

**Съюз на учените в България**

**Секция „Философски науки“**

**СЪВРЕМЕННИ  
ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА  
ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА**

**ACTUAL CHALLENGES  
IN PHILOSOPHY**

**Кн.1/2014**

**Издателска къща „Св. Иван Рилски“  
София – 2014**

**ISSN 1314-9202**

*Статиите са рецензирани по системата blind review*

**СЪВРЕМЕННИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА**

Редакционна колегия:

Проф. дфн Иванка Стъпова; Доц. д-р Елена Петрова;

Доц. дфн Стефан Пенев; Проф. дфн Тодор Тодоров;

Доц. д-р Татяна Батулева

Водещи броя: Елена Петрова; Татяна Батулева

Българска, първо издание

Печат и оформление:



**МИННО-ГЕОЛОЖКИ УНИВЕРСИТЕТ**

1700 София, Студентски град

тел. 02 8060560; 02 962 54 33

GSM: 0887 615 645; E-mail: teodora59@mail.bg

<b>СЪДЪРЖАНИЕ</b>		<b>TABLE OF CONTENTS</b>
<b>ПОНЯТИЯТА ЗА НЕЩА, ФАКТИ И СЪБИТИЯ ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА УАЙТХЕД</b>	<b>5</b>	<b>THE CONCEPTS OF THINGS, FACTS AND EVENTS IN THE PHILOSOPHY OF WHITEHEAD</b>
<b><i>ВЕСЕЛИН ПЕТРОВ</i></b>		<b><i>VESSELIN PETROV</i></b>
<b>ПОЗНАНИЕТО В УПАНИШАДИТЕ: СРЕДСТВО ЗА БЕЗСМЪРТИЕ</b>	<b>17</b>	<b>THE KNOWLEDGE IN UPANISHADS: MEAN OF IMMORTALITY</b>
<b><i>ЕЛЕНА ПЕТРОВА</i></b>		<b><i>ELENA PETROVA</i></b>
<b>ХРИСТИЯНСТВОТО В ЕПОХАТА НА ПОСТМОДЕРНА</b>	<b>30</b>	<b>CHRISTIANITY IN THE TIME OF POSTMODERN</b>
<b><i>ЛЮДМИЛ ПЕТРОВ</i></b>		<b><i>LYUDMIL PETROV</i></b>
<b>РЕЛИГИОЗНОСТТА ПРИ ЮНГ. ОТ ДОГМАТА КЪМ ГНОСИСА</b>	<b>41</b>	<b>CARL JUNG: RELIGION BETWEEN DOGMA AND GNOSIS</b>
<b><i>СЕВДЕЛИНА НИКОЛОВА</i></b>		<b><i>SEVDELINA NIKOLOVA</i></b>
<b>ПРОСТРАНСТВЕНИ И СМИСЛОВИ АСПЕКТИ В КОНСТРУИРАНЕТО НА ИДЕНТИЧНОСТТА</b>	<b>51</b>	<b>SPACE AND MEANING IN THE CONSTRUCTION OF IDENTITY</b>
<b><i>ВЕСЕЛИН БОСАКОВ</i></b>		<b><i>VESELIN BOSAKOV</i></b>
<b>АЛБЕР КАМЮ: БУНТЪТ, КОЙТО СЪЗДАДЕ СВОЯ СОБСТВЕНА МЯРА</b>	<b>62</b>	<b>ALBERT CAMUS: THE REBELLION THAT CREATED ITS OWN MEASURE</b>
<b><i>ТАТЯНА БАТУЛЕВА</i></b>		<b><i>TATYANA BATULEVA</i></b>
<b>ХЕРМАН ХЕСЕ: СТЕПНИЯТ ВЪЛК (ДВОЙНИКЪТ: ВЪЛКЪТ И/ИЛИ ЧОВЕКЪТ)</b>	<b>74</b>	<b>STEPPENWOLF. THE DOUBLE (WOLF OR MAN)</b>
<b><i>ИВАНКА СЪПОВА</i></b>		<b><i>IVANKA STAROVA</i></b>

<b>ВЕЧНИЯТ ВЪЗВРАТ. БЪЛГАРСКИ ПРОЧИТИ (Пенчо Славейков и Спиридон Казанджиев)</b>	<b>83</b>	<b>THE ETERNAL RECURRENCE. BULGARIAN READINGS (Pencho Slaveikov and Spiridon Kazandjiev)</b>
<b><i>КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА</i></b>		<b><i>KAMELIA ZHABILOVA</i></b>
<b>Е ЛИ КАНТ АГРАРЕН ФИЛОСОФ? КРАТЪК ОЧЕРК ПО ЕПИСТЕМОЛОГИЯ</b>	<b>92</b>	<b>IS KANT AN AGRARIAN PHILOSOPHER? A BRIEF OUTLINE IN SOCIAL EPISTEMOLOGY</b>
<b><i>АСЕН ДИМИТРОВ</i></b>		<b><i>ASSEN DIMITROV</i></b>
<b>РЕЛИГИЯ, ЦЕННОСТИ, ОРТОДОКСАЛНОСТ. РУСИЯ И БЪЛГАРИЯ В ХХІ ВЕК</b>	<b>98</b>	<b>RELIGION, VALORS, ORTHODOXY. RUSSIA AND BULGARIA IN XXI CENTURY</b>
<b><i>ВЕСЕЛИН БОСАКОВ</i></b>		<b><i>VESELIN BOSAKOV</i></b>
<b>ЗАВРЪЩАНЕ (по повод изложбата на Селина Димитрова в Руския-културно информационен център)</b>	<b>100</b>	<b>RETURN</b>
<b><i>ТАТЯНА БАТУЛЕВА</i></b>		<b><i>TATYANA BATULEVA</i></b>
<b><i>СПИСЪК НА АВТОРИТЕ</i></b>	<b>103</b>	<b><i>LIST OF THE AUTORS</i></b>

# ПОНЯТИЯТА ЗА НЕЩА, ФАКТИ И СЪБИТИЯ ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА УАЙТХЕД

ВЕСЕЛИН ПЕТРОВ

---

Vesselin Petrov

THE CONCEPTS OF THINGS, FACTS AND EVENTS IN THE PHILOSOPHY OF  
WHITEHEAD

***Abstract:** The aim of the paper is to remind Whitehead's views on the concepts of things, facts and events. It is good to outline Whiteheadian process philosophical point of view, so that to outline its difference from the points of view of the continental and analytic philosophical traditions on the same concepts. It is commonly accepted in the Whiteheadian literature that the notion of event in Whitehead's earlier works is central, while in the later works events play a role analogous to that of the actual entities. In his earlier works events can be temporally quite extended, while actual entity occurs in an instant. The notion of event is retained in his later works, but it is no more as fundamental as in the earlier works. So, events and actual entities are different in this respect. The paper also traces out the changes in Whitehead's notions from his earlier to the later works. The subject of investigation is the evolution of Whitehead's views concerning these concepts in his works *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919); *The Concept of Nature* (1920); *Science and the Modern World* (1925); and *Process and Reality* (1929).*

***Key words:** process philosophy, Whitehead, things, facts, events*

---

## Увод

Целта на статията е да хвърли достатъчно светлина върху специфичните виждания на Уайтхед относно понятията за неща, факти и събития, които са недостатъчно добре известни на българския читател. Добре е да се изясни Уайтхедовата процесуално философска гледна точка за тези понятия, за да се отличи неговото схващане от гледните точки в континенталната и аналитичната философски традиции.

В Уайтхедианската литература е общоприето, че в ранните трудове на Уайтхед централно е понятието за събитие, докато в късните му трудове събитията играят роля, аналогична на тази на актуалните биващи. Докато в ранните му трудове събитията могат да бъдат твърде протяжни във времето, то

актуалните биващи се случват в един миг. Идеята за събитие се запазва в по-късните му трудове, но тя вече не е така фундаментална, както в по-ранните му трудове. Така че събитията и актуалните биващи са различни в това отношение [Sherburne, 1966: 222; Cobb, 2008: 23]. В настоящото изложение ще проследя и измененията (еволюцията) в Уайтхедовите идеи в посока от по-ранните към по-късните му трудове. За целта ще разгледам последователно неговите схващания в трудовете му *Изследване принципите на естествознанието* (1919), *Понятието за природа* (1920), *Науката и модерният свят* (1925) и *Процес и реалност* (1929).

### **Уайтхедовата концепция в труда му *Изследване принципите на естествознанието* (1919)**

В книгата си *Изследване принципите на естествознанието* (1919) Уайтхед все още разглежда „нашето знание за природата като разложено на комплекс от събития“ [Whitehead, 1919: 68]. Например, за него траенето не е абстрактен разтег от време, а завършено цяло на природата, обхващащо разпознаваните събития. „... целият континуум на природата ‘сега-настояще’ означава едно цяло събитие (траене) ... простиращо се върху всички събития сега-настояще. А именно, различните крайни събития сега-настояще за осъзнаване са части на едно свързано с тях траене, което е специален вид събитие.“ [Whitehead, 1919: 68-69]. И Уайтхед заключава: „Следователно природата, такава каквато я познаваме, е непрекъснат поток от случващо се непосредствено настояще, частично разчленен от нашето перцептуално осъзнаване на разделени събития с различни качества.“ [Whitehead, 1919: 69].

Уайтхед разбира отношението между траене и събитие по следния начин: „Едно събитие може да е съотнесено само с едно траене. ... Но едно траене може да има различни събития, съотнесени с него. А именно, всяко събитие, което е времево настояще през това траене и в отношение към събитие тук-настояще определя едно специфично значение на „там“, е събитие „там-настояще“, което има същото отношение на съотнасяне към това траене и (до тази степен) е (засега) потенциално и събитие „тук-настояще“ в това траене за някакъв възможен акт на априхензия.“ [Whitehead, 1919: 70-71]. И Уайтхед продължава: „... едно траене се простира върху събития, което не са времево настоящи през него, така че спецификацията на траенето не би била пълен отговор на въпроса „Кога?“, зададен за събитието. ... Не е необходимо да се приема, че има едно събитие, което е системата на цялата природа през цялото време.“ [Whitehead, 1919: 71].

Уайтхед извлича отгук определението за събитие: „’Константи на външността’ са онези характеристики на един перцептуален опит, които той притежава, когато му приписваме свойството да е наблюдение на преминаването на външната природа, а именно, когато я предчувстваме. Факт, който притежава тези характеристики, именно тези константи на външността, е това, което наричаме ‘събитие’.“ [Whitehead, 1919: 71-72].

Уайтхед сравнява събитията и обектите по следния начин: „Условията, които определят природата на събитията, могат да бъдат осигурени единствено от други събития, защото няма нищо друго в природата. Позоваването на обекти е само начин на специфициране характера на едно събитие. Грешка е да се схващат обектите като причиняващи събитие, освен в смисъл, че чертите на предшестващи събития осигуряват условия, които определят природата на следващите събития.“ [Whitehead, 1919: 73].

По-нататък Уайтхед обсъжда най-последната природа на събитията. Той казва: „Събитията се проявяват като неопределени биващи без ясни демаркации и с взаимни отношения на непреодолима сложност. Те изглеждат така да се каже недостатъчни в нещността. ... Но нежеланието да се отхвърли неясната неопределеност на събитията е неявната причина за отказа те да се разглеждат като най-последните природни биващи.“ [Whitehead, 1919: 73].

Уайтхед не твърди за атомарна структура на събитията, нито отхвърля припокриващите се събития: „Определянето на събитие чрез приписване на демаркации е произволен акт на мисълта, който не съответства на никакъв постоянен опит. Следователно основно предположение, съществено за умозаключение, свързващо с перцептуалния опит, е, че има определени биващи, които са събития... . *Това предположение не трябва да се конструира като или утвърждаващо атомарна структура на събитията, или отхвърляне на припокриващи се събития.* То просто утвърждава идеалната възможност за съвършена определеност по отношение на това, което принадлежи или не принадлежи на едно събитие, което е предмет на мисълта, макар че такава определеност не може да бъде постигната в човешкото познание. ... Предположението е тясно свързано с концепцията за природата като „дадена“. Тази концепция е мисълта за събитие като нещо, което „се случва“ вън от всякаква теория и като самодостатъчен факт за знание, което го различава.“ [Whitehead, 1919: 74].

След това Уайтхед разглежда протяжността като отношение между събития: „Втората константа на външността е отношението на протяжност,

което е налице между събитията. Едно събитие  $x$  може „да се простира върху“ едно събитие  $y$ , т.е. с други думи  $y$  може да е част от  $x$ . ... Всеки елемент на пространството или на времето (както се схваща в науката) е абстрактно биващо, образувано от това отношение на протяжност (свързано на определени етапи с отношението на съотнасяне) посредством определена логическа процедура (метода на протяжната абстракция).“ [Whitehead, 1919: 74-75].

