

Мария Шанца

НЯКОИ ПРОБЛЕМИ НА НАРОДНАТА ТЕОЛОГИЯ

С термина „народна теология“ определяме теологията, съдържаща се в предания, обреди, песни и изобщо в цялата народна традиция. Тази теология решително се отличава от официалната теология, обработена научно, което е достатъчен повод да се заинтересуваме от нея. Подчертавайки в началото нейната особеност, трябва да кажем, че официалната теология силно влияе върху религиозната традиция на народа. Това влияние може да е позитивно, когато я обогатява с нови идеи и елементи, вече притежавани, или негативно, когато се бори със съверието и с устойчивите спрямо християнската асимилация остатъци от езичеството. Вероятно официалната теология е проявявала понякога повече, отколкото трябва, арбитражност в отношението си към фолклорната религиозност и тогава нейната негативна роля се разширявала също върху автентичните стойности.

Трудно е за разбиране защо религиозните стойности на фолклора не са станали досега обект на по-сериозен интерес от страна на теолозите. Екзотиката на народната теология (а същевременно), нейната близост и самобитност би трябвало да бъдат великолепен източник за големите теологични проблеми, сравними само с много по-трудно достъпната, юдеохристиянска теология, възникнала извън гръцко-латинското културно пространство.

Вече самият език на народната теология, повече образен, отколкото разбираем, е типичен за хората, „обучаващи се на живот“ в постоянен контакт с природата, а не в училище или от книгите. Като пример можем да посочим въпроса за образния език и езика на символите в народната теология: Какъв смисъл има за селянина, овчаря или занаятчията да се обръща към светите архитипове, които придават стойност на неговите всекидневни действия? Като се обръща към архитиповете, той изразява нещо много важно по въпроса за религиозните стойности на своя живот и работа. Свидетелство за това е фактът, че невинаги го задоволяват историческите архитипове, които при липса на подходящ евангелски архи-

тип му предлага Църквата. На селянина например не му стига това, че пристъпвайки към оран, той подражава на свети Изидор — Орача, а предпочита да се чувствава подражател на самия Исус Христос и за тази цел създава мита за златното плугче, след което „самият Господ Исус върви, а Пресветата Богородица носи закуската“ (краковска коледна песен)¹.

Доста интересен теологичен проблем възниква във връзка с дълбоко вкоренения религиозен народен обичай в езическата обредност, когато християнското му съдържание не обхваща само повърхностния му пласт, а прониква по-дълбоко. Щом чрез формите на натуралната религия толкова добре може да се изрази и преживее откровената вяра, дали не би трябвало да се стигне до извода за иманентността на откровението в отношение към натуралното преживяване на сакрума. Обикновено, когато се заговори за такава възможност, възникват опасения, че това ще доведе до оспорване на трансцендентното откровение в отношение към натуралната религия, т. е., че това е еднозначно с подкопаването на самите християнски основи. Струва ни се обаче, че дълбокото сродство на автентичните християнски традиции с езическите форми внушава по-скоро, че трансцендентността на откровението е отражение на трансцендентността на Бога, която не изключва Неговата иманентност, а точно чрез нея напълно се изразява; именно затова, че Бог безкрайно превишава всяко творение, Му е по-близък от каквото и да е друго сътворено битие.

Оригинална светлина хвърля религиозният фолклор върху основния теологичен проблем — култа към истинския Бог и идолопоклонничеството. Става дума не само за цялата двусмисленост на суеверието, чиято дегенеративна сила има достъп до всички истини за вярата и тайнствените обреди, включително и евхаристията. Едновременно с това се разбира, че езическият обред е често отворен за автентичната религиозност. Като пример можем да посочим прастария обичай за снабдяване на умрелия с храна, който се преобразява при славяните в обичай за даряване на бедните, които да се молят за починалия, или като форма за отплата при евентуална несправедливост, която той е извършил през живота си. Понякога търсим изкривяване на религията там, където „фолклорният човек“ е намерил направо съвършено разрешение на важните житейски проблеми. Дали е суеверие съществуващото мнение, че починалото дете трябва да изстрада всички сълзи, пролети на земята от майка му? Съвременният човек не е измислил досега еднакво успешни доводи, за да постигне социално важни цели, обаче, трябва да отбележим, че използваното тук средство характеризира пълно уважение към това, което е безусловна стойност, а именно — любовта на майката към детето и нейната скръб след загубата му. Дали този тип магическо мислене е действително магическо? Струва ни се, че теологията, ако би искала от своя гледна точка да се заеме с тези проблеми, би могла ползотворно да се присъедини към дис-

кусията, започната от Леви-Строс, за смисъла и безсмислието на магическата мисъл.

