рицарско-аристократични ценности от страна на „конвертирания” в рицар идалго на Сервантес. Трезвото представяне на диалектиката на конверсията е израз на върхова интелектуално-етическа и артистична способност за предадаптивно справяне с модернизационните илюзии – с думите на Бейкън: *идоли* – на субектността в лицето на имагинативната активност на интериорната „преса”, от една страна, и социално-необходимите фантасмагории на модерната аскеза, от друга.

Престоят в Манреса, на който е посветена 3 глава на *Автобиографията*, е компактно представяне на отшелническия период в живота на Лойола. Както вече имаме повод да отбележим, иновациите на Лойола в областта на религиозния живот на практика скъсват със средновековната традиция на отшелничеството, проправяйки път на „вътрешносветовата аскеза” (М. Вебер) на модерния буржоазен субект. Дистанцията на автобиографичния повествовател спрямо традиционната предмодерна извънсветова аскеза придава на описанието на периода в Манреса стойността на диференциално основание на оразличаването на модерния мистичен опит в континуума на реформаторските религиозни движения от късното Средновековие до прага на модерността. Фундаменталният диференциален признак на модерния мистичен опит, оразличаващ го от традиционния поне като наблюдаваща се тенденция на развитие, е отстраняването

на тялото в процеса на прогресираща задълбочаваща се интериоризация. Модерният мистичен опит има тенденция да отстранява тялото, чиито бурни конвулсивни намеси – особено в женската мистика – само на пръв поглед впечатляващо свидетелстват за неговото присъствие, докато всъщност това са конвулсии на отстраненото тяло, заявяващо за себе си в качеството си на отстранено. Оразличителният фон на описанието на отшелничеството в Манреса богато и обилно изтъква непосредственото присъствие на тялото в опита на отшелника. „И тъй като дотогава беше много придирчив при грижата за косата си, каквато беше модата по онова време, а неговата коса беше красива, реши да я остави да расте, в съгласие с природата ѝ, без да я сресва, нито подстригва, нито покрива с нищо нощем и денем. И поради същата причина оставяше да му растат ноктите на краката и ръцете, защото по-рано беше придирчив и в това отношение.” (А 134) Описанието на мистичния опит в Манреса започва с това подробно отбелязване на растежа на роговите части на тялото като неразделна част и признак на традиционния отшелнически опит. Че оставянето на роговите части на тялото да растат представлява съществена пропедевтика на традиционния отшелнически опит, свидетелства непосредственото контактно-синтагматично прикрепяне на описание на халюцинаторно обилно видение към растежа на роговите части на тялото. „Когато беше в тази страноприемница, много пъти му се случи да види при ясна дневна светлина нещо във въздуха до себе си, което му носеше голямо утешение, защото беше много красиво във велика степен. Не различаваше добре от какъв вид беше нещото, но по някакъв начин му се струваше, че има формата на змия и беше покрита с много неща, които блестяха като очи, макар че не бяха очи.” (Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro veer una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No devisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran.) Каноничното визуално изобилие на отшелническият опит непосредствено се прикрепя към телесното изобилие на растящите рогови части на тялото.

Традиционното обилно присъствие на тялото в отшелническият опит отговаря на първоначалната слаба степен на интериоризация на опита след изходното конституиране на интериорното пространство в леглото, четенето и внимателното ставане и раздвижване в дома. „До този момент винаги бе постоянен почти в едно и също вътрешно състояние с голяма еднаквост на радостта, без да има никакво знание за вътрешни неща на духа.” (Hasta este tiempo siempre habia perseverado cuasi en un mesmo estado interior con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas interiores espirituales.) Преживяното в момента на раждането на интериорното пространство неспирно протичане на различни мисли и състояния се повтаря отново с нова интензивност. „Започна да има в душата си големи разнообразия (variedades), намирайки се понякога в толкова променливо (desabrido) състояние на духа, че не откриваше удоволствие нито в молитвата, нито в слушането на литургията, нито в някакво друго благочестиво занимание, с което се захващаше; а друг път му идваше толкова противоположно на това и толкова внезапно, че изглеждаше сякаш тъгата и отчаянието му изчезваха, както когато някой сваля плащ от раменете ти.”

Прекрасното телесно сравнение на изчезването на тъгата и отчаянието с усещането за нечия ръка, която сваля тежка горна дреха от раменете ти, измерва с оловната тежест на материалното втечнените дълбини на интериорното изтерзаване от променливостта на отприщения поток на протичането на вътрешния времепространствен континуум. „И в този момент започна да се ужасява от тези разнообразни състояния (variedades), които не беше изпитвал никога преди това, и да си казва: „Що за нов живот е този, който започваме сега?” (A 135) Високата евангелска лексика на „новия живот” – *nueva vida* – която при Данте все още звучи лирично-приповдигнато, започва да придобива ужасяващите си реални измерения в неспирния интериорен поток на разнообразието на състоянията и мислите. Между утвърдението на Дантевото започване на *vita nuova* с неговата алегорично-средновековна подсигуреност, от една страна, до ужасения въпрос на Лойола, отправен към втечняващото всичко променливо протичане на тази *nueva vida*, от друга, модернизационният процес на интериоризация отваря хиатус, пречещ на лесното им на пръв поглед периодизационно артикулиране като начало и край на

„Ренесанса”. Новият живот на интериоризацията и дисциплинирането изкопава дълбока празнота между модерната субектност и обещания ѝ от Ренесанса „нов живот”. Разликата между обещаното начало на *vita nuova* и въпроса на Лойола – „Що за нов живот е този, който започваме сега?” – е изработена от дълбаенето на интериоризацията и дисциплинирането, образуващо дълбините на модерната душа, откъдето гледаме към обещания нов живот.

Въпросът към себе си, що за нов живот е този, който започваме сега, получава стегнат отговор във формулата „новия войник на Христос” (*nuevo soldado de Christo*) (срв. А 135). Отвореното от конверсията на аристократа-войн вътрешно пространство може да бъде овладяно само войнишки-дисциплинарно. Но в традиционния отшелнически етап, представен в описанието на престоя в Манреса, тялото все още пречи на изработването на дисциплинарни технологии на душата, доколкото традиционните аскетични „дисциплини” биват прилагани към присъстващата непосредствено телесност. „И като постоянстваше във въздържането от ядене на месо, оставайки така твърд в него, че по никакъв начин не помисляше да го промени, един ден, когато стана сутринта, пред него се появи месо, което бе добро за ядене, сякаш го виждаше с телесните си очи (*ojos corporales*), без да е предшествовало никакво желание за месо; и също така му дойде силно съгласие на волята от сега насетне да яде месо; и макар че си спомняше предишното си намерение, не можеше са се съмнява в това, а по-скоро да реши, че трябва да яде месо. И като разказа това на изповедника, изповедникът го съветваше да види добре да не би случайно да е било изкушение; но той, изследвайки го внимателно, по никакъв начин не можеше да се съмнява в желанието си да яде месо.” (А 137) Видението на месото демонстрира едно прилагане на модерното интериорно изработване на сигурността, напомнящо за Декарт, към традиционната фигура на отшелническото тяло, което всъщност не се нуждае от подобно изработване на сигурността. Настойчивото повторение на ходовете на интериорното уверяване става на празен ход, който очевидно не може да зацепи в плътта на отшелническото тяло, демонстрирайки сритването на режимите на интериорното дисциплиниране и на предмодерните отшелнически „дисциплини” на тялото.

След близо година отшелнически опит в Манреса назрява моментът на отказ от „дисциплините“ на отшелническото тяло, откриващ пътя към „вътрешносветовата аскеза“ на интериорното дисциплиниране. „Също така в Манреса, където остана почти година, след като Бог започна да го утешава и видя плода, който израстваше в душите, с които общуваше, той изостави онези крайности, които преди извършваше; вече си подстригваше ноктите и косите.“ (А 138) Отказът от изобилието на непосредственото присъствие на тялото в отшелническата аскеза бива непосредствено потвърден от мистичен опит, изхождащ от интериорното пространство. „Така че един ден, докато присъстваше на литургия в този град в църквата на споменатия манастир, при вдигането на *corpus Domini* [нафората на Св. Причастие], видя с вътрешните си очи (*ojos interiores*) нещо като бели лъчи, които идваха отгоре; и макар че след толкова дълго време не може да обясни това много добре, все пак онова, което видя ясно с интелекта си, беше как Иисус Христос, нашият Господ, се намираше в Св. Причастие.“ Непосредствената последователност е тази: „вече си подстригваше ноктите и косите“ – „видя с вътрешните си очи нещо като бели лъчи, които идваха отгоре“. Изключително важният и ценен мистичен опит на интелектуалното съзерцание на присъствието на Иисус Христос в нафората на Св. Причастие⁵³ наративно е положен контактно-синтагматично след отказа от непосредственото присъствие на роговите части на тялото в предходния режим на отшелническата аскеза. Моментът на пробив на този нов опит, напускащ полето на отшелническото тяло, се случва при сядането на брега на река, течаща покрай пътя, по който върви автобиографичният герой. „Веднъж, поради благоговение, беше тръгнал към една църква, разположена на малко повече от миля от Манреса, струва ми се, че се нарича Св. Павел, и пътят до нея върви край реката; и както си вървеше, зает от благочестивите си мисли, седна за малко с лице към реката, която течеше дълбока. Докато си седеше там, очите на интелекта започнаха да му се отварят; и не че имаше някакво видение, ала разбираше и научаваше много неща, както духовни, така и касаещи вярата и образованието; и всичко това с такова голямо просветление, че всички неща му се струваха нови.“ (А 139) Мисля, че това семпло

⁵³ Ще го срещнем в това му високо качество и при Тереса от Авила.

описание, изпълнено със светлината на „дневносветлата мистика” (Роберт Музил), улавя мига на раждането на модерния мистичен опит от духа на трезвостта и естествената светлина, която озарява седящия на брега на реката, която тече някъде долу под краката му. Реката тече край пътя, по който е вървял до преди малко. Той е седнал за малко. С лице към реката е, а тя тече долу под краката му. Не че има някакво видение. Но просветлението е толкова голямо, че отговаря на възприятието, че всички неща са нови.

Дневносветлото просветление на брега на реката бележи края на традиционния отшелнически опит и преминаването към вътрешносветовата мистика, която съчетава задълбочаването и интензивирането на интериорното пространство с разширяването и опразването на неподслоненото пространство на света. Това съчетаване става във фигура на „пилигрима” (*peregrino*), която е повествователно и идеологически определяща за *Автобиографията*. Пробивът към трезвостта на модерния мистичен опит намира прекрасен жестикулаторен израз в отграничаването спрямо първото голямо видение в Манреса – „много красиво във велика степен” (срв. А 134) – чието визуално изобилие от сега нататък бива пресичано с решителен жест. „И след като това [просветление на брега на реката] продължи доста време, той отиде да коленичи пред един кръст, който се намираще наблизо, за да благодари на Бог, и там му се яви онова видение, което много пъти му се явяваше и никога не можеше да го познае, – онова нещо, за което се каза по-горе, което му се струваше много красиво, с много очи. Ала ясно видя, като беше пред кръстта, че онова нещо нямаше обичайния толкова красив цвят; и го споходи много ясното познание, с пълното съгласие на волята, че това бе дяволът; и така после обикновено много пъти за продължително време му се явяваше, но той пренебрежително го разсейваше с тоягата, която носеше със себе си.” (А 139) Решителността на жеста и подчертаният му модус на пренебрежение (*a modo de menosprecio*) отграничават визуалното изобилие и радост на предмодерния отшелнически опит от трезвостта на модерния, при който решаващото е: „и не че имаше някакво видение”. Важността на това отграничаване проличава от факта, че прекрасното видение „с много очи” също е „при ясна дневна светлина” – *en dia claro* (срв. А 134). След отработването на жеста с тоягата, разсейващ визуалното

обилие на предмодерния отшелнически опит, пред автобиографичния герой се открива трезвата празнота на света на пилигрима. „И така в началото на [15]23 година се отправи към Барселона, за да се качи оттам на кораб.” (А 140)

III

В третоличностното повествование на *Автобиография* героят е наричан „поклонника” (el peregrino). Първата употреба на това постоянно наименование открихме в епизода с мавъра, съдържащ цялото хибридно богатство на испанския живот през първата половина на XVI век и неговото наративно усвояване в жанровите хибридизации на рицарски и пикарескови компоненти. Фигурата на пилигрима като наративно-идеологически модел на автобиографичния персонаж се появява в точката на пресичане на рицарски и пикарескови повествователни усвоявания на странстващия човек, *homo viator* на християнската традиция. Наименованието „поклонникът” е наложено не само в автобиографичното повествование и неговото предаване от страна на Да Камара, но преминава и в самото комуникативно пространство на разказването, в което е използвано за назоваването на разказвача Лойола – вече в качеството му на субект, а не на предмет на автобиографичното разказване. „Аз [Да Камара], след като бяха разказани тези неща, на 20 октомври попитах поклонника за Упражненията и Устройствата [*Основни правила за устройството на Обществото на Иисус*], искайки да разбера как ги е писал.” (Yo, después de contadas estas cosas, a 20 de octubre pregunté al peregrino sobre los Ejercicios y las Constituciones, deceando saber cómo las había hecho.) (А 168) „Поклонник” е не само автобиографичният персонаж, чийто живот между 26 и 47 години представя *Автобиографията*, но и автобиографичният разказвач в момента на току-що приключилия разказ, 64-годишният Генерал на Ордена на йезуитите, Игнациус де Лойола. Очевидно фигурата на пилигрима притежава за Лойола идентификационна мощ, която трансцендира рамките на автобиографичния разказ, приключващ с окончателното му установяване в Рим през 1538 г., което на практика слага край на описаните в *Автобиографията* странствания и поставя началото на институционалното конституиране на Ордена на йезуитите. По-малко от година преди смъртта си на 31

юли 1556 г. и след 15 години съществуване и постепенно глобално разпространение на Ордена на йезуитите от Бразилия до Индия, в разговор с Луиш Гонсалвиш да Камара, на който от две години⁵⁴ разказва живота си, Лойола е наречен „поклонник”: „Аз, след като бяха разказани тези неща, на 20 октомври [1555 г.] попитах поклонника за Упражненията и Устройствата”.

Първото споменаване на Иерусалим в автобиографичния разказ възхожда към самите извори на откриването на интериорното пространство в непрестанния диференциален поток на мислите, втечняващ основанията на рицарско-аристократичните ценностни съждения. В диференциалната втеченост на разкриващото се в приковаността към леглото интериорно пространство мисълта за Иерусалим представлява щастлива разлика. „При все това имаше разлика: когато мислеше за онези мирски неща, това му доставяше голяма наслада; но после, когато се уморяваше и преставаше да мисли за тях, той се чувстваше изсушен и неудовлетворен; а когато мислеше да отида до Иерусалим бос и да не яде нищо друго, освен треви и да води суровия живот, които беше виждал у светците, не само се чувстваше утешен, когато го спохождаха тези мисли, а дори след като ги оставеше настрана, оставаше удовлетворен и радостен.” (А 129) Щастливата разлика на поклонническото пътуване до Иерусалим заема топографско-прагматическата точка на опора в отрицения в интериора диференциален поток на мислите, от която става възможно рефлексивното диференциране, осигуряващо опора вътре в самия диференциален поток, втечил предходните опори на рицарско-аристократичните ценностни съждения. „Ала той не обръщаше внимание на това, нито пък се спираше да прецени тази разлика, докато междувременно в един момент очите му се отвориха малко и започна да се учудва от това различие [на мислите] и да размишлява върху него.” Топонимът *Hierusalem* е разликата, която прави възможна имащата-значение-разлика – *the difference that makes a difference* – в безразличния диференциален поток на мислите в зейналото интериорно пространство.

⁵⁴ По посочените от Да Камара в *Автобиографията* дати Лойола започва да разказва през „август на [15]53” (срв. А 130) и приключва разказа си не по-късно от „20 октомври” 1555 г. (срв. А 168).

Като топографско-прагматически фокус на светлина – фар на границата на сливащите се изпарения и води в диференциалния поток на интериора – поклонничеството до Иерусалим идентичностно се стабилизира между неосмислените маси на „големите наративи” на пречупените рицарско-аристократични ценности, от една страна, и неасимилираните все още и лишени от артикулираност свещеническо-изискани оценностяващи практики, от друга. „И като получи не малко светлина от този урок [по различаване на духовете], почна да мисли по-сериозно за миналия си живот и за голямата необходимост от покаяние. И в този момент го споходиха желанието да подражава на светците, без да обръща внимание на подробностите, а само като обещавахе с Божията милост да го извърши, както те го бяха извършили. Ала нещото, което най-вече искаше да направи, веднага щом оздравееше, бе да отиде в Иерусалим, както е споменато по-горе, по възможно най-стриктния начин и с най-строг въздържание, както един щедър дух, възпламенен от Бог, обикновено желае да действа.” (А 130) Още при първоначалното внимателно ставане от леглото и раздвижване из къщата – внимателното движение в интериора след конституирането на интериорното пространство в процеса на пречупване – водеща е мисълта за пътя на пилигрима. „Често мислел за намерението си, желаейки вече да е напълно здрав, за да тръгне на път.” (Pensaba muchas veces en su propósito, deseando ya ser sano del todo para se poner en camino.)

Топонимът „Иерусалим” се превръща в точка на отчет, спрямо която се разполагат темпорално-екзистенциалните моменти *преди* и *след* поклонничеството до Иерусалим. „И мислейки си за това, какво ще прави след като се завърне от Иерусалим, така че винаги да живее в покаяние, му се представяше възможността да встъпи в картузианския орден в Севиля, без да казва кой е, за да го имат за някой по-нискостоящ, и там да не яде нищо друго, освен треви.” (А 130-131) Темпорално-екзистенциалният поток е разделен от поклонничеството до Иерусалим както ретроспективно, така и проспективно, което внася твърда ориентационна точка не само спрямо миналото, но и спрямо бъдещето, стабилизирайки по този двупосочен начин настоящето. „И тъй като беше напълно погълнат от пътуването [до Иерусалим], което смяташе да направи в най-скоро време, и отиването при

картузианците стоеше на дневен ред едва след завръщането, не мислеше толкова за него; а като почувства в себе си известен прилив на сили, му се стори, че е дошло време да отпътува.” (А 131) Топографско-екзистенциалната точка на поклонничеството стабилизира в диференциалния поток на интериорното пространство както разликата спрямо миналото, така и проекцията на идентичностни опори в бъдещето. По този начин темпоралният поток и неговите интериорни форми на наглед добиват смислопораждаща ос. „Наближаваше моментът, който той бе намислил, за да се отправи за Иерусалим.” (А 140) В момента на отпътуването, в който се преминава от традиционното пространство на отшелника към междувременно трансцендентално неподслонения свят на „поклонника”, изхождащ от разкрилата се кухня на интериорното пространство, – между двете празноти на модерния опит и конститутивната му самота Бог е определен като „убежище” (*refugio*) (срв. А 140). „И макар че някои хора му предлагаха да го придружат, не пожела да тръгне по друг начин, освен напълно сам; защото цялата му идея бе да има само Бог за убежище.” Между двете празноти на модерния опит, разкриващи се в темпорално-екзистенциалната сгъвка на отпътуването, убежището на самотния пилигрим е само Бог в неговата находимост в празнотата на самотата на пътуващия.

Поклонничеството до Иерусалим, което задава определящата за цялостта на автобиографичния разказ фигура на пилигрима, се движи между повествователната материална плътност на събитията „на пътя” и не по-малко материално осезаемата празнота на смислопорждащата точка на отчет на пътуването. Пространството на движението е очертано от плътно осезаемите наративни функции на чумната епидемия, военните действия и социалната практика на просията. „И из целия онзи край се страхуваха от чума; но той, веднага щом слезе от кораба, започна да върви към Рим. От хората, пътували на кораба, към него се присъединиха и го придружаваха майка с дъщеря, облечена с момчешки дрехи, и един друг младеж. Тези го следваха, защото също просеха.” (А 142) Лесната и идеологически постна синтактическа връзка на противопоставянето на страха от чумата и правия път към Рим – *mas él* („но той”) – не намалява по-нататъшната повествователна осезаемост на завладяното от чумата пространство, оразличително подреждано и

дисциплинирано от санитарните мерки за сигурност. Момичето в мъжки („момчешки”, de muchacho) дрехи, което все още очаква магията на Шекспир, за да достигне до нас като читатели, е прецизно реалистично разположено: „майката” буквално е „с дъщеря, която водеше в момчешки дрехи” (con una hija que traía en hábitos de muchacho). В края на XVI и началото на XVII век Шекспировите и Сервантесовите момчета и жени в мъжки дрехи ще бъдат фикционално сами на пътя, фабулно освободени от кръвните връзки с майката/бащата, протоиндивидуалистично редуцирани до роднинската връзка с брата, който в основата си е брат-близък. Хронотопът на пътя в *Автобиографията* на Лойола реалистично се полага в социалната практика на просията, претърпяла дълбоко негативно преоценностяване на прага на модерността. Момичето е облечено и водено в момчешки дрехи от майка си в целесъобразно съответствие със социално-икономическата практика на просията. На практика по-скоро „поклонникът” и неговото социалноисторически анахронично и в този смисъл фикционално-травестно поведение се „присъединяват в компанията” (juntaron en compañía) на социално-икономическата общност на просещите. Ако от гледна точка на автобиографичния разказвач „тези го следваха, защото също просеха” (estos le seguían, porque también mendicaban), в практиката на социалноисторическия момент всъщност „поклонникът” следва социално-икономическата общност на просещите, които, от своя страна, по традиция се облягат на в основата си вече анахроничната позитивно-религиозна мотивация – и съответно олицетворяващата я фигура на пилигрима – на социалната практика на просенето и даването на милостиня.

Още първата събитийно разгърната среща на пътя е с войници, „много войници” (muchos soldados), мобилизираната маса, намираща се в пространството на пътя. Срещата е на две общности „на пътя”: масово мобилизираната на войниците и хаотично мобилната на просещите. След парадигматичния за испанската действителност от първата половина на XVI в. рицарско-пикаресков епизод с мавъра и „честта” на Богородица, това е вторият случай на сюжетно разгръщане на събитие с еротични импликации. По-нататък ще имаме възможност да се спрем на присъствието на проблематиката на сексуалността в жизнения свят и среда на римския период на Лойола, в който се разполагат ситуацията и моментът

на разказване на *Автобиографията*. Засега ще се ограничим да отбележим повествователното разгръщане на събития с еротични импликации, като проследяваме описанието на жестовите на автобиографичния персонаж в съответната ситуация. При епизода с войниците сексуалният развой на действието е внимателно детайлно предизвестен, преди да бъде описана реакцията на „поклонника”, която очевидно е интенционалният фокус на фабулното разгръщане. „Като стигнаха до един чифлик, видяха един голям огън и много войници край него, които им дадоха да ядат и им даваха много вино, подканяйки ги да пият така, сякаш намерението им бе да ги сгреят (escallentalles).⁵⁵ След това ги разделиха (apartaron) като дадоха на майката и дъщерята стая на горния етаж, а поклонника (el pelegrino) и младежа настаняха в конюшната.” Сгряването с вино около големия огън на войнишкия бивак и последващото разделяне на просящите по различни помещения подготвят една сцена, в която автобиографичният герой ще действа в поименното си качество на „поклонник” (el pelegrino). Внимателното детайлно подготвяне на сцената обаче развива собствена – автономна от интендираното инсцениране на реакцията на „поклонника” – повествователна динамика на еротично очакване. „В полунощ обаче, той чу силни викове от горното помещение; и като стана, за да види какво се беше случило, намери майката и дъщерята долу в двора много разплакани, оплаквайки се, че са искали да ги насилват.” Случва се очакването, внимателно подготвено от повествователното разгръщане на епизода именно в модуса на еротичното очакване. Реакцията на „поклонника” потреперва още в настоящето на момента на повествование с една ексцесивност, която търси и намира спасение за жените „долу на двора”, търсейки и намирайки спасение в дълбинната ексцесност на една интериорна потресеност от разтърсващата близост на еротичното. „На него му дойде от това един толкова силен порив, че започна да вика, казвайки: „Нима това трябва да се понася?” (“¿esto se ha de sufrir?”) и подобни изблици на възмущение и оплакване (quejas); които изричаше с такава силна действеност (eficacia), че всички в къщата се сепнаха, без някой да му направи нещо лошо.” По-свободният превод на А. Гънгов прекрасно емпатично

⁵⁵ Действието се развива през втората половина на март, което не изключва възможността да е било студено, но автобиографичният разказвач очевидно набляга на „подканянето” и привидността на „намерението да ги сгреят” (б. м.).

предава потреса на автобиографичния герой и разказвач пред беззаконието на ероса: „Няма ли кой да сложи край на това?” (срв. А 142) Това е в основата си едно апокалиптично питане, чийто модус е амбивалентната едновременно на модерното ресентиментно „възмущение” и архаичното трагическо „оплакване”⁵⁶, а негов предмет и мотив – интериорният потрес на еротичното.

Трансгресията на еротичното участва в представянето на пространството на пътя съвместно с пространственото разделяне и отграничаване, прокарвано в пространството на странстването от санитарните мерки във време на чума. „И като стигнаха до един град, който се намираше наблизко, той се оказа затворен; и като не можах да влезна, и тримата прекараха онази нощ в една църква с протекъл покрив. На сутринта не пожелаха да им отворят вратите на града; а отвън не намериха подаяние, въпреки че отидоха и до замъка, който се виждаше наблизко”. Социално-икономическата практика на просията е свързана преди всичко с градовете, чиито врати са затворени от санитарни съображения за сигурност пред странстващите просяци като потенциални преносители на епидемията. Ако в епизода с опита за изнасилване „поклонникът” успява да спре трансгресията, пред затворените врати на града самият той се оказва носител на трансгресивните потенци на пространството на странстването. „Тогава поклонникът почувства слабост, както от пътуването по море, така и останалите преживявания. И като не можеше да продължи да върви, остана там; а майката и дъщерята тръгнаха за Рим.” Невъзможността да влезе в града, за да проси, маркира един праг на изтощение, при който пилигримът не може да продължи странстването си. Ако във високия идеологически регистър той можеше да пренебрегва чумата в придвижването си към Рим – „из целия онзи край се страхуваха от чума; но той, веднага щом слезе от кораба, започна да върви към Рим”, – практическото санитарно затваряне на градовете в обхванатия от чумата регион го изправя пред невъзможността да продължи пътя си. Към Рим продължават реалните – социално-икономически формирани – просяци, докато анахронично включилият се в общността на просещите „поклонник” не е в състояние да „върви към Рим”. Санитарните мерки

⁵⁶ В амбивалентното *quejas* се чува както модерното ресентиментно „възмущение” (*Entrüstung*), диагностицирано от Ницше, така и архаичното „оплакване” на старогръцката трагедия, сплетени в порива на апокалиптичното питане за края на беззаконията на ероса и живота.

за сигурност, на които автобиографичният разказвач отделя детайлно внимание, се оказват застъпник на една неинтендирана материална плътност на повествованието, която не се разтваря напълно в интенционалната употреба на мотива на чумата във високия повествователен регистър.

Повествователните детайли, свързани с мотива на чумата, представят едно пространство на странстването, в което динамиката на трансгресия и отграничаване придобива сякаш автономен повествователен живот, осветяващ късове действителност отвъд интенционалния интерес на „големия наратив” на поклонничеството. „Все още по пътя за Венеция, поради стражите срещу чумата, спеше по порталите; и една сутрин, щом стана, се сблъска с човек, който само като го погледна, с голям ужас тръгна да бяга, защото изглежда поклонникът беше доста блед на вид.” (А 143) Намирайки се във външното пространство на пътя, отграничено спрямо вътрешното пространство от въоръжена стража, „поклонникът” е възприеман като носител на бледата смърт в нейната проникваща през санитарните кордони трансгресивна сила. Чумата ясно отграничава пространството на странстването, избрано от „поклонника”, въпреки че той се движи всъщност в едно интериорно пространство на избора, включено в социално-икономическия екстериор на скитничеството и просията единствено посредством една вече анахронична аналогия. „С няколко спътници, които се бяха присъединили към него, разбра, че няма да бъдат допуснати да влязат във Венеция; и спътниците му решиха да отидат в Падуа, за да получат там здравно удостоверение, и така той тръгна с тях; ала не можа да върви наравно с тях, защото те много бързаха. Оставиха го при настъпването на нощта в едно голямо поле.” За втори път е описано как „поклонникът” за момент попада в общността на скитащи хора, заети с практическите модалности на пресичането на социално-икономическата граница между външното и вътрешното пространство, от която бързо изпада поради физическа неспособност да поддържа темпото им на придвижване. Във външното пространство на странстването „поклонникът” заема платно на придвижване, чиято асинхронност отговаря на синхронизации в интериорното пространство. Да бъдеш оставен от спътниците си при настъпването на нощта „в едно голямо поле” представлява точна дефиниция на опита на

модерната самота, станала възприемаема преди всичко в модуса на празнотата и неподслонеността на света, разкриваща се пред погледа от дълбините на интериорното пространство. „Оставиха го при настъпването на нощта в едно голямо поле; докато беше там, Христос му се яви по начина, по който обикновено му се явяваше, както споменахме по-горе, и много го утеши.” Колкото по-настойчиво се набляга на „обичайността” на явяването на Христос всред нощната празнота на голямото поле, толкова по-склонни сме сякаш да усещаме необичайността на опита на празнотата и неподслонеността на света, споходила „поклонника” през нощта всред голямото поле.

Този опит се нуждае от нова сила на „утехата”, въпреки че съзнателно желанието наистина може да е за силата на „обичайната” утеха всред необичайната празнота и неподслоненост на голямото нощно поле. „И с това утешение, на следната сутрин без да подправя удостоверение, както (мисля)⁵⁷ бяха направили спътниците му, той пристига до портите на Падуа и влиза, без стражите да изискат от него нищо; и същото се случи на излизане; което много изуми неговите спътници, които току-що се бяха сдобили с удостоверение, за да отидат във Венеция, което той не си даваше труда да направи.” Силата на „утешението” от явяването на Христос наред нощната празнота на голямото поле е повествователно обвързана с пренебрегването на административните постъпки за получаване на здравно удостоверение, осигуряващо пресичането на границата между пространството на странстването и пространството на уседналия социален ред. Повествователната и идеологическа кулминация на това чудодейно игнориране на административните изисквания, чието спазване осигурява пресичането на границата между строго и подсилено разграничените от чумата пространства на странстването и уседналия ред, настъпва при влизането в островната топография на Венеция, предопределена сякаш за пространственото онагледяване на административната граница между чумната и отграничената от чумата сфера. „И като пристигнаха във Венеция, стражите се качиха в лодката, за да проверят всички, които пътуваха в нея, един по един; и единствено него

⁵⁷ Вмятане на Да Камара, подсилващо чудодейния характер на действието във високия повествователен регистър; NB също така моментното преминаване на разказа в сегашно време: „пристига” (llega), „и влиза” (y entra) (б. м.).