„Частите на едно събитие са съвкупността от събития (изключвайки самото него), върху които даденото събитие се простира. Грешка е да се смята едно събитие за проста логическа сума от своите части. На първо място, ако постъпваме така, неизбежно сме довеждани до схващането на по-фундаментални биващи, не събитията, които не биха имали простия абстрактен логически характер, който (при това предположение) събитията биха имали. Второ, частите на едно събитие не са просто една съвкупност от неприпокриващи се събития, изчерпващи даденото събитие. Те са целият комплекс събития, съдържащи в това събитие.“ [Whitehead, 1919: 77].

„Една друга константа на външност се изисква в научното мислене. Ще я наричаме асоциация от събития с „общност на природата“.“ [Whitehead, 1919: 78]. „... ние правим разлика между качествата на събитията в индивидуалната перцепция – именно, сетивните данни на индивидите – и обективните качества на актуалните събития в общата природа, която е данна за апрехензията.“ [Whitehead, 1919: 78-79].

В края на главата, посветена на събитията, Уайтхед обсъжда чертите на събитията. Той казва: „Чертите на събитията, произволно отбелязвани в природата, са с непреодолима сложност. Има два начина за получаване на събития с определена простота. На първо място можем да разглеждаме събития, съотнесени с нашето настоящо траене. Фактически, това означава да съсредоточим внимание върху дадена позиция в пространството... Вторият метод е да се разглеждат събития, чиито времеви части проявяват определено постоянство на характера. Фактически, това означава да се следва предопределението на обектите и може да се нарече естествен начин за разграничаване на непрекъснатия поток от външната природа в събития.“ [Whitehead, 1919: 79-80].

Уайтхед завършва тази глава с тезата, че „Съществува структура на събитията и тази структура предоставя рамката на външността на природата, в която се намират обектите.“ [Whitehead, 1919: 80]. След това той добавя: „Обектите са биващи, признавани като принадлежащи към събитията. Събитията се наименуват по подобие на обектите, включени в тях и според това



как те са включени.“ [Whitehead, 1919: 81].

Уайтхед дава и други определения, свързани със събитията: „Две събития се „пресичат“, когато те имат общи части. Сечението, определено по този начин, включва и случая, когато едно събитие се простира върху друго... За събитията, които не се пресичат, се казва, че са „отделени“.“ [Whitehead, 1919: 102]. Накрая, Уайтхед въвежда понятието „стационарно“ (неподвижно) събитие и разглежда неговите свойства [Whitehead, 1919: 172-175], но тази част от ранното му учение не е интересна за целите на настоящата статия.

### **Уайтхедовата концепция в *Понятието за природа* (1920)**

Преди да даде обяснение на събитията, Уайтхед определя в този труд понятията факти, фактори и биващи. Той казва, че „има три компонента в нашето знание за природата, а именно, факти, фактори и биващи. Фактът е недиференцираната крайна цел на сетивното усещане; факторите са крайни цели на сетивното усещане, диференцирани като елементи на факта; биващите са фактори в тяхната функция на крайни цели на мисълта. Така споменатите биващи са природни биващи. Мисълта е по-широка от природата, така че има биващи за мисълта, които не са природни биващи.“ [Whitehead, 1959: 13]. След това Уайтхед обяснява: „Процесът на разграничаване в сетивното усещане има две различни страни. Има разграничаване на факт на части и разграничаване на всяка част на факт като показваща отношения към биващите, които не са части от факта, макар че те са негови съставки. А именно, непосредственият факт за съзнанието е цялото случване на природата. Това е природата като събитие, което е настояще за сетивното усещане и е съществено преминаващо.“ [Whitehead, 1959: 14]. Сега той въвежда понятието за събитие: „Следователно най-последният факт за сетивното усещане е събитие. Това цяло събитие е разграничено от нас на частични събития. ... Това е разграничаването в сетивното усещане на факта на части. Ще използвам термина „част“ в произволно ограничения смисъл на събитие, което е част от целия факт, открит за нас в сетивното усещане. Концепцията в мисълта на всички фактори в природата като различни биващи с определени естествени отношения е това, което на друго място [Whitehead, 1919] съм нарекъл „диверсификация на природата“.“ [Whitehead, 1959: 15]

По-нататък в книгата си Уайтхед продължава обяснението си на „събитие“, като казва: „Това, което забелязваме, е специфичният характер на едно място през известен период от време. Именно това имам пред вид под „събитие“. Ние забелязваме някакъв специфичен характер на едно събитие. Но забелязвайки

едно събитие, ние осъзнаваме също неговото значение като относимо в структурата на събитията. Тази структура на събитията е комплексът от събития като свързани с две релации на протяжност и съчетаване. ... Разкриването в сетивното усещане на структурата на събитията класифицира събитията на онези, които са различни по отношение на някакъв по-нататъшен индивидуален характер, и онези, които не се разкриват по друг начин, освен като елементи на структурата. ... Но има и друга класификация на събитията, която също е присъща на сетивното усещане. Това са събитията, които споделят непосредствеността на непосредствено настоящите различни събития. Това са събитията, чиито черти заедно с онези на различимото събитие обхващат цялата природа, налична за различаване. Те формират завършен общ факт, който е цялата сега настояща природа като разкрита в това сетивно усещане. Именно в тази втора класификация на събитията се крие произходът на диференцирането на пространството и времето.“ [Whitehead, 1959: 52]

По-нататък в книгата си Уайтхед отбелязва, че „Ние сме свикнали да анализираме ... събитията на три фактора, време, пространство и материал. ... Това, което отричам, е, че който и да е от тези фактори ни е даден в сетивното усещане в конкретна независимост. Ние възприемаме една единица фактор в природата и този фактор е, че нещо продължава тогава-там. ... интелектуално сме склонни да пренебрегнем истинското единство на фактора, реално показано в сетивното усещане. Именно този обединен фактор, запазващ в себе си прехода на природата, е първичният конкретен елемент, разграничен в природата. *Тези първични факти са това, което имам пред вид под събития.*“ [Whitehead, 1959: 75]

Уайтхед разбира обектите по специфичен начин: „Факторите в природата, които са без преминаване, ще бъдат наричани обекти. Съществуват коренно различни видове обекти...“ [Whitehead, 1959:125]. Тук обаче няма да се занимавам с Уайтхедовата теория на обектите, която би изисквала по-специално внимание.

В края на книгата си Уайтхед резюмира: „Природата ни е позната в нашия опит като комплекс, в който наблюдаваме определени взаимни отношения между компонентните събития, които можем да наричаме техни относителни позиции, и тези позиции изразяваме частично от гледна точка на пространството и частично от гледна точка на времето. В добавка към своята просто относителна позиция към други събития всяко отделно събитие има свой собствен особен характер. С други думи, природата е структура от събития и всяко събитие има своя позиция в тази структура и свой особен характер или

качество.“ [Whitehead, 1959:166]. Що се отнася до фактите, той заключава: „Това дълго обсъждане ни води до окончателното заключение, че конкретните факти на природата са събития, показващи някаква структура в техните взаимни отношения и някакви техни характеристики. Целта на науката е да изрази отношенията между техните характеристики от гледна точка на взаимните структурни отношения между събитията, характеризирани по този начин. Взаимните структурни отношения между събитията са и двете пространствени и времеви. Ако ги смятате за чисто пространствени, изпускате времевия компонент, а ако ги смятате за чисто времеви, изпускате пространствения елемент.“ [Whitehead, 1959:167-168].

Дотук, в двете горепосочени книги, все още не сме въвели понятията „актуално биващо“ и „актуална случка“.

### **Уайтгедовата концепция в *Науката и модерният свят*“ (1925)**

В тази книга Уайтхед споменава понятието събитие два пъти: в глава 4 „Осемнадесети век“ и в глава 7 „Относителността“. В първия случай той казва: „Сега, след като сме изчистили пространството и времето от заразата на простото местоположение, можем частично да отхвърлим тромавия термин прехензия. Този термин беше въведен, за да изрази същественото единство на едно събитие, а именно, събитието като едно биващо, а не като проста съвкупност от части или съставки. Необходимо е да се разбере, че пространство-времето не е нищо друго освен система от събиране на съвкупности в единства. Но думата *събитие* просто означава едно от тези пространствено-времеви единства. Съответно, тя може да се използва вместо термина „прехензия“ като означаваща прехендираното нещо.“ [Whitehead, 1967: 72]. И Уайтхед веднага добавя: „Едно събитие има съвременници. Това означава, че едно събитие отразява в себе си модусите на своите съвременници като проява на непосредствено постижение. Едно събитие има минало. ... Едно събитие има бъдеще.“ [Whitehead, 1967: 72].

Във втория случай Уайтхед казва: „Едно събитие е схващането в единство на образец на аспектите. Ефективността на едно събитие отвъд себе си възниква от аспектите на себе си, които образуват прехендираните единства на други събития. С изключение на систематичните аспекти с геометрична форма, тази ефективност е тривиална, ако отразявания образец се прикачва просто към събитието като към цяло. Ако образецът трае през последователни части на събитието, тогава благодарение на този траещ образец събитието печели във външна ефективност. Защото собствената му ефективност се засилва от

аналогичните аспекти на всички негови последователни части. Събитието образува образцова ценност с постоянство, присъщо през собствените му части, и поради това присъщо траене събитието е важно за модифицирането на неговото обкръжение.“ [Whitehead, 1967: 119].

И Уайтхед продължава: „Именно в това траене на образеца времето се отдиференцира от пространството. Образецът е пространствено *сега*, и тази времева детерминираност съставлява неговата връзка с всяко частично събитие. Защото то се възпроизвежда в тази времева последователност на тези пространствени части на своя собствен живот.“ [Whitehead, 1967: 119]. След това Уайтхед започва да излага своята епохална теория на времето.

„Не е вярно, че всяка част на цялото събитие ще даде същия образец, както дава самото цяло“, добавя Уайтхед [Whitehead, 1967: 120].

„Теорията за отношението между събитията, до която стигнахме сега, се основава, първо, на учението, че свързаността на едно събитие са всички вътрешни отношения, що се отнася до това събитие, макар и не необходимо по отношение на другите относими. Например, вечните обекти, включени по такъв начин, са външно свързани със събитията. Тази вътрешна свързаност е причината защо едно събитие може да се открие само там, където то е и както е, т.е. в само една определена съвкупност от отношения. Защото всяко отношение влиза в същността на събитието, така че извън това отношение събитието не би било самото то. Това е, което се има пред вид под самата идея за вътрешни отношения. Обичайно е било и дори универсално да се поддържа, че пространствено-времените отношения са външни. Именно това учение се отхвърля тук.“ [Whitehead, 1967: 122-123].

### **Концепцията на Уайтхед в *Процес и Реалност* (1929)**

В този труд Уайтхед започва да използва термините „актуално биващо“ и „актуална случка“ вместо „събития“, така както последното се разбира в предишните му книги. Той започва със „създението на „простолюдието“, което „си представя онези количества под някои други идеи, освен отношението, което те имат към сетивните обекти“. Философията на организма започва със съгласие с „простолюдието“, с изключение на това, че терминът „сетивен обект“ е заместен от „актуално биващо“... Когато по-нататък разгледаме как да поправим Нютоновите други описания на органичната теория, възниква изненадващият факт, че трябва да отъждествим атомизирания квант протяжност, корелиращ с едно актуално биващо, с Нютоновото абсолютно място и абсолютно траене. Нютоновото доказателство, че движението не се прилага към абсолютното място, което по своята природа е неподвижно, също е валидно.

Така едно актуално биващо никога не се движи: то е там, където е, и е това, което е. За да подчертая тази характеристика с фраза, свързваща идеята за „актуално биващо“ по-тясно с нашите обичайни навици на мислене, ще използвам и термина „актуална случка“ на мястото на термина „актуално биващо“. Така че актуалният свят е изграден от актуални случки... . Ще използвам термина „събитие“ в по-общия смисъл на връзка на актуални случки, взаимосвързани по някакъв определен начин в един протяжен континуум. Една актуална случка е граничен вид събитие само с един член.“ [Whitehead, 1978: 73].

