

ВОЙНАТА С ЖИВАТА ЗЕМЯ И ТЕАТЪРЪТ НА КАТАСТРОФАТА

Огнян Касабов

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Abstract. The article gives a new reading of the famous Ode to Man from Sophocles' *Antigone* by placing the conflict between humans and Earth in the unexpected light of anthropogenic climate change. Using an interdisciplinary approach, the text draws from the achievements of classical studies, but also especially of some of the latest authors trying to think through the philosophical and worldview stakes of the anthropocene. Theses are given towards a vision of a new theatre of catastrophe. It is urged that catastrophe is the concept where theatre under which we must think the perils of the new climatic regime, and at the same time the concept that allows them to productively interact with theatre's potential to create new meaning.

Keywords: Anthropocene; *Antigone*; climate; catastrophe; tragedy

За всичко идещо готов е.
Софокъл – *Антигона*

Отново *Антигона*, при това прословутият първи стазим, тази ода за антропологическата разлика, за рискованото достойнство на човека да бъде най-чудното и най-чудовищното от всички създания: хитър, храбър и хюбристичен.

Опасностите много са,

но няма по-опасно от човека. (Sophocles 2014, p. 29)

На Софокловата трагедия е вменявано да бъде образец на елинския нравствен живот и неговата преходност, на съпротивата срещу нелегитимната власт, на половата разлика, на самото трагично. Сега *Антигона* трябва да ни проговори за климатичната катастрофа. Как?

Динамиката на отношенията между човека и другите същества (дори много от стихииите) в песента на хора е динамика властова. Човекът успява да впримчи, преодолее и подчини онова, което предстои да нарече „природа“.

Надарен да открива и прилага изобретателни техники [*μηχανόεις τέχνας*], способностите му са също така по отличие политически [*ὕψιπολις*]. Сред изкусните му (отвъдприродни) умелости най-висшата, но и рискована е да урежда градове – да полага справедливост. Промисълът му го прави готов за всичко идно и го довежда дори отвъд очакванията, дори отвъд надеждата.

Надеждата е по същността си начинание дълбоко рисковано, както знае и хорът (втори стазим, Sophocles 2014, р. 51), и това подсказва за дълбоко двусмислената съдба, отредена на човека (съдба, която той често мисли, че сам си отрежда). В първия стазимон това най-ярко изпъква при взаимодействието между човека и Земята. Както изтъкват някои изследователи и преводачи, думите на Софокъл тук подчертават характера на едно насилие, по своему граничещо със светотатственото, доколкото се упражнява срещу най-древното от божествата – срещу основата на живота, срещу тази, която ражда от благите си обятия живота и може да приюти в тях и смъртта.

Така в българския превод на Николай Гочев, на който се опира настоящата интерпретация, човекът „измъчва“ Земята. Според американското преводаческо дуо Майнек/Уудръф (за които човекът е „чудно-ужасяващ“), гръцкият на Софокъл говори, че мъчението, на което човечеството подлага най-извечната богиня, има користна цел (Sophocles 2003, р. 124 п.). Застъпващ интерпретацията за двусмислеността на цивилизационно-рационалното начинание у Софокъл, чиято мрачна страна се очертава особено в *Антигона*, Чарлз Сигъл пише:

Основополагащото цивилизационно изкуство да се култивира земята, се явява както като потенциално оскърбление към тази божествена сила, така и като дребно, незначително досягане на нещо вечно и ненаранимо. [...] Ужасяващ със способността си да подчини на разума си онова, което е над земята, човешкият ум се оказва неспособен да се справи с тъмните тайни под земната повърхност. (Segal 1983, pp. 170 – 173; cf. pp. 150 – 157).

На свой ред, Доротея Табакова обобщава разволя на преводаческо-интерпретаторските стратегии на образцовата трагедия у нас, кулминирал засега в превода на Гочев, със следните думи, прозорливи за характера на трагедията и острата му актуалност днес:

Ако човекът [...] не е чуден, а страшен, то тогава той не е господарят на света, а ужасно същество, което иска и може да наруши непоклатимия, отреден от боговете ред. [...] Не е странно, че тъкмо в епохата на големите съмнения за ролята на човека в света и нарастващите тревоги от прекалено големите му технически възможности, в епохата на страх за природния ред и за оцеляването на света отзвукът на краехилядолетните безпокойства се долавя и в прочита на един античен текст (Tabakova 2000, pp. 228 – 229).

Образът на климатичната катастрофа като резултат от войната, която човечеството (или част от него) води с живата Земя, беше неотдавна впечатляващо

популяризиран в поредицата лекции на покойния Бруно Латур, публикувани под заглавието *Лице в лице с Гея*. В този последен период от творчеството си, все по-отдаден на необходимостта час по-скоро да разработим нов език, да открием адекватни афекти и да реориентираме възприятията и действието си в т.нар. нов климатичен режим, Латур също така посвети много усилия да изследва потенциала на съвременното изкуство, особено на перформанса, да направи пробив в тази посока, редом с теорията и публицистиката.