пуснаха.” (Y llegados a Venecia venieron las guardas a la barca para examinar a todos, uno por uno, cuantos había en ella; y a él solo dejaron.) Единствено автобиографичният герой, който не си е извадил (или съответно не е подправил) необходимото за влизането във Венеция здравно удостоверение, е пуснат да слезе от лодката – метонимично побрала външното пространство на странстването – на твърдата земя на уседналия социален ред: чудото касае пресичането на административни граници, подсилени от наложеното от чумата строго разграничаване между пространството на странстването и пространството на уседналия живот. Влизането на „поклонника” във Венеция е може би първото административно „чудо” в историята на модерното разказване, префигуриращо станалите постепенно невъзможни, но и същевременно подлежащи на квазитеологично конструиране и екзегетика административно-бюрократични чудеса в повествователните светове на Фр. Кафка. Чудото в модерността е преди всичко административно-бюрократично и едва по-късно – два века по-късно, вече като просвещенско – се превръща в научно-технологичен продукт на една държавно организирана научно-изследователска дейност.

В сравнение с административното „чудо” на пресичането на подсилената от чумата граница между пространството на странстването и уседналото социално пространство, достигането до Иерусалим сякаш бледнее, представено в светлината на суховата повествователна трезвост. Прагът на качването на кораба във Венеция е маркиран от медицински дискурс. „Когато корабът се готвеше да отплува, нашият поклонник получи силен пристъп на треска (*enfermedad de calenturas*); и след като го измъчва зле няколко дена, тя го остави, а корабът трябваше да отплува в деня, когато той беше взел очистително (*purga*). Хората от дома[, в който беше,] попитаха лекаря дали той може да тръгне за Иерусалим, и лекарят каза, че може, стига да иска да бъде погребан там; ала той се качи на кораба и отплува същия ден; и повръща (*vomitó*) толкова, че много му олекна и започна напълно да се оправя.” (А 144) В една по-обща перспектива обаче както административното „чудо” на пресичането на санитарната граница без здравно удостоверение, така и качването на кораба за Иерусалим непосредствено след силен пристъп на треска, взимане на очистително и летална лекарска диагноза бележат едно полагане на

провиденциалното случване тъкмо в най-„разомагьосаните” форми на модернизационния процес на рационализация: административно-бюрократичното овладяване на пространството и медицинското овладяване на тялото. Свещенното е направено повествователно видимо и детайлно осезаемо в трезвите разомагьосани форми на модерността. На този фон, полагащ свещеното в трезвото, успоредният морален дискурс на „поклонника” неинтенционално зазвучава почти анахронично. „На този кораб открито се вършеха някои мърсотии и безсрамия, които той строго порицаваше. // 44. Испанците на кораба го предупреждаваха да не прави това, защото екипажът обсъждаше да го изостави на някой остров. Ала нашият Господ пожела те да сигнат бързо до Кипър.” Вероятно автобиографичният герой е порицавал откритите хомосексуални практики между моряците, възможни в откритото беззаконно пространство на открито море. За пореден път „поклонникът” е конфрнтиран и дейно се конфрнтира с конститутивната за пространството на странстването промискуитетност. Налице е сякаш някаква градация на опита на промискуитетното в пространството на странстването: от „природонаучното” накръняване на „честта” на Богородица през осуетения опит за изнасилване на майката и дъщерята в чифлика до откритите хомосексуални практики на кораба в открито море. Строгата интериорна венаходимост на „поклонника” спрямо откритото пространство на странстването не само не изключва, но по-скоро изостря дразнимостта на интериора спрямо екстериора на странстването. Постъпателното задълбочаване на интериорното пространство при напредването в пространството на странстването проличава в нарастващата дразнимост спрямо еротизма на екстериорността, нарастващ във възприемаемата си откритост правопрпорционално на задълбочаването на обособяващото се интериорно пространство.

Пристигането в Иерусалим става повествователно *ex abrupto*, засилвайки усещането за празнота в интенционалния фокус на повествователното движение. Мистичният опит на кораба преди стигането до Светата земя сочи по-скоро назад към византийските златни мозайки на Сан Марко, макар че тази хронологическа ретроспекция може да се прочете и като пространствена перспекция при приближаването на света на Изтока. „През цялото това време му се явяваше много

пъти нашият Господ, който му даваше много утешение и решимост; но му се струваше, че вижда нещо кръгло и голямо, сякаш от злато, и това беше нещото, което му се представяше[.]” Това сякаш е полъх от златната окръгленост на източния мистичен опит. Повествователното му случване обаче е ситуирано все още на кораба, пътуващ между Венеция и Кипър, – във фабулен отрязък, който разполага с време и събитийност, докато пристигането на Светата земя и стигането до Иерусалим е свито в една повествователна внезапност, напомняща за стилистичната концептуализация на старозаветното повествование⁵⁸ в началото на *Мимезис* на Е. Ауербах. „След като напуснаха Кипър, пристигнаха в Яфа; и както се движеха към Иерусалим на магаренцатата си, както това обикновено се прави, две мили преди да стигнат до Иерусалим, един испанец – изглеждаше благородник и се казваше Диего Манес – каза с голямо благоговение на всички поклонници, че тъй като съвсем скоро щяха да достигнат мястото, от където се виждаше Светият град, би било добре всички да подготвят съвестта си и да продължат в мълчание.” Непосредствено преди стъпването на Света земя времепространственият континуум е повествователно свит до нулев наративен елемент: „напуснаха Кипър” / „пристигнаха в Яфа” (*partidos de Cipro llegaron a Jafa*). Дори наивно референциално да предположим, че е нямало нищо за разказване, защото не се е случило нищо достойно за разказване – референциалната наивност се разполага именно в наратологически решаващия промеждутък между „нищо за” и „нищо достойно за”, – синтактическият ритъм говори сам по себе си, разказвайки за и минус-повествователно описвайки внезапността на стигането до Светата земя. В следващия повествователен момент „поклонникът” вече се движи в поклонническа група – *los pelegrinos* – в която дори се обособява фигура със собствено име: един испанец, който изглежда да е благородник и се казва Диего Манес. Старозаветната паратактическа внезапност също толкова неопосредено преминава в усложнено хипотактическа обстоятелственост, обхващаща повествователните подробности на обичайността на магаренцатата като превозно средство в поклонническия трафик и собственото име, предполагаем произход и конвенционално държане на един от

⁵⁸ Вж. Auerbach, E. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [1946], 9. Aufl., Tübingen, Basel: Francke, 1994,

групата на поклонниците. Нито квазибиблейският паратаксист, създаващ нулеви повествователни сегменти, нито обстоятелственото и синтактически усложнено хипотактическо обхващане на тривиалния материал на обичайното и конвенционалното не допринасят за наративното маркиране на достигането на интенционалния фокус на движение на „поклонническото” странстване.

Повествователната празнота на точката, в която е интенционално прицелено движението на „поклонническото” странстване, се подсилва от предаването на „подготовката” при приближаването на Иерусалим в модуса на непряката конвенционална реч на „Диего Манес”, който би могъл да е всеки, говорещ испански и изглеждащ да е благородник. Интериорното вдълбочаване и подготовка на автобиографичния герой и спомнящия си автобиографичен разказвач на прага на съзирането на Светия град е положено в сухата едноизмерност на непрякото предаване на конвенционалното говорене на конвенционална фигура, държаща се конвенционално. Това читателско усещане едва ли е само ефект на романтически насаденото очакване за реализиране на фабулно случване в момент на повествователно възприемане на възприемани като „дълбоки” интериорни състояния. Като отчитаме това във всеки случай налично и ефективно рецептивно изкривяване, не може същевременно да не отчетем в не по-малко ефективна степен рецептивно наличната вече в момента на разказване (а може би дори и още в момента на събитийно случване на сцената на две мили от Иерусалим) повествователна традиция в испанската литература през XVI в., третираща именно феномените на комуникативната конвенционалност⁵⁹, – симптоматично плодотворната за социалната символизация в периода от средата на XVI и първата половина на XVII век традиция на *Селестина* (1499).

Макар че по произход не спада към миноритарния дискурс на испанските конвертити, Лойола преминава в личностно-екзистенциален план през опита на конверсията от рицарско-аристократичните ценностни съждения към „свещеническо-изискания начин на оценностяване” (Ницше) – опит, който неизбежно и болезнено сенсibiliзира спрямо съсловно обичайните форми на

⁵⁹ По-подробно върху проблематиката на комуникативната конвенционалност в испанската литература през XVI в. съм се спрял в: Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч.

комуникативна конвенционалност. В тази връзка едва ли е случайно изричното отбелязване на съсловната принадлежност при предаването на думите на Диего Манес: „изглеждаше благородник” (*noble, según parecía*). Реакцията на конвенционалното изказване на Диего Манес е представена в нейната не по-малка конвенционалност. „И като се стори добро на всички (*a todos*) това предложение, всеки един (*cada uno*) започна благоговейно да се съсредоточава; и малко преди да стигнат мястото, от което се виждаше [Светия град], слезнаха от магаретата, тъй като видяха монаси с кръст, които ги очакваха. И като съзря града, поклонникът почувства голямо утешение; и по думите на останалите (*según los otros decían*), това състояние бе общо за всички (*fue universal en todos*), съпровождано от радост, която не изглеждаше да е естествена; и същото благоговение изпитваше винаги при посещаване на светите места.” (А 144-145) Моментът на стигането до Иерусалим е разположен в повествователно осезаем антиклимакс, образуван от очевидно целеното колективно представяне на случването – „на всички” (*a todos*), „всеки един” (*cada uno*), „бе общо за всички” (*fue universal en todos*), – при което колективната перспектива на възприятие дистанциращо се наслажда върху собственото усещане на автобиографичния герой : „и по думите на останалите”. Преживяното от автобиографичния герой и спомняно от автобиографичния разказвач усещане на „голямо утешение” при съзирането на Светия град преминава през поредица от повествователни обезсилвания на случването, прицелени в едно колективно удостоверяване на преживяното, свеждащо непосредствения мистичен опит на „една радост, която не изглеждаше естествена” (*una alegría que no parecía natural*), до колективно достоверимо конвенционално състояние. Преминаването на задълбочаващото се в затвореността си интериорно пространство през повествователно разгънатото „поклонническо” пространство на странстването кулминира в едно празно от гледна точка на интериорното преживяване на мистичния опит колективно възприемане и колективно удостоверяване на възприетото първо съзиране на целта на поклонническото странстване.

По-голямата част от трите параграфа (45-48)⁶⁰, изцяло посветени на престоя на Светата земя, заема предаването на един в основата си административен

⁶⁰ Описанието на престоя на Светата земя започва в края на 44 параграф.

разговор на автобиографичния герой с двама францискански монаси – настоятеля на манастира и настоятеля на провинцията – от който става ясно, че той няма да може да реализира първоначалното си намерение да остане в Иерусалим.

Предадени са и двата разговора: първо с настоятеля на манастира, после и с двамата. „Настоятелят на манастира му отговори, че не виждаше как поклонникът би могъл да остане, тъй като манастирът изпитваше такива затруднения, че не можеше да издържа дори монасите, и поради тази причина настоятелят беше решил да изпрати някои от тях обратно заедно с поклонниците.” (А 145)

Формулировката на отказа за оставане в Иерусалим напомня за административно-бюрокраичния език на отказите на разрешително за пребиваване: букв. „не виждаше как оставането му би могло бъде [осъществено] (no veía cómo su quedada pudiese ser). След като „поклонникът” обяснява, че не разчита на материална подкрепа от манастира, а единствено моли за духовната услуга на периодичното приемане на изповедта му, настоятелят скланя, че „по този начин би могло да се направи”, но същевременно прехвърля взимането на решение към по-високата инстанция на отсъстващия в момента наместник на провинцията. „Поклонникът” възприема това административно препращане като „обещание”. Това твърдо доверие и убедено подчиняване на логиката и смисъла на йерархичните административни решения ще придобие по-късно институционално завършена и твърда форма в концепцията за непрекословното йерархично подчинение, формулирано в прословутото *Приложение към Духовни упражнения* и – основополагащо за Ордена на йезуитите – в *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус*. По-нататък ще имаме възможност по-детайлно да разгледаме вътрешната корелация между структуроопределящите за Ордена на йезуитите принципи на стриктната интериорност и стриктната йерархичност. Засега ще се ограничим с отбелязването на позицията на доверие и подчинение, заемана от „поклонника” спрямо йерархичните решения, която проличава в административните разговори около разрешаването на „пребиваването” му на Света земя.

При втория административен разговор на „поклонника” с висшестоящата инстанция на настоятеля на провинцията се затвърждава усещането за

повествователна празнота на фокуса на движение на „поклонническото” странстване. За разлика от директността на настоятеля на манастира, изпреварваща възможни материални искания от страна на „поклонника” и прибързано „обещаваща” след установяването на липса на опасност от подобни искания, настоятелят на провинцията е по-високо дипломатичен в отказа си от последна инстанция. „И настоятелят на провинцията говори⁶¹ учтиво с него, уведомявайки го, че е научил за доброто му намерение да остане в онези Свети места; и че беше много мислил по въпроса; и че поради опита, който имаше от други случаи, беше сметнал, че това няма да е целесъобразно. [...] И затова той да се приготви да тръгне на другия ден заедно с останалите поклонници.” Отговорът на „поклонника” е доста твърд на фона на дипломатичното говорене на настоятеля на провинцията: „давайки му честно да разбере, че въпреки различното мнение на настоятеля на провинцията, ако в това няма грях, няма да се откаже от намерението си поради никакви опасения.” Йерархичният усет на Лойола винаги си остава усета на аристократа.⁶² По-късно той ще бъде изоставен като излишен в модерните дисциплинарни практики. Административният дискурс, на свой ред, се втвърдява. „На това настоятелят на провинцията оговори, че те са упълномощени от Светия Престол да решават дали някой да напусне това място, или да остане там, по тяхно усмотрение, както и да могат да отлъчат всеки, който не би пожелал да им се подчини (*obedescer*), и че в този случай те смятат, че той не трябва да остава и т.н.” Пребиваването на Света земя продължава да е изпълнено единствено с административно говорене. „И като искаше да му покаже енцикликите, въз основа на които можеха да го отлъчат, поклонникът каза, че няма нужда от това; че той вярва на техни Преосвещенства; и тъй като те бяха сметнали така въз основа на пълномощията, които имаха, той щеше да им се подчини (*obedesceria*).” (А 146) Ретроспективно погледнато от момента на автобиографичното разказване, административните разговори на Света земя идат да онагледят концепцията на

⁶¹ Преход в сегашно време (б. м.).

⁶² В тази връзка си заслужава да се помисли за съотношението между самопревъзмогването на аристократическата традиция и мотивацията на автобиографичното разказване в контекста на институционалното полагане на *Автобиография* в ситуацията на подготовката на Ордена на йезуитите за предстоящата смърт на основателя: “Сложното йерархично общество трябва да помни много отправни точки в миналото.” – Дъглас, М. *Как мислят институциите*, цит. съч., с. 89.

основателя и пръв Генерал на Ордена на йезуитите за принципа на йерархично „подчинение”. Че това мъчително за автобиографичния герой онагледяване трябва да стане тъкмо върху основната му водеща го идея за стигане и оставане в Светата земя, подсилва екземплен характер на описанието на събитията при достигането на крайната цел на „поклонническото” странстване. В повествователния фокус на автобиографичното разказване, водено от фигурата на пилигрима, се оказва сухият и трезв екземплен на административно-йерархичната власт и подчинение.

Едва след преминаването през показната събитийност на административната власт и подчинение, в която всъщност кулминира конвенционално-колективното възприятие – и удостоверяване на възприятието – при първото съзиране на Иерусалим, следва заключителното описание на сбогуването със Светия град, при което опитът за първи път на Светата земя става персонален, премълчан пред другите, самотен. „И като приключи това [административният разговор], връщайки се на мястото, където беше преди това, му дойде силно желание да посети още веднъж (*grande deseo de tornar a visitar*) Елеонската планина преди да отпътува, щом не беше волята на нашия Господ той да остане в онези свети места.” Това е първото описание на силно персонално желание (*deseo*), откакто „поклонникът” е на Света земя, симптоматично свързано с повторното правене на нещо (*tornar a visitar*), „искащо вечност” (Ницше). „На Елеонската планина се намира камъкът, от който нашият Господ се е възнесъл на небесата, и се виждат още днес отпечаталите се стъпки; и това беше нещото, което той искаше да види отново.” Отпечатването на божественото случване в неговата историчност в топографическата материалност силно митогенно вълнува въображението на вярващите от Евангелистите до Сенкевич и туристите на Елеонската планина или *Via Appia*. Важното в случая сякаш е преди всичко желанието за повторно собствено и самотно виждане – след първото конвенционално-колективно съзиране. „И така, без да казва нищо и без водач (защото тези, които отиват без турчин-придружител поемат голям риск), се откачи (*se descabulló*) от останалите [поклонници] и отиде сам на Елеонската планина.” Ако при приближаването на Иерусалим испанецът, приличащ на благородник, конвенционално бе призовал групата поклонници „да продължат в

мълчание” (срв. А 144), тук „поклонникът” се измъква без да го забележат от групата „без да каже нищо” (*sin decir ninguna cosa*). Прави впечатление използването на разговорното *se descabulló* – „измъкна се тайно, незабелязано”, „откачи се”, „изплъзна се” – при описанието на повторното отиване на Елеонската планина. Така би описал действие на героя си авторът на *Ласарильо де Тормес*. „Измъкването”, „откачането”, „изплъзването” са пикарескови действия, които тук се оказват условие на възможност на персоналния мистичен опит: „откачи (*se descabulló*) от останалите [поклонници] и отиде сам (*fue solo*) на Елеонската планина.” *Fue solo* – „отиде сам”, или ако активизираме *съм*-семантиката на *fue* (*perfecto simple* от *ir*) във функционално заместване на спомагателния глагол *estar* (*съм*) – „беше сам”. Квази-пикаресковото измъкване от конвенционалната колективност прави възможна самотата като условие-без-което-не-може на мистичния опит.

Въпреки пикаресковото „измъкване” от групата на поклонниците, автобиографичният герой всъщност „поема голям риск”, решавайки повторно да отиде – този път сам и без придружител – на Елеонската планина. Отвлеченията за откуп и продаването в робство са по това време обичайна практика в буферната зона между християнския Запад и османско-арабския Изток – достатъчно е да си спомним отвлечането и петгодишния алжирски плен на Сервантес. Един от мотивите за административен отказ за „пребиваване” в Светата земя, използван от настоятеля на провинцията, е именно този: „Защото мнозина имаха подобно желание [да останат по Светите места], и едни бяха пленени, други убити; и после на религиозните власти оставало задължението да откупват пленниците” (срв. А 145). Рисковаността на самотното отиване на Елеонската планина проличава още при нежеланието на стражите да го пуснат да мине. Ако на Запад бе необходимо чудо за преминаването на санитарните кордони, на Изток е достатъчен рушветът. „И стражите не искаха да го пуснат да влезе. Даде им едно писарско ножче⁶³, което носеше със себе си; и след като извърши молитвата си с голямо утешение, му дойде желание да отиде във Ветах; и докато беше там, отново си спомни (*se tornó a acordar*), че на Елеонската планина не беше забелязал добре от коя страна се

⁶³ Вероятно става дума за ножче за подостряне на пера за писане (б. м.).

намираше дясното стъпало, или от коя – лявото; и като се върна там (*y tornando allá*), мисля⁶⁴, че даде ножиците си на стражите, за да го пуснат да влезе.” (А 146) Повторното връщане – *se tornó a acordar, y tornando allá* – става натрапливо, маркирайки интериорните съпротиви спрямо приемането на административното нареждане да напусне Светата земя. Автобиографичният герой се стреми да запечати в съзнанието отпечатъците на стъпалата в камъка и е обхванат от съмнения, че „ясно и отчетливо” (Декарт) е възприел пространственото разположение на каменните отпечатъци, които иска ясно и отчетливо да запечата в съзнанието си. За щастие източната система на подкупите действия не по-малко систематично от натрапливите действия.

Но при всяко положение рискът нараства при тези повторни връщания към точката на желания опит, която сякаш не пуска „поклонника” да си иде. Отсъствието му в групата на поклонниците е забелязано и започват да го търсят. „И така, както слизаше от Елеонската планина, той се натъкна на препасан⁶⁵ християнин, служещ в манастира, който с една голяма тояга и с израз на голямо раздражение замахваше, сякаш искаше да го удари. И като препасаният стигна до него, здраво го сграбчи за ръката, и той се остави с готовност да го отведат. Ала добрият човек нито за миг не го пусна.” Реакцията на сирийския християнин ясно показва, че поведението на „поклонника” е повече от рисково. За разлика обаче както от конвенционалната колективност на поклонниците, така и от учтивостта на административния отказ на разрешение за „пребиваване”, непосредственото телесно действие на сирийския християнин излъчва грижа и човечност, които не ограничават полето на току-що преживяния персонален мистичен опит. „Както вървеше по пътя, хванат по този начин от препасания християнин, той получи от нашия Господ голямо утешение, при което му се струваше, че вижда Христос над себе си непрекъснато (*vía Cristo sobre él siempre*). И това продължи с голямо обилие през цялото време (*siempre*) докато достигна до манастира.” Хванат здраво за ръката от сирийския християнин през цялото време на слизание от Елеонската планина и по пътя до манастира, автобиографичният герой преживява опит, който

⁶⁴ Първоличносно вмятане на Да Камара (б. м.).

⁶⁵ „Така били наричани сирийските християни, които работили във францисканския манастир на планина Сион в Йерусалим и носили пояси за разпознаване.” (Срв. 252, бел. 11)

точно формулира модерната „трансцендентална неподслоненост“ (Г. фон Лукач) – и преодоляващия я в момента на визията модерен мистичен опит: „виждаше Христос непрекъснато над себе си“. Модерният мистичен опит се ражда в трансценденталната неподслоненост на един свят, от който Бог се е оттеглил (но някой здраво ни държи за ръката), трансцендирайки я във визията на непрекъснатото присъствие на Христос над себе си – *vía Cristo sobre él siempre*.

Визията на непрекъснатия покров и подслон на присъствието на Христос над себе си маркира края на „пребиваването“ на автобиографичния герой на Света земя. Можем да открием парадигматично съответствие между внезапното ексабруптно пристигане на Света земя и повествователната внезапност на отпътуването непосредствено след визията на Христос като непрекъснат подслон:

а) „След като напуснаха Кипър, пристигнаха в Яфа; и както се движеха към Иерусалим на магаренцата си“ (срв. А 144), б) „Отпътувах на другия ден и, като пристигнаха в Кипър, поклонниците се разпръснаха по различни кораби.“ (срв. А 146). Пребиваването на Света земя е обрамчено от повествователните внезапности на началото и края, засводени все пак от визията на подслоняващия Христос. Ако на отиване е необходимо чудо за преминаване през санитарната граница между пространството на странстването и уседналия социален живот, на връщане от Света земя се случва едно по-скоро „конфирмационно“ чудодейно събитие, идещо да потвърди новия статут на „поклонника“ след мистичния му опит на Света земя. Чудото на връщане е същевременно наказателно спрямо усъмняването и „хюбриса“ на усъмнилия се и подиграл се със светостта на „поклонника“ капитан на големия и мощен кораб, собственост на богат венецианец. „Някои от поклонниците помолиха учтиво капитана на този кораб да вземе поклонника; ала като разбра, че той няма пари, капитанът не пожела да го вземе, въпреки че мнозина го молеха, хвалейки поклонника и т.н. И капитанът отвърна, че ако е светец, нека премине морето като Св. Иаков⁶⁶, или нещо от този род.“ (А 146-147) При това светотатствено споменаване на името на Св. Иаков – *Santiago* – трябва да отбележим, че този светец е патрон-покровител на Испания и светотатстващият капитан доста по бахтиновски охулва, възхвалявайки бъдещия Св. Игнациус с подигравателния

⁶⁶ „Според легендата тялото на Св. Иаков загадъчно се появило в Сантяго де Компостела в Испания.“ (Срв. А 252, бел. 12)

паралел с чудотворното придвижване на мощите на Св. Иаков до Сантяго де Компостела. За автобиографичния разказвач и за предаващия думите му Да Камара този хулен паралел в момента на разказване със сигурност вече е бил придобил – една година преди смъртта на Лойола – потенциалната способност да възхвалява, съдържаща се в успоредяването на Св. Иаков и канонизирания през 1622 г. за светец на Католическата църква Игнациус де Лойола. Този охулващо-възхваляващ паралел сякаш по-силно мотивира в крайна сметка повествователното включване на епизода с капитана, отколкото поучителната развръзка на историята с разбиването на кораба при буря. Епизодът не просто потвърждава светостта на завръщащия се от Света земя „поклонник“, но хулно-възхваляващо го издига до паралела с покровителя на Испания Св. Иаков. В средата на XVI век тази амбивалентна пълнота на хулно-възхваляващото говорене⁶⁷ очевидно все още е възможна – поне като цитат на чужда реч – дори в устата на Генерала на Ордена на йезуитите, преплисвайки между непреодолимите сякаш идеологически граници на *Автобиография* на Игнациус де Лойола и *Гаргантюа и Пантагрюел* на Франсоа Рабле.

Пространството на странстването, разположено от страната на завръщането от Иерусалим, отново повествователно включва трансгресивната екстериорност на войната, която този път по-непосредствено засяга завръщащия се „поклонник“. Преди пресичането на пространствата на странстването и войната „поклонникът“ се опитва да осмисли невъзможността да остане в Иерусалим по посока на алтернативата на образованието – *a estudiar*. Това е алтернатива на един възрастен мъж, чийто живот до 26-годишна възраст съсловно не е предполагал рутинно преминаване през университетски курс на обучение. Провалът на проекта за оставане в Света земя, който обаче продължава фигуративно да управлява повествованието за жизнения път на „поклонника“, насочва мислите на автобиографичния герой към сферата на образованието, която се оказва в лично-екзистенциална корелация с проектирането на себе си във фигурата на пилигрима.

⁶⁷ „Все подлинные прозвища амбивалентны, то есть носят хвалебно-бранимый оттенок“. – Бахтин, М. М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, 2-е изд., Москва: Художественная литература, 1990, с. 508. Тази ключова теза на Бахтин е от лингвофилософски порядък и се корени в неговата философия на езика, но има и литературноисторически импликации, допускащи наличието на подобно говорене през XVI век.

„След като нашият поклонник разбра, че бе Божия воля да не остане в Иерусалим, непрекъснато обмисляше в себе си *quid agendum* [какво да прави], и накрая бе най-вече склонен да учи известно време, за да може да помага на душите, и реши да отиде в Барселона; и така напусна Венеция в посока Генуа.” (А 147) Формулата *ayudar a las ánimas* – „подпомагането на душите” – е централна за дисциплинарно-педагогическата програма на Лойола, блестящо реализирана в мрежата от училища на Ордена на йезуитите. Дисциплинирането и образоването на душите е „Небесният Иерусалим” тук на земята. Двадесет години след момента на автобиографичното разказване на Лойола, Тереса от Авила ще осъществи високия литературно-мистичен синтез на модерния „Небесен Иерусалим” на дисциплинарно-педагогическите технологии на душата в емблематичната си творба *Вътрешен замък* (1576), извеждаща още в заглавието структуроопределящата за модерния мистичен опит връзка между дисциплинирането и интериоризацията, – *Castillo Interior*. За да се придвижи от пространството на странстването, отключено от „поклонническото” движение, фокусирано върху Земния Иерусалим, към годините на учение, осигуряващи достъпа до Небесния Иерусалим на дисциплинарно-педагогическите технологии, автобиографичният герой преминава през пространството на войната, от което той вече основателно се е отчуждил – в неговото рицарско-аристократично оценностяване – през годините на странстване, пренасяйки същевременно дисциплинарите му принципи в интериорното пространство под формата на разработените в *Духовни упражнения* дисциплинарни технологии на душата. Небесният Иерусалим – *Вътрешният замък* – на модерния мистичен опит генеалогически е свързан с дисциплинарите технологии на военното дело, чиято последователна интериоризация при Лойола успява да ги модернизира до степен да могат да послужат през XVII в. при създаването на модерната казернирана армия като модел на „дисциплинарното общество” (М. Фуко), в което живеем.

Преминаването през пространството на войната при обратния път показва степента на отчуждение на доскорошния войн-аристократ от изходната му ценностна сфера, настъпило за по-малко от две години след обрат от „рицарско-аристократичните ценностни съждения” към „свещеническо-изискания начин на

оценностяване”. Ако сравним фигурата на участника в отбраната на Памплона, с която се открива автобиографичното повествование, и фигурата на пилигрима, завръщащ се от Божи гроб, прави впечатление една константа, изпъкваща на фона на коренния обрат, – праволинейността, която откриваме както у война-аристократ, участващ в отбраната на крепостта, така и у „поклонника”, вървящ по пътя си в театъра на бойните действия. „По пътя срещна няколко испански войници, които вечерта бяха гостоприемни към него; и много се изумиха, че пътува по този път, защото на практика трябваше да мине почти по средата между двете армии – френската и тази на императора⁶⁸, и го увещаваха да изостави главния път и да тръгне по друг път, който беше безопасен и който те му показаха. Но той не последва съвета им; вместо това, като вървеше направо по пътя си, достигна до опожарено и разрушено село, и така до вечерта не намери никого, който да му даде нещо за ядене.” (А 147) Както при безнадежната отбрана на крепостта (срв. А 127), така и „вървейки направо по пътя си” (*caminando su camino derecho*) в самия театър на бойните действия, автобиографичният герой проявява една буквална „праволинейност”, чиято крайна точка и в двата случая са разрушения. Оставаме с впечатлението, че автобиографичният разказвач 30 години по-късно сякаш би последвал добронамерения и разумен съвет на испанските войници. Същевременно, погледнато в целостта на автобиографичния разказ, изразена в общата му екзистенциална „настроеност”, праволинейните действия на героя са положени по-скоро в една стоическа провиденциалност, която дълбоко в себе си не съжалява за нищо, макар че разбира – или може би тъкмо защото разбира – разрушителния характер на тази праволинейност. Каквото и да означава в личен план стоическо-провиденциалната настроеност на осмислянето на живота в *Автобиографията* на Лойола, в плана на епохалния процес на формиране на модерната субектност тя предоставя един работещ модел на усвояване и осмисляне на насилието и разрушението, съпътстващи социалното налагане и личностното стабилизиране на дисциплинирането и интериоризацията.