Интересът на теолога към народната религиозност, към нейните стойности и недостатъци би имал също и практически смисъл. Това произтича от самата друголичност на народната набожност. Когато изследваме религиозната народна обредност, прави впечатление фактът, че вярата е могла до такава степен органически да навлезе в целия живот на селската общност. Селянинът преживява своята вяра не само със семейството и със селото си, а също така с нивите и пасбището, с житото и добитъка си. Вярата е неотделима от всички семейни събития, от професионалния и обществения живот, тя е мерило за творческите таланти и за инстинкта за забавление. Съвременната цивилизация помогна за преодоляването на някои слабости на традиционната вяра и за развоя на религиозните стойности, невинаги оценявани в традиционната общност. От друга страна, тя намали нашето преживяване на вярата с доста автентични стойности, познати на миналите поколения. Съвременната цивилизация влияе повече деструктивно на вярата, отколкото конструктивно. Струва ни се, че именно липсата на някогашните фолклорно-религиозни стойности е една от слабостите на съвременното християнство.

Основна културоложка функция на всяка религия е нейният мирогледен аспект.

Най-общата част на народния мироглед са вярванията и отношенията, свързани със самата природа, с естествената среда на човека, които създават т. нар. природорелигиозна система². Тя се характеризира с вярата в одухотворяването на цялата природа (лишена от анимизма), с убедеността в съответствието на живота с природата и с липсата на разграничения на религията от магията. Тази система е важен фактор за формиране на отношението на селските общности към естествената среда и към собствената си група.

Главната идея на природорелигиозната система е убеждението, че космосът е дълбоко интегриран „жив организъм“, а хората са естествена негова част. Другите съставки на тази природна общност — небесните тела, атмосферните явления, стихии и т. н., се поддават на по-малка или по-голяма антропоморфизация, т. е. получават живот и съзнание. Растенията, животните, мъртвите предмети (например камъните), а също така и нивите, ливадите, реките подлежат на индивидуализация и имат собствени имена или названия. Одухотворяването и индивидуализацията на природата са проява на стремежа за персонификация на отношенията на хората към обкръжението им по модели, съответстващи на междучовешките контакти в локалните общности. С това е свързана нуждата да се назове с име всеки елемент от действителността. Това намира потвърж-

дение в една гатанка: „От какво се нуждаят Господ, водата и човекът? От име“³.

Одухотворяването на природата е основа за непосредствените и дълбоко наситени с емоции връзки на хората със собственото им обкръжение. Едновременно с това то създава чувство за различни зависимости между всички съставки на космоса. Томас и Знанецки подчертават, че иманентна черта на тази натурална общност е солидарността, чиято цел е поддържане на живота⁴. Затова природата е активно заинтересована от благополучието на човека. Слънцето му дава топлина, земята — плодородие, реките — вода. Животните, птиците, насекомите (най-вече пчелите) го снабдяват с храна и суровини, пазят дома му, информират го за настъпващи събития и явления (щастие и нещастие, време, смърт) и с присъствието си му носят успех и отдалечават лошото. Охолният и успешен живот на селянина е последица от съвместното съществуване с широката природна общност „която се грижи за него, както и за всеки друг член, и му принася доброволни жертви“⁵. Същност на отношенията между хората и останалите съставни части на света (аналогично на нормите, задължителни за членовете на селската общност) е законът за взаимността *do ut des*. Природата „очаква“ от хората спазване на определените норми, възникващи от тяхното участие в натуралната общност. Човешките действия са оценявани от „съзнателното“ обкръжение и съответното на тях реагиране. Животните, растенията, земята са благодарни за доброто третиране и отвърщат с добра служба, бърз растеж и богат добив. Тази зависимост не обхваща само сферата на работата, макар че „всяка работа, извършвана, за да умножава и опазва живота, придобива характер на акт на солидарност и става религиозна стойност“⁶. Природата реагира също така и на морално-етичните аспекти на човешката дейност, напр. щъркел, лястовичка или домашна змия напускат къщата, в която е извършено престъпление; пчели не хапят честната мома и верния момък.⁷

В непосредствена връзка с одухотворяването на природата са доста действия, които във фолклорната литература са интерпретирани неточно като култ на отделните явления или естествените обекти. Появяващата се луна е приветствана с формули от типа: „Добре дошла, луна, небесна господарко. За тебе светлина, от звезди корона, а за мене здраве и късмет“. Огънят е изпращан с думите: „В името на Отца, и Сина, и Светия Дух, амин! Спи тука, огънче, с Господ Исус и с всичките светци“. Изгряващото слънце се поздравява със снемане на шапка, прекръстване, коленичене, молитва или с думите: „Добре дошло днес, слънце, за да мога да работя щастливо през целия ден“⁸.