Макар че могат да бъдат формулирани различни оценки относно реалните ефекти от тези усилия на Латур, безспорно остава, че проблемът, задаващ тяхната посока, е колкото значим, толкова и болезнен. Фигурата на живата Земя е сред носещите най-обещаващ потенциал за преориентация на разбирането за вътрешната взаимосвързаност в системата на планетата и нашата роля в нея. Същевременно това е една пословично трудна и дори някак неправдоподобна фигура – не само от научна, но и от културно-свETOгледна гледна точка. По какъв начин можем да мислим и да изпитаме Земята като *жива*, без невъзможното завръщане в митологичните културни форми, без нелеп мистичен холизъм, без някаква нова, идваща по неведом път от незнайно къде религиозност? Всичките тези проблеми с особена острота се повдигат от учените и философите, стремящи се да очертаят смисъла – метафоричен и същевременно не само – на странното твърдение, че антропогенните климатични промени са „отговорът“ (отмъщението, съпротивата), който Земята дава на неправомерната човешка намеса.

Същевременно много от тези автори използват език, свързан не само с *апокалиптичното* и *катастрофичното*, но и с *драматичното* и по-специално *трагичното*. Въпреки че някой би казал, че това са по-скоро реторически похвати, те все пак подканят – най-малкото заради настоятелността и повтаремостта си, и към едно по-понятизиращо осмисляне.

Светлината на предходното би трябвало да отнема от привидната причудливост на обръщането към стародавното изкуство на театъра в опита за подобно концептуализиране. В настоящата статия ще се опитам да направя първи стъпки,¹ макар че вече отдавна е време за последните. Те ще бъдат три. (1) Ще очертая основните линии, по които бива мислен **конфликтът** между Човек и Земя от неколцина важни по-нови теоретици на климатичната катастрофа – конфликт, жизненоважен за самата възможност да възприемем Земята като жива. (2) Ще се опитам синтезирано да аргументирам, че като основен залог на този конфликт изпъква измерението на **справедливостта**. (3) Ще засегна въпроса за осмислянето на **катастрофата** като развръзка на конфликта – едно понятие, което сме свикнали да свързваме до голяма степен със сътресения, преобразяващи природата, но което има произхода си, поне отчасти, във философското тълкуване на трагедията. През тези все по-забързани стъпки ще ни преведе Антигона.

1. Конфликтът буди Земята за свиреп живот

Дали нещо (някой) е живо, е въпрос не само на научна класификация, а на афективно отнасяне. Неживото може да бъде повредено или счупено, живото – да бъде увредено или дори осакатено. Към живото е насочен особеността интензитет на грижата. Това обаче не трябва да създава впечатлението, че дали нещо е живо, зависи от отнасянето. От Аристотел поне до Хегел знаем, че живото има своя вътрешна цел, спрямо която то расте, развива се, действа, възпроизвежда се, линеи и умира. Живото е център на вътрешна самоорганизация и овъншняващо действие.

Това не означава обаче, че то е техен първоизточник. Самоорганизацията винаги е организация спрямо някаква околна среда, която включва и други живи същества. Тази характеристика е една от основните, правещи идеята за живата Земя толкова трудно разбираема. Но едновременно с това, твърди се, че идеята е трудно заобиколима, ако желаем да имаме поне шанс да се справим с надвисналата катастрофа (Lovelock 2017, pp. 19 – 30, 173 – 187, 199 – 204).

Феноменологията на духа проследява взаимодействието му с други духове, което тепърва конституира това, което духът е, в неговите различни форми на живот, а не някакъв процес, в който вече завършени субекти влизат във взаимоотношения просто външни за самите тях. Подобно е и с живото. И както борбата на живот и смърт е момент в конституирането на субективностите на участващите в нея, така навярно и борбата за оцеляване е момент от произхода на видовете. Но това са идеи и образи от XIX в. – впрочем векът, в който най-често се датира началото на *антропоцена* (и това не е случайно). Векът на индустриалната революция: пробивът на човешките изобретателни техники отвъд надеждата. Моментът, в който човечеството изоставя „въртеливите рала“ и започва да измъчва Земята по нов начин: извличайки скрития в нейните недра запас от енергия, за да преобрази морета, планини и днес вече – самия ход на ветровете.