Вместо да последва добронамерения и разумен съвет на испанските войници, автобиографичният герой, следвайки една праволинейност от стоическо-

⁶⁸ Карл V (като Крал на Испания – Карлос I) (б. м.).

провиденциален тип – „вървейки направо по пътя си, достигна едно опожарено и разрушено село”, – на практика се движи в ничията земя, разделяща две вражески армии. Изглежда, сякаш той не е от този свят, но при праволинейното си движение попада в самото средоточие на перманентната му война. Той е информиран от испанските войници и знае къде се движи – търси ли той окото на урагана, сърцето на мрака на войната? Забравил ли е напълно наладата от „упражняването на оръжията” и инстинкта на войн? „Но по залез слънце достигна до едно обсадено селище и стражите го задържаха, мислейки, че е шпионин; и като го вкараха в малка постройка до портите, започнаха да го разпитват, както обикновено се прави, когато има някакво подозрение; и отговаряше на всички въпроси, че нищо не знае.” Автобиографичното повествование се открива с обсадата на крепост, в чиято защита участва героят. Сега той е заловен край обсадено селище по подозрение, че шпионира за вражеската армия. Прави впечатление пояснението към разпита, на който е подложен героят: „почнаха да го разпитват, както обикновено се прави, когато има подозрение” (*le empezaron a examinar, como se suele hacer cuando hay sospecha*). Пояснението „както обикновено се прави” едва ли принадлежи на перото на Да Камара, по-скоро звучи като казано от някогашния военен Лойола. „Поклонникът” със сигурност е знаел какво го очаква при залавянето му в близост до обсаденото селище. Подробно е описана рутинната процедура на разпита – „както обикновено се прави” – чието описание не отстъпва по сила и оголеност на визията си на образите на изследваното и унижавано човешко тяло от *Портокал с часовников механизъм* и Гуантанамо. „И го съблякоха, и дори обувките му претърсиха, и всички части на тялото, за да видят дали не носи някакво писмо. И като не можаха да научат нищо по никакъв начин, го хванаха да го водят при офицера; че той щял да го накара да проговори. И като ги помоли да го водят наметнат с горната му дреха, не пожелаха да му я дадат и го поведоха така със споменатите по-горе тричетвърти панталони и салтамарка.” (А 148) С риск да тъпчем на едно място, нека отново прочетем: претърсени са „всички части на тялото” (*todas las partes del cuerpo*) на голия човек! При пленяването на защитника на крепостта в началото на *Автобиография* изрично се подчертава, че „французите, [...] след като превзеха крепостта, се отнесоха много добре с ранения, третирайки

го вежливо и дружески (*cortés y amigablemente*)” (срв. А 127). Напускайки сферата на рицарско-аристократичните ценности, валидни за благородника-войн Иньиго Лопес де Лойола, „поклонникът” съзнателно и целенасочено се излага на възможността от унижение, която радикално – и повествователно симетрично спрямо изходното състояние на героя, пленен след падането на крепостта, – се реализира в сцената на разпита на скитника, заловен по подозрение в шпионаж. Отхвърлената от войниците молба на „поклонника” да му позволят да се наметне маркира предела на унижение, достигнат от автобиографичния герой в скъсването му със сферата на рицарско-аристократичното оценностяване.

Голото унижение на разпита и на претърсването голо човешко тяло бързо е прибрано при описанието на отвеждането на „поклонника” при офицера в „големия наратив” на Страстите Христови. Макар че повествователно подготвя това фигуративно разгръщане на епизода, описанието на разпита и претърсването придобива собствена дескриптивна динамика, префигурираща модерното семантично оголване на унижението на изследваното и разпитвано голо човешко тяло. Унижението на голото тяло – това, което е *само* тяло, което остава от човека, разсъблечен от всичко друго, – е тенденциозно оголено в модерността от всякакво принаждане на смисъл. Унижаваното голо тяло в модерността – голото унижение на човешкото тяло – не носи семантичен сурплюс. Мисля, че няма да насилим текста на *Автобиография*, ако прочетем в описанието на разпита първото (неинтенционално) фиксиране на модерния опит на асемантичното унижение на голото човешко тяло, разсъблечено от принаждане на смисъл. Това допускане има отношение към водещата теза на настоящото изследване за раждането на модерната мистика от духа на дисциплинарни технологии, които винаги имплицират изследване, разпитване и разследване на предмета на дисциплиниране. Очевидно е, че подобна рефлексивност на опита в момента на неговото възникване не е възможна като интенция на самия опит и съответно бива прибрана в осигуряващата смисъл структура на „големия наратив” на пределно-човешките страдания на Христос. „По пътя тогава поклонникът получи нещо като представяне (*representación*) на момента, когато отвеждали Христос, въпреки че не беше видение (*visión*) като останалите представяния (*como las otras*). И докато го водеха

през три главни улици, той не изпитваше никаква тъга, а по-скоро вървеше с радост и удоволствие.” Ако за момента се абстрахираме от смислоосигуряването, полагащо случването в големия наратив на кръстния път, тук имаме пред себе си автобиографичен пример за централния за *Духовни упражнения* метод на „представно съставяне” (*composición viendo el lugar*) на материално-сетивната предметност на обекта на съзерцание и медитация. При отвеждането му при офицера за продължаване на разпита „поклонникът” на практика „упражнява” разгледаната в предходната глава интериорна техника на „придърпване на сетивата” (*traer de los sentidos*) (срв. ЕЕ 52) към предмета на съзерцание и медитация, в случая – отвеждането на Христос. В този пасаж на *Автобиографията* можем генеалогически да проследим укоренеността на разработените от Лойола технологии на душата в непосредствения му персонален опит в неговата телесност и трезвост: „не беше видение” (*no fue visión*).

Екзистенциалната непосредственост и трезвост на опита, от който Лойола извлича дисциплинарни техники на своите „духовни упражнения”, ясно проличава от повествователно плътния детайл на моментното колебание и преодоляващия го целенасочен стремеж на „поклонника” последователно и грубо да пренебрегва и накърнява фундаменталните комуникативни конвенции на формите на учтивост, които той добре познава от аристократическата си съсловна социализация. „Той имаше навика да говори с всеки на „ти” (*por vos*), независимо към кого се обръща, имайки тази благочестива практика с оглед на това, че така е говорил Христос и апостолите и т.н. И като вървеше така по тези улици, му мина през въображението (*fantasía*), че би било добре да изостави този навик в този критичен момент и да се обръща към офицера на „господине” (*por señoría*), и това поради известни страхове пред изтезанията, на които можеше да бъде подложен и т.н. Но схващайки, че това бе изкушение, си каза: „Аз няма да се обръщам към него на „господине”, нито ще му се покланям (*reverencia*), нито ще сваля шапка в негово присъствие.” За да можем адекватно да преценим степента на подобно целенасочено нарушаване на комуникативните форми на учтивост, трябва да отчитаме тежкия комуникативен церемониал през XVI в., който допълнително се утежнява и болезнено изостря от социално забележимите вече тенденции за

подкопаване на реалните материално-имуществени основания на съсловната стратификация⁶⁹ под въздействие на повишената социалноикономическа мобилност. Както странстванията на Лойола, така и последващата глобална институционална дислокация на Ордена на йезуитите се оказват – на пръв поглед парадоксално с оглед на привидната си религиозна „анахроничност” – важен елемент от тази ранномодерна социална мобилност.

Степента на нарушаване на комуникативните форми на учтивост от страна на „поклонника” се оказва обаче толкова силна, че вместо продължаване на разпита (с вероятни изтезания) на него директно му бива отказана всякаква комуникативна дееспособност. „Пристигат⁷⁰ в двореца на офицера и оставят поклонника в зала на долния етаж; и малко по-късно офицерът говори с него. И той, без да използва никаква форма на вежливост, отговаря с откъслечни думи и с забележими паузи между тях. И офицерът го взе за луд (*le tuvo por loco*) и каза така на тези, които го бяха довели: „Този човек не е с всичкия си; върнете му нещата и го изхвърлете навън.” Както в епизода с „честта” на Богородица, ситуацията неинтенционално придобива пикаресков характер: „поклонникът” съзнателно отива на мъченичество, което очаква да предизвика с грубо нарушаване на комуникативните форми на учтивост в ситуация на разпит, – а вместо това е взет за луд, на когото вместо разпит и изтезания се полага изхвърляне на улицата⁷¹. Отиващият на мъченичество бива изхвърлен като луд – всеки *pícaro* би се възхитил от подобна щастлива трансфигурация в ситуация на разпит. Отиващият на мъченичество „поклонник” неволно постига реално недостижимата и фикционално обигравана цел на *pícaro*-то: шутовски да подкопае комуникативните основания на разпита. Грубото нарушаване на комуникативните форми на учтивост е взето за налуден nonsens.

През първата четвърт на XVI век това още е възможно да се случи – дори на

⁶⁹ Пародийните „генеalogии” на испанския пикаресков роман и узурпирането от страна на *pícaro*-то на символни атрибути на висшите съсловия рефлектират това усещане за дестабилизация на съсловната стратификация и корелативното невротично настояване върху хиперкоректното спазване на съсловно обусловените комуникативни форми на учтивост; срв. по-подробно по този проблем в: Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч.

⁷⁰ Преход на повествованието в нагнетяващо „глаголната температура” (М. Янакиев) на разказа сегашно време: *llegan, déjanle, le habla, responde* (б. м.).

⁷¹ Намираме се все още във времето от преди „голямото интерниране” (М. Фуко), когато лудите са скитали на свобода наравно с другите видове скитници; един от последните луди, волно скитащ из Испания в началото на XVII в., е Дон Кихот от *Втора част* (1615) на романа.

Лойола. Нещо повече: чак до средата на XVI в. – момента на разказване на *Автобиография* – явно е било възможно нещо подобно да се разкаже като екземплярно събитие⁷² от живота на човек, стремящ се към святост. Наративните фигури на мъченика и лудия – дори в рамките на един потенциално агиографски дискурс – все още преминават (неинтенционално) дълбоко протеически една в друга.

Описанието на преминаването през пространството на войната на връщане от Иерусалим маркира крайната точка на обръщане на автобиографичния герой от рицарско-аристократичните ценностни съждения към интериорното оценностяване в неговия предел на радикалното нарушаване на комуникативните конвенции, предизвикващо (неинтендирани) флуктуации между комуникативните ефекти на светостта и лудостта. Радикалният отказ от комуникативните форми на учтивост представлява социален израз на достигането на прага на автономност – „дълбочина” – на интериорното оценностяване, граничещ с комуникативната алиенация. Автобиографичният герой на Лойола достига на връщане от Иерусалим алиенационния предел на интериорното оценностяване в модуса на светостта, която комуникативно бива взета за лудост. Чрез „духовното упражнение” по „представното съставяне” на сетивната телесност на отвеждането на Христос, „поклонникът” реализира в разпита при офицера пределната форма на автономно интериорно оценностяване, подкопаваща комуникативните основания на ситуацията на разпита (и на социалната комуникация като разпит), без обаче да напуска сферата на социално валидното смислопораждане, функциониращо в модуса на светостта. През XVI век символно генерализираните медии на романа и мистиката започват да предоставят социално валидни комуникативни модули на артикулиране на новопоявилата се модерна интериорност, граничеща в радикалните си форми с комуникативната алиенираност. За настоящото изследване е от решаващо значение едновременността на появата на испанския пикаресков роман и на текстово засвидетелстваните и реципирани форми на испанската католическа мистика от средата на XVI век: *Духовни упражнения* (1548), *Ласарильо де Тормес* (1554), *Автобиография* (1553/55) на Игнациус де Лойола и

⁷² Исус е „лудост за гърците” („и съблазън за евреите”).

първият вариант на *Книга на живота* (1562) на Тереса от Авила. Симултанността на появата и разгръщането на символно-комуникативните форми на пикаресковия роман и испанската католическа мистика през втората половина на XVI в. свидетелства за наличието на потребност и осигурява дискурсивната възможност, интензивираща потребността, да се артикулира екзистенциалния опит на откриващото се в дълбочина интериорно пространство на модерната субектност, конституирано от генерализиращите се процедури на разпитване. В епизода на комуникативното осуetyаване на разпита в края на V гл. на *Автобиография* ясно проличава типологическото сходство между пикаресковото субверсиране на разпитващия дискурс, от една страна, и интериоризиращите техники на „духовните упражнения“, представно композиращи (*composición viendo el lugar*) сцената на мистичния опит (*representación*) на „поклонника“, телесно-сетивно възсъздаващ отвеждането на Христос, от друга. Поведението на *pícaro*-то и на мистика пораждат аналогични комуникативни ефекти на нонсенсно подриване на парадигматичната социална ситуация на разпита.

Както вече имахме възможност да отбележим, Лойола неколкратно е бил подлаган на инквизиционни разпити. Ако проваленият от мистичния „нонсенс“ разпит при офицера представлява последния повествователно разгърнат епизод от пътуването до Иерусалим като фигуративно съгъстяване на автобиографичната повествователна цялост, инквизиционните разследвания и разпити образуват константна съставна част на автобиографичния разказ за „годините на учение“ (които продължават да бъдат „години на странстване“: Алкала де Енарес, Саламанка, Париж) след връщането от Иерусалим. Ученето, на което се подлага някогашният войн и благородник, за да „бъде от полза за душите“ (*aprovechar a las ánimas*) (срв. А 149), е отблизо съпътствано от инквизиционно „изпитване“. Огромната дисциплинарно-образователна работа, свършена от Ордена на йезуитите през втората половина на XVI и през целия XVII век, възхожда генеалогически към мъчителните упорити усилия на война-благородник да се образова, напускайки очевидностите на рицарско-аристократическите ценностни съждения и навлизайки в режима на перманентно изпитване на „свещеническо-изисканото“ (Ницше) интериорно оценностяване. „И така, завръщайки се в

Барселона, започна да учи с огромно прилежание. Ала имаше нещо, което много го възпрепятстваше, и то беше, че когато започваше да наизустява, както това е необходимо при изучаването на началата на граматиката, го спохождаха нови прозрения (*inteligencias*) в духовните неща и нови мистични наслади (*gustos*); и това в такава степен, че не можеше да наизустява, нито можеше да отблъсне спохожданията, колкото и да им се противеше.” (А 149) Лойола е на 33 години, когато след връщането си от Иерусалим започва да учи латинска граматика с магистър Ардевол. Началото на тривиума – граматиката – болезнено и неконтролируемо се сритва с напредналия опит на мистичните прозрения и наслади. След мъчителното преминаване през опита на конверсията, когато младият войн-аристократ с потрес се изправя пред откриващия се шемет на интериорното пространство, Лойола отново трябва да започне от нулевата степен на образователното дисциплиниране – наизустяването на граматическите парадигми – наред гмежта на мистични прозрения и наслади.

Ако интериорното пространство се конституира чрез дисциплинирането на неспирния поток, започнал да извира от разкрилата се пред прикования към леглото млад мъж интериорна празнота, изучаването на латинската граматика отново отприщва гмежта на това, което е вътре, с всички илюзии и изкушения на изобилието на вътрешната празнота. „И така, често мислейки за това, той си казваше: „Дори когато заставам да се моля и присъствам на литургията не ми идват тези толкова живи прозрения (*inteligencias tan vivas*).” И така лека-полека разбра, че това беше изкушение.” Ученето в неговата елементарна и основополагаща форма на изучаване на класически език⁷³ поставя „поклонника” пред необходимостта от постигане на нова степен на трезвост на мистичния опит, при която самото учене трябва да придобие и да се натовари с дисциплиниращи интериорните дълбини на опита функции. „И след като се помоли, отиде в църквата на Нашата Господарка на Морето, намираща се до къщата на учителя [магистър Ардевол], когото беше помолил да го изслуша за малко в тази църква. И като седнаха там, му заявява⁷⁴

⁷³ Образователната програма на Ордена на йезуитите ще отдава първостепенно значение на изучаването на класическите езици.

⁷⁴ Преход на повествованието в сегашно време (*declara*), засилващо идеята за „деклариране”, „правене на изявление”, „даване на показания” (б. м.).

правдиво за всичко, което ставаше в душата му, и колко малко бе напреднал до този момент поради тази причина; но че обещавахе на споменатия учител, като каза: „Аз обещавам никога да не преставам да те (os)⁷⁵ слушам през тези две години, доколкото мога да намеря хляб и вода в Барселона, с които да мога да се поддържам”. И щом направи това обещание с голяма решимост (con harta eficacia), никога повече нямаше подобни изкушения.” Автобиографичният герой прави пред учителя по латинска граматика квази-формално изявление, наподобяващо религиозен обет, с което на практика придава на общуването с учителя и на процеса на учене религиозен характер, способен да дисциплинара интериорната сфера на мистичния опит. Имаме пред себе си типичен пример на секуларизационно екстраполиране – както Лойола, така и магистър Ардевол са светски лица – на религиозни форми върху светски практики. Секуляризирайки религиозната форма на обета, Лойола сакрализира светската практика на ученето в нейната способност да дисциплинира интериорното пространство на модерната субектност. Квазирелигиозното „обещание” (promesa) пред учителя по латинска граматика е представено като имащо дисциплинираща интериорното пространство ефикасност: през дългите и мъчителни „години на учение”, описани от VI до VIII гл. на *Автобиография*, автобиографичният герой няма да страда от изкушението на мистичните прозрения и наслади, идващи по време на ученето. Или по-скоро сакрализираната практика на ученето неуморно и трезво ще дисциплинира гмежта на прозренията и насладите на опита на интериорното пространство. Модерната педагогика ще продължи да го прави вече без необходимостта от наличието на неповторим персонален опит, който само ще пречи, разчитайки на автономната дисциплинираща сила на интериоризацията.

Ученето на латински е първата социална практика, в чиито рамки Лойола започва систематично да упражнява идеята си за безусловно „смирение” и „подчинение” след напускането на рицарско-аристократичната ценностна сфера, в която подобни форми на поведение са по начало формално изключени за един благородник, дори след като ранномодерната централизирана държава успява реално да неутрализира съсловната автономност на аристокрацията. Дон Кихот ще

⁷⁵ Характерното за „поклонника” говорене на „ти” (vos) с облечени в авторитет лица (б. м.).

бъде смешен до смърт, когато в началото на XVII в. ще изисква като дребен благородник (с най-вероятно купена от баща му или дядо му благородническа титла) социалното зачитане на реалните феодални свободи (привилегии) на рицарско-аристократическия ценностен космос. През първата половина на XVI в. наследственият баски аристократ Иньиго Лопес де Лойола извървява обратния, но не по-малко ексцентричен път, като напуска сферата на рицарско-аристократичните ценности, ставайки също така за смях, когато е видян да проси от случайни минувачи в университетския град Алкала де Енарес⁷⁶, където пристига, за да учи. И в двата случая предизвиканият смях е социално значим и симптоматичен, насочвайки се към фигури, които претърпяват дълбок обрат в оценностяването на прага на модерността. В случая на просеция Лойола това е модерното негативно оценностяване на бедността и милостинята, които през Средновековието имат позитивно-кохезивна социална функция, придадена им от своеобразното „разделение на труда“ между богатите и бедните⁷⁷ в рамките на общия есхатологически план. „Когато пристигна в Алкала, започна да проси и да живее от подаяния. И след като живя по този начин в продължение на 10 или 12 дни, един ден един клирик и още няколко души, които бяха с него, щом видяха поклонника да проси милостиня, започнаха да му се смеят и да му отправят обиди, които обикновено се насочват към онези, които просят, въпреки че са здрави.” (А 150) Подобни обиди ще бъдат отправени и към Ласарильо, а пикаресковите романи на Матео Алеман и Франсиско де Кеведо подробно, макар и с противоположно мотивиран сарказъм, ще опишат „произвеждането” на рани и осакатявания с цел просия. За пореден път автобиографичният разказвач показва детайлно познаване на испанската действителност от първата половина на XVI в., маркирана от повтарящата се формула *como se suele* – „както обикновено [се прави]”. Детайлната плътност на описваната в *Автобиография* всекидневна, а често и ниска действителност напомня за наблюдателността на погледа на пикаресковия роман, въпреки „високата” религиозна интенционалност. Както пикаресковият роман, така

⁷⁶ Университетът в Алкала по това време е вторият по значение в Испания след Саламанка.

⁷⁷ Богатият наистина ще влезе по-трудно в Царството небесно, отколкото камила през иглено ухо, но бедният като обект на милостинята на богатия може есхатологически да разшири игленото ухо до степен да бъде осигурен достъп и на ближните с наднормено социалноикономическо тегло.

испанската католическа мистика произвеждат и боравят с един изострен поглед върху социалната действителност, изхождащ от перспективата на непосредствения персонално свидетелстващ опит, болезнено освободен и „упражняван” като свободен от конвенционалната съсловна преформираност – и съответно преформиращ характер – на хоризонта на възприятие и очакване на традиционните „твърди” жанрови форми.

Университетският град Алкала де Енарес, където „поклонникът” започва изучаването на „свободните изкуства” (ya podía oír artes)⁷⁸ (срв. А 149) след две години „основно” образование по латински език при магистър Ардевол, е първото място, на което автобиографичното повествование изрично споменава, че героят „ръководеше духовни упражнения” (se ejercitaba en dar ejercicios espirituales) (срв. А 150). Вероятно още в Барселона Лойола ръководи „духовните упражнения” на първите си съмишленици, за които споменава Да Камара във вмятане в първо лице: „и така отпътува сам за Алкала, въпреки че по мое мнение вече имаше няколко съмишленика.” Изричното упоменаване, че в Алкала автобиографичният герой вече преподава – „дава” (dar) – разработените от него след конверсията „духовни упражнения” е от изключителна важност, доколкото пряко свидетелства за най-ранната фаза на разпространение на учението на Лойола, в която той не само че преподава религиозна материя като светско лице, но и като човек без формално университетско образование. В началната фаза на преподаването на „духовните упражнения” Лойола е лаик и автодидакт без никакво църковно-институционално и формално-образователно покритие. В този план разликата между неговата проповедническа дейност и тази на представителите на сектата на т. нар. „озарени” (alumbrados) е минимална, за да не кажем никаква, поне за свръхчувствителния надзираващ поглед на Св. инквизиция. Както Лойола, така и по-късно Тереса от Авила ще бъдат подозирани в потенциално смъртоносна близост до квазипротестантската ерес на сектата на *alumbrados*.

Логиката на тази аналогия – ако се абстрахираме от практически водещия ѝ аспект на масова психоза – се основава на допускането, че непосредственият религиозен опит по необходимост клони към социално нихилистичен квиетизъм и

⁷⁸ Т. нар. „свободни” – или „либерални” – изкуства са включвали следните дисциплини: граматика, реторика, диалектика, аритметика, астрономия, геометрия и музика.

в най-добрия случай игнориране, ако не направо подкопаване на институционалния характер на вярата. Испанската католическа мистика през XVI век в лицето на Игнасио де Лойола и Тереса от Авила обаче успява по впечатляващ начин да демонстрира, че тъкмо в условията на ранномодерното конституиране на структурното напрежение между интериорно пространство, от една страна, и административно-бюрокартична модернизация на държавата и Църквата, от друга, връзката между мистичния опит и прагматическо-институционалния аспект на вярата съвсем не е толкова еднозначно-дизюнктивна и негативно-еднозначна. Но автобиографичният разказвач не е забравил неконтролируемите рискове, на които е бил изложен в началото на проповедническата си дейност като необразован лаик в ситуация на изострена дразнимост на ранномодерната централизирана държава и Католическата църква спрямо „неформални”⁷⁹ прояви на религиозност без институционална и образователно-цензова легитимация. Детайлите отново са поразително прецизни и материално плътни, напомняйки за едни от най-щастливите повествователни хрумвания на Сервантес, превъзможващи с нечовешка лекота най-мрачните ритуали на масовия садизъм. „Ала други хора изпитваха различни изкушения: какъвто беше случаят на един човек, който, искайки да се самобичува, не можеше да го направи, сякаш някой му държеше ръката, и други подобни случаи, които пораждаха приказки сред народа, най-вече защото навсякъде, където обясняваше учението, се събираха големи тълпи.” Тази опасна магическа ръка, която спира замахването на искащия да се самобичува, ще бъде щастливо пикаресково трансфигурирана в почти непреодолимите затруднения на Санчо Панса, когато трябва да разомагьоса Дулсинея посредством самобичуването на задните си части.

За динамиката на рисковете при започването на публичните проповеди и „ръководенето на духовни упражнения” в Алкала свидетелства една бележка на Да Камара в първо лице, за жалост неразвита: „Трябва да си спомня за страха, който той самият изпита една нощ.” (Acordarme he del temor que el mismo pasó una noche.) Свидетелствата за изпитване на страх в *Автобиография* са толкова редки, че

⁷⁹ Читателите, социализирали се преди 1989 г., ще си спомнят, може би, за оксиморонния ефемизм „неформални организации”, използван в идеологическата неяснота на последните години на късния развит социализъм и „перестройката”.

заслужават специално внимание. Страхът на Лойола не е шега работа. Горната мнемоническа бележка на Да Камара се намира в края на 57 параграф, без видима връзка с предходното повествование. В следващия параграф обаче за първи път в *Автобиография* става дума за Св. инквизиция и нейното първо разследване на случая Лойола. „Както е споменато по-горе, имаше много приказки в цялата онази област за нещата, ставащи в Алкала, и някои говореха едно, други – друго. И работата стигна чак до Толедо⁸⁰ и до инквизиторите; когато те пристигнаха в Алкала, поклонникът (el pelegrino) беше известен от техния домакин, който му каза, че те наричали него и неговите съмишленици „облечените във власеници” (los ensayalados) и, мисля⁸¹, „озарените” (alumbrados); и че щели да направят касапница (carnicería) с тях. И така те започнаха да разследват и да правят процес на неговия живот, и накрая се завърнаха в Толедо без да ги призоват, въпреки че бяха пристигнали единствено за тази цел; и оставиха делото на заместника Фигероа, който сега е⁸² с императора⁸³.” (А 150-151) Това първо свидетелство за интереса на Св. инквизиция към случая Лойола съдържа изключително ценни детайли: 1) автобиографичният герой като обект на инквизиционното разследване е наречен „поклонника” (fue avisado el pelegrino, „беше известен поклонникът”), 2) автобиографичният герой научава за инквизиционното разследване от „хазяина” (huesped), при когото са отседнали инквизиторите, който идва лично да го извести и предупреди (fue avisado), 3) „хазяинът” съобщава на „поклонника” за подозрението, въз основа на което ще се разследва Лойола: че е предводител на някаква нова секта на „облечените във власеници” (хора, които не са религиозни лица, но въпреки това се обличат по един и същ начин) или – което е още по-опасно – член на вече позната на Инквизицията и преследвана от нея квазипротестантска секта („озарените”), 4) Да Камара вмята по-скоро предпазливото, отколкото не докрай сигурно „и, мисля” (у сео) пред потенциално смъртоносното подозрение в принадлежност към *alumbrados*, 5) „хазяинът” казва на „поклонника”, че инквизиторите „щели да направят касапница с тях” (habían de hacer carnicería en ellos) – това е втората и последна употреба на думата

⁸⁰ Толедо е по това време седалище на Св. инквизиция (б. м.).

⁸¹ Вмятане на Да Камара в първо лице (б. м.).

⁸² Преход в сегашно време (б. м.).

⁸³ Карл V (като Крал на Испания – Карлос I) (б. м.).

„касапница” (*carnicería*) след използването ѝ в самото начало на *Автобиография* за означаване на повторното хирургическо чупене на потрошения от гюллето крак – „И започна отново тази касапница” (*Y hizose de nuevo esta carnesería*) (срв. А 127, курсив мой, В. С.). След касапницата на размазания от гюллето крак и на повторното хирургическо счупване на вече зарасналите кости идва Инквизицията – *и започна отново тази касапница*. Но Лойола вече е преживял това и го е инкорпорирал в дисциплинарната технология на душата на „духовните упражнения”.

Инквизиционният процес срещу Лойола и неговите съмишленници не е закрит, а е оставен в ръцете на местните религиозни власти – „наместника Фигероа”. При тази фигура, спрямо която автобиографичният разказвач успява да покаже презрението си без да го изразява, имаме преход на повествованието в сегашното време на момента на разказване: „който сега е с императора” (*que agora está con el emperador*) (срв. А 151). „Наместникът Фигероа” е една от малкото епизодични фигури в *Автобиография*, която е повествователно разгърната в поредица от поведенческо-вербални детайли и жестове, организирани около мотива на инквизиционното разследване. „Наместникът Фигероа” е малкият инквизитор на всекидневната инквизиция на социалното човешко тяло, осигуряващ непрекъснатостта на времепространствения континуум на надзираването и плътното му прилягане и полепване по възможно всяка диференциално малка частица жизнен телесен свят. Той е провинциално добронамерен, внимателен и дружелюбен като агентите, които надживяват системата за надзор, оставайки внимателни и дружелюбни, каквито са били и по време на функционирането на системата. „Няколко дни след това [след отпътуването на инквизиторите] наместникът ги призова и им разказа, че е било извършено разследване и е бил направен процес на техния живот от инквизиторите и че не се е открила никаква грешка в учението им и в живота им, и следователно те могат да правят същото, което са правили, без никаква пречка. Но тъй като не са религиозни лица, не изглеждаше добре да се обличат всички по един и същ начин; че би било добре – и им нареждаше да го направят – те двамата (сочейки поклонника и Артиага) да боядисат дрехите си в черно; и другите двама – Калисто и Касерес – да ги боядисат

в кафяво; а Хуанико, който беше френски младеж, можеше да си остане, както си беше.” (А 151) Наместникът Фигероа се погрижва за социално видимата страна на инквизиционните подозрения – „облечените във власеници” (los ensayalados) – макар че всъщност (съобщава той дружелюбно и като вестител на добра новина) институцията не е открила грешка „в живота им” (en su vida). Той свежда и прилага „високата” инквизиция на учението и живота към плътната фактура на всекидневното социално пространство на телата и тяхната цветова видимост.