Задължението за поддържане на мистичната солидарност не се ограничава с благодарност за даровете, получени от природата след тежък труд, с подпомагане на другите членове на общността и със спазване на

моралния кодекс. Действителността е свързана преди всичко с връзките на магическата солидарност. Това изисква от човека познаване на връзките между отделните елементи на действителността, защото само тя гарантира безконфликтното съвместно съществуване и използването им за собствени цели. Трябва да се каже, че „отношенията в натуралната общност са по-разнообразни и усложнени, отколкото са в човешката общност, и затова задължително трябва да се знаят степената и видът на солидарността, която съществува между нещото и всички природни същества, за да въздейства върху едното с помощта на другото“.⁹

И така, природното виждане на света има магически характер, а основата на човешките действия, насочени към външността, към своето обкръжение, са знанията за структурата на света и за законите, на които е подчинена динамиката му. Този природен ред никога не е бил изразяван в народната култура под формата на вербална доктрина, но вярванията, забраните и наредбите, предприемани при определени действия по отношение на някои обекти или в някои ситуации, са достатъчно свидетелство за съществуването му. Връзките между различните сфери на действителността имат разнороден характер и макар често да не са ясни поводите, поради които причинните релации свързват едни, а не други обекти или явления, все пак можем да наблюдаваме редица закономерности в тази област.

Като пример за релация е вярването, че пребиваването в къщата или в двора на змия влияе положително на добитъка и дори на благополучието на цялото семейство. Убийството на домашната змия може да доведе до смъртта на животно или на някого от семейството.

Освен аниматизма и интегралната причинност друга черта за разбиране на света в народната теология е дуализмът. Тъй като солидарността на природата има за цел поддържане на живота, тогава мълчаливо се предполага едновременното съществуване на втория, опозиционен порядък, свързан с разлагане и смърт, чиито главни корелати във фолклорната култура са болестите, унищожението, бедствието, зимата и нощта. Ползвайки аналогията между натуралната общност и локалното общество, съответствие на дуализма на света можем да намерим в опозицията свои — чужди, приемайки, че законите на солидарността се ограничават предимно до групата „свои“ и по принцип свършват на границата на локалната група. В природата освен солидарна общност съществува „антиобщност“, обхващаща отровни и вредни растения, хищнически и носещи нещастие животни, неплодородна земя и лошо време. Селянинът оценява стойностите на времето, денонощно или годишно, главно от гледна точка на полезността му за вегетационните процеси и стопанската активност на човека, т. е. от перспективата на неговата роля в поддържане на биологичния живот. Черта на космоса като „жив организъм“ (т. е. ди-

намична цялост) е ритмичността на раждане, порастване, зрялост, умиране, смърт, раждане и т. н. Явленията на „антиобщността“ са интегрирани в този цикъл, а тяхното унищожаване или преодоляване подпомага в крайна сметка живота. Затова природата не познава смърт, след която няма да настъпи индивидуалното възраждане или продължение на поколенията¹⁰. Природният и „преодоляван“ дуализъм не е автономно явление във фолклорната религиозност. Той е силно сплотен с идеята за двата опозиционни порядъка на света (божествен и дяволски), което често води до интерпретиране на различните форми на природата през „огледалото“ на събития и черти на Бога (евентуално на светци) и на дявола. Това все пак не означава, че в народната теология е навлязъл присъщият на християнството онтологичен дуализъм, чиято същност е изразил свети Августин в концепцията си *creatio ex nihilo*. Във фолклорната религиозност двойствеността е иманентна черта на космоса като цялост (напр. небе — земя :: отец — майка) и на всяка негова част поотделно. Като пример може да послужи земята, разбирана като родителка и кърмилка на хората и едновременно с това тяхна унищожителка¹¹. Дуализмът, изведен от наблюдението и опита на природата и признат като основа на динамиката и продължителността на земния живот, не е изтласкан от абстрактното разграничение на времето и вечността, на доброто и липсата на добро. Той слага силен отпечатък върху християнските концепции, акцентирани в селската среда, моделирайки ги според нуждите и структурите, присъщи на фолклорната култура. Християнската митология, казват Томас и Знанецки, и „предимно частта, засягаща произхода на нещата и качествата им, в голяма степен се е обогатила и разширила, а доста стари митове, като Книгата на Битието, доста са били променени, систематизирани и допълнени“¹². Не без значение е фактът, че преобразяването често е вървяло в посока към откриване в действителността на две независими от себе си, но взаимно допълващи се правила, които в митовете за сътворението получават понякога форма на генетичен дуализъм.