Гея е една от най-старите, най-основополагащи божествени сили (Хезиод). Лицето ѝ обаче, скрilo се още при възхода на Олимпийците, изпква едва сега. Едва днес конфликтът между човек и Земя става полето, на което Земята се очертава в своята живост и дори добива *лице*. Подобна идея е заложена и в късните работи на Лавлок – автора на така проблематичната хипотеза за Гея. Земята дремеше; човешките действия я събудиха. Този образен израз има съвсем ясен научен еквивалент. След период на хомеостаза антропогенните изменения вкарват климата на земната система в нестабилност и резки колебания. Все повече могат да се очакват внезапни явления с бедствена сила. Въпреки някои линии на мислене у Латур, и особено у латурианците, това не следва да се разбира в смисъл, че природата някак е добила субектност или действеност или е проявила дремещата си такава – макар че това пък, от

своя страна, не означава, че художественото изковаване на подобни образи не може да има своята правомерност. Със сигурност Земята сега се проявява като враждебна на човешкия живот, при това не само локално, а цялостно, планетарно – и съответно катаклизмично и нещо повече: все по-трудно предвидимо. Онова, което от зараждането на нововремската наука е задвижвало Прометеевия ни проект и което се засилва с настъплението на статистическите методи навсякъде в природните науки – предвидимостта на явленията, която ни прави за всичко идващо готови, се показва като немошна под силата на надигналата се жива Земя. На български език тези проблеми вече започват да бъдат изследвани в поредица критически текстове (Deyanov 2018, Sabeva 2023, Popova 2024).

Както полезно отбелязва Латур, забележителни са аналозиите с архаично-митологичния образ на Гея – дремеща, скрита, но и лукава и жестока, веднъж щом бъде събудена от някоя неправда на възцарилите се в дадена епоха нейни чедра (Latour 2017, pp. 81 – 83; по думите на Хезиод, за да отмъсти на Уран, тя се захваща със „злокобно и хитро коварство“, при това именно създавайки в недрата си унищожителен минерал – желязната руда; по-нататък тя е описана като мъдра съветница). Затова и днес Гея може да бъде обрисувана като кроюща отмъщението на една нова, непозната и далеч не непременно пригодна за нас хомеостаза, или пък, по думите на големия австралийски изследовател на тези неща Клайв Хамилтън (който ще ни бъде верен спътник тук) – като вдигнала се на съпротива: разбунена, неовладяема, страховита. По думите на Латур:

Колкото и ужасяваща и да е била историята, геоисторията вероятно ще бъде още по-ужасна, тъй като в битката се включва онова, което досега стоеше тихо във фона – пейзажът, служил като рамка на всички човешки конфликти. Нещо, което досега е било само метафора – че и камъните се провикнали от болка при страданията, които хората им причинявали – вече става буквално (Latour 2017, p. 73, cf. pp. 82 – 87).

Някои изследователи на античната култура отбелязват зловещата ирония още в края на първата строфа на одата за човека. Защото Гея е „нетленна и неуморна“ (на класическото място у Хезиод: „нерушима опора“) – тя търпеливо понася мъченията, причинявани ѝ от ловкия, прозорлив и технически човек, и търпеливо чака момента, когато ще нанесе своето възмездие. Тогава „всеизкусността“ му не ще му помогне да избегне „на ледовете / неуютни поднебесните места / и копията на дъжда“ (Sophocles 2014, p. 29). Както пише Чарлз Сигъл, „дори завладявайки природата, човекът трябва да следва сезонните ритми на годината, докато самата природа е безсмъртна“ (Segal 1981, p. 130). Разместването на климатичната система означава, че човечеството вече е нарушило именно тези сезонни ритми, които задават пулсацията на целия живот на Земята (Malm 2020, p. 61, 73). То не просто

не ги е следвало, а е близо до това да се направи невъзможно за дълго време изобщо да се следват.

Гея е тайнствена и неразбираема за древните. Както отново и отново напомня самият Лавлок, и днес никой не знае коя е тя. На този фон толкова по-странно изглежда констатацията, че в известен смисъл по-загадъчният образ остава този на „човека“. Най-чудното, чудовищното, странното, страшното, опасното същество става особено загадъчно днес.

Във философията, но и в екологичното мислене част от тази странност е маркирана от дебатите относно антропоцентризма. В най-лошия случай поне от Хайдегер знаем, че проблемът има отношение не само към природата, а и към технологията. Дали „техниката“ е инструмент на човека, или напротив – той все повече се превръща в ресурс за нейната „постановка“ (*Gestell*; преводът е на Константин Янакиев). Свързано с това, макар и по съвсем друга линия на осмисляне, странността на „човека“ е маркирана и от разлома вътре в самото човечество, обуславящ политическия дебат относно названието на т.нар. антропоцен – на дебата за това дали ефектите от човешката дейност вече са достатъчни, за да съставляват преломния момент, маркиращ началото на нова геоложка епоха, а дали не е по-адекватно тя да бъде назована по някакъв друг начин, напр. „капиталоцен“ или „техноцен“ (López-Corona & Magallanes-Guijón 2020).