„Наместникът Фигероа” е невидимата зад дружелюбното меко говорене всекидневно всеприсъстваща институция, внимателно и добронамерено загрижена за това, което „не изглежда добре” (no parecía bien) и което „би било добре” (sería bien) да се направи. И всъщност той „го нарежда” (lo mandaba) само защото „не изглежда добре” и „би било добре” – и трябва изрично да вметне, казвайки, че „го нарежда”, защото в противен случай слушателите биха останали с правилното впечатление, че той само е загрижен, че нещо „не изглежда добре” и само смята, че „би било добре” следното. Автобиографичният разказвач е запомнил след толкова години точния детайл на жестове на „наместника Фигероа”, чрез които той без преход преминава от дружелюбното говорене към прякото упражняване на една телесно непосредствена власт, която в тази своя телесна непосредственост продължава да е по-скоро добронамерено лично отношение към определен човек, отколкото издаване и адресиране на заповед: „би било добре – и им нареждаше да го направят – те двамата (сочейки поклонника и Артиага) да боядисат дрехите си в черно” (sería bien, y se lo mandaba, que los dos, mostrando el pelegrino y Artiaga, tiñesen sus ropas de negro). Поради близостта си до народа, тази власт е гъвкава, находчиво ситуативно позволяваща в случаите, когато изричното нареждане на нещо определено би било властови преразход: „а Хуанико, който беше френски младеж, можеше да си остане, както си беше” (y Juanico, que era mancebo francés, podría quedar así). Поиспанченото умалително-галено *Juanico* – Иванчо, Жанчо – прави видим либералния жест, отправен към „френския младеж”, напомнящ за финала на *Портокал с часовников механизъм*, където министърът на вътрешните работи посещава в болницата изпотрошения (отчасти по негова вина) хулиган Алекс, за да стисне пред медиите предизборно ръка на младежта. Между детайлно-

жестовото представяне на „наместника Фигероа” в *Автобиография* и рефлексията на Кубрик върху либерално-консумативното купуване на младежката революция от 60-те години на XX век се разкрива една мисловно-перформативна традиция на анализ на модерната „мека” власт от Лойола до Фуко, която може да ни позволи да видим генеалогията както на функционирането на властта в нашето „дисциплинарно общество”, така и на мисленето на нейното конституиране. Лойола спада и към двата аспекта на тази генеалогия: като създател на модерните дисциплинарни технологии на душата, от една страна, и като създател на фигурата на „наместника Фигероа”, от друга.

Сцената с „наместника Фигероа” е предадена в сегашно време, в което актовете на говорене и жестовите на действащите лица придобиват „абсолютната настоящност” (Петер Сонди) на драмата и нейната субстанциална материалност, стъпваща върху последната екзистенциална даденост на „междоличностното” пространство на конфронтацията на първоличностни фигури на живот и смърт. „Поклонникът отговаря (dice), че ще направят това, което им е наредено. „Но не знам – казва (dice) – каква полза има от тези разследвания (inquisiciones): защото завчера един свещеник отказа на един мой съмишленик тайнството [на Св. причастие], защото се причастявал на осем дни⁸⁴; и на мен ми създаваха трудности. Ние бихме искали да знаем дали са открили някаква ерес в нас.” „Не – отговаря (dice) Фигероа – защото, ако биха я открили, ще ви изгорят⁸⁵.” „Също ще изгорят и теб – казва (dice) поклонникът – ако биха открили в теб ерес.” Оцветяват дрехите си, както им е наредено, и след 15 или 20 дни Фигероа (el Figueo) нарежда на поклонника да не ходи бос, а да се обуе; и той изпълнява нареждането без да недоволства, както при всички неща от този вид, които му нареждаха.” Преходът в

⁸⁴ Обичайната периодичност на причастяването (и изповедта) през Средновековието и чак до прага на Модерността е била веднъж годишно; един от определящите аспекти на ранномодерния католицизъм се състои именно в драстичното повишаване на честотата и систематичността на изповедта и причастяването в качеството им на дисциплинарни инструменти на административно-бюрократичната модернизация на Католическата църква през XVI в.; както виждаме от оплакването на Лойола, модернизационният импулс изхожда не от институционалната Църква – свещеникът отказва да даде Св. причастие тъкмо под предлог, че лицето се причастява прекалено често – а от мистично-религиозно мотивирани светски фигури (б. м.).

⁸⁵ Изключително интересно и показателно семантично напрежение в съгласуването между условността на подчиненото изречение (si la hallaran) и формата на бъдеще време, изявително наклонение в главното (os quemaran)! Макар че откриването на ерес не е действително, възможността за действително изгаряне в бъдещето продължава да е в сила (б. м.).

минало несвършено време в края на пасажа показва повторителността на „всички неща от този вид” (*todas las cosas de esa cualidad*), които силно напомнят на механизма на административен тормоз, ефикасно действащ и удоволствено-садистично практикуван в затворени базови структури (казарма, катедра и др.). „Наместникът Фигероа” обича циклично (може би, циклофренично) да подновява актовете на административен тормоз: „няколко дни след това” (*de ahí algunos días*), „и след 15 или 20 дни” (*y de ahí a 15 ó 20 días*). Натрапливо прави впечатление повторението на фразата, с която се означават цикличните пристъпи на актовете на административен тормоз. При административния пристъп на „15 или 20” ден „наместникът Фигероа” многозначително е наречен с разговорното *el Figueroa* – членувана форма на фамилното име, използвана при прякори: Фигероата, Началството, шефа Фигероа. Предадените в 1 лице ед. и мн. число изказвания на „поклонника” освежават спомена за война-аристократ Инъиго Лопес де Лойола: „Но не знам – казва – каква полза има от тези разследвания (*inquisiciones*)”; „Ние бихме искали да знаем дали са открили някаква ерес в нас.” За да говориш така с „наместника Фигероа”, трябва да си войн-аристократ, макар и конвертирал. Акът на конверсия задължава към „свещеническо-изискано” (Ницше) понасяне на административния тормоз, но репликите на „поклонника”, насочени към институционалната фигура Фигероа, са чиста проба рицарско-аристократични. *Също ще изгорят и теб – казва поклонникът – ако биха открили в теб ерес.* За да говориш така с институцията Фигероа трябва да си запазил личността на война-аристократ Инъиго де Лойола и след интериорното пречупване на акта на конверсия.

Цикълът на подновяването на пристъпите на административен тормоз става постепенно по-дълъг, но от по-тежко естество и с по-сериозни последствия от боядисването на дрехи и нареждането да не се ходи бос, а да се ходи обут. Макар че не бива да подценяваме по-силната и съответно по-ценна символна натовареност на облеклото (и носенето на обувки) в Испания от XVI век, тези тормозещо дребни актове на „наместника Фигероа” може би дори помагат на „поклонника” трезво да се сбогува с – или поне трезво да намали оценностяването на – традиционно-аскетичните форми на „дисциплиниране” и „покаяние”. Той изпълнява

нареждането без да недоволства – „по също толкова спокоен начин” (*así quietamente*) – както при всички неща от този вид, които му нареждаха. Формулировката „всички неща от този вид” (*todas las cosas de esa cualidad*), на която вече обърнахме внимание във връзка с цикличната повторителност на пристъпите на административен тормоз, демонстрира една дистанцираност и отслабване на оценностяването на формите на „дисциплиниране”, традиционно прикрепени към социалната символика на облеклото – материя, цвят – и носенето на обувки. Дребнавото традиционно „дисциплиниране” от страна на „наместника Фигероа” сякаш придава допълнителен неинтенционален тласък на модернизационната тенденция на интериоризация на дисциплиниращите технологии на душата, разработени (и вече преподавани) от Лойола под формата на „духовни упражнения”. Традиционната архаичност – от което не следва: слаба опасност! – на административния тормоз на „наместника Фигероа” проличава най-ясно в институционалния му ход да започне собствено инквизиционно разследване въз основа на подозрения, свързани с интереса към „поклонника” от страна на мистично-религиозно (а защо не и истерично) мотивирани омъжени жени и вдовици. „4 месеца по-късно самият Фигероа започна отново разследване срещу тях; и свръх обичайните причини, мисля да е било също някакъв повод, че една омъжена жена и с високо положение имаше особено благоговение към поклонника; и, за да не я видят, идваше в приюта забулена, какъвто е обичаят [на жените] в Алкала де Енарес, призори преди изгрев слънце; и като влезеше, се разбулваше и отиваше в стаята на поклонника. Ала и този път не им направиха нищо, нито им казаха нещо. За което ми разказа Бустаманте.” Въвеждащата фраза на този административно-инквизиционен цикъл вече ни е добре позната от предходните пристъпи на административен тормоз: „4 месеца по-късно” (*De ahí a 4 meses*). Нов е поводът с жените, който ще бъде използван от „наместника Фигероа” и при следващо инквизиционно разследване – „след още 4 месеца” (*De ahí a otros 4 meses*)! – при което обаче се стига вече до задържане на „поклонника” и затвор.

Ако съдим по бележката на Да Камара в края на 59 параграф – „За което ми разказа Бустаманте.”⁸⁶, – информацията за епизода с високопоставената омъжена

⁸⁶ Възможен е и прочитът: „От разказаното ми от Бустаманте” (*De lo que me contó Bustamante.*). И при този прочит би било налице третоличностно обвързване на информацията, съдържаща се в

дама от Алкала не е получена пряко от автобиографичния разказ на Лойола, а от трето лице. Това отбелязване на третоличностния източник на информация е интересно най-малкото в две посоки. Първо, изглежда Да Камара не се притеснява, че включването на трето лице като информатор в рамките на едно автобиографично повествование ще намали достоверността на епизода. При като цяло суровото агрегатно състояние на текста на *Автобиография* би било излишно да отбелязваме, че подобна бележка жанрово-структурно подкопава самата концепция за предаване на един жанрово затворен автобиографичен разказ. По-скоро можем да сме щастливи, че Да Камара или някой по-късен функционер на Ордена на йезуитите не е „изчистил” тези мнемонически бележки, които са останали като документално ценен неотстранен дървен кофраж в окончателната архитектура на *Автобиография*. Останалите в строителния материал на *Автобиография* работни бележки на Да Камара биха оказали благотворна съпротива при евентуален опит за модернизиращо анахронично разглеждане на текста като жанрово затворена и естетически автономна форма. В тази връзка може би няма да е излишно да формулираме следното „силно” методологическо допускане: преди *Изповеди* на Русо и автобиографичните текстове на неговите романтически последователи не можем да говорим за жанра на автобиографията като естетически автономна форма.

Но да се върнем към конкретния прочит на епизода с посещенията на високопоставената омъжена дама от Алкала и да продължим във втората посока, в която си заслужава да поразсъждаваме, изхождайки от отбелязването на третоличностния характер на информацията в разглеждания епизод. Второ, прави впечатление, че въпреки третоличностната информация откриваме повествователни детайли, характерни за обичайното предаване на първоличностния автобиографичен разказ на Лойола от страна на Да Камара. Формулировката „*какъвто е обичаят [на жените] в Алкала де Енарес*” (*como suelen en Alcalá de Henares*) (срв. А 151, курсив мой, В. С.) е типична за начина на въвеждане на материално плътни повествователни детайли в *Автобиография*. Означава ли това, че тези материално плътни детайли са продукт и ефект на

епизода с дамата.

повествователното пре-предаване от страна на Да Камара, доколкото ги откриваме както при (пре)предаването на първоличностното автобиографично разказване, така и в горния случай на използване на третоличностна информация? Тази възможност не може да бъде изключена с дефинитивна сигурност. Като цяло двата повествователни пласта – на автобиографичния разказ на Лойола и на повествователното му предаване от страна на Да Камара – не подлежат на интерпретативно отделяне един от друг. В този общ смисъл, отнасящ се до *Автобиографията* като повествователна цялост, не може дефинитивно да бъде изключена възможността тъкмо най-характерните материално-плътни повествователни детайли да са персонално авторско дело и принос на отец Луиш Гонсалвиш Да Камара. В плана обаче на неизбежните конкретни интерпретативни решения – които би било по-скоро илюзорно да се смятат за подлежащи на някакво мета-методологическо изземане от последната инстанция на „волята за интерпретация” (Ницше), – съм склонен по-скоро да допусна, че при формулировките от типа на „както обикновено”, „каквто е обичаят” и т.п., с които в *Автобиографията* обикновено се въвеждат материално плътни повествователни детайли, става дума за относително непосредствено предаване на фрагменти, отломки, късчета „материал” от автобиографичния разказ на Лойола – така, както го е чул слушателят му Да Камара.

Ерго: прекрасните детайли от посещенията на високопоставената омъжена дама при „поклонника” спадат, според мен, към разказаното от Лойола, макар че не пред Да Камара, а пред Бустаманте, и не в момента на автобиографично разказване, лежащ в основата на *Автобиография*, а в някой друг момент, при всяко положение предхождащ момента на автобиографично разказване пред Да Камара в периода 1553/55 г., а вероятно и по-скоро доста предхождащ този момент, ако съдим по свежестта на предаването на детайлите на предалбените посещения на дамата в стаята на „поклонника” в приюта на университетския град Алкала де Енарес. Макар да не е изключено, от друга страна, тази прелестна свежест да произтича от свободата на предсмъртното говорене на Генерала на Ордена на йезуитите. По принцип бих отстоявал читателската интуиция за една впечатляваща свобода в контекста на квазиагиографската ситуация на автобиографичното разказване на

Генерала на Ордена на йезуитите в последните години от живота му. Полагам условията на възможност на тази свобода в екзистенциалното поле на рицарско-аристократичната генеалогия на фигурата на Игнасио де Лойола. Съответно тази свобода не е романтична. Като дефинирам читателската си интуиция за *Автобиография* в понятието „свобода”, изпитвам силна убеденост и съм склонен категорично да отстоявам потребността от търсене на нейните конкретни социалноисторически основания, специфичните ѝ относително автономни формално-жанрови обуславяния и нейните най-общи и същевременно езиково осезателни дискурсивни принуди от порядъка на речевите жанрове, използвани в разказа на Лойола и при предаването му от Да Камара. Давам си сметка, че подобна програма е неизпълнима в своята цялост в рамките на този прочит на *Автобиография*, но като екзистенциална антиромантическа интенция определя конкретните интерпретативни решения.

Но да се върнем към пасажа, предизвикал тези по-обща разсъждения. Високопоставената омъжена дама се движи в изострено видимото социално пространство на малкия университетски град, покрита с було (*venía cubeirta*), „за да не бъде видяна” (*por no ser vista*). Изглежда забулването ѝ осигурява необходимата и в случая явно достатъчна социално допустима и приемлива „невидимост”, за да може изобщо да се движи по улиците на университетското градче, да „идва” (*venía*), без да се натъкне на социално непреодолими пречки, материални или символни – но не по-малко непроницаеми от чисто материалните – препятствия, които да задушат самия импулс на движението в желаната от нея посока и към желаното от нея място. Тя се движи покрита. За мен акцентът пада върху самия факт, че движението ѝ в желаната посока действително се случва. Дали не подценяваме степента на действително случване на желаното от нея движение, макар и под було, в сравнение със съвременната абсолютна степен на възможност на желаните движения – една гола, разбулена възможност, която не довежда до по-висока степен на действително движение в желаната посока. Тя се *движи* покрита. За да не бъде видяна, тя се движи *покрита*, което е необходимо и в случая явно достатъчно, за да се движи в желаната посока и да стигне до желаното място. Тя прави нещо обичайно (*como suelen*) в Алкала де Енарес, които ѝ

позволява да прави това, което желае, движейки се в желаната посока и стигайки до желаното място, както обикновено правят жените в Алкала. Тя е омъжена високопоставена жена, която се движи покрита с було към приюта на университетското градче, където е по милост е подслонен мъжа, към когото тя изпитва особено благоговение (*especial devoción*). Времето, в което изглежда може да се движи в тази желана от нея посока и да стигне до желаното от нея място – и тя прави това, което може, желаейки да отиде при мъжа, към когото изпитва особено благоговение, – е много ранно, но явно приемливо и допустимо рано за отиване при мъжа, към когото изпитва особено благоговение и който живее в приюта на Алкала. Преди изгрев, но вече по-близо до сутринта тя се движи към приюта, покрита с було, което е достатъчно условие, за да не бъде видяна и по този начин да може да се движи в желаната посока и да стигне до желаното място. След прекриването на прага на приюта тя вече може да свали булото, с което се е движела покрита по улиците на университетското градче Алкала де Енарес, за да стигне до приюта, където вече може да свали булото, с което е била покрита на улицата. Тя сваля булото и отива в стаята на поклонника. Миналото несвършено време, в което се разказва за този епизод, свидетелства, че тя е правела това няколко пъти. Тя е сваляла булото и е отивала в стаята на поклонника.

„След още 4 месеца” (*De ahí a otros 4 meses*) отново има активно мероприятие от страна на „наместника Фигероа” и то отново се възползва от женския въпрос. Този път обаче „поклонникът” е арестуван и попада в затвора. Задържането напомня за началото на *Процесът* на Фр. Кафка, чиито текстове по принцип могат да бъдат особено полезни при осъществяването на рецептивен преход между хоризонта на съвременния опит на досега с административно-бюрократичните механизми и хоризонта в зората на този модерен опит през XVI век. „След още 4 месеца, когато той вече се намираше в малка къща извън приюта, идва един ден един съдебен пристав при неговата врата и го повиква, и казва: „Ела малко с мене”. И като го остави в затвора, му казва: „Не излизай оттук, докато не ти бъде наредено нещо друго”. (*De ahí a otros 4 meses que él estaba ya en una casilla, fuera del hospital, viene un día un alguacil a su puerta, y le llama y dice: “veníos un poco conmigo”. Y dejándole en la cárcel, le dice: “no salgáis de aquí hasta que os sea ordenada*

otra cosa”). Звучи като кратките параболи на Кафка – може би първата модерна притча от генеалогията на *Пред закона*: Лойола, предшественик на Кафка. Повествованието е в сегашно време. Първата реплика на съдебния пристав звучи с разговорната свежест на просташката загадъчност на отблясъка на властта – изглежда още от XVI век една и съща – в най-ниските чинове на изпълнителната власт, тези първи пазачи (с думите на Кафка) в безкрайната редица от преддверия и чакални *Пред закона*. Нека да чуем отново просташко-загадъчната интонация на този полицаи от първата половина на XVI век: *Ела малко с мене* (veníos un poco conmigo). Не съм срещал сякаш подобна свежест на предаването на интонационно-смисловата атмосфера на живата разговорна реч дори в *Ласарильо де Тормес*, или може би само там, в големия малък съвременник на *Автобиографията* на Лойола. В средата на века анонимният автор на *Ласарильо* и именитият вече Генерал на Ордена на йезуитите разказват автобиографични истории на един език, чиято разговорна свежест и истина достига до нас като малка частица вечен живот, запечатана в кехлибарената капка на жанровите форми на пикаресковия роман и испанската католическа мистика. Вслушвайки се в просташко-загадъчния глас на съдебния пристав от *Автобиография* и в живата топлина на издайническите нотки на умрялото от глад достойнство на бедния оръженосец от *Ласарильо*, оставаме с усещането за еднаквата близост на световите на пикаресковия роман и на испанската католическа мистика до живия бог на една действителност на вечността на живота. Теологията влиза сякаш с еднаква лекота в царството небесно на вечния живот през игленото ухо на мистиката и романа.

При сравнението с Кафка, на което тук придавам методологическа валидност⁸⁷, може да възникне оправданото усъмняване дали не модернизирате, изпадайки в рецептивен анахронизъм, който предпоставя една аисторична представа за правова държава, спрямо която възприема задържането на автобиографичния герой в Алкала де Енарес през първата четвърт на XVI век. Възприема ли автобиографичният разказвач (и повествователно предаващия разказа му Да Камара) това задържане като нарушение на някакъв правов ред? На пръв поглед – и при това категорично – не: за автобиографичния разказвач и

⁸⁷ Първоначално направих това допускане при разглеждането на испанския пикаресков роман, срв. Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч.

неговия герой случващото се определено представлява поемане на страдания в името на Христос, който е поел страдания, за да изкупи вярващите в него. „Не пожела да приеме услугите на адвокат или юридически съветник, макар че мнозина му предлагаха да му помогнат в това си качество. Спомня си особено добре за доня Тереса де Карденас, която изпрати човек да го посети и много пъти му предлагаше да го измъкне оттам; ала той не прие нищо, като винаги казваше: „Онзи, поради любовта към когото влязох тук, ще ме изведе, ако благоволи да го направи”.” (А 151-152) Едва ли би могло да се каже по-ясно, че очевидно не става дума за възприемане на случващото се като събитие, касаещо сферата на правото и съответно някакво евентуално нарушаване на права. Възприятието на събитието е религиозно-етическо, със стоическа оцветеност: „и правеше същото, както когато беше свободен – преподаваше учението и ръководеше упражнения.” Когато обаче идва време на сцената на епизода да се появи неговият виновник „наместникът Фигероа”, правовият аспект на случващото бива отбелязан с точността на благородника, който добре знае правата си, макар че поради възприетия режим на интериорно оценностяване не изисква спазването им. „Седемнадесет дни беше престоял в затвора, без да бъде разпитван, нито той да знае основанието за задържането си; след което време в затвора дойде Фигероа и го разпита за много неща, стигайки дотам да го попита дали спазвал съботата.” (Dieciséiete días estuvo en la prisión, sin que le examinasen ni él supiese la causa dello; al fin de los cuales vino Figueroa a la cárcel, y le examinó de muchas cosas, hasta preguntarle si hacía guardar el sábado.) (А 152) „Наместникът Фигероа” се държи предвидимо, циклично повтаряйки тактиката на административен тормоз, постепенно втвърдявайки „крутостта” на мерките: задържа „поклонника” и го оставя да чака повече от две седмици без да бъде разпитван и без да бъде уведомен за основанието за задържането си. Автобиографичният разказвач (и Да Камара) точно посочва два правови аспекта на случващото се: 1) продължително задържане без подлагане на разпит и 2) продължително задържане без да се съобщава на задържания основанието за неговото задържане.

„В края на които [седемнадесет дни на задържане]” (al fin de los cuales) идва „наместникът Фигероа” и започва да разпитва за всичко друго, но не и за

основанието за задържане – добре позната професионална следователска тактика, в която обаче „наместникът Фигероа” влага очевиден стремеж да унизи „поклонника”: стига дотам да попита дали спазва съботата (*hasta preguntarle si hacía guardar el sábado*), което в Испания от XVI в. представлява недвусмислена инсинуация, че „поклонникът” има еврейски произход. „Наместникът Фигероа” пита баския благородник Иньиго Лопес де Лойола дали случайно предците му не са евреи, отправяйки по този начин една от най-тежките обиди в Испания по това време, – усъмняването в „чистота на кръвта” (*limpieza de sangre*). „Наместникът Фигероа” обаче определено не е попаднал на точния човек, когото да може да унизи с тази „кръвна” в буквалния смисъл на думата обида, иначе безотказно действаща в ранномодерното испанско общество: „поклонникът” целенасочено и радикално е напуснал сферата на съсловното оценностяване, което в неговия случай означава „самопреодоляване” на рицарско-аристократичната субстанция на произхода му. Вече имаме възможност да отбележим в началото на тази част на изследването последователната съпротива на Лойола да се подчини на социалната принуда на регулативния механизъм на „чистотата на кръвта” при приема на членове в основания от него Орден. Самопреодоляването на рицарско-аристократичната субстанция на произхода в случая на Лойола довежда до едно единствено по рода си изначално сплитане на опита на благородника и опита на „конвертита”. Този генеалогически сплит е последното основание, към което възхожда мистичният опит на Игнасио де Лойола: самопреодоляването на рицарско-аристократичната субстанция на произхода в опита на „конвертита”. „Наместникът Фигероа” е стигнал твърде далече, използвайки в стремежа си да унизи „поклонника” картата на произхода, но опитът на самопреодоляването на рицарско-аристократичната субстанция на произхода в опита на „конвертита” позволява на „поклонника” да констатира, че „наместникът Фигероа” е стигнал твърде далече, *стигайки дотам да го попита дали спазвал съботата*. Тази констатация на автобиографичния герой на спомените на Лойола е най-ранното – прозорливо и твърдо в съпротивата си срещу социалните очевидности – свидетелство за рефлексия на възстанието на плебеите в Католическата църква на прага на модерността като един от аспектите на модерното възстание на плебеите в

административно-бюрократичните апарати. Генеалогическото *apriori* на условието на възможност на подобна (само)рефлексия е самопреодоляването на рицарско-аристократичната субстанция на произхода в опита на конвертита.

Едва след опита да унизи „поклонника” с недвусмислената инсинуация за „спазването на съботата”, църковно-административният плебей „наместник Фигероа” поставя въпроса, имащ отношение към задържането на „поклонника” – женския въпрос. „Попита го и дали познава две определени жени – майка и дъщеря; и на това [поклонникът] отговори, че „да”. И дали е знаел за отпътуването им предварително; и каза, че „не”, като се позова на клетвата, която беше положил [преди разпита]. И наместникът⁸⁸ тогава, като сложи ръка на рамото му, показвайки радост, му каза: „Това бе причината, поради която беше доведен тук.” И при тази „силна” сцена на „наместника Фигероа” плътните детайли на жестикулацията играят водеща повествователна роля. Тук „наместникът” сякаш надминава себе си, но характерологическата сила на сцената се съдържа сякаш по-скоро в нюанса на възможност той да не лицемери. Вече видяхме по-горе, че „наместникът Фигероа” обича властовите жестове на добронамерена и топло-телесна близост до обектите на упражняване на властта си: „като му сложи ръката [си] на рамото [му]” (*poniéndole la mano en el hombro*) – ако изходим от този изтъкващ телесността на жеста буквален превод – е кулминационната точка на поредица от актове на административен тормоз и унижение, която телесно-жестово маркира апогея на безобразието на правото на властта да има право, каквито и безобразия да прави. Върхната точка на безобразието на правото на властта да има право, каквито и безобразия да прави, е да има право да „сложи” топла бащинска ръка на рамото на обекта на безобразията си. „Наместникът” се възползва от този върховен прерогатив на властта – да „слага” топла бащинска ръка на рамото на жертвите на безобразията си – с върховна „наивност”. Тънкостта на „нюанса” между наглостта и лицемерието на административно-бюрократичната власт на плебея намира израз в неразрешимото семантично двусмислие на фразата „показвайки радост”, буквално „с показване на радост” (*con muestra de alegría*), което на испански е напълно узусна фраза, но в контекста на властовите жестикулации на „наместника”

⁸⁸ На това място фигурата е означена само като „наместника” (*el vicario*) (б. м.).

придобива резлива разяждаща амбивалентност. „Нюансът”⁸⁹ между наглостта и лицемерието във фразата *с показване на радост* позволява „наместникът”, от една страна, „наивно” да показва радостта си след успешното консумиране на унижението на „поклонника”, и едновременно с това, от друга, да лицемери със самодоволството на властта, радваща се на безотказната – доколкото никой не смее да ѝ „откаже” – успешност и безнаказаност на дебелашкото си лицемерие.

„Поклонникът” престоява в затвора 42 дни. Затворът е единственото място в цялото автобиографично повествование, при което имаме метонимично пренасяне на мястото върху назоваването на героя, който на два пъти е означен като „затворника” (*el preso*) в разговора с „наместника” за скитащите „благочестиви жени”: 1) „Та като видя какво бе казал наместника, затворникът му каза [...]”, 2) „Тогава трябва да знаеш – казва⁹⁰ затворникът – че тези две жени [...]” (срв. А 152). Въпреки че присъдата по „женския въпрос” е оправдателна, към нея се прикачат познатите ни вече „наредби” на „наместника Фигероа”, които ясно демонстрират действителната интенция на задържането на „поклонника” – административния тормоз, насочен към едно религиозно мотивирано светско лице. „Като се върнаха двете благочестиви жени, отиде нотариусът в затвора да му прочете присъдата, че биваше пуснат на свобода и че той и неговите съмишленици трябваше да се обличат като останалите студенти, и че не трябваше да говорят по въпроси на вярата в рамките на още 4 години, в продължение на които да са учили, тъй като не бяха образовани.” (А 152-153) Само първото изречение на предадения в непряка реч текст на присъдата се отнася до основанието на задържането и престоя в затвора – скитащите „благочестиви жени” (майка и дъщеря): „че биваше пуснат на свобода” (*que fuese libre*). Останалите „наредби”, касаещи начина на обличане и проповедническата дейност на Лойола и неговите съмишленици, нямат никакво отношение към основанието на задържането и на 42-дневния престой на „поклонника” в затвора на Алкала де Енарес. След като Лойола и неговите

⁸⁹ „Наместникът Фигероа” проявява овластено-пикарескови и пикаресково-овластени черти, които откриваме в брутално-пикаресково снижаване на бруталността на властта в следния виц, онагледяващ що е „нюанс”: Някой пита друг що е „нюанс”. Другият му казва да застане в поза партер и осъществява анална пенетрация. „Ето, казва той, и ти имаш нещо в ануса си, и аз имам нещо в ануса ти. Но има нюанс.”

⁹⁰ Употреба на сегашно време в рамките на пряка реч (б. м.).

съмишленици вече са изпълнили добронамерената и непосредствено-жестово предадена „наредба” на „наместника Фигероа” да си пребоядисат дрехите в различни цветове, оправдателната присъда по случая със скитащите „благочестиви жени” (майка и дъщеря) отново формулира „наредба” по отношение на облеклото на Лойола и неговите съмишленици. Ще си позволя да изкажа лаическото предположение, че това представлява административен тормоз, облечен в юридическа форма.

По-съществена е другата „наредба” – която също обаче няма ясно видима юридическа връзка със случая на скитащите „благочестиви жени” (майка и дъщеря), – забраняваща проповядването от страна на светски лица без образователен ценз. Тази забрана ясно показва характера на генезиса на учението и делото на Игнасио де Лойола: в началото на дейността му на проповедник и ръководител на „духовни упражнения” църковните власти третираха Лойола като светско лице без образователен ценз, което няма право да говори по въпроси на вярата, било като проповядва, било като ръководи „духовни упражнения”. Генезисът на учението и делото на Лойола е светско-лаически и лишен от църковно-институционална основа. Автобиографичният разказвач в лицето на Генерала на Ордена на йезуитите Игнациус де Лойола е пределно ясен по този решаващ въпрос за генезиса на учението и делото си: „С тази присъда той малко се колебаеше, какво да предприеме, защото изглежда, че затваряха вратата пред дейността му да помага на душите, без да му дават никакво основание, освен че не беше образован.” (А 153) Спомняйки си за началото на дейността си, настоящият Генерал на Ордена на йезуитите недвусмислено заявява, че представители на институционалната Църква „изглежда, че затваряха вратата пред дейността му да помага на душите” (*parece que le tapaban la puerta para aprovechar a las ánimas*). Нещо повече: в качеството си на настоящ Генерал на Ордена на йезуитите Игнациус де Лойола твърди, че представители на институционалната Църква не са му дали достатъчно „основание” (*causa*) за забраната да проповядва и ръководи „духовни упражнения”: те затварят вратата пред дейността му, „без да му дават никакво основание” (*no le dando causa ninguna*) за това. Макар че категоричното „никакво основание” е ограничено чрез привативното „освен че не беше

образован” (sino porque no había estudiado), Лойола изглежда не е възприемал – поне не и в миналия спрямо момента на автобиографично разказване начален момент на дейността си – липсата на университетско образование като достатъчно основание за забрана на дейността му като проповедник и ръководител на „духовни упражнения”. Тези недвусмислени изказвания в *Автобиография* позволяват да направим извода, че генеалогията на учението и делото на Игнасио де Лойола е от изразено лаическо-индивидуалистично и не-институционално естество. „Индивидуалистично” в смисъл на един елитарен аристократично-меритократичен индивидуализъм, преминал през опита на самопреодоляването на аристократическия индивидуализъм. Т.е. в смисъл на един аристократично-мистичен индивидуализъм на конвертита.