Фолклорната теология е била и продължава да бъде динамична система и както цялата селска култура подлежи на многобройни преобразувания във времето и пространството. Регионалните различия на религиозната селска култура, възникнали от друга история, от различната степен на социално-икономическия развой, културни влияния и т. н., не са чак толкова съществени, че да не може да се говори за фолклорната религиозност като явление, типично за целия селски пласт. Можем да определим селската религиозност като „затворена“ и „цялостна“ социално-културна система, създадена от локалната общност. Партикуларизмът и отъждествяването на култовата и социалната връзка са причина религията да е преди всичко дело на колективния живот и да функционира като критерий за социално-културна идентификация. Освен това свързването на ре-

лигията с всички области на живота, признаването ѝ за интегрална част на локалната култура, доминирането на утилитарни и културни мотивировки, ритуализмът и сенсуализмът в третиране на култовите обекти и религиозните обреди, многофункционалността на религиозните действия — всички тези качества са детерминирани от спецификата на т. нар. традиционна селска култура. В социален аспект роля тук играят детерминанти, типични за селската консервативна общност, като възприемане на селото като безвременен модел, непроменлив и завършен, самовъзприемането на селянина като член на тази група, съществуващ само в нея и подчинен само на групата, което дава на индивида чувство за стойност и значение. Трябва да добавим още и широко разбираната сигурност. В културоложки аспект съществено значение има общността на изображенията, моделите, нормите и стойностите, регулиращи както живота вътре в групата, така и отношението към обкръжаващия свят. Говорейки за народния мироглед, трябва да подчертаем, че релацията хора — свят е доближена до релацията индивид — група. Тогава и фолклорните функции за възприемане на света можем да сравним с функциите за възприемане на собственото си общество. Имайки предвид особеността на фолклорната религиозност в сравнение с официалната християнска теология, можем да кажем, че причина за именно такава, а не друга форма на селска религиозна култура е общият консенсус. „Чувството за справедливост се подсилва от сакралните санкции, от семейно-съседския начин на живот и от процеса на социализация, обхванат в църковно-религиозните рамки.“¹³

Функционирането на системата на религиозната култура на селото е толкова жизнено и с широк обхват, че удовлетворява не само субективните нужди на истински вярващите хора, но и изпълнява извън кръга на тази общност редица интегриращи функции, предимно в областта на семейните обичаи и формирането на стереотипите.

Фолклорната религиозност, както цялата народна култура, постоянно подлежи на промени, свързвайки често старите форми със съвсем нови.

БЕЛЕЖКИ

¹ O. Kolberg. *Dzieła wszystkie*. Wrocław, 1961—1975, t. 5, s. 236.

² W. I. Thomas, F. Znaniecki. *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1—5. Warszawa, 1976, t. 1, s. 175 n.

³ S. Gonet. *Kilka szczegółów z wierzeń ludu*, „Lud“. 1896, t. 2, s. 230.

⁴ W. I. Thomas, F. Znaniecki. Цит. съч.

⁵ Пак там, t. 1, s. 185.

⁶ Пак там, t. 1, s. 186.

⁷ O. Kolberg. Цит. съч., t. 15, s. 62.

⁸ O. Kolberg. Цит. съч., t. 9, s. 144; t. 22, s. 183.

K. Moszyński. *Kultura ludowa Słowian*. t. 2, cz. 1. Warszawa, 1967, s. 438, 496.

⁹ W. I. Thomas, F. Znaniecki. Цит. съч., т. 1, с. 192.

¹⁰ Пак там, т. 1, с. 191.

¹¹ O. Kolberg. Цит. съч., т. 19, с. 198.

S. Gonet. Цит. съч., т. 2, с. 228.

¹² W. I. Thomas, F. Znaniecki. Цит. съч., т. 1, с. 234.

¹³ Z. T. Wierzbicki. O pewnym stereotypie w socjologii religii. — Więź, 1976, nr. 2,

s. 59.