За целите на този текст подобно на Хамилтън оставям този въпрос до голяма степен настрана, макар че той няма как да не се появи отново. Във фундаменталното изследване *Съпротивляващата се Земя* централно място заема преориентацията на образа на човека, при това при употребата на два мотива, които имат своя произход в античната трагедия: хюбриса и Прометеевото начало. Съгласно анализа на Хамилтън в по-ново време те са придобили чудовищни пропорции, което обуславя един *нов антропоцентризм*: не модерния и модернизиращ антропоцентризм на технопрогресизма, който граничи, а и често се припокрива с нормативния антропоцентризм: човекът, разумно-техническото същество *следва* да бъде в центъра на природата. А чисто описателният антропоцентризм: човекът вече *фактически* обладава небивала мощ, по-голяма от тази на всички други същества на Земята и се е превърнал в геоложка сила.

И макар че самият Хамилтън споменава хипотезата за развитието на земеделието като архаичната проява на техническа хюбрис, противопоставила човека на Земята (Hamilton 2017, pp. 20 – 21) – старата травма от което носи и одата за човека в *Антигона*, то за него същинската *опасност* в човешкото излиза на преден план едва с модерността и индустриалната революция:

Модерността не е илюзия, а идването на епохата на най-голямото обещание и най-голямата опасност, всяко от които се представлява от реални обществени сили и движения, водили големи политически и обществени битки.

Само ако приемем величието на човешкия проект и огромната опасност, която той влече със себе си, можем да поставим определящия за епохата ни въпрос: как да използваме властта, която имаме, за да умиротворим и защитим Земята, вместо за да я разрушим? (*ibid.*, p. 82)

Тъкмо това ни прави „един вид трагични фигури“ (*ibid.*, p. 41), неотклонно следващи призива си – да надмогнат природата – и именно в това последване, осуетявайки задачата си, тъй като се заплитат все повече във враждебния отговор на планетата. Технологията е тази, която носи „най-голямото обещание за постигането на тези цел, но крие в себе си и най-голямата опасност“ (*ibid.*, p. 57).

Впрочем нужно е да обърнем внимание, че така любимият за философска публика у нас Хайдегер, от своя страна, мисли техниката в режима на *das Ungeheure* – непомерно-чудовищното, по какъвто начин и тълкува антропологическата разлика от първите стихове на първия стазим в *Антигона*. И макар че този късен Хайдегер иска да ни отклони от антропоцентричния поглед (не само заради грижата към все по-изплъзващата се вещност на биващото, а и заради повелята да се взрем в същността на техниката), то струва си по-скоро да се вслушаме в анализа на Хамилтън, който настоява, че днес повелята на надвисналата климатична катастрофа изисква да осъзнаем факта на собствения си „чудовищен антропоцентризъм“ (Hamilton 2017, pp. 43 според мен 44). Както и в критиката, отправена от геоисторика Андреас Малм срещу латурианците, че тази анти-Прометеева повеля няма онтологически, а *етически* заряд: безотговорно е този, който е навредил най-много и който обладава най-голямата сила, да отрича централната си роля на Земята (Malm 2020, pp. 107 – 110; 189 – 190). Въпросът е в може би най-важен смисъл въпрос на отговорност.

Още нещо. Както, от своя страна, подчертава Латур, надвисналата катастрофа не е някаква нова проява на възвишеното, която да можем да съзерцаваме отстрани (Latour 2017, p. 40, 109, 141, 254). Това деестетизиране на катастрофата, трагедията и в крайна сметка на театъра ще бъде от съществено значение за следващите ни стъпки. Ние всички сме действащи лица, актьори в това представление – но разбира се, въввлечени по начин, обратен на действено-активния, като страдалци. Както Латур припомня, такава е и „антропологическата истина“ на старата трагедия (Latour 2017, p. 201, 244, 277) – да ни научи да страдаме, да бъдем пасивни в добрия смисъл на думата. И наистина, подобна задача може би е болезнено на дневен ред, след като човешката активност е довела до катастрофална ситуация. На свой ред и Хамилтън говори за задачата да се научим да живеем със страшната, свирепа Земя, и за това, че тя ще бъде дълга и трудна (Hamilton 2017, pp. 110 – 112).

Обобщението може да ни върне към анализа на Лавлок: организмите и екосистемите помагат на Гея да поддържа условия, благоприятни за тях. Със

своята дейност човекът нарушава тази саморегулиращата се система. И именно саморегулацията прави Земята способна да бъде наш *враг*, при това най-големият.

2. „Коя на демоните правда пренебрегнах?“

Щом има насилие, открит е въпросът за справедливостта. От *Персите* през *Едип цар* до *Медея* въпросът за насилието – организирано, божествено, семейно – гори в сърцето на античната трагедия. Правдоподобна дори изглежда тезата, че именно проблемът за насилието (а не например за съдбата) е движещото за трагедията. Как да осмислим и съпребивеem жертвоприношението; по какъв начин да преследваме насилниците така, че да не увековечим движението на кървавото колело; можем ли да възстановим правдата? Насилието се канализира през човека и човешката общност, но винаги в сложно взаимодействие между тях божествено-природното. Така епидемията в Тива (чумата в Атина от Пелопонеската война броени години преди премиерата на *Едип цар*) е пратена от Арес, но същевременно естествена по произхода си зараза, която обаче по някакъв начин има отношение към прегрешението на мъдрия Едип – и на Перикловия полис (предполагаемо концентрирал в себе си върховете постижения на класическата елинска култура).