IV

Мистичният опит е в основата си неповторимо случване на непосредствена близост на непостижимо далечното. Той предполага и налага иманентно присъствие на трансцендентното. Генеалогическата и социалноисторическа инфраструктура на условията на възможност на подобен апоретичен опит в условията на модерното оттегляне на трансценденцията от социално-политическата сфера се полага в процеса на конституиране на модерната субектност като интериорно пространство на всеки възможен опит. Пространствената метафора на „интериора” в случая означава социалноисторическото образуване на Душата и нейната вътрешна обемност и дълбочина като „субект” на административно-бюрократичните процедури на ранномодерната абсолютистка държава. Модерната душа и модерната държава са корелативни понятия, чието взаимно обуславяне оформя обема на интериорното пространство като „субект” на ранномодерната държава. Генеалогическата роднинска връзка между Душата и модерната държава ще бъде своевременно забравена някъде през средата на XVIII век, за да може тихомълком и полека да се разчисти пътя към властта на социалноикономически разрасналия се наследник на ранномодерната субектност в лицето на буржоазния интериор⁹¹. С идването на власт на буржоазния интериор Душата окончателно ще трябва да

⁹¹ Подробно ще се спрем на проблематиката на буржоазния интериор във втората част на изследването.

забрави генеалогическата си връзка с ранномодерната абсолютистка държава. Като поглъща отвътре абсолютистката държава, буржоазният интериор ѝ извънпоставя Душата като нейното абсолютно друго. При едно генеалогическо припомняне на роднинството между Душата и модерната абсолютистка държава, интериорното пространство като иманентно условие на възможност на присъствието на трансцендентното в непосредствеността на мистичния опит придобива необходимата социалноисторическа плътност, която да позволи поставянето и разглеждането на проблема за отношението между мистика и модерност в рамките на испанската католическа мистика през XVI век. Въпросът за корелативната динамика на интериорно пространство и институционална форма на покритие в условията на едновременно разпростиране на „трансценденталната неподслоненост“, от една страна, и административно-бюрократичното „покритие“ на налагащата се ранномодерна централизирана държава, от друга, придобива през първата половина на XVI в. конкретни измерения в генезиса на Обществото на Иисус (по-добре познато като Ордена на йезуитите), сплитащ в себе си неповторимия непосредствен опит на религиозно-мистично мотивираното светско лице Игнасио де Лойола, от една страна, и административно-бюрократичната модернизация на институцията на Католическата църква, от друга.

Как се стига до този генеалогически сплит? Един от лесните незадоволителни отговори, които се опитахме да релативираме в I гл. на изследването, без бързо да забравяме, че те съществуват, беше едноизмерното полагане на фигурата на Лойола и основания от него Орден на йезуитите в епохалната цялост с монокаузална обяснителна сила „Контрареформация“. Същевременно видяхме, че концепцията за „Католическа реформа“ определено обогатява представата ни за динамичната едновременност на разнородното в религиозните тенденции през XVI в., позволявайки да мислим както приноса „отдолу“ на религиозно мотивираните светски лица, така и институционалния аспект на административно-бюрократичната реформа на Църквата „отгоре“. Възможността за диахронно разполагане на „Католическата реформа“ и „Контрареформацията“ като последователни етапи в процеса на преход от Църквата на Средновековието към конфесионалната църковна организация на

модерността предлага модел на интрепретация, при който по-скоро средновековната концепция за *reformatio* като личностно религиозно обновяване преминава в модерното административно-бюрократично реформиране на институцията на Католическата църква. В този диахронен модел връзката между понятията „Католическа реформа” и „Контрареформация” се мисли не като конкурентно-дизюнктивно *или*, маркиращо място на срыв (и на приложение на неговия реторичен топос), а в плана на континуитетната конюнкция *и*, който предполага едновременно момент на синхронно съществуване на разнородното и последващ диахронен преход. Направеният дотук близък прочит на *Автобиографията* на Лойола убеждава сякаш в необходимостта да се запази относителната валидност на концептуализациите, осигуряващи място на мисленето на „реформата” през XVI в. като дело на мистично-религиозно мотивирани светски лица, изхождащи от един непосредствен личностен опит без църковно-институционално покритие. От друга страна, този личностно оформен мистичен опит трябва да се разглежда не просто като диахронно предхождащ административно-бюрократичната модернизация на Католическата църква и постепенно пробиващ си институционално път „нагоре”, но и преди всичко в неговата неразривна генеалогическа връзка с ранномодерния процес на социално дисциплиниране в качеството му на структурно надреден обяснителен принцип както с оглед на конституирането на интериорното пространство на мистичния опит, така и по отношение на административно-бюрократичната реформа на Католическата църква. В този ред на мисли и погледи назад и напред в изследването, Ордена на йезуитите изглежда сякаш предопределен за едновременното проследяване и онагледяване на интересуващия ни тук генеалогически сплит между един личностно формиран мистичен опит и институционалното опредметяване на дисциплинарите технологии на душата, разработени във и разработващи интериорното пространство като „субект” на приложение и интензивиране на „меката” власт на модерното „дисциплинарно

общество” (М. Фуко)⁹², чиито първи наченки откриваме в групово-организационното дело на Лойола.

При навлизането в разглеждането на институционалния аспект на фигурата на Лойола като основател на Ордена на йезуитите ще използвам един публицистично адресиран текст⁹³ на цитирания вече на няколко пъти в тази част на изследването йезуитски историк на църквата Джон О’Мали, който улавя и фокусиращо усилва актуални за първото десетилетие на века изследователски тенденции, взимащи за отправна точка историята на Ордена като съществен елемент в дисциплинарното поле на историята на ранната модерност (early modern history). Ще припомня само, че О’Мали въвежда в началото на 90-те години на миналия век концепцията за „ранномодерния католицизъм” (Early Modern Catholicism)⁹⁴, която по един продуктивен начин помества фигурата на Лойола в общата проблематика и проблематичност на понятията „Контрареформация” и „Католическа реформа”. Близко 15 години след програмния си текст върху мястото на Лойола в рамките на ранномодерния католицизъм, О’Мали констатира в малък публицистичен текст за англоамериканското католическо сп. *Америка*, че историята на Ордена на йезуитите се е превърнала в „гореща дискуссионна тема – буквално една от най-горещите” (срв. JH 8). В случая е от значение не суперлативната форма, която големият специалист си позволява в малък публицистичен текст за периодично издание, а самият факт, че доста специализираната тема е прекрачила прага на публицистична чуваемост, макар и в католическо издание. Повишаването на „публицистичната температура” – ако си позволим една волна парафраза на класическата формулировка на проф. М. Янакиев – на историята на Ордена на йезуитите сякаш не е само ефект на самото актуализиращо публицистично „мерене” на тази температура от страна на йезуитския църковен историк О’Мали. Ако сравним бодро-програмния текст от

⁹² Фуко полага началото на модерното „дисциплинарно общество” между средата на XVII и първата половина на XVIII век. Разликата в датирането се дължи на хронологическата неедновременност на съответните структурно-аналогични процеси в Испания и Франция – испанската „класическа епоха” се разполага през XVI и първата четвърт на XVII век.

⁹³ O’Malley, J. W. “Jesuit History: A New Hot Topic”, *America*, No. , 9 May 2005, 8-11. По-нататък цитирам тази малка статия в текста със сиглата JH и съответните страници в кръгли скоби.

⁹⁴ Срв. O’Malley, J. W. “Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism”, цит. съч.

началото на 90-те, чиято концептуално-реторична „температура” се определя от характера му на встъпително слово на председателя на Американската Католическа Асоциация по история (American Catholic Historical Association) – самия О’Мали – пред годишното събрание на Асоциацията в *Sheraton Centre Hotel* в Ню Йорк, със суперлативно-резюмиращото начало на малкия публицистичен текст от 2005-а, поместен в католическо периодическо издание, ще можем да съпоставително да проверим и, може би, ще сме склонни да се съгласим с „температурното” усещане на автора на двата текста. „Историците са предпазлив народ и определено не употребяват с лекота думата „революция”⁹⁵. Но това е точната дума, за да опишем ставащото в изследванията върху историята на Обществото на Иисус. Научната сцена на тези изследвания е толкова различна от това, което беше до преди дузина години, че направо е трудно разпознаваема. Изневиделица йезуитите станаха гореща дискусийна тема – буквално една от най-горещите – в полето на изследванията върху историята на ранната модерност.” (JH 8)

Подобно усещане от страна на един йезуитски историк на църквата спокойно би могло да мине, разбира се, за хрестоматиен пример на *wishful thinking* за безпроблемна вътрешно-католическа употреба. Научната квалификация и престиж сами по себе си не могат да изключат ефектите на пожелателното мислене, доколкото всяко мислене е свързано със силите на желанието и ефектите на пожелаването. Аргументите на О’Мали обаче заслужават внимание тъкмо, защото изхождат от една вътрешна позиция, която с по-настойчива интензивност задължава към рефлексия на възможността за наличие на иманентна пожелателност, отчитането на която извънпоставената позиция може често необезпокоявано да си спести. „Статусът на изследователите [на историята на йезуитите] радикално се е променил. До преди няколко години йезуити пишеха за йезуитите – с всички предимства и недостатъци, съдържащи се във вътрешноинституционалните изследвания. Днес широкото болшинство на пишещите за Обществото не са йезуити. В действителност много от тях или може би дори повечето не са римокатолици, или дори не са християни.” (JH 9)

⁹⁵ Отец О’Мали вероятно не включва в тази предпазлива компания историците-марксисти, националистите, а и достатъчен брой историци на църквата (б. м.).

Пишещият тези редове спада към визираното от О'Мали „широко болшинство” на изследователите на Обществото на Иисус, които не са йезуити или – за да избегнем автоматичната пейоративност на думата на български, а и не само – не са членове на Ордена на йезуитите. Нарастващият интерес към историята на йезуитите се дължи на трансдисциплинарното отваряне на изследователския хоризонт на нейното разглеждане – твърдение, с което О'Мали подхваща една от важните тези на програмния си доклад от началото на 90-те. Откриващата се възможност за разглеждане на историята на Ордена извън дисциплинарите граници на църковната история не само прави предмета „по-интригуващ” за широк кръг от изследователи, но довежда също така до продуктивното проблематизиране на установени вътрешнодисциплинарни очевидности, към които, според О'Мали, спадат преди всичко понятията „Контрареформация” и „Католическа реформа”, централни за църковната история и традиционно използвани при тълкуването на историческата роля на Ордена на йезуитите. „Като резултат е налице тенденция за извеждане на йезуитите като предмет на изследване извън пределите на „църковната история” (“church history”)⁹⁶ в посока на едни по-широки перспективи. При това движение неадекватността на категории от рода на Контрареформация и Католическа реформа, традиционно прилагани към йезуитите, става все по-очевидно, правейки йезуитите по-интригуващи за изследователите.” (Пак там) По-горе вече имаме възможност да коментираме проблематизирането на понятията „Контрареформация” и „Католическа реформа” от страна на О'Мали и предложената от него концепция за „ранномодерния католицизъм” в рамките на въпроса за отношението между испанската католическа мистика и ранномодерното социално дисциплиниране. Сега този кръг от идеи ще ни интересува по-конкретно при разглеждането на институционалното дело на Лойола.

Новият програмен акцент в малката публицистична публикация, пряко свързан с институционалната организация на Ордена на йезуитите и още по-

⁹⁶ Трябва да призная, че за мен не е докрай ясно, защо О'Мали поставя в кавички дисциплинарното определение „църковна история”, с което е представен на читателите на сп. *Америка* именно като „професор по църковна история към Weston Jesuit School of Theology” (срв. JH 8). Нима станалото в хуманитаристиката вече въпрос за добър вкус елегантно дистанциране от предмета на преподаване е стигнало и до божествената строгост на теологическите дисциплини? Този едновременно лаически и ненавременен въпрос се отнася по-скоро до дисциплинарите граници на елегантността в хуманитаристиката, отколкото е иронично насочен към теологията (б. м.).

конкретно – с *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус*, пада върху специфичното отношение между религия и култура в институционалната структура на Ордена. Тезата на О’Мали гласи: „религия, интегрирана в културата” (religion integrated into culture) (срв. JH 11). Приведените в подкрепа на тази ясна теза примери са впечатляващи както публицистично, така и за изследователското любопитство. Ще си позволя да цитирам някои от тях: „в класната стая на йезуитските колежи са царували езичниците (the pagans reigned)”; „балета при йезуитския колеж в Париж, посещаван понякога от краля Луи XIV”; „йезуитите са познавали по-добре своя Цицерон, отколкото Библията”. За повечето читатели, към които спада и пишещия тези редове, йезуитският балет в Париж, посещаван от Краля-Слънце, сигурно е екзотична изненада, която определено би била за предпочитане пред рутинното туристическо посещение на Мулен Руж. От приведените примери си заслужава да проследим линията на езическите автори в йезуитските класни стаи: „Демостен, Софокъл, Ливий, Вергилий и любимият им Цицерон”. Дали не е публицистично преувеличение, че йезуитите са познавали по-добре Цицерон от Библията? Аргументацията на О’Мали кара да се замислим върху това твърдение в цялата му сериозност и произтичащи от него последствия. „Йезуитите са преподавали тези автори не просто като образци на красноречие, но и като мислители с етическа и духовна значимост. Те са вярвали, че тези текстове възплащават една философия на живеенето с изправен стоеж (philosophy of upright living), особено подходяща за млади светски лица, готвещи се за ръководни позиции. Живеенето с изправен стоеж, което текстовете са демонстрирали като идеал, е притежавало силна гражданска (civic) ориентация, особено забележима при Цицерон.” (JH 11) Вече имахме възможност на няколко пъти да подчертаем определящата роля на стоицизма при формирането на ранномодерната субектност, която роля може да бъде проследена от Лойола през Юстус Липсиус до Спиноза. Примерите на О’Мали, извеждащи фигурата на Цицерон като централна за йезуитската педагогика и етическа саморефлексия, потвърждават значимостта на присъствието на стоическата традиция като действен фактор на конституирането на модерната субектност през XVI и XVII век.

От решаващо значение за анализа на институционалния аспект на делото на Лойола е откритото от О'Мали имплицитно присъствие на Цицерон в „Част IX. Главата на Обществото и управлението, произхождащо от него” на *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус* – частта, посветена на фигурата на Генерала на Ордена и представяща „профила на идеалния йезуит” (profile of the ideal Jesuit) (срв. JH 11). Една от добродетелите, съставлящи „профила на идеалния йезуит”, при това със силно стоическо звучене, възхожда към текст на Цицерон. „Измежду добродетелите откриваме „великодушие и издръжливост на душата” (magnanimity and fortitude of soul)⁹⁷. Параграфът за тези добродетели, написан от Игнациус, се оказва свободна парафраза на пасаж от Цицерон (*De Officiis*, I.20.66).” (JH 11) Изводът на О'Мали, касаещ присъствието в *Основни правила* на парафраза от Цицерон с изразено стоическо звучене, е достатъчно категоричен: „Не познавам подобно явление в основополагащите документи на никоя друга религиозна група” (срв. JH 11) Твърдението е на „професор по църковна история”, макар той да предпочита да поставя предмета си в елегантни кавички, – може би трябва да му се доверим. „При описанието на важен аспект от йезуитската духовност, Игнациус се обръща не към Библията, а към Цицерон.” (JH 11) За разлика от О'Мали, не съм склонен да тълкувам тази проява на предимство на Цицерон пред Св. Писание в *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус* като ефект на институционална структура, за която е характерно състоянието на „религия, интегрирана в културата”. По-скоро ще подхвана констатацията за подобно институционално изразено предимство на стоическата традиция пред библейската, като разсъждавам в посока на едно интерпретативно полагане на елементите на стоическа етика, които откриваме в институционалната визия на Лойола, в обяснителната парадигма на ранномодерния процес на социално дисциплинаране.

Както видяхме по-горе в *Автобиография*, периодът на обучението в университета на Алкала де Енарес е първият, в който изрично се споменава за „съмишленици” (compañeros), т.е. е налице свидетелство за генезис на общност,

⁹⁷ В превода на А. Гънгов „широта и сила на душата” – Лойола, И. *Избрани съчинения*, цит. съч., с. 117. Ще цитираме по-нататък *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус* в текста със сиглата ОПУ и съответните страници в кръгли скоби. Параграфът, който визира О'Мали, е 728 (б. м.).

формираща се около фигурата на Лойола. Нека да се опитаме да проследим тези спорадични следи на генезиса на Обществото (*Compañía*), оставени в автобиографичното повествование, което завършва тъкмо на прага на взимането на решение за институционализация на религиозната група през лятото на 1539 г. Първото свидетелство за наличие на религиозна група споменава за „тримата съмишленици на поклонника“ (*los tres compañeros del pelegrino*) (срв. А 150), настанени в дома на братята Де Гиа. Един от братята е собственик на печатница, което в университетския град Алкала де Енарес означава социална принадлежност към едно будно заможено гражданство, проявяващо очевидно интерес към новите религиозни движения. „Скоро след като пристигна в Алкала, се запозна с дон Диего де Гиа, който живееше в дома на брат си, занимаващ се с печатане на книги в Алкала, доста заможен човек; и така те му помагаша с подаяния за бедните и той⁹⁸ беше настанил тримата съмишленици на поклонника в дома си.” (А 150) Братята Де Гиа от Алкала са много добър пример за социалната среда, в която религиозно мотивираното светско лице Лойола намира реална материална подкрепа при първоначалното формиране на общност от съмишленици около себе си. Прави впечатление, че Лойола бързо успява да установи контакт с представители на подкрепящото го религиозно заинтересовано заможено гражданство: „Скоро след като пристигна в Алкала” – испанският оригинал е дори по-експлицитен при изразяването на бързото установяване на контакта с братята Де Гиа: „Веднага щом пристигна в Алкала” (*Luego como allegó a Alcalá*). Подобна бързина на комуникациите при пристигането на ново място предполага най-малко наличието на социална среда за религиозните иновации, която да е в състояние да осигури просъществуването на възникващата религиозна общност.

Ранните следи на организирането на общност в автобиографичното повествование придобиват за първи път директен лексикален израз непосредствено след преместването на Лойола и неговите съмишленици от Алкала, където животът им е направен невъзможен от „наместника Фигероа”, в първия по значение университетски град по това време – Саламанка. Още с пристигането си в Саламанка „поклонникът” случайно е разпознат от „благочестива жена”, чиято

⁹⁸ Домът (и печатницата) са собственост на един от братята Де Гиа, а подаянията са и от двамата (б. м.).

принадлежност към религиозната общност е обозначена с изрза „която беше от *обществото*” (que era de la *compañía*) (срв. А 153; курсив мой, В. С.), съдържащ думата, която по-късно ще бъде използвана за наименоуването на Ордена на йезуитите – *compañía* – Обществото на Иисус (*Compañía de Jesús*). „Като пристигна в Саламанка, докато се молеше в една църква, го разпозна една благочестива жена, която беше от обществото (de la *compañía*), тъй като 4-та съмишленици (los 4 *compañeros*)⁹⁹ вече от няколко дни бяха там, и го попита за името му, и така го заведе в странноприемницата, където се бяха настанили съмишлениците (los *compañeros*).” (А 153) Ако при пристигането в Алкала де Енарес, където за първи път става дума за „тримата съмишленици” (tres *compañeros*) на Лойола, той първоначално установява контакт със социалната среда на религиозно заинтересованите заможни граждани, с чиято помощ урежда пребиваването в града на „тримата съмишленици”, – със самото пристигане в Саламанка „поклонникът” непосредствено попада на „благочестива жена от обществото” (devota que era de la *compañía*), която го отвежда при „4-та съмишленици” (los 4 *compañeros*), които от няколко дни са в града и очакват пристигането на духовния си водач. Лойола вече може да пристигне на определено място след съмишлениците си, да бъде случайно разпознат от „благочестива жена” (свързана с „обществото”) и заведен от нея при съмишлениците си, които вече го очакват на новото място, – общностната мрежа около Лойола започва темпорално-топографски да се уплътнява.

Следващата стъпка на конституирането на общностното цяло, която откриваме в краткия период на пребиваването в Саламанка, се проявява в първия съвместен престой в затвора на Лойола и неговите съмишленици. В Алкала той все още е задържан сам, въпреки че както инквизиторите от Толедо, така и „наместникът Фигероа” третират Лойола и „тримата съмишленици” като група. При задържането в Алкала един от съмишлениците – Каликсто – доброволно последва „поклонника” в затвора, но след няколко дни е отпратен от самия Лойола, който е загрижен за здравословното му състояние (срв. А 152). Прави впечатление

⁹⁹ Букв. „другари”; при превода на *compañeros* като „съмишленици” възприемаме удачното решение на А. Гънгов, тъй като буквалното „другари” предизвиква неудачни „партийни” асоциации; същевременно трябва да се подчертае, че испанската дума, която превеждаме със „съмишленици” (*compañeros*), е еднокоренна с думата за „общество” (*compañía*) – „съмишлениците” са „членове на обществото”, „съ-общници” (б. м.).

както доброволният характер на решението на Каликсто, така и възможността да напусне затвора по настояване на „поклонника”. Лойола и неговите съмишленици все още не се възприемат от властите като в еднаква степен отговорни – групово отговорни като членове на общността – за действията си. В Саламанка „поклонникът” и Каликсто вече биват задържани на равни основания. „На 3-ия ден дойде нотариус и ги отведе в затвора. [...] И ги оковаха двамата в една и съща верига, прикрепена към крака на всеки един от тях; и веригата беше привързана на стълб в средата на къщата и трябва да е била дълга 10 или 13 длани; и всеки път, когато единият искаше да направи нещо, другият трябваше да го *придружава*. И цялата онази нощ прекараха будни.” (Al cabo de los 3 días vino un notario y llevólos a la cárcel. [...] Y pusieronlos entrambos en una misma cadena, cada uno por su pie; y la cadena estaba apegada a un poste que estaba en medio de la casa, y sería larga de 10 ó 13 palmos; y cada vez que uno quería hacer alguna cosa, era menester que el otro le *acompañase*. Y toda aquella noche estuvieron en vigilia.) (A 155; курсив мой, В. С.)

Тази първа безсънна нощ в затвора на Саламанка може да се определи като рожденната дата на общността, от която дванадесет години по-късно ще възникне Обществото на Иисус¹⁰⁰. Иконографията на общностното е пълна и детайлна в негатива на образността на затвора: Лойола и неговият съмишленик са приковани към „една и съща верига” (*una misma cadena*); общата верига е „привързана” (*apegada*) – но и „предана” – към архитектурно носещото (*poste*)¹⁰¹

¹⁰⁰ „Институциите се затварят в структурата на аналогия от тялото.” – Дъглас, М. *Как мислят институциите*, цит. съч., с. 58.

¹⁰¹ Иконографията на архитектурно носещия „стълб” (*poste*) ще бъде пикаресково травестирана в *Ласарильо де Тормес* в парадигматичната сцена на отмъщението и раздялата на героя със садистичния слепец – първия учител на абсолютно начинаещия *pícaro*: „Заведох го точно пред една колона или каменен стълб от онези, дето подпират издадените части на къщите на площада и му казвам: / – Чичо, ето го най-тесният брод на потока. / Тъй като валеше много силно и нещастният подгизваше, и както бързахме да се скрием от дъжда, който ни брулеше, и най-вече защото Бог заслепи в онзи час разума му (направи го, за да ми даде да му отмъстя), повярвай ми слепецът и каза: / – Постави ме точно пред брода и скачай пръв. / Аз го поставих точно срещу колоната и скачам, и заставам зад стълба, като някой, който изчаква връхлитането на бика, и му казах: / – Давай! Скачай, колкото сили ти държат, за да стигнеш отсам водата. / Още едвам бях изговорил това, когато бедният слепец се засилва като козел и с всичката си сила стремително връхлита, отстъпвайки крачка назад, за да скочи по-надалеч, и нацелва с главата стълба, който изкънтя толкова силно, все едно се беше ударила голяма тиква, и падна полумъртъв назад с разцепена глава.” Св. коментара на този ключов пасаж в: Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч., с. 252-254. В средата на XVI в. Лойола и анонимният автор на първия пикаресков роман ще запечатат в иконографията на „стълба” един синхронен екзистенциален опит на конституирането и разпадането на общността (б. м.).

средоточие на пространството на дома (*en medio de la casa*); и дейността на Лойола и съмишлениците (*compañeros*) придобива необходимата форма на „придружаването“ (*acompañase*).

Раждането на общността от екзистенциалния опит на затвора на Саламанка, където Лойола за първи път е задържан заедно с негов съмишленик, предполага една предварителна нагласа на църковните и държавните власти през първата половина на XVI в. за бързо идентифициране на дадена религиозно мотивирана група хора като религиозна общност с потенциал на секта. Преди с лекота да определяме и обясняваме Лойола като типично явление на „Контрареформацията“, ще е от полза по-внимателно да се вгледаме в генезиса на общността на йезуитите през втората половина на 20-те и първата половина на 30-те години на XVI в. Когато през лято на 1527 г. Лойола за първи път е задържан заедно с неговите съмишленици в затвора на Саламанка, отношението на властите към общността – на практика конституирана чрез акта на задържане на „поклонника“ и неговите съмишленици – недвусмислено демонстрира подозрения и опасения на църковните и държавните институции, че става дума за формирането на религиозна общност с потенциал на секта. В началния период на формирането на общността между 1525 и 1537 г. Лойола определено има по-богат опит на инквизиционни разследвания и задържания от Лутер.

Още в Алкала де Енарес инквизиторите от Толедо подозират групата в близост до квазипротестантската секта на „озарените“ (*alumbrados*), въпреки че на практика – чрез реални процесуални действия – все още не третира Лойола и „тримата съмишленици“ като религиозна общност. Действията на „наместника Фигероа“ представляват, както видяхме, по-скоро проява на административен тормоз, насочен към фигурата на Лойола, отколкото систематични институционални действия срещу религиозна общност с потенциал на секта. Случващото се в Саламанка позволява да заключим, че както от страна на църковните власти, така и от страна на формиращата се общност са налице ясни признаци за качествено нова степен на организация. При инквизиционния разпит на Лойола и Каликсто един от съществените въпроси вече се отнася до наличието на други „съмишленици“ (*compañeros*), което свидетелства за процесуално

третиране на групата като религиозна общност. „Бакалавърът Фриас дойде да разпита всеки един от тях поотделно, и поклонникът му даде всичките си записки, които бяха Упражненията, за да бъдат разследвани. И като ги попита дали имат съмишленици (*compañeros*), отговориха, че „да” и къде се намират, и веднага по заповед на бакалавъра няколко души отидоха там и доведоха Касерес и Артиага в затвора, а Хуанико оставиха, който по-късно стана монах.” (А 155) Незабавното задържане на двамата съмишленици (оставеният на свобода Хуанико е „френският младеж” (срв. А 151), към когото и „наместникът Фигероа” проявява благосклонност при разпределянето на цветовете на дрехите) недвусмислено демонстрира, че властите вече третират групата като религиозна общност. Автобиографичният разказ индиректно подчертава новото качество на инквизиционните действия срещу групата, изрично отбелязвайки, че „поклонникът” отново – както в Алкала – не прибегва до услугите на специализирана юридическа защита: „Тук той също не пожела по никакъв начин да получи адвокат, нито юридически съветник.” (срв. А 155). В затвора на Саламанка обаче този отказ вече придобива ясно диференцираното качество на харизматичен акт на духовен водач, задържан заедно със своите съмишленици. Ако при предходното задържане в Алкала „поклонникът” отклонява предложението на „симпатизантката” доня Тереса де Карденас (срв. А 151) да го измъкне от затвора с харизматичен жест, адресиран към един недиференцирано широк кръг, включващ както „съмишленици”, така и „симпатизанти”, – отказът от специализирана юридическа помощ в Саламанка вече придобива функционалното качество на ясно диференциран акт на харизматичен лидер, насочен на първо място и преди всичко към тесния кръг на задържаните заедно с него съмишленици.

Затворът на Саламанка се оказва рожденното място на общността и с оглед на решаващия принос на учението и делото на Лойола в контекста на определящите иновативни тенденции в ранномодерния католицизъм през XVI век – приноса му в общия процес на ранномодерното социално дисциплиниране. Във II гл. вече имаме възможност подробно да разгледаме „духовните упражнения” на Лойола като модел на дисциплинарна технология на душата, осигуряваща интериорните условия на възможност за генезиса и постепенното налагане на

„меката” власт на модерното дисциплинарно общество. В затвора на Саламанка за първи път проличава социалната ефективност – засега в рамките на малката социална група на една нова религиозна общност – на дисциплинарите технологии на душата, разработени от Лойола и прилагани от него при „ръководенето на духовните упражнения” като инициационно-селективен механизъм за включване във формиращата се религиозна общност. „Случи се така, че през това време всички затворници избягаха от затвора, а двамата съмишленици, които бяха с тях, не избягаха. И когато на сутринта бяха открити при отворени врати и само те двамата без никой друг, това подежда твърде поучително на всички и предизвика много разговори в града; и така после им дадох за затвор цял дворец, който се намираше там в близост.” (Acaesció en este tiempo que los presos de la cárcel huyeron todos, y los dos compañeros, que estaban con ellos, no huyeron. Y cuando en la mañana fueron hallados con las puertas abiertas, y ellos solos sin ninguno, dió esto mucha edificación a todos, y hizo mucho rumor por la cibdad; y así luego les dieron todo un palacio, que estaba allí junto, por prisión.) (A 156) Случилото се в затвора на Саламанка е блестящ пример за една успешно протекла и вече приключила интериоризация на дисциплинарите механизми от страна на първите съмишленици на Лойола, включени във формиращата се общност непосредствено от него като ръководител на техните „духовните упражнения”. Веднага трябва да уточним, че „двата съмишленици” (los dos compañeros), за които става дума в горния изключително поучителен пасаж, не са Лойола и Каликто, а задържаните след разпита им и съобщаването за наличието и местонахождението на „другите” съмишленици Касерес и Артиага. Те са затворени отделно от Лойола и Каликто, които инквизиторите изглежда възприемат като ръководители на групата, заедно с „обикновените затворници” (los presos comunes) (срв. A 155). За Лойола и Каликто е казано, че „не ги поставиха със злосторниците (malhechores) долу, а в едно помещение на горния етаж, където, понеже беше старо и необитаемо, имаше много мърсотия”. Двамата съмишленици, които не избягват при успешното бягство на „обикновените затворници” – „злосторниците”, заедно с които са затворени, – не се намират под погледа и непосредствения надзор на водача си (който не е поставен „със злосторниците” на долния етаж), когато взимат решение да останат в затвора.