Няколко страници по-нататък след горния цитат Уайтхед отново повтаря, че „Терминът „събитие“ се използва в по-общ смисъл. Едно събитие е връзка на актуални случки, взаимосвързани по някакъв определен начин в някакъв протяжен континуум: това е или връзка в нейната формална пълнота, или е обективизирана връзка. Една актуална случка е граничен вид събитие.“ [Whitehead, 1978: 80]. На същата страница той обяснява по-нататък идеята за актуална случка: „По този начин физическото поле е атомизирано с определени деления: то става „връзка“ на актуалности. Такъв квант (т.е. всяко актуално разделяне) на протяжния континуум е първичната фаза на едно творение. Този квант е образуван от своята тоталност от отношения и не може да се движи. ... Това е теория на монадите; но тя се различава от Лайбницовата по това, че неговите монади се изменят. В органичната теория те просто *стават*. Всяко монадично творение е модус на процеса на „чувстване“ на света, на подслоняване на света в една единица на комплексното чувстване, във всеки случай определено. Такава една единица е „актуална случка“; това е най-последното творение, производно от творческия процес.“ [Whitehead, 1978: 80]. Уайтхед пояснява двойния смисъл на думата „събитие“: „Думата „събитие“ се използва понякога в смисъла на връзка на актуални биващи, а понякога в смисъла на връзка като обективизирана от универсалии. И в двата смисъла това е определен факт с данни.“ [Whitehead, 1978: 320].

Що се отнася до термините „актуално биващо“ и „актуална случка“ Уайтхед обяснява, че според философията на организма „Актуалните биващи – наричани още актуални случки – са най-последните реални неща, от които светът е направен. Няма нищо по-реално зад актуалните биващи.“ [Whitehead, 1978: 18]. Ето защо Уайтхед ги разглежда на първо място в своите осем Категории на съществуването: „(1) Актуални Биващи (наречени още Актуални Случки), или Последни Реалности, или *Res Verae*.“ [Whitehead, 1978: 22]. Тук няма да влизам в повече подробности относно термините „актуално биващо“ и „актуална случка“, защото те не са специален предмет на настоящата статия.

Уайтхед обяснява по-нататък знанието за събитието, като казва: „Ако

значението на думата е събитие, тогава или това събитие е непосредствено известно като припомнен перцепт в по-ранен случай от живота на възприемащия, или това събитие е само неясно известно от неговата дадена пространствено-времева връзка със събития, които са непосредствено известни. Във всеки случай има верига от символични отнасяния ... чрез която в данните за възприемания случай има слабо релевантна връзка между думата в този случай на произнасяне и събитието.“ [Whitehead, 1978: 182].

Горните цитати са почти всички, които обясняват понятието събитие в *Процес и реалност*. Очевидно, приемайки този термин като не толкова основен като „актуално биващо“ и „актуална случка“, Уайтхед не му поснещоава толкова много обяснения в този труд, във всеки случай те са по-малко от обясненията в предишните му трудове.

Що се отнася до понятието факти, Уайтхед говори на много места в *Процес и реалност* за фактите в обичайния смисъл на думата. Има само едно място – при обяснението на неговата теория за прехензиите – където Уайтхед говори за фактите по начин, тясно свързан с аспектите на понятието, които са релевантни към темата. Той казва: „Теорията за прехензиите се основава на учението, че няма конкретни факти, които да са само публични или само частни. ... Единствените конкретни факти, от гледна точка на които могат да се анализират актуалностите, са прехензиите, а всяка прехензия има своята публична страна и своята частна страна. ... Фактите на природата са актуалностите, а фактите, на които актуалностите са делими, са техни прехензии с техния публичен произход, техните частни форми и техните частни цели.“ [Whitehead, 1978: 290]. Това последното твърдение е в съгласие с Уайтхедовото разбиране на фактите в предишните му трудове. Явно затова тук Уайтхед не чувства необходимост да повтаря отново надълго какво е виждането му за фактите.

Накрая, нека да видим какво е Уайтхедовото разбиране за термина „нещо“, така както това е изразено в *Процес и реалност*. Той казва: „’Креативността’, ‘много’, ‘едно’ са най-последните идеи, включени в значението на синонимните термини „нещо“, „битие“, „биващо“. Тези три понятия завършват Категорията на най-последното и се предполагат във всички по-специфични категории.“ [Whitehead, 1978: 21]. Друго важно споменаване на термина „нещо“ е в главата за процеса. Ето точните думи: „Но в изречението „всички неща текат“ има три думи и ние започнахме с изолирането на последната от трите думи. Движим се назад към следващата дума „неща“ и питаме, какъв сорт неща текат? Най-сетне стигаме до първата дума „всички“ и питаме, какво е значението на „много“ неща, въввлечени в общото течение, и в какъв смисъл, ако има такъв, може думата „всички“ да се отнася до определена посочена съвкупност от тези много

неща? Изясняването на значението, съдържащо се във фразата „всички неща текат“, е една основна задача на метафизиката.“ [Whitehead, 1978: 44].

Няколко страници по-нататък Уайтхед започва това изясняване, като казва, че „Най-общият термин „нещо“ – или еквивалентно, „биващо“ – не означава нищо друго освен да е едно от „много“, които намират своите ниши във всеки момент на срастването. Всеки момент на срастването *е сам по себе си* ново индивидуално „нещо“. Не съществува „срастването“ и „новото нещо“: когато анализираме новото нещо, не намираме нищо друго освен срастването. ... Един момент от срастването се нарича „актуално биващо“ – или, еквивалентно, „актуална случка“. Не съществува една завършена съвкупност от неща, които са актуални случки. Защото фундаменталният неизбежен факт е креативността, благодарение на която не може да има „много неща“, които да не са субординирани в конкретно единство. Така една съвкупност от всички актуални случки е по природата на нещата изходна позиция за друго срастване, което извлича конкретно единство от онези много актуални случки.“ [Whitehead, 1978: 211].

Няма изменение на тази схващания на Уайтхед в късните му трудове *Приключението на идеите* (1933) и *Начини на мислене* (1938), така че не е необходимо тук да анализираме тези трудове.

### **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

В заключение ще кажа, че така очертаните схващания на Уайтхед за понятията неща, факти и събития ни дават възможност ясно да разберем разликата между неговите схващания и схващанията за тези понятия в традиционната Западна философска мисъл, която поставя ударението върху нещата като субстанции и приема, че събитията имат второстепенен статус. В своята философия на организма Уайтхед последователно отхвърля именно тази традиционна гледна точка.

### **ЛИТЕРАТУРА:**

**Cobb**, John B., Jr. (2008). *A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality*. Claremont: P&F Press.

**Sherburne**, Donald (1966). *A Key to Whitehead's "Process and Reality"*. New York: The Macmillan Company.

**Whitehead**, A. N. (1919). *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge Univ. Press (Second edition, 1925).

**Whitehead**, A. N. (1959). *The Concept of Nature*. An Arbor Book: The University of Michigan Press (First published by the Cambridge Univ. Press, 1920).

**Whitehead, A. N. (1967).** *Science and the Modern World*. New York: The Free Press  
(First published by the Macmillan company, 1925).

**Whitehead, A. N. (1978).** *Process and Reality*. The corrected edition. New  
York: The Free Press (First edition 1929).



# ПОЗНАНИЕТО В УПАНИШАДИТЕ: СРЕДСТВО ЗА БЕЗСМЪРТИЕ

ЕЛЕНА ПЕТРОВА

---

Elena Petrova

KNOWLEDGE IN UPANISHADS: MEAN OF IMMORTALITY

***Abstract:** The purpose of this paper is interpretation of knowledge /jnana/ in Upanishads as mean of knowing the true nature of man and mean of immortality. This Self-knowledge of ultimate Truth and essence-Atman answers the fundamental questions: "Who am I"? „What is my goal in life?" The knowledge pays attention to difference between Pure Self and Empirical Self. It is described as the Self and not-Self, real and unreal, eternal and ephemeral. The identification with pure Self of man/ purusha is based on definition in negative terms.*

***Key words:** Brahman, OM, Atman, Purusha, Self-knowledge; Pure Self; Empirical Self*

---

Философията на упанишадите е една от най-ранните форми на уникалното проявление на могъществото на индийското мислене. В нея могат да се открият основните елементи и методи, с помощтта на които и чрез които древните мислители очертават контурите на философската картина на своето време, а следващите ги поколения мислители изграждат, базирайки се и опонирайки на тях, оригиналните философски системи - астика и настика на Индия. Смело може да се каже, че упанишадите са истинската основа върху която се надстройва индийската философия. Те, според П. Дойсен, С. Радхакришнан, Г. Панде, В. Рубен, А. Гхош и В. Шохин, все още не притежават чертите на традиционната философска система, защото мисленето им няма "системно-класифициращ" и "аналитичен характер", а е преобладаващо гностично и критико-противоречиво. В гносисът, като особен вид рефлексия, централно място заема познанието на преустройващото се човешко съзнание, изграждането и осъществяването на модела на неговата идентификация с обожествения космос. Новите идеи на упанишадите не са отрицание на предшестващата ги мисъл, а са следваща стъпка на доближаване към истината за битието и духа. Или ако употребим терминологията на Хегел, оригиналната философия на

упанишадите съзнателно включва "в смет вид" предшествващите я космологични вярвания на Ведите и религиозно-философски идеи на Брахманите. В 13-те класически философски упанишади: Брихадаранйака, Чхандогия, Иша, Кена, Каушитаки, Айтарея, Тайттирйа, Мундака, Шветашватара, Катха, Прашна, Мандукйа и Майтрия, които обхващат два големи исторически периода (ранен между 13-10 век пр.н.е и късен - 8-5 век пр.н.е.), настъпва промяна в статуса и интерпретирането на религиозните Брахмани (Петрова, Е. 1998: 148-49). Последните, освен че губят статусните си позиции, сега се разглеждат само като практическо тълкуване на обредните действия (карма марга), а упанишадите, в чието мислене доминира "страстта към търсене на истината", се възприемат като "истинско знание" или като "път на знанието" (джнана марга), който е основно средство за постигане на истинското безсмъртно съществуване на човека.

Философско-реформаторския дух на упанишадите намира израз в:

1. Преместването на центъра на техния изследователски интерес от външния-космически и природно-социален към вътрешния дълбинно-духовен свят на човека.
2. Правенето на паралели между явленията от макрокосмоса и микрокосмоса, като израз на древния принцип на йерархия и съответствие на целите на съществуване: кама-удоволствие, артха-полза, дхарма-дълг и мокша-духовно освобождение.
3. Поставянето на акцента върху причинно-следствената детерминираност и взаимосвързаност на микро и макрокосмоса, намерило своето уникално отражение в учението за карма и самсара.
4. Етико-философското обосноваване на жизнената цел, която трябва да преследва земният човек - освобождението от страданията-мокши и постигането на безсмъртно съществуване.
5. Използването на собствен философски метод на изследване, близък до това, което древните гърци наричат диалектика - изкуството да се води спор посредством въпроси и отговори-вакаваки (Чаттопадхья, Д.1981:19-25).

Философията на Упанишадите включва и разглежда проблеми от областта на:

- метафизиката - доктрината за Брахман като първична, безлична, непроявена реалност, битие, същност, творец, пазител и разрушител на света и Ишвара като проявен висш божествен дух - Атман, личен бог-творец на формите и имената;

- космологията - доктрината за еволюиите на формите в универсума;

- еристеологията - доктрината за трансцендентната истина, степените на познание, тъждеството на субекта и обекта, обективния (самвритика) и

субективен (парамартхика) метод на философско изследване, единството на мисленето, речта и езика;

- психологията - доктрината за човешката личност и състоянията на нейното съществуване, отношението между разум и чувства, съзнание и свърхсъзнание, душа и дух;

- етиката - доктрината за висшите и нисшите ценности, целите и идеалите на индивида, свободата, законите - карма и дхарма и принципите на които се подчинява съществуването им, четиристайното морално развитие на личността, опиращо се на принципите на жизнеутвърждаването и жизнеотричането;

- есхатологията - доктрината за съдбата на личността след смъртта.

Философията на упанишадите най-често се възприема като метафизика и етика - практическа философия. Метафизиката изследва първичната реалност, природата на света и проблема за творението, използвайки два подхода на обяснението им (пантеистичен и религиозно-мистичен). Етиката, от своя страна, използва идеалистико-методологическия подход за разкриването на ролята на себепознанието в: промяната на съдбата и битието на човека; отношението му към свободата и кармата; разбирането на освобождението-мокша и прераждането-самсара. Основният проблем на философията на упанишадите е търсенето на истината за същността на човека, което се разбира като търсене на истинското щастие, състоящо се в постигането на висшата трансцендентна истина пораждаща безкрайна радост от придобиването на субстанциална форма на битийност на човека, в която той е с реална, а не с номинална ценност.