Ти виждаш сам как бурята
тресе града ни и глава не може той
да вдигне днес от тази бездна кървава.

(Sophocles 2013, p. 27; ползваният превод на *Едип цар* е на Ал. Ничев)

По подобен начин именно „страстта градозаконна“ на Креон, в крайна сметка, довежда до това зловония да се разнасят из града и грабливи животни да сеят смърт над земята. Това е и една от силните връзки между Първия стазим и действието в *Антигона* (които го изтъкват като много повече от философизираща песен, просто вложена наред драматичното действие): опасността самият цивилизационен проект, подчиняването на тъмните енергии, разумната законност на държавата да доведат до неразумни, акосмични последствия (вж. Ronnet 1967). Да чуем отново „сподобения с правдата“ (Sophocles 2013, p. 39) Тирезий:

Заради твоите мисли [*φρενὸς*] болен е градът.
Свещените огнища и олтари
са пълни с кучешка и птича плячка
от тялото на падналия клет Едипов син.

(Sophocles 2014, p. 79; прев. Н. Гочев)

Важно е да отбележим, че независимо от своя генезис, страданието, сполетяло града и в двата случая (чумата, пратена от Арес; последствията от братоубийствената война), посяга на самите извори на живота (към тях се насочва и катастрофата на техноантропоцена). В *Едип цар* епидемията покосява не

само бременните жени и животни, но и реколтите по нивите. В катастрофата на *Антигона* главната героиня изрично се отказва да бъде майка (в името на това да бъде добра сестра), и така наказва политика Креон именно там, където законът на полиса и законът на семейството стават тъждествени – със саможертвата на Хемон тя го лишава от наследник.

Насилието, сполетяло общността и в двете трагедии, е невъобразимо, и основна част от художествената задача на произведенията е именно да доведат неговата невъобразимост до опитността на публиката. По подобен начин бъдещият театър на климатичната катастрофа има за свое призвание да доведе пред очите и в телата ни ужаса от предстоящото отмъщение на Гея. И ако старите трагедии отдават ритуална почит на *мястото*: отделния град, свещена гора и т.н. (Marx 2022, pp. 3 – 17), то днес свещеното пространство, до което трябва да се досегнем, е самата Земя. На това може да се гледа като на важна част от задачата по *приземяване*, завещана ни от Латур: да се издигнем отвъд фалшивата бинарност на локалното срещу глобалното.

Нидерландският теоретик Йос де Мул прави интересното наблюдение как още Хайдегеровата интерпретация на *Антигона* противопоставя на *τέχνη* именно *δίκη*. *Правдата* е това, което може да излекува следите от невъобразимото насилие, причинено от незнаещата граници хюбристична техническа промисъл срещу Земята (De Mul 2014, pp. 127 – 129). Тук важно е да се изследват и разсъжденията на този така трудно разбираан мислител, поета (и преводач на *Антигона*) Фридрих Хьолдерлин, при това на собствената му почва, а не през претълкуванията на философа на битието. Толкова повече, че поетът е автор на прословут превод на *Антигона*, впоследствие поставян от самия Бертолт Брехт. Следи от Хьолдерлиновите тревоги около първия стазим откриваме на български език в стихотворението „Човекът“: „надменен и страхлив“, въоръжен против всичко, живеещ в постоянен раздор със себеподобните си и същевременно „най-честитят в света“ (Hölderlin 1966, p. 53).

Разбира се, лошата безкрайност на „техниката“ не е някаква изконна характеристика на антропологическата разлика, провидяна от древния или модерния поет, от преживелия краха на модерността селски мъдрец или от постмодерния космополитен антрополог. Това си е безкрайният растеж, който ни се обещава като единствен модел на прогреса и развитието, при това едва от около век, но затова пък толкова по-ожесточено, колкото по-близко той ни тласка до точката, след която няма завръщане.

В такъв смисъл, насилието и възмездиято не следва да бъдат мислени и като съдба в смисъла на някаква (свръх)природно-божествена сила, която ще въздаде справедливост (вж. Malm 2020, p. 207, 212; свр. Hamilton 2017, p. 110: „Докато преди можехме да се страхуваме и да обичаме Господ и наистина да вярваме в него и спасителната му сила, днес можем само да се страхуваме от Гея.“), нито пък в смисъла на някаква естетизирана съдбовност, която можем

и да обичаме в самооблъщенческа наслада от уникалната ни участ. Съдбата може да бъде мислена само като *съд* (у Хьолдерлин тя е универсалният изравнител, подчиняващ и силните). И тук широкият консенсус сред различните изследователи на социалните и философските импликации от климатичната криза е, че за да може изобщо да се отвори път към произнасянето на нещо като справедлива присъда, ще трябва да се правят много и при това сложни разграничения. „Човекът“ и „човечеството“ ще трябва да се диференцират вътрешно, ако не искаме да пожертваме жертвите и да възнаградим техните насилници.