Решението им е взето напълно автономно. При този твърде поучителен епизод в затвора на Саламанка през лятото на 1527 г. присъстваме на момента и мястото на раждането на модерната душа като затвор на тялото. Тя е произведена в микрообщността на „получаващия“ и „ръководещия“ дисциплинарната технология на „духовните упражнения“, маркирайки същевременно възникването на първата клетка на религиозната общност на йезуитите като смален прототип на модерното дисциплинарно общество.

Затворническият епизод в университетския град Саламанка завършва на пръв поглед подобно на затворническият епизод в университетския град Алкала де Енарес. Формулировките на съответните оправдателни присъди са аналогични, като присъдата от Саламанка предоставя по-широки възможности за религиозна дейност, ограничавайки общата забрана „да не говорят по въпроси на вярата“ (*no hablasen de cosas de la fee*) (срв. А 153) (както гласи присъдата от Алкала) единствено върху един догматичен пункт – „никога да не определят: това е смъртен, или пък: това е простим грях“ (*nunca difiniesen: esto es pecado mortal, o esto es pecado venial*) (срв. А 156). И в двата случая срокът на валидност на забраната са четирите години на университетския курс на обучение: 1) „в рамките на още 4 години, в продължение на които да са учили“ (*dentro de 4 años que hoviesen más estudiado*) (присъда Алкала), 2) „ако не са изминали още 4 години, в продължение на които да са учили“ (*si no fuese pasados 4 años, que huviesen más estudiado*) (присъда Саламанка). На мястото на систематично-безразборния, по-скоро циклофреничен административен тормоз на „наместника Фигероа“ в Алкала, в Саламанка виждаме юридически внимателното и теологически компетентно инквизиционно разследване на „бакалавъра Фриас“, който „по тези въпроси постоянно се бе проявявал повече от останалите [съдии]¹⁰²“. За разлика от традиционно-патриархалните, телесно непосредствени властови жестове на „наместника Фигероа“, напористият „бакалавър Фриас“ залага на административните и теологически тънкости на инквизиционното разследване:

¹⁰² „Тримата доктори: Санктисидоро, Паравинас и Фриас [съименник на бакалавъра]” – „бакалавърът Фриас” изпква с напористостта си в инквизиционния трибунал, състоящ се от четирима членове (б. м.).

„попита го също и за каноничен¹⁰³ случай” (le preguntó también un caso de cánones) (срв. А 155).

Като цяло оставаме с впечатлението, че Лойола – и неговата общност – вече биват взимани по-насерiously от съответните разследващи ги институционални фигури. „След като тази присъда беше прочетена, съдиите показаха много любов, сякаш искайки тя да бъде приета.” (Leída esta sententia, los jueces mostraron mucho amor, como que querían que fuese aceptada.) (А 156) Това демонстриране на „много любов” от страна на инквизиционния трибунал след прочитането на присъдата се движи на по-високо интелектуално-административно ниво от наивно-наглите жестове на „наместника Фигероа”. Както „тримата доктори”, така и напористият „бакалавър Фриас” умеят прецизно-диференцирано да удържат във властовите си жестове разликата между административното отсъждане и интелектуално-личностната оценка на фигурата на „поклонника”. Въпреки сравнимо негативния резултат на административното отсъждане и неговите аналогично негативни последствия за „поклонника”, нивото на инквизиционното разследване в Саламанка – сравнено с това в Алкала де Енарес – ясно показва, че Лойола и неговата общност вече са успяли да си извоюват едно институционално отношение към себе си, което осезаемо трансцендира телесно-непосредствените властови жестове на „наместника Фигероа”. Тази осезаема промяна в институционалното ниво на инквизиционното разследване, предизвикано от дейността на общността в Саламанка, свидетелства, на свой ред, за една качествена промяна в степента на общностна организация на религиозната група около Лойола. Във връзка със Саламанския период на формиране на общността автобиографичното повествование за първи път експлицитно формулира „желанието” на Лойола да „събира” съмишленици и да „запази” вече наличната общностна структура. „Тъй като по това време на затворничеството в Саламанка на него не му липсваха същите желания (deseos) да подпомага душите и с тази цел първо да се образува и събере (ajuntar) и други хора, които имаха същото намерение, и да запази (conservar) онези, които вече имаше” (А 157). Това е степента на организационно формиране на общностното цяло, която в Саламанка вече се проявява като

¹⁰³ Т.е. за случай от областта на каноничното право (б. м.).

достигната: „да събере и други хора, които имаха същото намерение, и да запази онези, които вече имаше” (*ajuntar algunos del mismo propósito, y conservar los que tenía*). Непосредствено преди напускането на Саламанка (и Испания) в посока Париж тази целеполагаща формулировка визира една вече налична организационна структура, способна на самосъхранение и възпроизводство. И звучи военно-тактически.

Решението за напускане на Испания е непосредствено обвързано със степента на общностна организация, която вече се проявява като достигната в Саламанка. Полагането на личностно оформения мистичен опит в общностното поле на религиозната социална група засилва социално-дисциплинарния импулс на дейността на Лойола и съответно изостря усещането за институционалното „затваряне на устата” (*le cerraban la boca*) (срв. А 156) и „затваряне на вратата” (*tener cerrada la puerta*) (срв. А 157), въпреки че, както видяхме, присъдата от Саламанка – за разлика от предходната присъда от Алкала де Енарес – вече дава възможност да „учат на доктрината и да говорят за нещата, свързани с Бог” (*enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios*). Нека да припомним, че присъдата от Алкала гласеше „да не говорят по въпроси на вярата” (*no hablasen de cosas de la fee*) (срв. А 153). Организационното формиране на общността, интензивиращо социално-дисциплинарния импулс на нейната дейност, изглежда изпреварва постепенното разширяване на институционално толерирания периметър на допусканата възможност за дейност. Усещането, че му „затварят устата” при реално разширяване на възможностите за социално-дисциплинарна дейност е ефект на изпреварващата способност за реакция (и усвояване на изхождащата от светски лица религиозна иновация) на институционалната Църква организационно формиране на общността.

Пред инквизиционния трибунал в Саламанка Лойола изрично заявява след прочитането на сравнително „либералната” присъда, че „няма да я приеме” (*no la aseptaría*)¹⁰⁴. „Поклонникът каза, че ще изпълни всичко, което присъдата заповядва, но че няма да я приеме; защото без да го осъждат по никоя точка, му затваряха устата, така че да не може да помага на ближните в онова, което е по силите

¹⁰⁴ В превода на А. Гънгов: „не я намира приемлива”. Формулировката и тонът на Лойола обаче е доста по-категоричен.

му.” (А 156) Че реакцията на Лойола не се случва в безвъздушното и непосредствено пространство на радикалните жестове, става ясно от включването на един от членовете на инквизиционния трибунал след изявлението на „поклонника”, свидетелстващо за чуваемост. „И колкото и да настояваше доктор Фриас¹⁰⁵, който показваше силно вълнение, поклонникът не каза повече от това, че докато е под юрисдикцията на Саламанка, ще прави онова, което му заповядват.” Има чуваемост и има вълнение от страна на член на институционалното тяло. Чувството за „затворена врата”, което Лойола изразява още в Алкала – „с тази присъда той малко се колебаеше, какво да предприеме, защото изглежда, че затваряха вратата пред дейността му да помага на душите” (срв. А 153), – след присъдата в Саламанка се изостря, въпреки че забраната вече касае само една точка. „И виждаше оставането си в Саламанка като много трудно; защото му се струваше, че вратата да подпомага душите е затворена за него с тази забрана да не определя смъртните и простимите грехове. // 71. И така реши да отиде в Париж да учи.” (А 156-157) На фона на единствената забрана в присъдата от Саламанка ясно изпква новото качество на разгръщане на дейността на Лойола при една вече налична общностна структура. Между организационно-тактическата формулировка след присъдата в Саламанка – „да събере и други хора, които имаха същото намерение, и да запази онези, които вече имаше” – и решението да напусне Испания автобиографичното повествование установява непосредствена синтагматична връзка. „Тъй като по това време на затворничеството в Саламанка на него не му липсваха същите желания да подпомага душите и с тази цел първо да се образова и събере и други хора, които имаха същото намерение, и да запази онези, които вече имаше, – като реши да отиде в Париж, се разбра със съмишлениците си да изчакат в Саламанка” (А 157). Напускането на Саламанка е издържано в познатата ни от „поклонническите” странствания на Лойола иконография: „не бяха минали и 15 или 20 дни след като излезе от затвора, когато тръгна сам, взел със себе си няколко книги, натоварени върху магаренце (asnillo)”. Но зад гърба на „поклонника”, поемащ отново обичайния си път на странстващия човек, вече има общност. Образността на препятствията става все по-фантастична,

¹⁰⁵ Съименникът на „бакалавъра Фриас”, който за разлика от развълнувания доктор, явно предпочита да се изявява по-скоро при инквизиционните разпити (б. м.).

а пътникът – все по-трезв. „Всички, които го познаваха, го разубеждаваха да минава във Франция, поради жестоката война, като му разказваха твърде особени примери, стигайки дотам да му кажат, че французите набождали испанците на шиш”. Няма нищо по-фантастично и отрезвяващо от постигнатата общност.

Парижкият период (1528-1535) представлява най-продължителният престой на „поклонника” на едно и също място преди окончателното му установяване в Рим¹⁰⁶ през 1538 г. След харизматичното конституиране на общността между 1525 и 1527 г., при което водещ е аспектът на директното „ръководене” на „духовните упражнения” на първите съмишленици, спечелени от личната харизма на Лойола и „преобразени” в инициационния процес на интериоризация на неговите дисциплинарни технологии на душата, идва времето на формалното университетско образование, чиято липса до този момент е, както видяхме, основната пречка пред разгръщането на дейността на Лойола и формиращата се общност. Пътят към институционализацията на новата религиозна общност минава през придобиването на изисквания образователен ценз от страна на Лойола и неговите съмишленици. Те са светски лица, които идват от едно извънинституционално пространство на личностно формиран религиозен опит и се сблъскват с институционалните изисквания и образователно-цензови ограничения за социално практикуване на непосредствено-персонално придобитата религиозна компетенция. Както вече имах възможност да отбележа в предходната глава, този специфичен генезис на делото и учението на Лойола слага осезаем отпечатък върху разработения от него – и по-късно от Ордена на йезуитите – педагогически модел. Генеалогията на йезуитската педагогика абсорбира в себе си болезнения опит на дългогодишния институционално-цензови блокаж, изострящ възприемането на прагматично-оперативния характер на образованието и волята за създаването на една съсловно отворена образователна система, осигуряваща достъп до образованието и зависимите от него социални позиции по принцип без оглед на съсловната принадлежност, въз основа преди всичко на меритократско-елитаристки критерии. Това е пътят и непосредственият персонален опит на Лойола, структурно-институционално положен в проекта на йезуитската

¹⁰⁶ За символната топография на Иерусалим и Рим в мисленето на Лойола срв. Olin, J. C. “The Idea of Pilgrimage in the Experience of Ignatius Loyola”, *Church History*, Vol. 48, No. 4 (Dec., 1979), 395, 397.

педагогика: 1) „конвертитското” напускане на собственото съсловие, 2) установяване на последователен приоритет на личностно придобития и формиран опит, 3) дисциплинарна „преобразимост” на интериорното пространство, 4) изграждане на общност посредством харизматично-афективно взаимовъздействие между духовния водач и съмишлениците, 5) преодоляване на институционално-цензовия блокаж и безалтернативност на традиционната образователна система, 6) прагматично-оперативен характер на образованието, 7) съсловно отворена образователна система, водена от меритократско-елитаристки критерии на селекция, оценяване и промотиране. Ако тези принципи на йезуитския образователен проект звучат познато, това е защото съвпадат с някои от предпоставките – станали вече неинформативно самоочевидни – на модерната педагогика. В рамките на Парижкия период на Лойола можем да проследим превръщането на образователния му опит – в социокултурния контекст на един от най-престижните университетски центрове през XVI век – в педагогическия проект, поставящ основите на йезуитската педагогика в качеството ѝ на социално ефикасна трансмисия на ранномодерното социално дисциплиниране.

Както вече имаме повод да отбележим, Лойола започва формалното си университетско образование с голямо закъснение: когато постъпва в Университета на Алкала де Енарес, той е 34-годишен; при подновяването на университетското си образование (прекъснато от инквизиционни разследвания и престои в затворите на Алкала и Саламанка) в Париж през 1528 г. Лойола вече е на 37 години. При тези възрастови данни трябва да имаме предвид, че през XVI в. все още не е налице съвременната централизирана и унифицирана образователна система, в която възрастовите граници на съответните образователни степени са строго фиксирани. От друга страна обаче, университетското образование (на момчетата) обикновено е започвало доста по-рано от съвременното висше образование – между 13 и 16-годишна възраст¹⁰⁷, когато младежите за първи път са напускали родния дом, а в

¹⁰⁷ В образователната система на Ордена на йезуитите университетското образование (в днешния смисъл на думата) започва на 14-годишна възраст; в схема на йезуитското образование от 1556 г. (годината на смъртта на Лойола) откриваме следното описание на съдържанието на обучението на младежите между 14 и 16-годишна възраст: „Започват философията и другите изкуства във Факултета по изкуствата, в Катедрите по логика, физика, метафизика, морална наука и математика.” – Срв. ОПУ 102.

повечето случаи и родния град, за да учат в някой от малобройните реномирани университети. Не са били редки и случаите на учене в чужбина – нека си спомним за прословутото хуманистичните студентски години на Датския принц в далечния Витенберг. Т.е. въпреки че е нямало строги възрастови граници на образователните степени, Лойола с неговите 30 и кусур години на практика е седял на университетските банки на Алкала, Саламанка и Париж с тийнейджъри под съвременната граница на пълнолетност. Същевременно в решението му да учи в Париж няма нищо необичайно, въпреки че по-късно враговете му ще твърдят, че е избягал от Испания, за да не бъде изгорен на кладата. (Видяхме, че това не е било изключено при инквизиционните разследвания, които е можело и да не завършат с оправдателна присъда. Нека да си спомним реакцията на хазяина на инквизиторите от Толедо при първото разследване срещу Лойола: „поклонникът беше известен от техния домакин, който му каза, че те наричали него и неговите съмишленици „облечените във власеници” и, мисля, „озарените”; и че щели да направят касапница с тях.”) От друга страна, странстващите „години на учение” на Лойола безпроблемно се вписват в характерната за времето „университетска мобилност”, която в неговия случай е само допълнително мотивирана от трудностите, с които се сблъсква при религиозната си дейност. Самият факт, че автобиографичният разказ не счита за нужно да премълчава този допълнителен мотив за отиването в Париж (за който по-късно съобщава, че е бил използван слесу „поклонника”) свидетелства за естествеността водещ да е образователният мотив: отиването в реномиран университет за продължаване на образованието си.

Закъснялото включване на напусналия съсловието си „конвертит”, който първо трябва да премине през трудните и времеемки фази на неповторимия личностен обрат на мистичния опит, от една страна, и харизматичното формиране на общност посредством непосредственото „ръководене” на интериоризиращо-дисциплинарни „духовни упражнения” на първите съмишленици, от друга, намира образно-детайлен израз в самото начало на автобиографичното повествование за Парижкия период. „И започна да изучава хуманитарни дисциплини (humanidad) в Монтеагудо¹⁰⁸. И причината се състоеше в това, че тъй

¹⁰⁸ Автобиографичният разказвач (и предаващият думите му Да Камара) използват испанската форма на френското означение „Монтегю” (б. м.).

като го бяха карали да напредва в образованието си толкова бързо, той откри, че му липсват основите (fundamentos); и учеше заедно с децата (y estudiaba con los niños), следвайки реда и метода на Париж (la orden y manera de París).” (A 157) Въпрос на интерпретация е дали фразата „тъй като го бяха карали да напредва в образованието си толкова бързо” (como le habian hecho pasar adelante en los estudios con tanta priesa) се отнася за обучението в Алкала и Саламанка, или за началото на обучението в Париж. Склонен съм да отнасям тази фраза по-скоро към времето в Алкала и Саламанка, където институционалните обструкции на религиозната дейност на Лойола и съмишлениците му при всеки повод се свързват с липсващия им образователен ценз. Самият Лойола най-вероятно се е чувствал по това време разкъсван между мистично мотивирания проповеднически импулс, от една страна, и институционалния императив на университетското образование, от друга, форсирайки напредването си в ученето под Дамоклевия меч на изисквания за проповедническата дейност образователен ценз. Но дори и да приемем, че „го бяха карали да напредва в образованието си толкова бързо” се отнася до началото на учебния процес в Париж, не се губи яснотата на свидетелството, че Лойола съзнателно се връща назад с цел да започне образованието си методично от „основите”. Това напомня за метода на най-изтъкнатия по-късен възпитаник на йезуитската педагогика и основател на модерния рационализъм – Декарт. Лойола установява празнини в „основанията” на знанията си и методически се връща в началото, като следва „реда и метода на Париж” и сяда на банката „с децата” (con los niños). Под „деца” тук вероятно трябва да разбираме 13/16-годишни тийнейджъри, доколкото става дума за изучаване на „хуманитарни дисциплини”, а не за „началното образование” по латински език. В началото на *Духовни упражнения* принципът на обосноваването на знанията изрично бе свързан с метода на възвеждането им към началата на афективно-сетивното познание: „защото не многото знаене засища и задоволява душата, а вътрешното чувстване и вкусване на нещата.” (porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gusta [sic] de las cosas internamente.) (Срв. ЕЕ 16) В конкретния биографичен план на началото на систематичното университетско образование в Париж – на 37 години – този принцип означава учене заедно с децата.

Отношението между систематичното университетско учене и личностния мистичен опит не е безпроблемно. Нека да си припомним „сритването” на процесите на учене и мистичен опит при изходната фаза на образоването след „конверсията” – ученето на латинска граматика: „когато започваше да наизустява, както това е необходимо при изучаването на началата на граматиката, го спохождаха нови прозрения (*inteligencias*) в духовните неща и нови мистични наслади (*gustos*); и това в такава степен, че не можеше да наизустява, нито можеше да отблъсне спохожданията, колкото и да им се противеше.” (Срв. А 149) Това фундаментално несъвместимо сритване на ученето и мистичния опит по време на изучаването на латински език в Барселона се повтаря години по-късно в Париж при слушането на лекционен „курс по изкуствата” (*curso de Artes*) (срв. А 160) – по това време Лойола е около 40-годишен. „Когато почна да посещава лекциите на курса, започнаха да му идват същите изкушения, които го бяха споходили, когато учеше граматика в Барселона; и всеки път, когато слушаше лекцията, не можеше да съсредоточи вниманието си, поради многото духовни неща, които му се случваха (*cosas espirituales que le ocurrían*).” (А 161) В Барселона мистичните спохождания пречеха на наизустяването на граматическите парадигми, в Париж – на концентрираното слушане на лекциите. И в двата случая имаме състояния на повтарящи се възприятия с „плаващо” внимание, при които мистичният опит произволно – дори противно на съзнателното му отблъскване – „се случва” (*ocurrían*). Процесът на учене едновременно отрища и се сритва с мистичния опит.

Дисциплинарите мерки, които Лойола си налага, за да може да учи, са сходни в Барселона и Париж – с тази разлика, че Парижкия вариант на педагогическо дисциплиниране е доста по-секуляризирано трезв в сравнение с квази-религиозната форма на обет¹⁰⁹ пред учителя по латински в Барселона. „И като видя, че по този начин напредва малко в ученето (*las letras*), отиде при преподавателя си [и]¹¹⁰ му обеща, че няма да пропусне нищо от целия курс, докато може да намира хляб и вода, за да може да се поддържа. И като направи това обещание, всички онези състояния на благоговение (*devociones*), които

¹⁰⁹ Срв. по-горе III гл.

¹¹⁰ Пропуск на съюз в испанския оригинал (б. м.).

несвоевременно му идваха, го оставиха, и продължи спокойно да учи (*prosiguió sus estudios tranquilamente*).” Състоянието, създаващо условия за възможност на спокойното учене, се постига чрез дисциплинарно самоналагане на изричен диалогично осъществен акт на подчинение пред преподавателя. Дисциплинарните актове на изрично подчинение са необходимият корелат на състоянията на мистичен опит не само в рамките на образователния процес, но и в цялостния модел на технологиите на душата на Лойола, осигуряващ общностната кохезия на радикално интериоризираните монади на модерната субектност. С налагането на модерното дисциплинарно общество изричните дисциплинарни актове на подчинение стават функционално излишни и жестово рудиментарни, доколкото биват заместени от аперсонални форми на подчинение, разчитащи на една не по-малко аперсонална интериоризираност на самите форми подчинение.

Експлицитните дисциплинарни актове на Лойола – педагогическите „обети” представляват техен парадигматичен пример – все още пазят в себе си аристократичната церемониалност на изрично-диалогичното подчинение, въпреки на практика вече същностно интериорния си механизъм на функциониране. Ако в зората на налагането на модерните дисциплинарни технологии на душата техният създател все още може да маркира актовете на подчинение чрез церемониалното им експлициране, ние вече се подчиняваме, без да знаем, че се подчиняваме. За Лойола подчинението все още представлява пунктуален акт, който се нуждае от церемониална опора, за да се върне като ефективен резултат в интериорното пространство на взелия решение да се подчини субект. В модерното дисциплинарно общество подчинението е дифузен аперсонален континуум, спрямо който „субектите” на подчинение са „околна среда” (Никлас Луман) на втеченото му функционално протичане и възпроизводство. Парадоксално се оказваме толкова по-малко автономни субекти, колкото по-малко и по-рядко сме способни на изрични актове на подчинение. Ако изходим от настоящето на дисциплинарното общество, крайната за момента точка на процеса на социално дисциплиниране представлява сякаш един дифузен аперсонален – безсубектен – континуум на подчинението.

По-трезвата атмосфера, която се усеща в автобиографичното повествование за Парижкия период, не означава отделеност на трезвото от мистичния опит. Корелативната връзка между трезвост и мистика, която характеризира като цяло фигурата на Лойола, се проявява най-ясно в епизода на отиването от Париж до Руан „на бос крак без да яде и пие” (срв. А 159), за да помогне на един испанец, който го е замъкнал с пари и на път за Испания е закъсал в Руан, лежи болен и праща писмо на „поклонника” с оправданата надежда, че той ще му помогне. Формата на изминаване на пътя до Руан – „на бос крак без да яде и пие” (a pie descalzo sin comer ni beber) – има очевидната религиозна функция на аскетичен акт, измолващ милост и помощ за болния. По-интересен в случая е паническият пристъп на страх, който обхваща автобиографичният герой – „да не изкушава Бог” с решението си за това аскетично упражнение. Описанието на „онзи голям страх” (aquel grande temor) напомня за най-суровите техники на *Духовни упражнения*, имащи за цел справянето с пределните състояния на страх чрез контролируемостта им дисциплинарно предизвикване. „На другия ден сутринта, когато трябваше да тръгне, стана на разсъмване и като започна да се облича го обзе такъв голям страх, че почти му се струваше, че не можеше да се облече.” (Al día siguiente por la mañana en que debía partir, se levantó de madrugada, y al comenzar a vestirse le vino un temor tan grande que casi le parecía que no podía vestirse.) (А 159) Това изречение звучи като от *Дневника* на Кафка, прочетен от Камю – едно от първите описания на бездънния модерен страх, който става толкова по-бездънен, колкото е по-интериорен. Нека да си припомним „духовното упражнение”¹¹¹, което имаше за цел контролируемостта дисциплинарно предизвикване на подобно състояние: „веднага щом се събудя, да поставя пред себе си къде отивам и с каква цел [...] докато ставам и се обличам, да положа усилие да изпитам скръб и болка, заради толкова голямата болка и толкова голямото страдание на Христос, нашия Господ.” (luego en despertándome, poniendo delante de mí a donde voy y a qué [...] esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Christo nuestro Señor.) (Срв. ЕЕ 52) Автобиографичното описание на „големия страх” показва зейналото разкритие в генеалогическия

¹¹¹ Срв. началото на II гл.

първоматериал, от който са направени и върху който дисциплинарно работят „духовните упражнения”. Трезвостта на модерните дисциплинарни технологии на душата се корени в откриването и овладяването на „големия страх”, роден едновременно с дълбочината на интериорното пространство. Дисциплинарното упражнение прави не на последно място възможно този страх да подлежи на описание. И да трябва да бъде описван. По този път на големия страх трезвостта става неразделна спасителна част на модерната проза.

Тръгвайки от традиционния „голям страх, който изпитваше, да не изкушава Бог” (*grande temor que sentía de tentar a Dios*), автобиографичното повествование си пробива път до трезвото описание на бездънността на модерния страх, наративно положено във всекидневната материална плътност на детайла на сутрешното усещане за невъзможност да се облечеш и напуснеш стаята. Автобиографичният герой вече се намира във времепространствения континуум на модерната апоретичност, чийто опит на невъзможността за преодоляване на всекидневните пространствени отрязъци с помощта на всекидневни рутинни движения възниква едновременно с отварянето на дълбочините на интериорното пространство.

„Въпреки тази отблъскваща съпротива, излезе от дома и дори от града преди да се е съмнало напълно.” (*A pesar de aquella repugnancia salió de casa, y aun de la ciudad antes que entrase el día.*) Преодоляването на апоретичната съпротива на всекидневния времепространствен континуум се изживява като разкъсване на една квазифизическа плътност на невъзможността за движение: психическата метафоричност на *repugnancia* в смисъл на „отвращение” е възвърната към буквалността на физично-механичната отблъскваща съпротива, упражнявана от едно плътно тяло спрямо друго. Интериорното пространство вече е придобило плътността и съпротивително-отблъскващата сила на физическия времепространствен континуум. Изречението *Въпреки тази отблъскваща съпротива, излезе от дома и дори от града преди да се е съмнало напълно* е може би първият ранномодерен Борхесов „предшественик” на описваните от Кафка завършено-перфектни дисциплинарни апории: нека си спомним образа от последната глава на *Процесът* – залепналата муха, която къса крачката си в

стремежа да се откъсне от мухоловката.¹¹² Апоретичното движение продължава сред предмодерни реалии, на чийто избледняло умиротворен фон изпъква интериорната вдлъбнатост на модерния страх. „При все това обаче, страхът му продължаваше (*le duraba*) непрекъснато и му продължи (*le siguió*) до Аржентой, град на три мили от Париж по пътя за Руан, където казват, че се пази одеянието на Нашия Господ.” Страхът трае – *duraba* – и продължава – *siguió* – в едно субектно пространство на непрякото допълнение *le*, което представлява едновременно интериорността и дистанцираното ѝ трезво описание. Тогава идва мистичният обрат на страха в „голямо утешение” (*gran consolación*) – познатата ни от *Духовни упражнения* интериорна динамика на „отчаяние” и „утешение”, чието контролируемо възпроизвеждане целят дисциплинарните технологии на душата. „Като прекоси града в това състояние на духовно затруднение (*apuro espiritual*), изкачвайки едно възвишение, започна да го оставя онова нещо (*aquella cosa*) и му дойде едно голямо утешение и духовна сила с толкова радост, че почна да вика сред онези поля и да говори с Бог и т.н. (*con tanta alegría, que empezó a gritar por aquellos campos y hablar con Dios etc.*)” (А 159-160) В този ранен момент на утаяването на модерната субектност в конденза на задушната иманентност на интериорната диалектика на апоретично „затруднение” и еквивалентно „утешение” все още се чувства полъха на трансцендентното – *почна да вика сред онези поля* – което не е сведено до „да говори с Бог и т.н.” Дисциплинарната технология на *Духовни упражнения* препоръчва в подобен случай следното: „да се обръща внимание и да се прави пауза на местата, където съм почувствал най-голямо утешение или отчаяние” (*notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación*) (срв. ЕЕ 30). Но в случая има сякаш нещо, което трансцендира тази дисциплина на отчаянието и утешението, без да звучи нетрезво: *почна да вика сред онези поля*.

В Париж „духовните упражнения” за първи път обхващат представители на университетската общност, някои от тях с образователен ценз. Това развитие е знаменателно, доколкото липсата на образователен ценз беше, както видяхме,

¹¹² „Дойдоха му на ум мухите, които се стремят да се отскубнат от лепилото, късайки крачката си.” – Kafka, Fr. *Der Proceß*. Hg. v. Malcolm Pasley. *Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe*, Frankfurt am Main: Fischer, 2002, 307.

основна институционална пречка пред разгръщането на дейността на Лойола. Тук е моментът отново да обърнем специално внимание върху факта, че генезисът на учението и делото на Лойола е напълно извънинституционален: изходната точка на общността са религиозно мотивирани светски лица без институционално-образователен ценз. Водещото значение, което по-късно Орденът на йезуитите ще отдава на образованието, е генеалогически свързано с възникването на общността като обединение на светски лица без образователен ценз, за които придобиването на образование се превръща във въпрос за достъп до институционалните условия на възможност за осъществяване на жизнения им проект. Модерността на йезуитската педагогика се корени в тази личностно-екзистенциална натовареност на образованието в началния период на формиране на общността. От тази гледна точка, успехът на „духовните упражнения“ в университетската среда на Париж свидетелства за своеобразен институционален пробив на дисциплинарите технологии на душата, подготвящ и стимулиращ собствената им институционализация в рамките на новата религиозна общност и квазиинституционалната им способност за социална експанзия. „Когато се върна от Фландрия¹¹³ първия път, започна по-интензивно от обикновено да се посвещава на духовни събеседвания (*conversaciones espirituales*) и ръководеше почти едновременно упражненията на трима души – на Пералта, на бакалавъра Кастро, който беше в Сорбоната, и на един бискаец¹¹⁴, който беше в Санта Барбара¹¹⁵, на име Амадор. Тези направиха големи вътрешни промени в себе си (*mutaciones*) и след това раздадоха всичко, което имаха на бедните – включително и книгите – и започнаха да молят милостиня из Париж, и отидоха да се подслонят в приюта на

¹¹³ Лойола ходи да проси в богатата испанска провинция, за да финансира образованието си в Париж; според автобиографичния разказ, при този ежегоден гурбет той веднъж стига до Англия: „и донесе повече подаяния от обичайното през другите години“ (срв. А 158); просията тук вече се явява като систематичен източник на доходи за финансиране на ученето в университета – по-късно йезуитите ще се превърнат в първите модерни *fund raisers* именно във връзка с развитието на системата си от колежи (б. м.).