Мисленето на упанишадите, което е преодоляло синкретизма на ведическото мислене, продължава да е силно повлияно от религиозното съзнание. Някои от съвременните му изследователи считат, че то остава затворено в религиозната насоченост (Pande,G.1990,I:23).Основанията за съществуването на тази теза се съдържат в особеностите на индийската религия от този период, която е възприемана като "същност на живота и жизнен опит". Тя разкрива същността на човешкото битие и показва пътя водещ към духовното съвършенство. Нейният основен принцип, утвърждаващ съществуването във вселената само на една висша, всеобща реалност или битие – Бог, не противоречи, а съвпада с идеалистико-монистичната философия на упанишадите за Брахман като единствено, абсолютно,безпричинно, безформено, неопределено чисто битие-сат и всеобща безлична и лична проявена субстанция Ишвара (Dasgupta, S. A.1961, I: 29; Deussen, P. 1979: 67) и принцип на съществуване. Ишвара е висшето проявление на абсолютната реалност Брахман. И обичта (бхакти) към Ишвара е обич и към непроявения Бог Брахман, в който той

съществува като потенция. Единството и целостността на света се явява не само висш факт на религиозното съзнание, но и на философското, в което Свърх Азът (Atman) не е дуалистичен, макар да е определен като „не това, не това”, той е едновременно съществуване/битие-сат, съзнание-чит и блаженство-ананда. Трите стадия в религиозното съзнание: а) слушане-шравана, разкриващо истината съдържаща се в традициите и символите на религиозният живот; б) размисъл - манана, постигаща истината чрез логическите изводи на рационалното мислене и в) съзерцателен размисъл нидидхяна, съответствуват на трите паралелни реда от философското мислене: жертвоприношението-адхияджна; микрокосмоса-адхяята и обожественият макрокосмос-адхидайвата.

Тези паралели първо се извършват по хоризонтал, а след това преминават по вертикал- в търсене на общата дълбинна основа на двата свята. Тази основа е определена като единно духовно начало- Атман, притежаващо свойствата на вечност, креативност, всемъдрост и всеобхватност.. Вертикалният подход дава възможност да се видят съответните слоеве - структури и степени -йерархии в развитието на микро и макрокосмоса, които се разглеждат като базисни елементи от впечатляващата структура на мъдростта (Чхандогия VIII; Тайттирия II.1.5; Мандукиа I.7). Чрез изследването на структурата се разкрива процеса на непрекъснатост и повторение в елементите на духовната мъдрост през различните времена и пространства. Познаването на структурата на човека-микрокосмос е важен етап за достигането на фундамента на макрокосмоса. Тази структура в Тайттирия упанишада II съдържа 4 нива: телесно-аннамайя, жизнено-пранамайя, съзнателно-виджнанамайя и висша мъдрост и блаженство-анандамайя. Впечатляващо е, че в тези паралели структурният модел на човека се разглежда като модел на света в цялост. Това означава, че осмислянето и познанието на макрокосмоса е възможно само на базата на задълбоченото познаване на микрокосмоса. "Познай Брахман в себе си" е не само основният девиз на упанишадите, но и средство за постигане на целите на човешкото съществуване. То е ръководство за действие, което води до желанния резултат. Познаването на четирите психически състояния на човешкото битие е всъщност познаване на четирите състояния на космическото битие Брахман и на чистия дух Атман, чиито различия са разкриват във формите на проявленията им. В упанишадите се отбелязва, че в основата на преобразуването стои превръщането на логическия извод в духовно възприятие, посочващо пътя на "трансформацията на ума на мислителя, в смисъл на трансформация на самото съществуване" (Радхакришнан, С. 1956, I:192). Религията, както и философията като метафизика и етика, акцентира върху цялостното трансформиране на човешката природа и сливането ѝ с божествената. В този процес, трансцендентният външно ръководещ Аз-Пурушотама, се превръща в

иманентен, вътрешно ръководещ Аз-онтараяма. Вероятно превръщането на трансцендентния Аз в иманентен е причината в упанишадите да съществува твърдението, че: "Няма нищо по-висше от личността" (Неру, Дж.1955:106).

Упанишадските философи са притежавали реформаторски дух. Те са изпитвали същото желание за промяна на външната действителност, каквато днес изпитват и съвременните учени. Разликата между тях, абстрахирайки се от историческото време и пространство, е в избора на средствата и модела за промяна. Те са приели, че промяната на света е възможна само тогава, когато човекът започне да опознава и променя себе си. Себетрансформацията изисква отказ на познавателния интерес от света на природно-социалното и пренасочването му към дълбинно-фундаменталното и вътрешно-духовното в човека. Обекта на себепознанието е безтелесното, духовно Аз на отделния индивид – негова истинска и безсмъртна същност, която е иманентно проявление на всеобщата душа на всичко съществуващо-Атман. В една от упанишадите този момент на превръщане на трансцендентното в иманентно е отбелязан по следния начин: "Твоят атман е вътрешно присъщ на всичко" (Брихадаранйака III.5) Тази непроменяема същност не може да бъде сетивно възприета и познаваема чрез умозаклученията на познаващия и говорещ човек. Разкриването на това вечно истинно Аз става в процеса на гностично-мистичното познание джанана, което му позволява да постигне освобождение от страданията и ограниченията на крайното си, смъртно съществуване в земната реалност. Този момент, заемащ доминираща позиция във философията на упанишадите, е интерпретиран от древността до наши дни като индикатор за нейния песимистичен и жизнеотричащ характер, като се пренебрегва, че в нея съществува и противоположната тенденция на жизнеутвърждаване на човека. Последното е било възможно единствено в границите на земния живот, в който освобождението е от съществуващите в него страданията, а не е в името на живот в друга реалност. За упанишадските философи теисти, каквито са били преобладаваща част от древните мислители, човешкият живот е съществувал в две външно неравноценни форми: а) нисша - материално-духовна и крайна и б) висша - трансцендентно-духовна и вечна.

Преминаването от първата към втората модалност на съществуване е съпроводено с унищожението на телесно-материалната форма, настъпващо при смъртта или чрез продължителна вътрешно-психическа трансформация на човека, извършваща се бавно чрез 4-те стадии на модела за духовно-нравствено усъвършенстване(ашрамадхарма).За тях жизнеотрицанието е задължителен и необходим момент от жизнеутвърждаването в по-висшата трансцендентна реалност. То е разглеждано като присъщо не само на земните, но и на всички

останали крайни форми на живот в сътворената от бога - Брахман вселена. Моделът за четиристайният духовно развитие е предназначен само за човека, който единствен от всички земни същества се е стремил към усъвършенстване и завладяване на останалите светове. Този негов стремеж в Айтарея-араняка (II. 3. 6) е отбелязан по следния начин: "Човекът е море, той се издига над всички светове. Каквото и да постигне той, той ще се стреми да бъде и над него".

Упанишадските философи са разглеждали духовно-моралната промяна като дело на Бог-цялото или като дело на самия човек-частта. И в зависимост от авторът на промяната, те са определяли и неговата посока. Когато авторът е бил Бог посоката на инфилтрация на духовно-нравствени ценности е от горе надолу, от висшата-трансцендентна към нисшата - земна реалност. При низходящата посока, която не е интерпретирана като регресия, а като мултиплициране на единното духовно начало Атман, както в отделните светове, отличаващи се помежду си с различната степен на светлинност, така и в многообразната Аз-душа на земните индивиди (Иша, 1). Божественото мултиплициране или иманентно проявление при човека е условие за: разкриването на неговата същност и даване на отговор на двата основни въпроса за човешкото съществуване и живот: „Кой съм аз?“ и „Каква цел преследвам?“; неговата увереност в господството му над материалния свят и за дълбинната основа на отношенията му с: личния Бог-Ишвара и с безличния Брахман, другите човешки индивиди, разумни същества и с макрокосмоса като цяло. *Когато автор е човекът посоката е била първо навътре към познанието на иманентния Аз-пуруша, а след това нагоре - към сливане с духовния висш трансцендентен Аз-Атман, чието проявление на земята е ограничено. Възходящо-прогресивното движение е резултат от инициативата на човека, който чрез себепознанието, добродетелното действие, обичта/бхакти/ към бога, обучението, аскетизма и медитацията – (упасана) отново може да придобие висша ценност, която в доминиращия от злото и страданието материален свят е само номинална* (Dejardins,D.1961:42; Ghosh,A.1944:504). В земния привиден и илюзорен свят човекът не притежава собствена субстанциална реалност. При това драматично движение от микрокосмоса към макрокосмоса човекът постепенно, чрез четирите стадия на ашрама, се освобождава от състоянието на разумна съзнателност и преминава в състоянието на свръхсъзнателност присъща на сърхчовешкото общество, в което висшата истина е тъждествена на висшето добро и щастие. Цялостно трансформираният се човек става член на морално съвършеното и гностично общество-дживанмукти. Някои ведантисти, като К. Ишъруд, отбелязват, че при определянето на висшата реалност трябва задължително да се освободим от "нашите променливи стандарти, за добро и зло, за удоволствие и нещастие, за правилно и погрешно" (К. Ишъруд1998:11). В

Шветашватара упанишада (VI. 16) е представено най-пълното дефиниране на тази божествена реалност като: "бог Вишвакрит (създател на всичко), Вишвавидя (знаещ всичко), Атмайонир (утроба пораждаща себе си), джна (знаещ), Кала-каро (творец на времето), Гуни-Сарва-Видя (познаващ всички качества), Прадхана-Кшетра-Джна (господар на природата и знанието), Патир-Гуни (покровител на качествата), Иша-Самсара (властелин на прераждането), Мокша (освобождението) от постоянно свързаните причини". Брахман е всичко онова, което не притежава, като велик дух човека за да може да управлява вечно света.

Прогресът в упанишадите е персонифициран. Той се опира на човека от нов тип, в който духовното начало е водещо. Бог присъства, в него, като потенция и факт, обладание и проблем. Дългът на човека е да преодолее крайността на материалната си природа и постепенно, чрез познанието, да я промени и подчини на безкрайния божествен дух Атман, ако не иска да бъде отнесен от потока на времето. Познанието е със статут на определящ фактор в човешкия живот. Отдалечаването на човека от истинската му природа в упанишадите е резултат както от незнанието, така и от неправилната насоченост на познанието. Незнанието-авидя поддържа илюзията-майя, прикриваща онтологическата същност на света. Майя притежават три основни качества *sattva*-познание, *rajas*-активност и *tamas*-инерция, чрез които се проявява динамиката на движението, изменението и развитието на материалните и духовни явления. Истинното, което е надарено с майя и създава света, е Ишвараличния бог - проявление на Брахман, единственото съществуващо преди сътворението на вселената и световите. Майя няма отделно съществуване извън същността на истинното. То се разбира като същност и причина за съществуването на света и проявяването на майя. Затова Брахман е определен като майин „велик бог-сътворител, който изпълва съществата и целия този свят” (Шветашватара IV, 9-10). Истинното съществува преди имената, формите и качествата на света да са влезли в съществуването. И когато се отбелязва, че трите качества на майя проникват петте елементи: пространство, въздух, огън, вода и земя, това означава, че истинното е проникнало в тях, както „златото е проникнало в златните орнаменти”. Познанието на истинното и задълбочаващия се модел на духовно развитие на човека винаги ще се разрушават майя, която е негова изява (Шветашвара II.2). За майя няма път водещ към истинната реалност. Качествата на майя, в техната „неманифестирана форма остават в състояние на равновесие (*samya avatsha*), а при нарушаването му процеса на сътворението започва отново” (Sankaracarya 2010: 91). Креативната сила на майя е безкрайна и неразгадаема. Тя, както отбелязва Шанкаракариа „може да прави невъзможното да изглежда реално”. Силата на майя може да а/ игнорира и

прикрива, т.е. да бъде було (*avaṅana sauti*) на истината и б/ да е креативна сила (*viusepa sauti*), която се проявява в сътворяването на целия свят от имена и форми и която е основа на нейната власт. Впечатляващото манифестиране на властта ѝ не може да излиза извън булото на майа (Sankaracarya 2010; 86)