Още нещо: ако Хайдегер мистифицира нещата, интерпретирайки *díκη* в типичния за него аморалистичен и аполитичен смисъл, придавайки му космично значение (каквото несъмнено тя има в света на Софокъл, и особено на неговия строг предшественик Есхил), то от друга страна, остава дълбоко проблематично по какъв начин бихме могли да мислим въпроса за справедливостта в рамките на климатичната катастрофа по линиите на възмездителното или възстановителното правосъдие в съвременен смисъл. Отмъщението на Гая ще бъде жестоко и в някакъв метафоричен смисъл крайно несправедливо (метафоричен, защото Земята няма субектност или дееспособност). *Най-загнетите от климатичните изменения, като цяло, ще бъдат най-уязвимите – онези, които най-малко са допринесли за техния генезис.* От друга страна обаче, ако гледаме от обобщената гледната точка на „човека“, това най-опасно същество, то по класически трагичен начин самата *вина* – разтурването на стария климатичен режим – ще стане *причина* (и двете: *αἰτία*) за наказанието на виновни и невинни.

Това събужда много собствено етически проблеми, при това твърде трудно решими. Разбира се, театърът не може да бъде комисия по етика, още по-малко – съдебна инстанция. Но бъдещият театър на катастрофата трябва да се научи да изказва проблема за справедливостта и да показва възможните му катастрофични решения – особено погрешните.

3. Не трагично, а катастрофично

Странно и забележително е как още Хегел и Шопенхауер, тези опониращи си образцови автори на понятието за трагичното, отбелязват, че в определен смисъл античните трагедии – предполагаемите първообразци – често не са особено трагични. Защото в тях липсва помирението, прословутото инспирирано от Шилер издигане над страданието в самото страдание, което ще остане отличително присъщото за категорията на трагичното дори при така иконоборчески антиидеалист като Ницше. Затова някои съвременни изследователи настояват все по-силно, че естетическите теории за трагичното замъгляват изначалния смисъл на трагедията (Marx 2022; за ненадмината аналитична типология на теориите за трагичното, при това във връзка с кон-

кретна нова постановка на *Антигона* и някои болезнени проблеми на съвременното вж. Tsoneva 2015).

Но макар странно, това все пак не е изненадващо, а симптоматично. Защото, както Ницше правдиво отбелязва, самата концепция за естетическото изисква нещо като Аполонова дистанция, прословутото незаинтересовано съзерцание по Кант, което позволява да се *насладим* на космическия ужас, да получим утеха в жестокото представление на волята (Шопенахуер), да обмислим противоречието като разрешено (Хегел). Да обживеем света *оправдан* като естетически феномен – да се помирим със съдбата.

Тук не ни интересува, сам по себе си, предполагаемият изначален смисъл на трагедията, а най-вече заложеният в него и потулен от философската традиция потенциал да обживеем днешното. Също така, макар и да е малко досадно, все пак трябва да се отбележи, че самата дума „трагедия“ е вече твърде обременена не само от културните напластвания на XIX в., но и от съвременната безразборна публична употреба за обозначаването на всяко по-мощно нещастие. Както загатнах още в първата част, екстремността на климатичната катастрофа повелява, ако не отхвърлим, то поне да бъдем силно подозрителни към всякакви естетизации, теоретизации и художествени пресъздавания от съзерцателно-помирителен тип. Затова е добре и да се отгласнем от класическите представи за трагичното, но и от модните днес плакатни практики на политическия театър. Образно казано, театърът на климатичната катастрофа ще е много по-близък до Дионисовото (и до нещо „чудовишно“; в този смисъл така очертаващият се облик не е чужд на възгледите за театъра и политическото, разгърнати от Vasseva 2020, особ. с. 438 – 450 и 489 – 495, и Manchev 2012).

Историята на думата „катастрофа“ по странен начин свързва театъра и геологията. Въведена в литературната теория през IV в. от римския коментатор Елий Донат, тя обозначава краха на трагическия герой в рамките на това, което първата (вече естетизиращо отстранена) теория на трагическото – тази на Аристотел, нарича „развързката“ (Rosen 1993). В чисто човешки (а значи и политически) смисъл я срещаме на едно чудесно и образцово място у Тукидид: речта на Перикъл (приятел и съратник на Софокъл) за загиналите и за прослава на Атина, броени страници преди да избухне чумата (която ще погуби и него):

Аз мисля, че трагичната кончина [*катастрофи*] на тези мъже тук, като каквато тя днес се очертава, първа разкрива доблестта на война и за сетен път я утвърждава. Справедливостта изисква да се изтъква мъжествената доблест, проявена в битките за отечеството [...] (II.42.2 – 3; прев. М. Мирчев).