¹¹⁴ *Un viscaíno* – А. Гънгов превежда този етноним – човек, родом от испанската провинция Биская – като „един новопокръстен“ (срв. А 148, А 158); неясно за мен преводаческо решение, което смесва и подменя две изключително ясно разграничени в Испания от XVI в. общностни принадлежности: етно-регионална („бискаец“) и етно-конфесионална („конвертит“, „нов християнин“) (б. м.).

¹¹⁵ Автобиографичният разказвач (и Да Камара) използват испанската форма на френското означение Сент Барбр (б. м.).

Св. Иаков¹¹⁶, където преди това бе живял поклонника” (А 158-159).

Автобиографичният разказ изтъква нарастването на интензивността (*más intensamente*) на дейността на Лойола и по-конкретно на „ръководенето на [духовни] упражнения” (*daba [...] ejercicios*) – „почти едновременно на трима” (*cuasi en un mismo tiempo [...] a tres*). Формирането на общността не само обхваща представители на университетските среди, но и стига до степен на интензивност, която очевидно не е била характерна преди това и съответно изрично е посочена в автобиографичното повествование.

Пренасянето на дейността на Лойола в университетските среди, маркиращо нова степен във формирането на общността, предизвиква предвидим институционален отпор, чиято интензивност отговаря на опита за институционален пробив от страна на едно светско лице без образователно-институционален ценз вътре в самата система, управляваща и контролираща разпределението на символната власт на достъпа до социална дееспособност посредством придобиването на образователно-институционален ценз. „Това предизвиква големи вълнения в университета, тъй като първите двама [т.е. Пералта и бакалавъра Кастро] бяха изтъкнати и много добре познати хора. И испанците веднага започнаха кампания срещу поведението на двамата преподаватели; и като не можаха да ги склонят с много аргументи и убеждавания да се върнат в университета, отидоха един ден мнозина с оръжие в ръка и ги изкараха от приюта.” (А 159) Сцената е доста показателна за интензивността на противопоставянето в институционалното поле на Университета: под въздействието на „духовните упражнения” двама преподаватели радикално напускат университетската общност (до степен да раздадат „включително и книгите” си, да просят „из Париж” и да спят в приют за бедни), което предизвиква бурна институционална съпротива, кулминираща в насилственото въоръжено „въдворяване” на новите съмишленици на Лойола обратно в Университета. Институцията легитимно „отвърща на удара” на едно светско лице без образователен ценз, което успешно развива в институционалните рамки на Университета организационна дейност, прицелена

¹¹⁶ Автобиографичният разказвач (и Да Камара) използват френско-испанската форма *San Jaques* (б. м.).

във формирането на общност, „изземаща“ университетски кадри с образователно-институционален ценз по посока на организация от светски лица без образователно-институционален ценз. „Надигнаха се в Париж големи приказки – най-вече сред испанците – срещу поклонника; и нашият¹¹⁷ магистър Де Говеа, като твърдеше, че поклонникът е накарал Амадор, който беше в неговия колеж, да полудее, реши и обяви на всеослушание решението си: още първия път, щом поклонникът стъпи в Санта Барбара [Сент Барбр], ще го подложи на бой с пръчка, като човек, развращаващ студентите.” Тук най-интересно е обвинението срещу Лойола, че с ръководенето на „духовните упражнения“ на бискаеца Амадор е предизвикал неговото „полудяване“ (*había hecho loco a Amador*) (срв. А 159). Обвинението изхожда от преподавател на Амадор, който разглежда психическото състояние на студента си като причинено от „духовните упражнения“ на Лойола. Въпреки че това обвинение е приведено като частен случай на „големите приказки“ (*grandes murmuraciones*) сред испанската университетска общност в Париж – т.е. като случай, онагледяващ разпространението на клюки срещу „поклонника“ от страна на неговите сънародници, – изглежда, че в случая на Амадор дисциплинарниите технологии на душата предизвикват – или поне съвпадат по време и етиологическо развитие със – нежелани психически ефекти, за които автобиографичното повествование се чувства длъжно да съобщи. Това е единственото експлицитно споменаване на опцията на лудостта във връзка с „духовните упражнения“ и предизвикваната от тях дисциплинарна интериоризация, което заслужава внимание не толкова в плана на обичайното допускане на психо(пато)генен аспект на мистичния опит, колкото с оглед на социалноисторическото взаимодействие между дискурсите на мистиката и лудостта през XVI век, на което ще се спрем по-подробно във втората част на изследването.

Случаят с двамата университетски преподаватели, подложили се на дисциплинарниите технологии на „духовните упражнения“ и радикално скъсали вследствие на това с институционалната си обвързаност с Университета, довежда

¹¹⁷ Неясна употреба на местоимението *nuestro* („наш“), чиято референция вероятно (иронично?) се отнася до автобиографичния разказвач в качеството му на член на испанската университетска общност в Париж, към която изглежда принадлежи и „магистър Де Говеа“ (б. м.).

до поредното инквизиционно разследване, което обаче се оказва сякаш доста по-несъществено от директната реакция на Университета спрямо организационната дейност на Лойола в институционалните му рамки, засягаща кадровия състав на институцията. Линията на напрежение преминава вече в полето на прякото противопоставяне между университетската институция, от една страна, и една институционално формираща се общност, непосредствено иземаща кадров потенциал от институционалното поле, в което развива организационната си дейност: налична институция срещу формираща се институция (която се организира в полето и с потенциала на наличната). „Поклонникът се върна от Руан¹¹⁸ в Париж и откри, че поради случая с Кастро и Пералта се бяха надигнали големи приказки по негов адрес и че инквизиторът беше наредил да го извикат.” (А 160) Поредната намеса на Инквизицията експлицира все пак характера на дейността на Лойола в Париж, като отново го кара да я преустанови – вече на новата прото-институционална кота на привличането на съмишленици с образователно-институционален ценз. „Поклонникът го помоли да ускори въпроса, защото имаше намерение да се запише в курс по изкуствата в деня на приближаващия празник на Св. Ремихио¹¹⁹. Затова първо искаше да приключи с инквизитора, за да може по-добре да посещава занятията си. [...] Не след дълго настъпи празникът Св. Ремихио, който се пада в началото на октомври, и започна да слуша курса по изкуствата при преподавател на име Маг.[истър] Хуан Пена, и се записа в курса с намерението да запази при себе си онези (*conservar aquellos*), които бяха решили да служат на Господа, но да не продължава да търси други (*pero no seguir buscando otros*), така че да може да учи по-спокойно и удобно.” (А 161)

Нека да си припомним как виждаше Лойола положението на нещата в Саламанка, непосредствено преди заминаването за Париж: „да събере и други хора, които имаха същото намерение, и да запази онези, които вече имаше” (*ajuntar algunos del mismo propósito, y conservar los que tenía*) (срв. А 157). В Париж не се случва, на пръв поглед, нещо качествено ново спрямо това целеполагане, дори сякаш има тактическо отстъпление от стремежа за разширяване на кръга на

¹¹⁸ Срв. за епизода на ходенето до Руан по-горе (б. м.)

¹¹⁹ Испанско написание на св. Реми (б. м.).

съмишлениците – с оглед на стратегическата цел за придобиване на необходимия за по-нататъшната дейност образователен ценз. Същевременно обаче е налице пробив в самата институция, управляваща и контролираща разпределението на символния капитал на образователно-институционалния ценз, който осигурява достъпа до социална дееспособност. И способността за тактически отказ от незабавна общностна експанзия свидетелства за едно ново стратегическо спокойствие и сигурност на визията. „По времето на този курс [при „Маг. Хуан Пена”] не го преследваха като преди. И в тази връзка, доктор Фраго веднъж му каза, че му е чудно, че поклонникът е толкова спокоен и без никой до го безпокои. И той му отвърна: „Причината се състои в това, че не говоря с никого за нещата, свързани с Бога; но щом приключи курсът, ще започнем отново да правим това, което правим винаги (*volveremos a lo de siempre*).” (А 161) Независимо дали учудването на „доктор Фраго” е добро- или злонамерено, то е предизвикано от един очевидно последователен и спокойно-ироничен тактически отказ от непосредствена експанзия на общността, при който Лойола вече може да използва множественото число на общностната дейност с квазифизическата сила на едно вечно завръщане – *volveremos a lo de siempre* – придавана на дейността от напредващата институционализация на общностната организация. Институцията е форма на потенциално вечното завръщане на определена общностна дейност. След като през 1533 г. получава степента „Лиценциат”, позволяваща му да преподава, и през 1535 г. – „Магистър на изкуствата”, Лойола вече може да направи следната равностойка за края на престоя си в Париж: „по това време вече беше завършил курса по изкуствата и от няколко години изучаваше теология и събираше съмишленици” (срв. А 162). Преди напускането на Париж, което маркира едновременно края на „годините на учение” и прага между прото-институционалното формиране на общността и окончателната ѝ институционализация в края на 30-те години, „съмишлениците” взимат решение да извървят „поклонническият” път на Лойола вече като общност. „По това време вече всички бяха решили, какво трябва да правят, и то бе: да отидат във Венеция и Иерусалим и да отдадат живота си в полза на доброто на душите [на ближните]”.

(А 162) Пътят на „поклонника”, описан в *Автобиография*, се превръща в общностен път.

Достигането на точката на общностна споделимост на непосредствения мистичен опит на конверсията получава символно-сакрализиращ израз в датата на тръгване на общността на съмишлениците за Иерусалим: „Това стана през 35-та година и съгласно уговорката (*el pacto*) съмишлениците (*los compañeros*) трябваше да тръгнат през 37-ма, в деня на обръщането на Св. Павел в Христовата вяра (*el día de la conversión de San Pablo*)” (срв. А 162). Мистичният опит на конверсията, който изтръгва баския благородник Инъйго Лопес де Лойола от общността на рицарско-аристократичните ценности и го праща в откриващото се празно пространство на интериорността, странстването и борбата за нова общност, става споделим и се трансфигурира в общността на „поклонниците”, готови да поемат пътя на конверсията като общностно формиран екзистенциален проект. Патрон на този общностен проект е първият християнски „конвертит”, чийто акт на конверсия основава християнската религия¹²⁰ – св. Павел. Баският благородник Инъйго Лопес де Лойола екзистенциално повтаря акта на конверсия на Савел, който по пътя за Дамаск, падайки поражен от коня, става Павел. „Съмишлениците”, на свой ред, повтарят този акт на конверсия, избирайки да тръгнат за Иерусалим „в деня на обръщането на Св. Павел в Христовата вяра” – *el día de la conversión de San Pablo*. Изходният мистичен акт на конверсия е станал общностно споделим.

Последният повествователен епизод от Парижкия период обаче не е символно-сакралният акт на конверсия на „съмишлениците”, а поредният инквизиционен „прочит” на *Духовни упражнения*, чийто резултат е „учудващ” – ако използваме реториката на „доктор Фраго” в един по-скоро добронамерено-ироничен регистър. „И когато поклонникът беше готов за тръгване, той чу, че е обвинен пред инквизитора и че е повдигнато дело срещу него. Като научи за това и виждайки, че не го призоваваха, отиде сам при инквизитора и му разказа какво е чул, и че се е подготвил да тръгне за Испания и че има спътници (*compañeros*),

¹²⁰ Противно на всеобщо разпространеното мнение, основател на християнската религия е не Иисус, а Павел, който дори не го е познавал лично (не е спадал към 12-ти апостоли и в този смисъл не е бил „апостол” в буквалния смисъл на думата). Християнската религия се основава на един акт на конверсия, чийто субект на случване е не Иисус, а Савел, който по пътя за Дамаск пада от коня и става Павел.

молейки го да се произнесе по този въпрос. Инквизиторът отвърна, че наистина е имало обвинение, но че не виждаше да има в него нещо съществено. Само искаше да види ръкописа на Упражненията; и като ги видя, се отзова много похвално за тях и помоли поклонника да му позволи да си направи копие; така и стори.” (А 163) Положителната инквизиционна рецепция на ръкописа на *Духовни упражнения* в навечерието на напускането на Париж, която стига до молба от страна на инквизитора-читател за лично копие, напомня на читателя на *Автобиография* за мъчителния дисциплинарно-интериоризиращ опит, съпътстващ и конституиращ интериорното пространство на мистичния опит. Ако парафразираме рекламата с Джордж Клуни, мълчаливо-минималистично поучителна с оглед на проблема за достъпа до пространството на удоволствието: *No exercises, no conversion*. Достъпът до мистичния опит на конверсията – както личностен, така и общностен – минава през иглените уши на вътрешното пространство на дисциплинарите технологии на душата. Дори и вратата за достъп към пространството на мистичния опит да не се отваря от относително-консумативно привлекателна жена, зад която се вижда да тече купонът на относително-консумативната пълнота на живота (и пред прага да не стои Дж. Клуни без или със бутилка *Мартини* в ръка), валидно остава: без дисциплинарна интериоризация – никакъв мистичен опит.¹²¹ *No exercises, no experience*.

По пътя за Венеция, където „поклонникът” се е уговорил да се срещне със „съмишлениците”, които ще пристигнат там като „поклонническа” общност, автобиографичното повествование отделя цял епизод на една на пръв поглед незначителна случка, странична на постъпателното движение на „големия наратив” на „поклонничеството”, но изпълнена същевременно със силата на преживения опит, предаден с материално плътни повествователни детайли. Вече имаме

¹²¹ А поучителната реклама с Дж. Клуни внушава също така, че дори при относително-консумативно идеални мъжествени предпоставки, от една страна, и стриктно-дисциплинарно изпълнени „упражнения”, от същата (мъжка) страна, жената от другата страна на прага може да затвори вратата. Тази възможност за отказан достъп при налични дисциплинарни предпоставки от страна на мъжкия субект прави наложително разглеждането на случая, при който субектът на мистичния опит е жена. Ще се опитаме да направим това във втората част на изследването, въпреки че авторът на тези редове в качеството си на мъж – при това далеч от съвършенството на Клуни и стриктното спазване на дисциплинарната интериоризация – не може да претендира за достъп до този специфично женски опит. Засега остава валиден принципът, с който се сблъсква дори Дж. Клуни: *No exercises, no experience*.

възможност на няколко пъти да отбележим и подчертаем този повествователен похват на детайлно плътното – и екзистенциално изпъкнало-вдлъбнатото в начина си на перспективиране – представяне на всекидневни случки без прякото им експлицитно обвързване с ходовете на „големия наратив” на автобиографичното повествование. „Като пристигна в Генуа, тръгна по пътя за Болоня, и по него изстрада много, особено веднъж, когато изгуби пътя и почна да върви край една река, която течеше дълбоко долу, а пътеката минаваше високо над нея, и тази пътека, колкото повече напредваше по нея, толкова по-тясна ставаше; и в един момент стана толкова тясна, че той не можеше да продължи напред, нито пък да се върне назад, тъй че почна да пълзи на четири крака, и така измина доста голям отрязък в голям страх, защото всеки път, когато правеше някакво движение, му се струваше, че пада¹²² в реката.” (А 164-165) В тази малка всекидневна случка, натежала от първичен опит, чието изумително описание на непоносимата лекота на малкото всекидневно случване, мигновенно преминаващо в непоносимата кошмарна тежест на преживения страх, напомня за кратките притчи на Кафка, откриваме не по-малко изумителната и емблематична комбинация между епизодите на раждането на модерния мистичен опит на брега на реката по пътя от Манреса до църквата Св. Павел (срв. А 139), от една страна, и раждането на модерния бездънен страх при отиването от Париж в Руан (срв. А 159-160).

С риск да досадим с повторението на големи пасажи, си заслужава текстуално да съпоставим трите епизода чрез курсивно подчертаване на междутекстовите синтагми: 1) „Веднъж, поради благоговение, беше тръгнал към една църква, разположена на малко повече от миля от Манреса, струва ми се, че се нарича Св. Павел, и *пътят до нея върви край реката (el camino va junto al río)*; и както си вървеше, зает от благочестивите си мисли, *седна за малко с лице към реката, която течеше дълбока (se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo)*. Докато си седеше там, очите на интелекта започнаха да му се отварят; и не че имаше някакво видение, ала разбираше и научаваше много неща, както духовни, така и касаещи вярата и образованието; и всичко това с такова голямо

¹²² Експресивна замяна на обичайното и очаквано в подобен синтактичен контекст бъдеще време в миналото *creía que iba a caer* със засилващо изразителността на субективното преживяване минало несвършено време: *creía que caía* (б. м.).

просветление, че всички неща му се струваха нови.” (А 139; курсив мой, В. С.); 2) „На другия ден сутринта, когато трябваше да тръгне, стана на разсъмване и като започна да се облича го обзе *такъв голям страх* (*un temor tan grande*), че почти му се струваше, че не можеше да се облече.” (А 159; курсив мой, В. С.); 3) „изгуби пътя и почна да *върви край една река, която течеше дълбоко долу*, а пътеката минаваше високо над нея (*junto a un río, el cual estaba abajo y el camino en alto*), и тази пътека, колкото повече напредваше по нея, толкова по-тясна ставаше; и в един момент стана толкова тясна, че той не можеше да продължи напред, нито пък да се върне назад, тъй че почна да пълзи на четири крака, и така измина доста голям отрязък в голям страх (*con gran miedo*), защото всеки път, когато правеше някакво движение, му се струваше, че пада в реката.” (А 164-165; курсив мой, В. С.)

Автобиографичният повествовател – и Да Камара – са изключително внимателни при теологическото разграничение между „големия страх” (*grande temor*) рано сутринта преди тръгването за Руан, интерпретиран като *боязън* „да не изкушава Бог”, от една страна, и „големия страх” (*gran miedo*) при пълзенето на четири крака по ръба на високия бряг над реката, от друга, експлицитно определен като „най-голямото *телесно* мъчение и страдание, които някога бе преживявал” (*la más grande fatiga y penalidad corporal que jamás tuvo*) (срв. А 165; курсив мой, В. С.).

Теологическото разграничение е ясно и отчетливо, както би казал Декарт: боязънта – *temor* – от Бога е началото на всяка мъдрост, от едната страна, срещу телесно-физическия (*corporal*) страх – *miedo* – от другата. Теологическата дистинкция *temor/miedo* е положена обаче в плътната материалност на един опит на страха, която се съпротивлява на теологическата яснота и отчетливост на диференциацията. Нека бъдем пределно ясни: границата между *temor* и *miedo* не се заличава за атеистично-агностичния рецептивен поглед на съвременния читател. Плътната материалност на опита на страха, съпротивляваща се на теологическата яснота и отчетливост на диференциацията, свидетелства за раждането на модерния страх. В малката случка по пътя от Генуа за Болоня автобиографичното повествование се умъдрява да сплете интертекстуалните снопове на модерния мистичен опит и дифузната плътна материалност на опита на модерния страх.

Натежалата от тежките неизвестности и непоносимата лекота на модерния опит случка по пътя за Болоня има напълно неочакван малък епилог, запечатал като в капка кехлибар отиващото си щастие на средновековната народна смехова култура. Нещо като сатировска драма след трагедията на раждането на модерния опит, обърната назад към залязващото слънце на средновековния смях. „И на влизане в Болоня, като му се наложи да пресече дървено мостче, падна от моста долу; и така, като се измъкна оттам, покрит с тиня и целият мокър, предизвика много смях сред мнозина присъстващи.” (А 165) Автобиографичният повествовател е в състояние да улови и опише отиващия си смях, изхождайки от пределния опит на страха. Раждането на модерния страх отвежда по следите на подлежащия на изгубване и спомняне средновековен смях. Лойола все още е в състояние да възприеме отиващия си смях, изхождайки от потреса на раждането на дифузното чудовище на модерния страх. В този смисъл той е абсолютен съвременник на Рабле. Откривайки отблясъка на средновековния смях у Лойола, може би трябва да обърнем повече внимание и на страха у Рабле. Двамата живеят, осмислят и превъзможват момента на изяждането на средновековния смях от институцията на модерния страх. При Лойола опитът на раждането на модерния страх прави за последен път възприемаем средновековния смях като празник на раждането и смъртта. Последващата победа на институцията на модерния страх, лишена вече от изникващия в момента на раждането ѝ спомен за средновековния смях, ще направи невъзприемаема смъртта.¹²³ Постигнатата и наложена от модерния страх невъзприемаемост на смъртта е модусът на нейното институционално господство в модерността.

След извървяването на пътя от дисциплинарната интериоризация на технологиите на душата през образуването на общностното „тяло” на дисциплинарното общество в затвора на Саламанка до „институцията” на модерния страх нормативното фиксиране на институционализацията на Ордена на йезуитите в *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус* (1546) оставя първоначално в търпеливия читател едно по-скоро бледо впечатление, което би

¹²³ „Институционалните влияния стават очевидни чрез фокуса върху немислимите и незапомнящи се неща – събития, които можем да забележим в същото време, докато ги наблюдаваме да се изплъзват безпаметно.” – Дъглас, М. *Как мислят институциите*, цит. съч., с. 85.

могло да произтича от всекидневно-професионалното неудоволствие на литератора от административно-учрежденския езиков режим. Дори и да харесваме Кафка, по-скоро не сме чели служебните текстове¹²⁴ на застрахователния служител. В това неудоволствие има някакъв романтически рудимент, неотделим сякаш от генеалогията на литературното удоволствие. След преодоляването на първоначалните съпротиви спрямо потапянето в езика на Лойола с неговия литературно-естетически дезинтерес трябва да направим последната крачка при четенето на *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус*. Водещата интуиция в случая ще бъде, че административно-учрежденската степен на езиково втвърдяване сякаш най-изоморфно артикулира социално-дисциплинарния импулс на учението и делото на Лойола. В първата част на *Основни правила за устройството*, която се занимава с „изпитването” на кандидатите, желаещи да бъдат приети в Обществото, за „дома на Обществото” – „дома на първото изпитание” (срв. ОПУ 87, курсив в оригинала) – е казано следното: „където той [кандидатът] желае да се подчинява, да бъде унижаван и да придобие вечен живот” (срв. ОПУ 91). По-горе вече имаме повод да отбележим структуроопределящото естество на връзката между интериоризация и подчинение в дисциплинарния проект на Лойола. Тук това е изведено на синтактичната повърхност на формулировката: подчинението е положено като продукт на желание. Ако парафразираме един стих на Ицо Хазарта, тематизиращ отношението между любовта и сексуалния акт: има ли желание, дисциплината е неизбежна. Засукването на дисциплината с млякото топлата човечност е предпоставено в един от първите и решаващи „изпитни” въпроси към кандидата за встъпване в Обществото. „В случай, че поради човешка слабост и лично нещастие, кандидатът не изпитва в себе си такива пламтящи желания към нашия Господ, той трябва да бъде запитан дали изобщо иска да ги изпита.” (ОПУ 90) Това е решаващият въпрос в дисциплинарната концепция на Лойола: налице ли е желанието, което гарантира подчинение. Успоредно с тази социалнодисциплинарна концепция за желанието, възникнала през XVI век в рамките на испанската католическа мистика, Макиавели

¹²⁴ Вж. Kafka, Fr. „*Hochlöblicher Verwaltungsausschuß!*” *Amtliche Schriften*, hrsg. v. Klaus Hermsdorf, Frankfurt am Main: Luchterhand, 1991.

ще развие държавнополитическия аспект на проблема с оглед на осигуряването на подчинението в един свят без Бог.

Механиката на желанието и афектната му атомарна структура ще се превърне в една от големите теми на философията и политическата теория през XVII в., когато иновациите на Лойола и Макиавели ще бъдат разработени и прецизирани с оглед на твърдите реалности на окончателно наложилата се модерна абсолютистка държава. В тази проспективна линия на развитие постулатите на Лойола за подчинението придобиват социалноисторическа обемност и резонанс. „За напредъка е много целесъобразно и необходимо всички да бъдат *напълно покорни*, дотолкова, че да се посветят на това, зачитайки висшестоящия, независимо кой е той, като заемащ мястото на Христос, нашия Господ, и изпитвайки *вътрешно* преклонение и любов към него.” (ОПУ 95; курсив мой, В. С.) Пълното покорство е възможно само като интериоризирано: последователното и пълно дисциплиниране предполага интериоризация. „Те трябва да се покоряват *напълно и незабавно* не само чрез външно изпълнение с нарастваща енергия и смирение и без извинения и мърморене за онова, което висшестоящият им заповяда, дори ако нещата, до които се отнасят заповедите, са трудни и предизвикват неодобрение в сетивната им природа и трябва да поддържат *в най-съкровениите кътчета на душите* си искрена съдържаност и истинско отрицание на собствената си воля и съждение, поставяйки своята воля и съждение в пълно съответствие с онова, което висшестоящият желае и съди относно всички неща, в които не се забелязва грях.” (ОПУ 95-96; курсив мой, В. С.) Покоряването *напълно и незабавно* се локализира *в най-съкровениите кътчета на душите*. Материалът, от който е направено модерното покорство, и неговата точка на приложение е Душата.

Наистина е учудващо как Романтизмът успява за по-малко от петдесетина години така да обърне нещата, че Душата да се окаже мястото и материята на свободата. Не по-малко учудващо е покорството, с което мигновено на пръв прочит възприемаме постулатите на Лойола и Макиавели, касаещи сродството на Държавата и Душата като „цинични”. Живейки в модерната държава, която по произход, дефиниция и всекидневни практики е абсолютистка, ние *напълно и*

незабавно възприемаме постулатите на Лойола за „сляпото покорство” (срв. ОПУ 107) като „цинични”! Една необходима „критика на циничния разум” (Петер Слотердайк) би изисквала изостряне на рецептивната ни чувствителност спрямо романтическия цинизъм на определянето като „цинична” на оголената корелативна връзка между „сляпото покорство” на ранномодерното социално дисциплиниране и *Душата в най-съкровениите кътчета*. „Всеки трябва да запази твърда решимостта си да бъде покорен и да се отличи в това, не само когато е задължен да се покорява, но и когато нищо друго не го подтиква към това, освен проявата на волята на висшестоящия, дори когато няма явна заповед.” (ОПУ 107) Покорството е акт на решимост от стоически тип, интериоризиращо изпреварващ изричното формулиране на заповедта. „*Покорството е несъвършено, когато освен него не съществува съгласие в желанието и съденето между заповядващия и покоряващия се.*” (ОПУ 108, курсив в оригинала) От подобни постулати с тяхното непоколебимо експлициране на самоочевидното в рамките на модерната абсолютистка държава вече лъха стоическото съвършенство на пропозициите на Хобс и Спиноза. Налагането на модерното дисциплинарно общество е направило тази самоочевидност на интериоризираното подчинение и покорство невидима и в крайна сметка политически-коректно неартикулируема. Толкова по-освобождаващи са настойчивите експликации на самоочевидното в „Част VI. Личиният живот на вече приетите или включените в Обществото” на *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус*. Всеки гражданин на модерното дисциплинарно общество трябва да прочете – „да ги прочита или слуша ежесечно” (срв. ОПУ 125) – постулатите на Лойола за покорството. „Трябва да извършваме с голяма готовност, духовна радост и настойчивост всичко, което ни бъде заповядано. При това да убедим себе си, че всичко заповядано е справедливо и да отхвърлим със *сляпо покорство* всяко наше противоположно мнение и съждение относно всички неща, заповядани ни от висшестоящия [...]. Трябва твърдо да сме убедени, че всеки, който живее в покорство, трябва да позволява да бъде воден от Божественото Провидение и да се отдава на неговите грижи чрез действията на висшестоящия, подобно на *безжизнено тяло*, позволяващо ни да го отнесем, където пожелаем и да се отнасяме с него, както си поискаме.” (ОПУ 107)

Крайният желан продукт на модерното дисциплинарно общество е това *безжизнено тяло, позволяващо ни да го отнесем, където пожелаем и да се отнасяме с него, както си поискаме* – гражданинът на модерното дисциплинарно общество. Модусът на институционалното господство на смъртта в модерността е интериоризираната до степен на *сляпо покорство* дисциплина, произвеждаща това *безжизнено тяло*. Една от важните причини за скриването на смъртта – тенденциозната невъзприемаемост на смъртта в публичното пространство – характерно за модерното дисциплинарно общество, е структурната необходимост от скриване до степен на невъзприемаемост на връзката между дисциплина и смърт.

Структуроопределящата за модерното дисциплинарно общество дълбинна връзка между дисциплина и смърт, намерила израз в стоическата мъжествена откритост на образа на „безжизненото тяло”, е конкретизирана във всекидневни аспекти на дисциплината, които стават водещи в модерния жизнен свят. Първият подобен – типично модерен – аспект на дисциплината откриваме в трансформирането на средновековната аскетична традиция в специфично модерна грижа за тялото. „Грижата за съхраняване на здравето и телесната сила в името на служенето на Бог е *достойно* за похвала и *трябва* да бъде извършвано от всеки” (ОПУ 96; курсив мой, В. С.). Грижата за тялото се превръща в аксиологически и дисциплинарен императив. Категорическият дисциплинарен императив на грижата за тялото се прилага на първо място към педагогическата сфера. „Когато те [схоларите] навлязат в обучението, трябва да се вземат мерки [...] през това време да се смятат за неуместни умъртвяването на плътта, дългите молитви и размишления.” (ОПУ 97) Средновековната аскетическа традиция, укоренена тъкмо в техниките на учене, е прагматично ограничена и изместена извън педагогическата сфера, която по този начин придобива наченки на функционално-ценностна автономност. „Пречките, които възникват при обучението, също така трябва да бъдат премахнати. [...] тези, които възникват от различните начини на благоговение и умъртвяване на плътта, които са прекалено много или се извършват без подходящ порядък” (ОПУ 99). Това изискване за премахването на религиозно-аскетичните „пречки” пред педагогическото

интензивизиране на обучението като автономен процес припомня дисциплинарни практики, с които Лойола се преборва с „ненавременните” мистични спохождания по времето на собствените си „години на учение” – при закъснялото изучаване на латинска граматика в Барселона и на „свободните изкуства” в Париж. „Разумно е подобни [религиозно-аскетични] дейности да бъдат отложени, макар че са благочестиви, тъй като ще се намерят други, които да ги извършат сега.” (Пак там)

Дисциплинарният императив на грижата за тялото е валиден обаче не само за подготвителната педагогическа сфера, но определя и визията на Лойола за Обществото като добре организирано „тяло”. Религиозно-мистичната концепция за Църквата като „мистичното тяло” на Христос е радикално преосмислена в светлината на дисциплинарният императив на грижата за тялото. „Членовете на Обществото трябва да внимават да не би прекалената аскеза да отслаби техните сили и да им отнеме време в такава степен, че силите им да не достигат за духовна помощ на ближните според изискванията на нашата Институция.” (ОПУ 109; курсив мой, В. С.) Средновековната ценностна самостоятелност на аскезата е релативирана и ограничена от прагматично-икономическите фактори – „сили”, „време” – на институционално-образното функциониране на Обществото.