Познанието дава възможност на човека да достигне до истината за собствената си същност. То разкрива, че зад неговата външна сетивно-възприемаема, материално-телесна и смъртна форма се намира друга – първична, единствена, цялостна, вечна, непроменлива, непроявена, истинна същност, битие/сат/ и основа - бог Брахман (Чхандогйа VI.9.4.6; Брихадаранйака I. 4.1-7). Това истинно битие/сат/ е пожелало да се умножи и да породи същността на огъня (теджас), водите (апас) и твърдото (ана)-храните (Чхандогйа VI.2.1-2; VI.2.4; VI.3.2), а след като е станало тяхна същност, то е поискало „посредством одухотворената същност (дживаатма) да разгърне имена и форми (нама рупа)” (Чх.VI.3.2;VI.3.4). Според С. Вивекананда „космическият махат(ум) първо се е проявил като име, а след това като форма, т.е. като тази вселена... зад която стои неизразимото(*сpxота*), проявяващото се като *Логос* или *Дума*. Тази вечна *сpxота*, основният вечен материал на всички идеи имена, е силата чрез която Бог създава вселената... Дори нещо повече, - Бог първо става обусловен, *сpxота*, и след това Се разгръща като още по-конкретната осезаема вселена. За *сpxота* има една дума като единствен възможен символ - ОМ...*Сpxота* е материалът на всички думи, но не е нито една определена дума като завършена единица... *Сpxота* е Нада-Брахма, Звукът-Брахман. И тъй като чрез никакъв анализ не бихме могли да разделим думата от идеята, този ОМ и вечната *сpxота* са неделими ...Ом е източникът на всички имена и форми”(Вивекананда, С. 2008:54). При човешкия индивид, както отбелязва С. Вивекананда „ мисловните вълни, които възникват в ограничения ум се проявяват първо като *думи*, а след това *като* конкретни *форми*...Тялото е външната обвивка, формата, а умът ( *антахкарана*) е името, вътрешната същност или ядрото” (Пак там). Познаването на формата, тялото на Брахман, зависи от „личните качества и посоката на ума на отделните хора.. направлявана от преобладаващите в тях елементи, или *татви*. В резултат на това те виждат един и същи Бог в различни проявления, като притежаващ различни, проявяващи се качества, а вселената, една и съща , им изглежда изпълнена с разнородни форми...Законът за неразделимостта между звуковия символ и мисълта се отнася и за многото неразграничени представи за Бог и вселената – следователно всяка от тях трябва да има определена дума символ, която да я изразява”(Вивекананда, С. 2008:57). В почти всички философски упанишади символът ОМ представя *Акханда*-недиференцирания Брахман (Тайттирийя VIII.1), а останалите символи представят *кханда* или диференцираните



представи за същата Същност (Атман), които се разбират като тъждествени. Символите помагат за осъществяването на медитацията и за добиване на истинско знание за себе си и всичко съществуващо (Sankaracarya, Sri. 2010; 87).

ОМ като трансцендентен звук Нада-Брахма, изразява неизразимото чрез три букви АУМ, които символизират трите фази на сътворението - зараждане, определеност и разпадане. Анализът на графичната му конструкция, според множество изследователи, разкрива четири различни аспекти на съзнателност.

В някои упанишади се открива друг тип различие между Брахман и Атман. Там за атман се казва че е: отражение, подобие, сянка и двойник, ехо и образ на Брахман т.е., че Атман няма собствена същност и самостоятелно съществуване извън първичния, недиференциран Брахман (Брихадаранйака I.2 и I.9; Каушитаки V.2; Чхандогйя VI.6.5.6; VIII..3).

Човекът знае за съществуването на трансцендентния Бог, но поради невежество, не винаги знае за иманентното му проявление в него т.е. за съществуването на божественото в себе си. В Упанишадите се отбелязва, че дори в случаите, когато знае той "не може лесно да го познае", защото: "Този (атман) е трудно видим, влязъл в скритото, живеещ в сърцето, намиращ се в дълбокото, дъвен..." (Катха II. 12). Има и такива хора определени като "мнозина", на които не е "дадено дори да чуят за него" (Катха II. 7). Хората, които са чули и знаят за него, но не се стремят да уловят и познаят същността му, която е различна от доброто (истина и дхарма) и злото, от извършеното и неизвършеното, от миналото и бъдещето, се превръщат в глупаци, водещи безцелен начин на живот, наподобяващ живота на слепците водени от слепци (Катха II. 5; II. 14). Те стават слаби, уязвими и безпомощни пред проблемите, които трябва да решават. Разширеното им съзнание не може да им даде истинското знание за промяната на тяхното положение. Насочеността на упанишадската философия към божественото съзнание е опит да се компенсира уязвимостта на човека и да се изрази неудовлетвореността му от неговото положение в арийското общество. Философията се опитва да извади от летаргичността, в която е потънало, човешкото съзнание и да го насочи към реализация на истинската си природа и индиректно да го подтикне да започне да се бунтува срещу емпирично-интелектуалния му Аз довел го до трагичното положение в света. Както отбелязва Кр. Ишъурд "да се стремя да реализирам същинската си природа означава да призная, че не съм доволен от себе си понастоящем, означава, че не съм доволен от живота който водя в този момент" (Ишъурд, Кр.1998:8). Желанията и страстите мотивират действията на човека, в този живот, а неговото поведение е епигонско отражение на наученото от природната и социална среда. Те не изразяват невидимата му,

фундаментално-духовна същност (пуруша) и нямат истинска реална стойност. Защото между човешката душа (джива) и въплътилия се иманентен дух атман съществува различие. Исканията на човека да има "стогодишни синове и внуци, мног стада добитък, слонове, злато и коне... голямо парче земя... да живее толкова есени, колкото пожелае... да бъде велик на земята) имат "стойност за смъртния(само ) до утре"(Катха I. 23-24). Те водят до приятни изживявания, но не и до спасение от страданието и злото. Поведението мотивирано от доброто/истината и поведението мотивирано от приятното винаги ще водят до различни резултати. Изборът на доброто води до спасението, а избора на приятното - до пропускането на целта на живота-освобождението (Катха II. 1). Човекът е длъжен да се научи да разграничава доброто от приятното, опиращо се на страстите. Той трябва да разграничава, както мислите, така и действията си от гледна точка на целта на неговия живот. Някои от тях пречат на човека да стане по-свободен, безкористен и осъзнаващ истинската си духовна същност, а други му помагат по-бързо да достигне до нея и до свободата, която му дава. В Катха упанишада този момент, на амбивалентност на резултатите на човешките мисли и действия, е много прецизно отразен. Там се казва, че "който няма познание, който е без ум, който е винаги замърсен, той не достига мястото, целта на пътуването и се връща отново в самсара"(Катха III.7), а в Катха III.8 се допълва, че "...този, който има познание, който е с ум, който е винаги чист, той достига края на пътя, висшата обител на Вишну". Философията утвърждава реализирането на истинския жив Бог - вътрешния Аз-пуруша в човека и изисква отказ от Егото на външния емпиричен Аз. Емпиричната душа (джива) на видимия Аз е свързана със сетивата, променящото се тяло и промяната в потока на съзнателното мислене, интелекта, егото и паметта във времето. Вътрешният Аз-пуруша остава непромен, един и същ, а джива е част от заобикалящия я свят. Емпиричното Аз, както подчертава С. Радхакришнан, е „смесица от свободен дух и природен механизъм, пуруша и пракрити... Неубословеният *пуруша* или *атман*, се разглежда като *джива*, когато погрешно бъде отъждествен с тесните рамки на индивидуалността...характерна за финото тяло” (Радхакришнан, С. 1996:59-60). Понякога в пуруша настъпва временно объркване и смут, което се дължи на свързаността му с ума и самоусещането (ахамкара) на индивидуалния Аз. В някои упанишади външният Аз е определен като телесен атман(душа), който е продукт на храната, а вътрешния атман(дух) -на праната. Външният е изпълнен с вътрешния. Вътрешният атман(адхийатма) ”действително има форма на човек(пуруша). От човешката форма на този следва, човешката същност на онзи”(Тайттирийя I.2-3.4). Човекът, като жив бог, трябва едновременно да се разграничи и да се обедини с иманентните проявления на Бог в него, и в останалия природен - растителен и животински свят. В някои от упанишадите се

отбелязва че „единният атман във всички същества променя формата си, според формите, но е извън тях...и не придобива страданията на света...оставайки извън тях”(Катха V.10-11),което означава че същността на висшата духовна реалност остава непроменена(Чхандогйа VIII. 12.1)

Летаргичността на индивидуалното самосъзнание не позволява на човека правилно да определи основната цел на съществуването си в земния живот-осъзнаването на своя истински Аз; реализацията и сливането му с Атман-Брахман. Упанишадската философия абстрактно определя човека чрез трансцендентно-иманентния бог. Ценността му не е реална, а номинална, според степента на проявлението на Атман ( Шветашватара V.12; Бихадаранйака VI, 5). Когато човекът като единство на материално и духовно не е загубил своето трансцендентно самосъзнание и самоидентификация, той се чувства гражданин на вселената и се подчинява на изискванията на универсалните принципи за вяръност към истината, ненасилие и безкористност на моралните му стремежи и действия, които се извършват в името на вселенския идеал и благо. Когато природата взема връх над духовното и нравствената саморефлексия отсъства, космическите нормативни механизми за контрол остават външни, а не вътрешно-иманентни механизми за саморегулация и самоконтрол и той се подчинява на инстинктите и страстите, мотивиращи неговото поведение в обществото. Като продукт на незавършената интеграция на материята, живота и разума, човекът се разкъсва от вътрешни и външни конфликти и борба, които затрудняват процесите на себепознание, себевглъбяване, съзерцание, преминаването му от едно състояние в друго и в крайна сметка забавят сливането на човешкия с абсолютния дух.

Чрез познанието човекът натрупва информация, която подпомага и ускорява процеса на себетрансформирането. Упанишадските мислители са смятали, че необузданият стремеж към придобиването на знания и информация няма да доведе нито до хуманизиране на индивидите и техните отношения, нито до преодоляване на съществуващата морална разруха и деградация. Информацията, за тях, е условие за правилния избор на посоката на познанието. От нея зависи "доколко вътрешно човек е правилно устремен" и до каква степен " ще избере най- верния вариант за себе си" - най-висшите ценности (Zimmer,H.1984:4). Информацията и знанието водят до развитие на човешкия разум и интелект и позволяват да се разширят възможностите на съзнанието (Радхакришнан, С.1996:213-14). То разширява, както представата на човека за неговата същност, така и представата за по-големите му възможности - да контролира външния свят и да твори чрез правилния избор съдбата си. При упанишадите познанието е интерпретирано главно като средство за властване над себе си, а не като

средство за придобиване на власт над другите. То освен, че е средство за себегосподство е средство и за себеотстояване и себепроектиране в и извън пространството и времето (Тайттирия VI. 2). Познаващият истинската си същност-Атман се освобождава от всички окови и най-вече от своето дуалистично телесно-духовно съществуване и се разтваря в безсмъртното непроявено (Брахман) и проявено (Атман) духовно-светлинно битие на Бог (Шветашватара, V. 13; VI, 4-6). Тези функционални възможности са присъщи на висшето-трансцендентно познание, а не на нисшето-ителектуално познание на човешкия разум, за което истината за божествената реалност остава недостъпна и скрита. Разумът, както е отбелязано в Мундака упанишада (I. 1. 4-5), не може да ни даде знания за: неунищожимото, невидимото, неосезаемото, вечното, цялостното, всепроникващото, вездесъщото, непреходното, което е обект на чистото, истинното, върховното познание - джнана. "Познай Брахман в себе си"! е непрекъснато повтарящ се рефрен в Тайттирия упанишада (III. 1-4). Ако хората не престанат да се опират само на нисшето логическо познание, те ще продължават да са подвластни на майя - външната илюзорност на света и ще останат слепи за истината разкриваща първоосновата на света, природата и човека. Общата основа на всичко съществуващо се постига чрез интегрално-духовното познание-джнана, което е доминирано от вярата и преданата отдаденост на Бога. Избяването от духовната слепота става по пътя на: религиозно-моралното пречистване на душата от телесните и чувствените замърсявания; подтискането на дейността на ума и довеждането му до състояние наподобяващо повърхността на спокойно езеро, във водите на което се отразява висшата мъдрост във формата на духовно прозрение и на възпитаването на будххи - способността за разбиране и различаване в съответствие с духовното виждане за вселената (Радхакришнан, С.1956, I:177; Бъшем, А. 1977:173).

В заключение ще отбележим, че успешното осъществяване на себе трансформацията зависи, както от познанието, така и от религиозността и моралността на човека. На първите два стадия от модела за духовно-моралното развитие на човека, постигането на висшата истина става по общ религиозно-морален начин, а на следващите два стадия само чрез методите на трансцендентното познание, в което моралът присъства в снет вид, като кодекс от правила за поведение на човека в общностите на отшелника-ванапрастха и на аскета-санясин. Моралът и религията са средства, които очертават границите на пътя на индивидуалния духовен прогрес до момента на трансгресията (трансформацията) на човека. Духовният прогрес при упанишадите е понятие, което обхваща цялото психофизично и духовно изменение на природата на човека и начина на неговото съществуване. В него доминираща позиция заема трансцендентното познание, а след това моралът, религията и науката.