В ранното Ново време „катастрофа“ започва да се употребява по-широко в смисъла на рязък, неочакван обрат в дадена ситуация или процес. През XIX в.

тя навлиза в естествената наука не само в смисъла на колосално бедствие, а в смисъла на епохално преобразуване, предизвикано от сила от различен вид от дотогава действащите природни сили (Huxley 1869).

В смисъла, в който Сречко Хорват напоследък откри *апокалиптичното*, театърът на катастрофата има *открояваща* задача (Horvat 2021). Призиванието му е да накара да прозвучат тръбите на надвисналото бедствие, и да създаде нов смисъл в една епоха, която хронично не забелязва знаците и която нормализира бедствията, опитва се да ги проектира като така присъщи на естествения ход на природата, както „растежът“ е уж присъщ за „икономиката“ (за последното вж. Latour 2014, pp. 5 – 7). Театърът на катастрофата трябва да зададе нов хоризонт на разбиране и осмисляне.

Това е, разбира се, и призив за борба. Както уместно пише Латур:

Получава се така, че онези, които обвиняват екологията, че твърде често е „катастрофична“ и сепуска в „апокалиптичния“ начин на говорене, са същите, които, понеже не им стига, че са задействали катастрофите, затулват и самото понятие за апокалиптичното (Latour 2017, p. 183; cf. pp. 193 – 194, 288 – 289).

Новият театър на катастрофата трябва да снее булото от Човека. Няма никакъв единен, същностен Антропос, предизвикал антропоцена. Древният поет отчасти снее това було във втората антистрофа на одата, когато на спазващия божествената *правда* и *хтоничните* закони на Земята противопоставя вършещия некрасиви дела (вж. гръцкия текст, Sophocles 2014, p. 30, както и Utzinger 2003, pp. 35 – 38). А именно това е и политическият момент: първият издига горди градове, втъкава себе си на видно място в една уж справедлива уредба на политическото, докато вторият остава безграден. Жестоката ирония на трагедията е, че без град остава именно Антигона, която се вслушва в гласа на Земята. Ако граденето на „цивилизация“ продължава по досегашните си пътища, нищо не гарантира, че няма да споделим нейната съдба.

БЕЛЕЖКИ

1. За засрещането на театъра и климатичната криза вече се правят опити, макар и не непременно в очертаните тук художествено-философски посоки. Вж. напр. Разговора “European Encounters – Theatre and the Anthropocene” (февруари 2024): https://iu.mediaspace.kaltura.com/playlist/dedicated/1_tbhqpuv8/1_w5wicoti (Томас Оберендер е работил с Бруно Латур по театралното оживяване на Гей). Вж. и новия спектакъл на нашумелия швейцарски режисьор Мило Рау *Антигона в Амазония* с премиерно представление в Гент през май 2023 и впоследствие обиколило различни сцени в Австралия и Европа, вкл. Белград (в края на 2024 г.): <https://festival-avignon.com/en/audiovisual/antigone-in-the-amazon-de-milo-rau-extracts-347407>

Финансиране

Това изследване е финансирано от Европейския съюз – NextGenerationEU, чрез Националния план за възстановяване и устойчивост на Република България, проект № BG-RRP-2.004-0008-C01.

ЛИТЕРАТУРА

- ВАСЕВА, А., 2020. *Театър и истина*. София: Метеор.
- ДЕЯНОВ, Д., 2018. „Еколапсът: да се мисли капитализмът през исторически граници“, *Институт за критически теории на свръх-модерността*. Налично на: https://icts.bg/ecocollapse_deyanov/
- МАНЧЕВ, Б., 2012. *Логика на политическото*. София: Изток – Запад.
- ПОПОВА, М., 2024. „Образът на Гея и неговите съвременни употреби: Лавлок през Латур“. Непубликуван доклад.
- СОФОКЪЛ, 2013. Едип цар. В: *Трагедии*. София: Захарий Стоянов.
- СОФОКЪЛ, 2014. *Антигона*. София: Проектория.
- СЪБЕВА, С., 2023. „Еколапс – един (не)възможен опит? За природата в света на живота“, *Социологически проблеми*. Т. 55, №. 2, с. 474 – 487. ISSN: 0324-1572.
- ТАБАКОВА, Д., 2000. „Антигона в България: нови прочити“. Във: В. ГЕРДЖИКОВА и др. (съст.) *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, или античност и хуманитаристика*. София: Сонм, с. 220 – 230.
- ТУКИДИД, 1979. *История на пелопонеската война*, прев. М. Мирчев. София: Наука и изкуство.
- ХЪОЛДЕРЛИН, Ф., 1966. *Лирика*, прев. А. Далева и Ч. Шишманов. София: Народна култура.
- ЦОНЕВА, И., 2015. „За един български режисьор, за един английски готвач и за смисъла на трагедията“. *Философски алтернативи*, Т. 4, с. 63 – 74. ISSN: 0861-7899.