Дисциплинарният императив на грижата за тялото, приложен към „тялото на Обществото като цяло” (срв. ОПУ 92, 106, 115), се отнася не само до „членовете” му, но и до неговата/неговият „глава” – Генерала на Ордена. „Втората грижа се отнася до вниманието за тялото, така че генералът да не надхвърли мярата в труда и в прекалената строгост.” (ОПУ 119) В крайна сметка дисциплинарният императив на грижата за тялото получава мета-автореференциален статут спрямо функционирането на нормативната система на *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус* в нейната цялост. „Умереното ограничение в духовния и телесния труд и подобна умереност по отношение на Основните правила, така че да не се изпада нито в прекалена строгост, нито в прекалена разпуснатост (по този начин те ще бъдат спазвани по-добре) ще помогне на цялото тяло да бъде запазено и поддържано в неговото добро състояние.” (ОПУ 124) По този начин дисциплинарният императив на грижата за тялото автореференциално бива приложен към нормите на институционално функциониране на „тялото на

Обществото”. Всеобхватната и същевременно детайлна грижа за телата на членовете, тялото на Генерала и „цялото тяло на Обществото” (срв. ОПУ 120) намира израз в параграф 827. „Добре е за тази цел да се отдели внимание домовете и колежа да бъдат разположени в здравословни места с чист въздух, а не в такива, на които е свойствено противоположното.” (ОПУ 125) Този симпатичен детайл от всеобхватния дисциплинарен императив на грижата за тялото напомня за иберийския семитско-християнски синтез, характерен за предмодерната материална култура на полуострова. „На учения мъж не му е позволено да живее в град, лишен от следните десет неща: лекар, хирург, баня, тоалетна, изворна или речна вода, синагога, училище, нотариус, ковчежник на милостинята, раздавана на бедните, правосъдие, което да залавя, бичува и наказва”.¹²⁵ За модерното дисциплинарно общество обаче, чийто ранен модел е Ордена на йезуитите, императивът на грижата за тялото означава и цели произвеждането на докрай дисциплинираното *безжизнено тяло*.

Друг всекидневен аспект на дисциплината, настойчиво формулиран в *Основни правила за устройството на Обществото на Иисус*, без който модерното дисциплинарно общество е немислимо, представлява всестранното взаимно наблюдение в рамките на Обществото. Интересно е в тази връзка да проследим дисциплинарната трансмутация на традиционната средновековна концепция за функцията на *exemplum*-а в идентичностно конституиращия процес на самонаблюдение и междуличностно наблюдение. „Всеки трябва да се опитва и желае във всичко да дава предимство на другите, оценявайки ги в сърцето си като по-добри от себе си [Филипяни 2:3], и да изразява по прост религиозен начин без показност, уважението и преклонението, подобаващи на положението на всекиго, по такъв начин, че *наблюдавайки се един друг*, те да се издигат в своето благоговение и да възхваляват Бог, нашия Господ, Когото всеки трябва да се опита да разпознае в ближния си като в *Негов образ*.” (ОПУ 95; курсив мой, В. С.). Тук традиционната предмодерна идентичностно-надзираваща техника на *exemplum*-а е възведена към теологическото ѝ основание в концепцията за сътворението на човек

¹²⁵ Вж. Castro, A. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* [1948], Barcelona: Crítica, 2001, 482 (бел. 58).

„по образ и подобие” на Бога и задължението да виждаме в ближния си „Неговия образ”. Това традиционно конципиране на идентичностноконституиращия механизъм на социалното (само)наблюдение е радикално трансмутирано по посока на една концепция, префигурираща модерното дисциплинарно общество на надзора. „Също така е от изключителна важност отделните висшестоящи да се ползват с голям *авторитет* сред техните подчинени, а генералът – сред отделните висшестоящи. А от друга страна, Обществото трябва да има голям *авторитет* в очите на генерала [...]. Това се прави, за да могат всички те да имат пълна власт спрямо доброто, а ако действат лошо – за да бъдат *държани под пълно наблюдение*.” (ОПУ 123-124) Виждаме как традиционният общностен контрол в модуса на поддържането на авторитета се превръща в дисциплинарен надзор в модуса на държане *под пълно наблюдение*.

Възникването на модерното дисциплинарно общество през XVI век е свързано не на последно място с необходимостта от овладяването на откритото се с великите географски открития глобално пространство. В тази връзка един от безспорно модерните аспекти на Ордена на йезуитите, представящ го като ранен модел на модерното дисциплинарно общество, е изключителната мобилност на Обществото, която е нормативно фиксирана в *Основни правила*. „Обществото няма предвид никое определено място, а по-скоро това, че трябва да бъде разгърнато в различни области и места из целия свят.” (ОПУ 110) Има пряка връзка между дисциплинарната интериоризация, посрещаша отварянето на външната празнота и неподслоненост на един свят, който започва да бъде напускан от Бог, от една страна, и правилото за мобилност във внезапно откритото се глобално пространство, подлежащо на дисциплинарно овладяване, от друга. „Колкото по-трудно е за членовете на тази религиозна общност да встъпят в единение с техния глава и помежду си (тъй като те са разпръснати сред вярващите и неверниците в различни области по целия свят), толкова повече средства трябва да бъдат търсени за това единение.” (ОПУ 112) Инфраструктурата на тези средства е дисциплинарна: голямото празно пространство изисква за овладяването си строга организационна дисциплина. Нека още веднъж да напомним, че Орденът на йезуитите е първият, който разгражда монашеската общностна извънсветова аскеза по посока на

модерната индивидуалистична „вътрешносветова аскеза” (М. Вебер), позволяваща максимална мобилност на членовете на Ордена. „Тъй като заниманията, предприемани за подпомагане на душите, са от изключителна важност, присъщи на нашата Институтция, и са много чести, а от друга страна, пребиваването ни в едно или друго място е толкова несигурно, нашите членове няма да имат винаги хор за каноничните часове или достатъчно хора, за да пеят при Литургия или други служби. [...] Целесъобразно е нашите членове да насочват усилията си към дела, по-присъщи на нашето призвание в името на славата на Бог, нашият Господ.” (ОПУ 109) Недвусмисленият отказ – по целесъобразност – от средновековната общностно-извънсветова аскеза на традиционните монашески ордени осигурява модерната мобилност на Ордена на йезуитите, която, на свой ред, отговаря на откритото се през XVI в. с пробива на великите географски открития глобално пространство, подлежащо на дисциплинарно овладяване.

Модерното дисциплинарно общество е масово общество. Лойола има изключително силно развито усещане за модерния феномен на раждането на масите, негативно рефлектиран в настояването върху елитаристко-меритократичното естество на Обществото на Иисус. *Основни правила* започват с определянето на Обществото като „съвсем малка религиозна общност”, което на пръв прочит може да прозвучи като исторически коректна констатация за десетимата мъже, основали Ордена на йезуитите: „Тази съвсем малка религиозна общност, която при основаването ѝ беше наречена Общество на Иисус” (ОПУ 87). В началото на II част на *Основни правила* отново откриваме подобно ограничително определяне на Обществото. „Това най-малко Общество на Иисус би трябвало да бъде закриляно, насочвано и водено напред от висшата мъдрост и доброта на Бог, нашия Творец и Господ, който благоволи да постави неговото начало” (ОПУ 92). Тук бихме могли да предположим традиционния топос на смаяването пред божествения промисъл – освен и преди всичко друго Лойола постулира трансцендентното основание на основаването на Ордена на йезуитите: „Обществото не е основано с човешки средства” (срв. ОПУ 120). Същевременно обаче това рестриктивно-умалително дефиниране на Обществото придобива недвусмислена противопоставеност на феномена на „тълпата”, раждаща се в

големите градове и привличаща дисциплинарното внимание както на ранноабсолютистката държава, така и – с известно закъснение – на Католическата църква. „За съхраняване благоденствието на цялото тяло голяма помощ оказва описаното в част I [142-144], част II [204] и част V [516-523], а именно че трябва да се избягва приемането на *тълпи* от хора или на хора, неподходящи за нашата Институция, дори за изпитателен период, а също така че някои трябва да бъдат отстранявани през изпитателния период, когато се окаже, че не са подходящи.” (ОПУ 123; курсив мой, В. С.) Преди да конкретизира случаите на нежелателно членство, Лойола назовава общия феномен, от който е необходимо Ордена да се отгласва – *тълпите*. В неговата институционална концепция за Обществото има правопрпорционална зависимост между увеличаването на броя на членовете и нарастването на опасността „духът да [...] намалее или да отслабне” (срв. ОПУ 123). Тази опасност, която е посочена във връзка с „допускането към обет”, даващ право на членство в Ордена, очевидно е мислена като опасност от масовизирането на Обществото. „Накрая, необходима е значително по-голяма строгост по отношение на допускането към обет. [...] Това действие се извършва, за да може духът да не намалее или да отслабне, *дори когато числото на членовете се увеличи*” (ОПУ 123; курсив мой, В. С.). Модерните градски маси като обект на социално дисциплиниране изискват един стриктно селектиран, елитаристко-меритократски дисциплиниращ субект, чиято качествено различна степен на вътрешно-организационна дисциплинираност трябва да се поддържа чрез отгласване от феномена на *тълпите* и последователно вътрешно-организационно дисциплинарно редуциране на рисковете на масовизацията. Модерният дисциплинарен субект е неразделно свързан със страха от масите и организационната необходимост от дисциплинирането им.

След проследяването на генезиса на общността на йезуитите и нейната институционализация в полето на напрежение между неповторимия мистичен опит и социалното дисциплиниране можем да се върнем в един вече материално по-наситен контекст към периодизационната проблематика на епохалното полагане на Ордена на йезуитите. При това връщане към проблематиката, на която пропедевтично се спряхме в I гл., ще изхожда от архитектурната материалност на

засичането между епохалните тенденции през втората половина на XVI и XVII в. и налагането на Ордена на йезуитите като социалноисторически фактор – т. нар. „йезуитски Барок”. Архитектурната ни представа за Барока в значителна степен се определя от сгради, функционално свързани с дейностите на Ордена на йезуитите. Може би си заслужава да изпробваме изкуствоведската метафора „йезуитски Барок”, за да очертаем периметъра на засичане между ранномодерния католицизъм, намерил най-интензивен израз в Ордена на йезуитите, от една страна, и периодизационното определение „Барок”, изхождащо от полето и предметността на изкуствознанието, от друга. В социалноисторически план този опит е направен от големия изследовател на испанската ранна модерност Хосе Антонио Маравал, за когото Обществото на Иисус е „чист израз на бароковия менталитет”.¹²⁶ За социалния историк Маравал йезуитите са едновременно симптом на кризисния преход от късното Средновековие към ранната модерност – и най-организиращия и систематичен отговор, даден през XVI и XVII в. на кризисните явления на прехода. По-конкретно с оглед на *Духовни упражнения* и експанзията на Ордена в Латинска Америка през втората половина на XVI в.¹²⁷ концепцията за „йезуитския Барок” е застъпвана от Ивон дел Вайе в едноименната й студия¹²⁸, която ще ползвам за изходна точка в следващите разсъждения. Продуктивността на подхода на Дел Вайе при преосмислянето на изкуствоведската предметност, към която препраща метафората на „йезуитския Барок”, се състои в пренасянето на конструктивисткия принцип от естетическата предметност върху „констриуването” модерната субектност. „Лойола може да се разглежда като олицетворение на Барока, [...] на упражняването на волята, което „конструира” индивида” (JB 141). В контекста на настоящото изследване това трансфериране на бароковия „конструктивизъм” от полето на естетическата предметност в полето на конструирането на модерната субектност е от първостепенно методологическо значение. Ако изкуствоведската

¹²⁶ Вж. Maravall, J. A. *La cultura del barroco*, Ariel: Barcelona, 1998, 175. Срв. също така поместването на жанра на пикаресковия роман в тази изследователска парадигма: Maravall, J. A. *La literatura picaresca desde la historia social (Siglos XVI y XVII)*, Madrid: Taurus, 1987; и коментара към нея в: Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч., с. 208-232.

¹²⁷ Йезуитите пристигат в Перу през 1568 г.

¹²⁸ Del Valle, I. „Jesuit Baroque”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, Vol. 3, No. 2, 2002, 141-163. По-нататък цитирам тази студия в текста със сиглата JB и съответните страници в кръгли скоби.

метафора на „йезуитския Барок“ предполага преди всичко триумфалната видимост на архитектурните форми – от архитектурата до балета, – изследователската програма на Дел Вайе изхожда от редуциращото визуализацията „отклонение от по-„видимите“ форми на Барока, незабавно различни по стила им“ (срв. JB 141), откриващо достъп до анализа на бароковите технологии на субективацията.

„Предложените от Лойола [в *Духовни упражнения*] стратегии образуват пътеводител на дейностите, които биха произвели нещо като „робот“, човешко същество, способно – ако се наложи – да възпроизведе в себе си християнската традиция.“ (JB 142) Конструирането на субектността като репродуциращ механизъм рефлектира усещането за отслабване и застрашеност на оригиналната субстанция. *Духовни упражнения* целят конструирането на интериоризиран механизъм за възпроизвеждане на християнската традиция в епохата на започващото проблематизиране на непосредствената институционална въплътеност на традицията.

В тази логика не само преливащото от видими форми репрезентационно обилие на Барока, но и в не по-малка степен интериоризираните механизми за възпроизводство на християнската образност свидетелстват за една тревожност по отношение на непосредствената наличност и осезаемо-действено присъствие на религиозната традиция. Бароковият глад за репрезентация¹²⁹, реагиращ и оттласкващ се от едно ново усещане за смислова изпразненост на света, се проявява не само в триумфалните визуализации на репрезентативния церемониал, но и в структурно-съизмерима интензивна форма в интериоризираните механизми за образно възпроизводство. „Йезуитите (и онези, които старателно са следвали техните практики) са носели със себе си автентичния християнски образ. В известен смисъл субектът е бил самата институция.“ (JB 142) Между свръхмерно репрезентативната институционалност на Барока, от една страна, и интериоризирания механизъм за образно възпроизводство на традицията, от друга, може да се установи изоморфност на практиките за овладяване и контрол на един свят, постепенно напускан от Бог. „Най-изумителният аспект на програмата на Лойола се състои в това, че тя екипира субекта със структура, която съдържа

¹²⁹ Подробно ще се спрем на функцията на репрезентационно-церемониалните форми в рамките на абсолютистката държава във втората част на изследването.

механизъм за само-завоюване (self-conquest).” (Пак там) Метафората на самозавоюването е изключително удачна, доколкото обединява в себе си дисциплинарния и военния момент на „духовните упражнения”. Не случайно в края на XVI в. йезуитският възпитаник Юстус Липсиус ще успее да приложи дисциплинарната концепция на Лойола при реформата на военното дело, довела до възникването на модерната стационарно-казармена армия. „В този процес на само-завоюване не е необходимо да обръщаме гръб на света; тъкмо обратното: „духовността” на упражненията удържа една смущаваща степен на респект спрямо светските дейности.” Дисциплинарното „самозавоюване” прави възможна „вътрешносветовата аскеза” (М. Вебер), установявайки условията на възможност на модерната автономна субектност, положена между две новооткрили се празни пространства: интериора на Душата и административно-бюрократичните апарати на ранномодерната абсолютистка държава. „Крайният продукт на упражненията е бил един почти автоматизиран механизъм, представляващ автономността на един индивид, който е сигурен в себе си и „въоръжен” с мощна воля. Това, в комбинация с независимостта, изисквана от всеки, който се е подложил на упражненията [...], прави необходим един механизъм за контрол, достатъчно мощен, за да обуздае същите тези субекти, които, от друга страна, са били „произведени” да бъдат независими.” (JB 144)

Осъществената в така структурираната протомодерна автономност връзка между Душа и Държава може да се определи като *барокова*, доколкото изкуствоведският произход на метафората рефлектира естетическия характер на практиките на продуциране на субектността. „Текстът на Лойола [*Духовни упражнения*] изглежда семпъл на повърхността, прагматичен, нещо като упътване за употреба. Въпреки това бароковите пластове често са очевидни, както в случая на идеята (и практическото прилагане) на себе-формирането (self-forming), на задължаването да въплътиш в себе си образ, възникнал някъде другаде” (JB 145). В концепцията на Дел Вайе за „йезуитския Барок” дисциплинарите технологии на *Духовни упражнения* придобиват аспект на „артистично манипулиране” (artistic manipulation), положен в една една обща „естетика на поведението” (aesthetics of conduct) (срв. JB 153), която служи за основа както на мистично-религиозния

проект на Лойола, така и на светско-придворния поведенчески „наръчник” на Балтасар Грасиан. По този начин се открива едно поле на (само)манипулативни техники и практики, които са формално отделими от изходната предметна сфера на приложението си. „Религиозното съдържание на *Ejercicios* [Упражненията] на Лойола може да се отстрани и структурата да се използва в напълно различен контекст; силата им се състои не в тяхното съдържание, а в методите им.

Конструирането на нови модели за *правене* на нещата е урокът, който Грасиан изглежда е научил от Лойола, за да напише своя *Oráculo manual* [Ръчен оракул], в който същественото е упражнението, практиката, която би могла да се извърши в различни ситуации.” (JB 154, курсив в оригинала) Както при Лойола, така и при Грасиан „техниката може да стигне толкова далече, че рискува да измести съдържанието си” (срв. JB 161, бел. 43). При изходното принципно положение за възможността за (само)произвеждане и (само)формиране на субекта дисциплинарниите технологии имат тенденция към придобиване на формална квази-естетическа автономност спрямо предметната сфера на приложението си.

Институционално-политическата значимост на този квази-естетически формализъм на дисциплинарниите технологии проличава най-ясно в структурните аналогии между парадигматичния бароков топос на играта на илюзия и действителност¹³⁰, от една страна, и проблематичната институционална положеност на Ордена на йезуитите, от друга. „В играта да бъдеш и да изглеждаш – една от най-често споменаваните характеристики на Барока – йезуитите са искали да упражняват авторитет без в действителност да встъпват в институционалните структури, които го осигуряват. Извън рамките на институционалния апарат (много от оплакванията срещу йезуитите от страна на епископите са се отнасяли до „свободния” характер на тяхната разположеност едновременно извън светските и църковните структури на авторитет) те са се надявали да могат да диктуват и коригират дейността на този апарат – като присъствие, стратегически положено в извънинституционалното пространство, за да може по-добре да наблюдава.” (JB 155) Удържането на това проблематично извъннаходимо присъствие е свързано с друг определящ аспект на бароковата естетика: обръщането на желанието

¹³⁰ Емблематичен израз на този бароков топос е драмата на Калдерон *Животът е сън*.

(„въжделението”) в „разочарование” – *desengaño* – което едновременно признава мощта на автономната динамика на афекта и обръща импулса му в противоположна посока. *Духовни упражнения* настойчиво формулират техниката на обръщане на афектите: „присъщо на врага е да отслабва и да губи кураж, а изкушенията му да отстъпват в бягство, когато упражняващият се в духовните неща устоява твърдо на изкушенията, правейки *диаметрално противоположното*” (es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo, dando huída sus tentaciones, quando la persona que se exercita en las cosas spirituales pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo haciendo *el oppósito per diametrum*) (срв. ЕЕ 77; курсив мой, В. С.). Традиционното устояване на изкушенията е вписано в модерното признаване на автономната динамика на афектите, работещо с иманентното обръщане на афективния импулс и неговата действена сила в противоположна посока.

Симптоматично за бароквата чувствителност, обединяваща дисциплинарно втвърдяване и „чуплива”¹³¹ тревожност, е онагледяването на афективната динамика на диаметралните обръщания чрез фигурите на „борбата на половете”, в чиято традиционна мизогиния се оглежда процеса на дисциплинарно формиране на модерната субектност. „Врагът се сторва като жена, бидейки слаб пред силата и силен в степента на слабостта [спрямо него], защото както е присъщо на жената, когато спори с някой мъж, да губи кураж, като отстъпва, щом мъжът демонстрира пред нея непреклонност; и обратно, ако мъжът започва да отстъпва, губейки кураж, гневът, отмъстителността и свирепостта на жената твърде нараства и е тъй без мяра; по същия начин, [следва горният цитат от ЕЕ]” (el enemigo se hace como muger en ser flaco por fuerza y fuerte de grado, porque así como es propio de la muger, quando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huída quando el hombre le muestra mucho rostro; y por el contrario, si el varón comienza a huír perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la muger es muy crescida y tan sin mesura; de la misma manera [...]) (ЕЕ 77; бележка моя, В. С.). Ницше би харесал тази генеалогия на жестокостта

¹³¹ Вж. в тази връзка „образцовата новела” на Сервантес *Лиценциатът Видриера*, където идентичността тревожност на втвърдената барокова субектност е изведена в „стъклената” общесия на героя; дисциплинарното втвърдяване и чупливостта са двете лица на бароквата субектност: *лиценциатът Стъкларов*.

на слабия. В случая нас ни интересува фигуративното поставяне на афективната динамика на диаметралните обръщания върху сцената на борбата на половете, оголваща едновременно втвърдяване и чупливост на модерната дисциплинарна субектност.

При пристигането в Рим¹³² през 1538 г., довеждащо до основаването на Ордена на йезуитите една година по-късно, *Автобиография* съобщава за „пророческо“ изказване на Лойола, визиращо предстоящи опасности, свързани с жени. „После, като пристигнаха в Рим, каза на съмишлениците, че вижда прозорците затворени, искайки да каже, че ще се сблъскат там с много противоречия. И каза също така: „Трябва да сме много предпазливи и да не общуваме с жени, освен ако не са известни.“ И в тази връзка, по-късно в Рим Маг.[сътър] Франсиско¹³³ беше изповедник на една жена и я посещаваще понякога, за да говорят за духовни неща, и тази жена се оказа после, че е бременна; но пожела Господ да бъде разкрит виновникът на злодеянието. Нещо подобно се случи на Хуан Кодур с една негова духовна дъщеря, която беше хваната с мъж.” (А 167) Архитектурният образ на „затворените прозорци“ при влизането в Рим сплита в себе си традиционен топос на визионерската реторика с материалната плътност на социалноисторическия детайл на еротичната функция на прозореца¹³⁴ в градското пространство през XVI век. „Маравал и Бенямин съвпадат в тълкуването на Барока като отговарящо на чувството за грозяща катастрофа втвърдяване на йерархията и субекта. Неконтролируемият взрив на мизогиния през втората половина на XVI и особено през XVII в. обединява в себе си катастрофата и втвърдяването. Прозорецът – и балконът – които през експанзивната фаза на първата модерност, представена в *Селестина*, са архитектурни застъпници на изобилието и женската инициатива, се превръщат през втората фаза в един от любимите предмети на мизогинния морализъм. [...] Многобройни са примерите на полисемантично разрастване на валенцията на думата „прозорец“ и на деривативни

¹³² Срв. епизода на пристигането в Иерусалим (А 144-145), който коментирахме в III гл.

¹³³ Става дума за Франсис Ксавиер (срв. А 161), един от съоснователите на Обществото на Исус през 1539 г. (б. м.).

¹³⁴ За еротичната функция на прозореца в градската култура на ранната модерност вж. Maravall, J. A. *La literatura picaresca desde la historia social (Siglos XVI y XVII)*, цит. съч., с. 658.

неологизми.”¹³⁵ На символично-сакралния праг на влизането в Рим автобиографичното повествование сплита мистично-профетичната визия, от една страна, с амбивалентното усещане на архитектурата на ранномодерното градско пространство, от друга. „И като се намираше един ден – няколко мили преди да достигне Рим – в една църква, и като пребиваваше в молитва, почувства такава промяна (*mutación*) в душата си и видя (*vió*) по толкова ясен начин, че Бог Отец му отреждаше място с Христос, неговия Син, че не би посмял да се съмнява в това, че Бог Отец му отреждаше място със Сина си.” (Пак там) При влизането в Града профетичната сентенция за *затворените прозорци* амбивалентно ще абсорбира в себе си семиотичните редове на мистичната визия¹³⁶ и архитектурата на ранномодерното градско пространство.

*

През 1520 г. художникът Себастиано дел Пиомбо завършва картината си *Мъченичеството на Св. Агата*, възложена му от кардинал Джулио де Медичи, който поръчва картината за своя приятел и протеже Ерколе Раньоне (ок. 1491-1527), произведен в кардинал едва на 26 години от папа Лъв X (Джовани де Медичи), вуйчо на Джулио.¹³⁷ Адресатът на картината, младият Ерколе, пристига в Рим през 1512 г. със свитата на кардинал Джовани де Медичи и прави бърза кариера в Папската курия като протеже на семейство Медичи. Младият кардинал Раньоне е връстник на Лойола и типичен представител на придворния елит в Рим на Папската курия в навечерието на големите сътресения и реформаторски движения в рамките на ранномодерния католицизъм. Подарената му картина – *Мъченичеството на Св. Агата* – е емблематична за актуалните през първата половина на XVI век социокултурни тенденции в Рим, където Лойола ще се

¹³⁵ Сабоурин, Вл. *Произход на испанския пикаресков роман: към генеалогията на реализма*, цит. съч., с. 231.

¹³⁶ „Това е видението[,] което дава на Лойола най-силен подтик за основаването на йезуитския орден. То му се явява в църквата на градчето Ла Сторта край Рим. [...] В резултат на това Лойола решил да наименова групата, която вече бил събрал около себе си[,] „Обществото на Иисус”.” – Лойола, И. *Избрани съчинения*, цит. съч., с. 252 (бел. 26).

¹³⁷ Сведенията за социокултурния контекст на *Мъченичеството на Св. Агата* са заимствани от: Burk, J. “Sex and Spirituality in 1500s Rome: Sebastiano del Piombo’s *Martyrdom of Saint Agatha*”, *Art Bulletin*, September 2006, Vol. LXXXVIII, No. 3, 482-495. Цитирам тази студия по-нататък в текста със сиглата SaS и съответните страници в кръгли скоби.

установи през 1538 г., основавайки непосредствено след това Ордена на йезуитите, и ще прекара следващите 18 години до смъртта си на 31 юли 1556 г. Картината представя светицата гола до кръстта в мига преди началото на мъченията. Позата на голия женски торс се обляга композиционно на антична скулптурна фигура, използвана от Себастиано като модел в подготвителна скица към картината.

„Пресичането на ръцете на Агата [вързани за драпираната колона зад гърба ѝ] непосредствено над лактите извиква асоциация с типичните фрактури в античните торсови фрагменти.” (SaS 486) При подготвителната скица Себастиано вероятно е използвал куртизанка за голия женски акт, карайки я да заеме неудобната поза с ръцете зад някаква плоскост, усичаща ги над лактите, измъчено наклонена надясно. Както фрагментите от антични скулптури, така и римските куртизанки (или понискостоящи проститутки) са били обичайни модели на картини с християнски религиозен сюжет през първата половина на XVI век. „През 1524 г. Еразъм се оплаква от религиозни изображения, в които „светците не са изобразени във форма, достойна за тях – както в случаите, когато художникът, на когото е възложено да нарисува Дева Мария или Св. Агата, понякога използва за модел на фигурите си някоя похотлива малка курва ... подобни изображения ... ни предизвикват по-скоро към похотливост, отколкото към благочестие.” (Цит. по SaS 490) В мига преди началото на мъченията голото женско тяло не е изгубило скулптурната си субстанция, сгрята от топлия цвят на живото женско тяло на някоя римлянка. Усечените над лактите ръце зад гърба обаче и неудобната наклоненост на торса напомнят за предшестващото разрушаване на античната статуя и престолящата болка и осакатяване на тялото.

Средновековната иконографска традиция на циклично-фресковото представяне на живота на светицата извежда на преден план вече осакатеното тяло на мъченицата: блюдото с отрязаните ѝ гърди. Определящи за тази традиция са две изобразителни конвенции: 1) метонимичността на отрязаните гърди и 2) поместването на иконографски централния епизод на отрязването на гърдите в наративен цикъл. *Мъченичеството на Св. Агата* (1520) на Себастиано дел Пиомбо напуска едновременно и двете конвенции, изобразявайки мига преди тъмните яки субекти от двете страни на Агата да сграбчат с инструментите си – два различни

вида масивни клещи с дълги рамена – зърната на гърдите ѝ. Предстоящото отрязване на малките раздалечени гърди на Агата присъства като алегоричен предмет – голям касапски нож – в долния десен ъгъл на картината. Той лежи, насочен с острието към зрителя, върху каменно блокче с вид на надгробна плоча, върху която се чете, навлизайки вдясно под падащата от ножа сянка, подписът на художника, мястото на направа и датата: SEBASTIANUS VENETUS FACIEBAT ROME MDXX. Тялото е едновременно недокоснато в светещата си дюлова топлота и обкръжено от инструментите на предстоящото мъчение. Луфтът между масивните черни клещи и бледо загатнатите зърна вече е минимален. Случващото се е разположено в този клонящ към изчезване луфт между скулптурния интегритет и светеща дюлова топлота на голото женско тяло, от една страна, и очакващото го в следващия миг – и очаквано от мъчещите фигури и зрителя – изтезание, което ще приклеши, осуче, свие, раздроби това тяло. „Тази картина, изглежда, позволява на зрителя да се идентифицира в еднаква степен със светицата или нейния мъчител” (SaS 484). В случая е от значение, че за амбивалентните рецептивни възможности на зрителя на *Мъченичеството на Св. Агата* говори жена – британската изкуствоведка Жил Бърк. Застиналият миг преди началото на мъчението прави тялото вече някак далечно, изместено в друго пространство, и присъстващо единствено в модуса на обект – точка на приложение, „субект” – на очаквано мъчение и очаквана наслада от мъчението. Скулптурният интегритет на тялото в мига преди раздробяването му сякаш е необходима предпоставка и условие на мъчението и насладата от очакваното мъчение. „В моята душа гърдите ми са недокоснати и ненаранени.” (Цит. по SaS 490) Тези думи на християнската мъченица придобиват ужасяваща плътност в технологиите на модерната дисциплинарна интериоризация на болката и осакатяването на тялото, открити и изобразени през първата четвърт на XVI век в *Мъченичеството на Св. Агата* и *Духовни упражнения*.

Владимир Сабоурин

Социално дисциплиниране и мистика през XVI век

литература плюс култура

<http://grosnipelikani.net>

29 януари 2008