## ЛИТЕРАТУРА:

- Бэшем, А.** 1977. *Чудо которым была Индия*. Москва: "Мысль".
- Веди, Упанишади, Бхагавадгита.** 1996. *Индийски санскритски първоизточници*.  
София: "Любомъдрие".
- Вивекананда, С.** 2008. *Бхакти йога*. София: Шамбала ЕООД.
- Ишъурд, К.** 1998. *Въведение. Във: Веданта на западния свят*. София.
- Неру, Дж.** 1955. *Откриването на Индия*. София: Партиздат.
- Петрова, Е.** 1998. *Индийската етика от Ведическия период*. София: Лик.
- Радхакришнан, С.** 1996. *Философията на Самкхя-Йога*. София: Евразия.
- Радхакришнан, С.** 1956. *Индийска философия, т. I*. Москва: "Мысль".
- Чаттопадхья, Д.** 1966. *История индийской философии*. Москва: "Мысль".
- Упанишады.** 1967. Пер. с санскрита, предисловие и коментари А. Я Сыркина.  
Москва: "Мысль".
- Dasgupta, S.** 1952. *A History of Indian Philosophy, Vol. I*. Cambridge.
- Desjardins, A.**, 1962. *Achrams. Les yogis et les sages*. Paris - Geneve.
- Deussen, P.** 1979. *The Philosophy of the Upanishads*. New Delhi.
- Ghosh, A.** 1943. *The Life Divine, Vol. I*. Calcuta.
- Pande, G.** 1990. *The Foundation of Indian Culture, Vol. I*. Delhi.
- Sankaracarya, Sri Adi.** 2010. *Tattvabodha*. Mumbai: Central Ihinmaya Mission Trust
- Zimmer, H.** 1984. *Philosophy of India*. London.

# ХРИСТИЯНСТВОТО В ЕПОХАТА НА ПОСТМОДЕРНА

ЛЮДМИЛ ПЕТРОВ

---

Lyudmil Petrov

CHRISTIANITY IN THE TIME OF POSTMODERN

**Abstract:** *The main purpose of this paper is to examine the place and role of the Christianity in the context of a constantly changing cultural situation, defined by many as a "post-Christian" and its relevance for modern and postmodern realities of globalization processes.*

*Particular importance is the issue of the possibility of a real inculturation i.e. valuing of non-Christian socio-cultural patterns and attitudes on the part of Christianity without destroying its sustainable and authentic value-semantic kernels that it would become a kind of alternative in the context of a global hypertrophy caused by today's simulation of hyper-reality, and which can be found at all levels of socio-cultural space.*

**Key words:** *Christianity, apophatism, postmodern, hyper-reality, inculturation.*

---

Основната цел на настоящата статия е да разгледа мястото и ролята на християнството в контекста на една постоянно изменяща се културна ситуация, определяна от мнозина като “постмодерна” или “постхристиянска”, характеризираща се преди всичко “с патология и трансгресия, анонимност, екстремизъм и все по-нарастваща зависимост от виртуалната реалност” (С. С. Хоружий); както и неговата значимост в условията на съвременната реалност, наричана от някои “епоха на Сцената” (Жан Бодрияр), “общество на Спектакъла” (Ги дьо Борон), “чиста игра на видимостите” (Бордияр), “епоха на огледалата”, “време, в което всичко е на витрината” (Дж. Карлийн), където всичко е само привидност и имидж.

За начало нека се опитаме да дефинираме съдържанието на понятието постмодерна ситуация, което се свежда, най-общо казано, до система от фактори, които в една или друга степен обуславят и детерминират нашето познание, нашите ценностни нагласи и поведение. Съвкупност от специфични светогледни конструкции, функциониращи като матрица на нашите възприятия, оценки и действия. Това не са просто някакви външни изменения, но една

особена конфигурация на целия контекст на светоусещане и разбиране, определящ нашия нравствен, духовен и религиозен опит, която задава самите контури на нашите духовни търсежи – ситуация, характеризираща се с размиването на границите между формите на културна дейност, с тенденции за синкретично обединяване на изкуството с науката, философията и религията; както и с нихилистичен бунт срещу всякакви идеологически концепти и традиционни ценности - оттласкване от Логоса към логистиката и от логистиката към логемата.

Постмодернистският дискурс деконструира всички ценностни опозиции, налагайки забрана върху еднозначното и ясно разграничение между смисъла и безсмислицата, доброто и злото, красотата и безобразието, стигащо до тотална загуба на устойчиви ценностни ориентири, повсеместен релативизъм и радикален ценностен плурализъм.

“В подобна културна “ситуация на множественост” се образува своеобразна амалгама от вяра в науката и нова мистика, от еволюционизъм и “холизъм” (Кюнцлен 1997/4: 136). Постмодерната общокултурна нагласа и визия за света се състои в един пределно обобщен еkleктизъм, в чиито рамки се примиряват всички епохи и всички стилове. За Ален Финкелкраут “постмодернизъмът не е нищо друго освен един вид идеологическа реторика, която превръща долнокачествения еkleктизъм в единствена ценност”. “Постмодерното е това, което остава от модерното, когато му отнемем просветителското” (Режис Дебре) – един патологичен дефицит на светоглед.

Това е “краят на големите разкази” (Лиотар) и провалът на големите исторически месианства. За жалост “смъртта на идеологиите” само усили социалния аутизъм.

Онтологичното измерение на постмодерната ситуация може най-кратко да се обозначи като криза на метафизичното мислене, като разпад на цялостната картина на света. Постмодернизъмът е “духовно състояние” (Умберто Еко), което се характеризира с преминаване от свободата към своеволието, от бунта към безволието, от релативизма към нихилизма – специфики, които ясно отразяват сложния патологичен етос на постмодернизма.

Днес търсим във всичко сензацията и скандала, но вече нищо не ни изумява и не ни скандализира. Привикнали сме към всичко - от порнографските списанията, продаващи се свободно навсякъде, обикновено в будките до спирките, където децата ни чакат автобуса, за да стигнат до училището си; билбордовете с долнопробни и евтини телеса или пък рекламите с плоски и съмнителни послания, подменящи и прекодиращи реалността пред очите ни. Вече няма цензура, а също и ценз (стандарт). Станали сме всеядни и сме развили

търпимост и поносимост към всякакви полуфабрикати. “Постмодерният човек се е научил да живее сред полуистини, без тревоги, без утопии за подреденост” (Амелия Личева) в една рециклирана реалност, в една перманентна анестезия.

“Там където имаше знаме, сега се намира супермаркет.  
Където имаше история, сега има "Макдоналдс".  
Където имаше спомен, се установи забвение.  
Вместо справедливост – подаяния.  
Вместо демокрация – реклама.  
Вместо действителност – статистика” (Subcomandante Marcos).

Това, което християнството трябва да предложи като алтернатива е различаване срещу безразличие; вярност към традицията срещу конформизъм; съзерцание срещу зрелищност и воайорство; икона срещу имидж.

Постмодернизмът не е само мисловно направление, а културна вълна, алтернативна на културата на модернизма. Подобно на всяка дълбока вълна на промяна той се причинява от кризата и дезинтеграцията на господстващия културен консенсус, заменен от борба на алтернативни визии за света, обособени като конкуриращи се култури.

Западната мисъл се е развивала в направление на пределна демитологизация, “редукция”, “заскобяване”, иконоборство и недоверие към всякакви символи. Постмодернизмът възприема света като текст, като безкрайна поредица от означавания, препратки, позовавания и цитати към други препратки и позовавания.

В постмодернизма окото на наблюдаващият е подобно на кинокамера, което не може да улови цялото, а само отделни фрагменти и парчета реалност. В тази рефлексия една част се сменя от друга част, но тази смяна не води към цялото.

“Безпредметното съзнание”, така характерно за постмодерната философия, утвърждава липсата на каквато и да било връзка между нещата и оттам на всякакво аргументирано говорене. Фрагментарното “клипово съзнание” е свидетелство за отсъствието на каквото и да било автентичен контекст. Обективната реалност се проблематизира и тя бива заменяна от симулакри и имиджи. “Аз бих искал – казва Г.Г.Маркес – да разруша демаркационната линия между това, което ни се струва реално и това, което ни се струва фантастично”. Тъкмо обратното пише св. Григорий Богослов: “ненавиждам ученията, на които противник се явява самият живот”.



Какво тогава би трябвало да бъде християнското послание след “края на метафизиката”, след “смъртта на Бога” и още повече след неговото логическо следствие - “смъртта на човека” (Ерих Фром)? Какви са възможните параметри на християнското послание, в контекста на един тотален ниҳилизъм, поставящ под радикално съмнение класическият механизъм на обосноваване и развитие на метафизичната проблематика, и който по думите на Ницше ще бъде “истината на следващите две столетия”?

“Безрелигиозно християнство” (Дитрих Бонхофер) ли ще бъде християнството на бъдещето? Достигнал ли е съвременния свят своето “пълнолетие”? Възможен ли е един сакрален прочит на феномени като секуларизация, ниҳилизъм, “смърт на Бога” и “края на метафизиката” чрез понятия като “апофатика” (апофатизмът на църковната истина, изключва всякакво „обективирано” разбиране на ортодоксията), “Божествен кеносис” и “слабо мислене”? Може ли християнското послание да остане същото след “края на метафизиката” и радикалната ревизия на традиционната идея за основа и краен фундамент на съществуването? Дали “краят на метафизиката”, реабилитираща онтологията на събитието (схващането на битието като съ-битие), не е всъщност шанс за християнството и за един подновен религиозен опит, възможност, за което Ватимо вижда и в т.нар. “освобождаване на метафората”?

Дали релативизмът, всъщност, не легитимира възможността за едно теологично, мистично говорене, чрез потвърждаване “неспособността на разума” чрез едно “скачане в освобождаващата бездна на традицията”? Не противоречи ли конституираният в говорене чрез “слабо мислене” някакъв бог, на библейския Бог? Доколко автентичен е такъв отслабен прочит на Библията, и ако го проведем, какви следствия крие той? “Коя богословска мисъл “съответства” на словото на Свещеното Писание? А, следователно, коя богословска мисъл “съответства” и на светостта; коя богословска мисъл е свещена, както и къде се намира свещената богословска мисъл”? (Хайдегер) Как ще се гарантира свободата на религиозният опит, извън християнството изобщо и в него конкретно, предвид мисионерския му характер, в свят, чиято “култура на всекидневието... не е белязана от религията” (Уилсън, Б. 2001: 65)? Може ли духовния опит на църквата от миналото да се конвертира в опит на нашето време без определени загуби и без християнството да бъде редуцирано до “морално-терапевтически деизъм” (Кристиян Смит)? Доколко християнската теология може да бъде политическа теология (Молтман)? Демодели ли са модели като “инкултурация на християнството” и “християнизация на културата” в епохата на постмодернизма? Алтернативни ли са, все още, проекти за “теологическо аджорнаменто”, “демитологизирано християнство” (Р. Бултман) и

радикална деконфесионализация след “смъртта на теологията” и крият ли те някакъв риск за самото християнство?

Възможна ли е една реална инкултурация т.е. оценностяването на нехристиянски социо-културни модели и нагласи, от страна на християнството, без да се разрушават неговите устойчиви и автентични ценностно-семантични ядра, и би ли го превърнало това в своеобразна екзистенциална алтернатива в контекста на една глобална хипертрофия, породена от днешната хипер-симулация на реалност, и която може да бъде открита на всички нива в социо-културното пространство?

Това са само някои от въпросите, които стоят пред християнството и чакат своето решение.

Християнството не е някаква вещь-в-себе си, идеология сред останалите идеологии, инструмент за решаването на нашите национални, политически, културни или икономически амбиции и желания. То трябва да страни от всякакви моди в мисленето: от марксизма до либерализма; от колективизма до радикалния индивидуализъм; от атеизма до неясния религиозен мистицизъм; от агностицизма до синкретизма и т.н.