Funding

This study is financed by the European Union – NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project № BG-RRP-2.004-0008-C01.

REFERENCES

- DE MUL, J., 2014. *Destiny Domesticated. The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. New York: SUNY Press.
- DEYANOV, D., 2018. “Ecollapse: How to Think Capitalism via Its Historical Limits” [in Bulgarian]. *Institute for Critical Theories of Hypermodernity*. Available at: https://icts.bg/ecocollapse_deyanov/.

- HAMILTON, C., 2017. *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- HOLDERLIN, F., 1966. *Lyric Poetry* [in Bulgarian]. Sofia: Narodna kultura.
- HORVAT, S., 2021. *After the Apocalypse*. Cambridge: Polity Press.
- HUXLEY, T. H., 1869. Address to the Geological Society of London, Feb. 19. Available at: <https://mathcs.clarku.edu/huxley/SM3/GeoAd69.html>.
- LATOUR, B., 2014. "On Some of the Affects of Capitalism." Lecture given at the Royal Academy, Copenhagen. Available from: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf>.
- LATOUR, B., 2017. *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, transl. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- LOPEZ-CORONA, O., and MAGALLANES-GUIJON, G., 2020. "It Is Not an Anthropocene; It Is Really the Technocene: Names Matter in Decision Making Under Planetary Crisis." *Frontiers in Ecology and Evolution*, vol. 8, article 214. DOI: <https://doi.org/10.3389/fevo.2020.00214>. ISSN: 2296-701X.
- LOVELOCK, J., 2007. *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*. London: Penguin.
- MALM, A., 2018. *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*. London: Verso.
- MANCHEV, B., 2012. *Logic of the Political* [in Bulgarian]. Sofia: Iztok, B. ГЕРДЖИКОВА и др. (съст.) Запад.
- MARX, W., 2022. *The Tomb of Oedipus. Why Greek Tragedies Were Not Tragic*. London: Verso.
- POPOVA, M., 2024. "Gaia's Image and Its Uses Today: Lovelock via Latour" [in Bulgarian]. Unpublished talk.
- RONNET, G., 1967. « Sur le premier stasimon d'Antigone ». *Revue des Études Grecques*, vol. 80, no. 379 – 383, pp. 100 – 105. Available at: <https://doi.org/10.3406/reg.1967.3925>.
- ROSEN, A., 1993. "Ends and Means. Catastrophe in the Context of Dramatic Form and Theory." *Samuel Beckett Today / Aujourd'hui*, vol. 2, pp. 327 – 334. ISSN: 1875-7405.
- SABEVA, S., 2023. "Ecolapse – an (Im)Possible Experience? On Nature in the Life-World" [in Bulgarian]. *Sociological Problems*, vol. 55, no. 2, pp. 474 – 487. ISSN: 0324-1572.
- SEGAL, Ch., 1981. *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Norman: University of Oklahoma Press.
- SOPHOCLES, 2003. *Theban Plays*, transl. P. Meineck and P. Woodruff. Indianapolis: Hackett.

- SOPHOCLES, 2013. *Oedipus Rex* [in Bulgarian]. In: *Tragedies*. Sofia: Zachariy Stoyanov.
- SOPHOCLES, 2014. *Antigone* [in Bulgarian]. Sofia: Projectoria.
- TABAKOVA, D., 2000. "Antigone in Bulgaria: New Readings" [in Bulgarian]. In: V. GERDJIKOVA et al. (ed.). *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, or Antiquity and the Humanities*, pp. 220 – 230. Sofia: Sonm.
- THUCYDIDES, 1979. *History of the Peloponnesian War* [in Bulgarian]. Sofia: Nauka i izkustvo.
- TSONEVA, I., 2015. "On a Bulgarian Stage Director, on an English Cook, and on the Meaning of Tragedy" [in Bulgarian]. *Philosophical Alternatives*, no. 4, pp. 63 – 74. ISSN: 0861-7899.
- VASSEVA, A., 2020. *Theatre and Truth* [in Bulgarian]. Sofia: Metheor.
- UTZINGER, Ch., 2003. *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen "Antigone" und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

THE WAR WITH THE LIVING EARTH AND THE THEATRE OF CATASTROPHE

✉ **Dr. Ognian Kassabov, Assoc. Prof.**
ORCID iD: 0009-0000-0664-9431
Scopus ID: 58704462400
Sofia University "St. Kliment Ohridski"
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia, Bulgaria
E-mail: kassabov@phls.uni-sofia.bg