Ние не бива да си позволяваме да говорим просто за християнско бого-словие, духовност, култура, морал, а по-скоро сме длъжни да говорим за самата действителност от гледна точка на Евангелието. От особена важност е да се знае, че християнската вяра оперира не само с някакви вечни, извън времеви, пребиваващи напълно извън човешкия свят реалности, а по-скоро се стреми към Бога намиращ се вътре в историята, към Бога, явяващ се като човек. И доколкото тя полага мост между вечното и временното, зримото и незримото и ни дава възможност да се срещнем с Бога като с човек, с вечния като с временен и като един от нас – тя осъзнава себе си като откровение, което има силата да ни изтръгне от “солипсистичния ад” на нашата самодостатъчност. Християнското послание е винаги Откровение. Теологията, която иска да бъде само “университетска” и “научна”, се превръща в църковно стерилна (Бенедикт XVI). Убеждението на християнската вяра, че именно тя е откровението, се корени в увереността, че то въвежда Вечното в нашия свят, като по този начин, освобождава човека, който – по думите на Бодриар – се явява “заложник на социалното”.

Това е своеобразна противоотрова срещу характерния за постмодернизма “култ към повърхностното” и срещу “неговото войнстващо неприемане на трансцендентното в човека, в културата и във всеки елемент на битието”. Църквата трябва да запази своя съществен екзистенциален обхват. Ако църквата обаче се представя като институция с власт или идеологическа система, или като

обикновена религиозна традиция, хората вече няма да намират в нея отговорите на своите истински и най-дълбоки въпроси; това е една от решаващите причини за пренебрегването на християнството.

Духовното не може да бъде измервано с термини като целесъобразност, ефективност, полезност, развлекателност и банално самозадоволяване. Съвременният човек е манипулиран от пазара, от медиите, от модата, от диктата на господстващия начин на мислене, от кръсъците на тълпата. Съвременният християнин е почти безсилен пред тази тирания на ирационалното.

Според известния социолог на религията Питър Бъргър, подчинението на религията и църквата на модернизацията би означавало вид културно самоубийство. Ако религиозното се редуцира до инструмент на политическото, на етическото, на екзистенциалното, то би изгубило своята културна специфика и мисия.

Християнството не е нещо, което ние може да реорганизираме свободно според изискванията на времето или по наша мярка и по наш вкус. Не бива да се търси и създава онова, което се харесва или съблазнява. Едно такова християнство може да е интересно, атрактивно и привлекателно, но никога автентично. То не е нещо, което трябва да се “измисли” или “построй” от богословите.

Днес, все повече хора се отнасят дори към собствената си вяра, като един вид “проект”, и това е световна тенденция. На мястото на уникалната човешката личност идват тактики, за които църквата е просто инструмент. Някои искат да я модернизират, други да я архаизират, а трети – да я социализират, но по същество всичко това е все същото бягство от хосписа в лабораторията.

Всичко това е опит за опитомяване на християнството от някаква система – модерна, домодерна, или постмодерна, забравяйки, че то е дълбоко антиномично. „Антиномично е и християнското съзнание, антиномична е догматиката, антиномична е самата истина” (Зеньковский, В. 1999: 486).

Вирусът на десакрализацията бързо поглъща християнството, превръщайки го в обикновена “социална мрежа” и организация. За жалост дори и в самата църква съществува изкушението да се говори за “реформа на структурите, вместо за реформата на сърцата” (Тесоре 2007: 197). Жак Маритен казва някъде, че християните са влияели на историята не защото са имали партия, а защото са имали съвест, с която светът е трябвало да се съобразява.

Образът на църквата през модерната епоха по същество се характеризира с факта, че тя продължава да се превръща все повече по един съвсем нов начин в църква на езичниците: не както в миналото – църква на неверници, станали

християни, а в Църква на неверници, които все още се наричат християни, но в действителност са се превърнали в езичници. “Езичеството се намира днес в самата църква и именно това характеризира както църквата на нашето време, така и Новото езичество” (Тесоре 2007: 198). Не Европа се нуждае от повторно покръстване. От повторно покръстване се нуждае преди всичко християнството.

Духовното подновяване не може обаче да зависи от буквата или от формализма на една система, а трябва да се осъществи по духовен начин. Никога едно обновяване и очистване не е започвало от институции, а винаги от хората, пленени от изживяването на вярата, което ги е поглъщало неудържимо. Църквата трябва да се върне към едно истински и вътрешно преживяно християнство, а не към християнството като социална, културна или политическа глазура.

„Истинска “реформа” – пише папа Бенедикт XVI – не означава да се полагат усилия за изграждане на нови фасади, а означава ангажирано да елиминираме до възможно по-голяма степен онова, което е наше, така че да проличи по-добре онова, което е Негово, на Христос” (Тесоре 2007: 14). Тази именно истина, добре са познавали светците, които всъщност реформирали из основи Църквата не чрез грандиозни планове и проекти, а като преобразили самите себе си. От святост, а не от мениджмънт, има нужда Църквата, за да отговори на нуждите на човека. (Йоан Павел II)

Новата евангелизация не изисква ново съдържание или нов мисионерски ентузиазъм.

Евангелизацията може да доведе до определени резултати само при условие, че апостолството извира от дълбока молитва. По-добре евангелизира този, който се моли без думи, отколкото този, който говори, без да се моли (о. Канталамеса). Да се молиш означава да се присъединиш към действието на Бога в историята (Йоан Павел II). Бъдещето на църквата зависи от светостта, а не от едни или други пастирски планове. Християнинът е длъжен да изпитва любов към другите хора – това е истинската евангелизация, която прави Евангелието не само слова, но и жива реалност.

Ето защо трябва да се премине:

От една статична църква към църква изпълнена с динамика, основаваща се на принципа “*Ecclesia semper reformanda*” – “Църква, която винаги трябва да се обновява и преобразява”.

От църква, затворена в себе си, към една отворена църква.

От църква, явяваща се предимно йерархична властова структура към църква на

Божия народ, където “властта следва да се разглежда като служение, а не като инструмент за надмошие”.

От църква на закона към църква на любовта.

От църква, която издава присъди към църква, която опрощава и спасява.

(Петр Сахаров)

“Църквата – казва папа Франциск – е призвана да излезе от собствената си самозатвореност и да отиде в периферията; не само до географската, но и до екзистенциалната граница, където обитава тайната на греха, болката, несправедливостта, религиозното невежество и безразличие, до крайния предел на мислимото”. Христос ни освободи от изкушенията на номинализма. Херменевтиката – по думите на папа Бенедикт XVI – отново трябва да се връчи на метафизиката.

Ако загубиш свръхестествения смисъл на своя живот - твоята любов ще се превърне във филантропия, чистотата в правило за приличие, саможертвата в абсурд, аскетизмът в мъчение. И всички твои дела ще останат безплодни. (Хосемария Ескрива)

За жалост “любовта и смъртта днес се превръщат в банални клишета от масмедииите” и “съвременната култура, вече, живее без перспектива за безсмъртие” (Кшиштоф Зануси). “Нешастието на нашето време е в това, че то се е превърнало просто във “време”, едно време, което вече не иска да чуе нищо за вечността” (Сьорен Киркегор). Вечното се представя като нещо свършено излишно, нещо без което можем да минем в този живот.

“Отвъдното е отвлечена възможност, слух. Адът и раят са за ислямистите. Вечността е страната, от която идва Дядо Мраз...никаква църковна реформа не може да промени обстоятелството, че живеем в религиозно равнодушен свят. Фасадността на институцията, за която говорите, е изводима от фасадността на вярата. Ние сме религиозно лекомислени хора - казва в едно свое интервю д-р Николай Михайлов.

Днес повече от всякога вярващият трябва да съзнава, че неговата религия не е повече религията на обществото, в което живее, и че той не бива да живее, както живеят всички останали.

„Новото време и неговата култура, наука и философия се явяват девиация по отношение на християнската традиция. Съвременният свят е аномалия” (Ал. Дугин). „Само когато обявим патологията за норма, а нормата за патология, – казва Х. Маркузе – ще сложим край на буржоазното общество”.

Време е съвременният християнин да намери смелостта на антиконформизма, способността да се противопостави, да разобличи много от тенденциите на заобикалящата го култура, отказвайки се от определена еуфорична солидарност с един вече агностичен и атеистичен свят. След фазата на недискриминираните начала християнинът трябва да осъзнае това, че е вече малцинство и да бъде често в контраст с това, което е очевидно, логично, и естествено, което Новият Завет нарича в негативен смисъл – “светски дух” (Тесоре 2007: 19). Християнството в опита си да избягва противоречията и да търси винаги съгласието, рискува да изпусне “скандала” и “лудостта” на Евангелието, които са “солта” и “маята”, необходими на всеки християнин повече от всякога. Всъщност истинската опасност е в прекаленото приспособяване на определени християнски общности към статуквото и преобладаващата идеология на баналността, както и тяхната капитулация пред диктатурата на общото мнение (Тесоре 2007: 18).

На християнството се пада ролята на пророческа опозиция и то трябва да притежава смелостта за това.

Днес широко се е затвърдил, дори и сред вярващите, образът на Христос, който нищо не изисква, никога не укорява, който приема всичко и всички, който ни одобрява във всичко: точно в противовес с Църквата, доколкото тя все още се стреми да изисква и да налага (Тесоре 2007: 22). Само преди половин век Ричард Нейбър, анализирайки съвременния либерален протестантизъм го беше охарактеризирал като пространство където “някакъв бог без гняв въвежда човек без грях в царство без съд с помощта на някой си Христос без кръст”; сега може да кажем, че в новия плуралистичен век “една божественост без върховна власт въвежда хора без достойнство в ера без отговорност посредством експлоатацията на някой бог или богиня ваше собствено производство без никаква трагедия”.

Гради се диктатура на релятивизма, която е определяща, и която не признава нищо като окончателно. Да се претендира, че конкретните твърдения на една религия са истинни, днес изглежда като арогантна самонадеяност и пълна безпросветност. Истината е заместена от решението на мнозинството.

Църквата обаче винаги има задачата да разследва и да се произнася върху онова, което е вярно, а не върху онова, което е удобно или е изгодно. Ако всички нейни усилия са насочени да избягва конфликти, за да си спести възникването на спорове и смут, ще пострада автентичната ѝ мисия (Тесоре 2007: 25). Истинският проблем е все по-широко разпространеното убеждение, че отказът от страна на християнската вяра да отстоява истината е основното условие за помиряването на християнството с модерния свят. Да се смята, че съществува

универсална истина, обвързваща и валидна според историята, се смята за вид фундаментализъм, който би подкопал съвременния дух и би представлявал заплаха за толерантността и свободата. Толерантността - това е една от най-котиращите се и безусловно приемани псевдодобродетели на постмодернизма. Толерантността е една “сива зона”, – по думите на Кшиштоф Зануси – в която няма място за разграничаване между добро и зло, а “доброто, както знаем, няма нужда от толерантност”. За християнството истинска алтернатива на толерантността е любовта, която не нарича черното – бяло, а го обича въпреки това.

Християнинът трябва да се противопоставя на всички теории, които унищожават истината, считайки я за форма на идеология, именно защото християнството е враг на всякакъв тип идеологеми (включително християнски), като форми на идолопоклонство.

Протестантският индивидуализъм, особено импониращ на постмодерния човек, доведе до факта, че християнството се превърна в личен въпрос на всеки един, а по този начин то загуби своите позиции в обществения и политически живот, а от там и възможността да влияе ползотворно върху него. Погрешното противопоставяне между църквата и света, застави верните християни, като цяло, да се оттеглят от политиката, оставяйки празнота, която лесно може да бъде запълнена от безскрупулни и жадни за власт езичници и циници. “...Сферата, в която може и трябва да сияе светлината на Евангелието, за да осветява човешките стъпки се явява политиката.” (Послание към Божия Народ, 2012: Ватикан)

В Църквата няма място за изключителност и индивидуализъм. Именно в отпадането от всеединството и в утвърждаването на самостта – според Вл.Соловьев – се състои първородният грях. Човек не може да вярва в изолация. Вярата е възможна само в общение с други вярващи. По самата си същност вярата е сила, която свързва и ангажира. И тази вяра трябва да бъде църковна, в противен случай, тя престава да бъде вяра изобщо, защото истинската същност на църквата е любовта. Това е и нейното вечно актуално послание. Само любовта е способна адекватно за нашето съвремие, характеризиращо се с тотална нетърпимост към всякаква форма на ексклузивност, да преформатира посланието на Църквата от ексклузивност към инклузивност.

“Обичай и прави каквото искаш” – казва блаж. Августин, а св. ап. Павел пише: “никому не дължите нищо освен взаимна любов”.

## ЛИТЕРАТУРА:

- Кюнцлен, Г.** 1997. *Към търсенето на Новия човек в културната ситуация на съвременността*. Философски алтернативи
- Личева, А.** 2005/43. *Вестник "Култура"*.  
[http://www.kultura.bg/media/my\\_html/2393/book.htm](http://www.kultura.bg/media/my_html/2393/book.htm)
- Subcomandante Marcos** (Рафаел Себастиан Гилен Висенте). *Възвание на до чилийската младеж*.
- Св. Григорий Богослов.** *О себе самом и о епископах*. <http://kiev-orthodox.org/site/personalities/1047/>
- Уилсън, Б.** 2001. *Религията в социологическа перспектива*. Праксис, Велико Търново.
- Тесоре, Д.** 2007. *Рацингер: Въведение*. Лик, София.
- Зеньковский, В.** 1999. *История русской философии в 2 тт. Т. 2*. Феникс, Москва.
- Зануси, К.** *Политиката се превърна в кич*.  
<http://www.monitor.bg/article?id=201591>
- Михайлов, Н.** *Борбата за бялото було навлиза в остра фаза*. <http://dveri.bg/apcqw>
- Дугин, А.** *О моем отношении к религии*.  
<http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=1003>
- Niebuhr, H. Richard.** *The Kingdom of God in America*.  
<http://www.goodreads.com/work/quotes/940247-the-kingdom-of-god-in-america>
- XIII Генерална асамблея на синода на епископите по новата евангелизация.** 2012. *Послание към Божия Народ*. Ватикан.



# РЕЛИГИОЗНОСТТА ПРИ ЮНГ – ОТ ДОГМАТА ДО ГНОСИСА

СЕВДЕЛИНА НИКОЛОВА

---

Sevdelina Nikolova

CARL JUNG: RELIGION BETWEEN DOGMA AND GNOSIS

***Abstract.** This study's subject matter is Carl Gustav Jung's Theory of Religion As A Numinous Experience, but also as pistis - the trust, faith and firm belief in the numinous experience.*

*According to this study, the defining core of Jung's understanding of religion consists of: The process of individuation of the ego and non-ego, and the conscious and the unconscious, as dialectical; the tracing of wholeness' archetypal image in relation to Christ; the interpretation of the Christian dogma as reflected in the Holy Trinity and the Assumption of Mary; Jung's arguments with Martin Buber; and last but not least Jung's works on Mysticism.*

*Parts of the text deal with Jung's attitudes towards gnosticism. The study notes that Jung turns to gnostic texts while dealing with his most challenging views as traditional Christianity gave no answers to the questions posed, namely, according to the father of deep psychoanalysis, the Problem of Evil.*

*The study relies on the philosophical and historical methods in order to outline Jungian ontology and compare it to the views of Martin Buber.*

---

„Ние можем да обвиним християнството в липса на развитие, ако сме решили да извиняваме своите собствени слабости, но аз не искам да правя грешката да обвинявам религията за нещо, което се дължи единствено на човешката некомпетентност.” Този цитат на Карл Густав Юнг от „Психология и религия” задава в голяма степен ориентирите по отношение на неговата трактовка на случващото се в църквата и извън нея с присъщата на човека религиозност.

При Юнг определено можем за говорим за двойственост по отношение на християнската религия /Даурли, 1999/. От една страна той я цени силно и изследва дълбоките психологически основания за съществуването ѝ, акцентира върху наличието на образ на Бога в човешката душа в една силно секуларизирана епоха. От друга страна обаче, упорито отказва да отговори на въпроса откъде този образ притежава присъщата си нуминозност, с което си навлича критиките на теолозите, според които нейн източник може да бъде

единствено Бог.

Колкото по-дълбоко отива Юнг в психологическите си изследвания на религията, а и колкото по-далеч – проблематизирайки догмата за Светата Троица например, разбираемо толкова по-критично става отношението към него от страна на теолозите. Най-малкото защото, поставяйки въпроса за Бог психологически, т.е. с акцент върху човешката душа, Юнг като че прави подстъпи към оспорването на самата теологическата обосновка, според която същата тази религиозност е дар, който може да идва само и единствено от Бог.

Говорим ли за двойствено отношение обаче, то е свързано предимно с това, че макар силно да цени вероизповеданията като кодифицирани и догматизирани форми на първичното религиозно преживяване, чрез които съдържанията на преживяването биват обявявани за свещени, Юнг подчертава, че те често са сковано в една строга и нерядко изкуствена идейна структура.

Аналитикът акцентира също върху огромната мъдрост и уважение, което религията, и още повече институциализираната ѝ реалност – църквата, е засвидетелствала на така ценното за него и фундаментално за човека и културата несъзнавано.

Своите пациенти католици Юнг често съветва да се изповядват, а за протестантите сам споделя, че това не е толкова лесно, защото за тях догмата и ритуалът са станали толкова слаби и бледи, че са изгубили много от способността си да въздействат. „По правило там няма и изповед, а духовенството споделя общото презрение към психологическите проблеми и за съжаление – общото невежество по психология”, обрисова той картината в средата на миналия век.

Аналитикът често дава примери с пациенти, които се опитват да избягат от собствените си емоционални или интелектуални нужди, използвайки религията като заместител. Те обаче според него не могат да оценят стойността ѝ като резултат от пълнотата на живота, като нейна крайна мяра. Често това са добре образовани пациенти, посветени на науката, за които и понятието „душа” е интелектуално светотатство. Имената им никога не се споменават, каквито са изискванията на лекарската етика.

Споменава се обаче като особено ценно за разрешаването на различни психологически проблеми наличието у пациентите възпитаваните от църквата добродетели: умението на човека „грижливо да разгледа” преживяването си (religio) и вярата в него (pistis), за да се държи и да продължава.

Дори когато констатира, че вместо да иде на църква, съвременният човек, отива при психолог, Юнг като че ли прави това с известна доза искрено

съжаление. Макар и дълбинната анализа, и църквата по презумпция да се отнасят с дълбоко разбиране към човешката религиозност, макар и двете да ценят божия образ, който предизвиква страхопочитание, църквата има предимството да носи ценния духовен опит, натрупан от милиони хора през много векове. Ако човешката личност се състои от съзнание и безкрайно широка област на несъзнаваното, то именно колективното несъзнавано фундамира религиозното преживяване. Историята на църквата доказва, че именно колективен е и пътят за справяне с това несъзнавано. А то, както се оказва, може да бъде и опасно – в индивидуален план (неврозите, кошмарите), и в обществен план (споменатите социални и политически течения).

Догмата е онзи инструментариум, с който църквата се обръща към несъзнаваното и дори „борави” с него. Догмата винаги е резултат и плод на много умове и много векове, изчистена от всички странности и недостатъци, дефекти на индивидуалното съзнание и на индивидуалното преживяване, което пък по думите на Юнг е „топлата кръв”, която пулсира днес.

Догмата според аналитика изразява душата по-пълно от всяка научната теория, включително и психологическата. Защото теорията изразява и обяснява предимно съзнаващия дух, а чрез драмата на разкаянieto, жертвата и изкуплението догмата отразява живия процес на несъзнаваното. За разлика от теорията, догмата е много по-красноречива. Юнг я оприличава със съня, доколкото тя отразява спонтанната и автономна активност на психиката. Докато при съня обаче това се явява естествен, почти природен акт, църквата през вековете е установила пътя, по който божият образ, идещ според аналитика от несъзнаваното, трябва да се преживява най-вече и да бъде интегриран в съзнанието.

За църквата тайнството дължи своята ефикасност на факта, че самата църква е сътворена непосредствено от Христос. Юнг изтъква, че актът, извършван от свещеника, е *causa ministerialis*, а не *causa instrumentalis* - ритуален, а не инструментален акт, защото църквата не би могла да свърже ритуала с опрощението по такъв начин, че сакралният акт да представлява и да съдържа ефекта на опрощението.

Троицата, Богочовекът, Кръстът, Раждането на Девата, Непорочното зачатие – това са откритите символни преживявания на несъзнаваното според Юнг, но те са и резултат от безспорното сътрудничество на много умове през много векове. За емоционалната стойност и особения вид догматично съдържание на ритуала допринася именно неговата детерминираност в рамките на първоначално преживените факти. Дори църковните одежди не са само украса, не са само символи, те са и протекция на свещеника, защото „Страх от

Бога” е не просто безпочвена метафора, а има основите си далеч в библейските текстове.

Във връзка с обвиненията към католическата църква в особена закостенялост, психоаналитикът заявява, че именно тази църква е опазила догмата като нещо живо и формулировките ѝ подлежат на промяна и развитие. Свидетелство за това е, че броят на догмите не е ограничен и може да се увеличава във времето.

Католическата църква поддържа символите чрез безусловния си авторитет, а протестантската „църква” (Юнг сам слага кавичките, изразявайки съмнение дали този термин все още е приложим), се опитва да ги съхрани чрез вярата в евангелските символи. Това обаче се оказва трудно осъществимо.

Във „Въведение към религиозните и психологически проблеми на алхимията” Юнг отбелязва, че докато в църквата нарастващата диференциация на ритуалите и догмата е отдалечавала съзнанието от неговите естествени корени в несъзнаваното, то алхимията и астрологията неуморно се стремели да „спасят от разрушение моста към природата, т.е. към несъзнаваното” /Юнг, 1994: 127/. Докато църквата търсела опора в подражанието на Христос, то в самотата и при липсата на непогрешими модели, алхимикът лесно ставал жертва на импулсите на несъзнаваното. Точно в това намира Юнг и приликата на алхимика със съвременния човек, който предпочита непосредствения личен опит вместо вярата в традиционните идеи. Тях често тълкува като наложени отвън.

Важен подстъп към тази ситуация от психоаналитична гледна точка се оказва протестантството, което се опитва да легитимира религията като по-скоро индивидуално преживяване. Така става все по-трудно несъзнаваното да бъде държано „под контрол”. Юнг критикува протестантството, защото в този си вариант християнството губи, или по-скоро осъзнато се лишава от един наследен в практиката богат психологически инструментариум с ясно изразените му компоненти: богослужението, изповедта, голяма част от литургията и делегираната функция на свещениците. Така, макар да засилва авторитета на Библията, протестантството вече е разрушило много от грижливо градените от църквата стени. Същите, които удържат подсъзнателните комплекси. А отхвърляйки много от ритуалите, протестантството се лишава от едно вещо ръководство за това как да се справи с тези комплекси. Така ефектът на индивидуалното просветление се оказва разрушителен и схизматичен. Човекът се изправя едва ли не сам срещу Бога, но и срещу демоните си – без догмата, без ритуала, които са квинтесенцията на религиозния опит, съхранен от църквата през вековете.

Юнг не одобрява и интереса на протестанството към рационално постигнатата истина. По думите му всяка теория пренебрегва емоционалната стойност на преживяванията, обяснявайки живота в абстрактни термини. Освен това една теория скоро бива заменена от друга. За разлика от тях догмата чрез своята образност изразява ирационалната цялостност и така гарантира по-добро разбиране на психиката, която по същество е ирационален факт, твърди швейцарският аналитик.

Той отбелязва също, че католическият духовен водач притежава несравнимо повече психологическо умение и дори прозрение от протестантския. Мощната историческа традиция на обучението на един католически абат му позволява да укрепва авторитета на институцията, докато протестантските пастори получават научно образование, което в известна степен подкопава наивността на вярата.

Обяснявайки исторически възникването на протестанството с авантюризма на германските племена и с характерното за тях любопитство, неспокойствие и завоевателност, Юнг прави предположението, че може би в Църквата има твърде много *Imperium Romanum* и *Pax Romana* (римска власт и римски мир) за неукротената им енергия.

Синът на калвинистки свещеник обаче вижда в протестанството освен риск и голяма възможност. След като протестантът е оставен сам пред Бога – без изповед и опрощаване на греховете, той ще трябва да ги „смели” сам, защото му липсва съответният ритуал. Така, бидейки несигурен в Божията милост, след като бъде оставен на своето напрежение, именно благодарение на него протестантът изостря своята съвест – една собствено протестантска категория. Ако се използва в интерес на висшата самокритичност, съвестта, особено лошата, може да бъде Божи дар. Чрез нея може да се разбере собствената психология и реалният мотив за съответното поведение.

„Жилото на нечистата съвест ви кара да откриете неща, които преди не сте съзнавали, и по този начин да прескочите прага на несъзнаваното и да разпознаете онези имперсонални сили, които ви правят неосъзнат инструмент на убиеца в човека”, пише Юнг /Юнг, 1994:187/. Така дълбинният психолог обрисова пътя, по който протестантът би имал уникалната духовна възможност за непосредствено религиозно преживяване. Това може да се случи, ако той остане протестант и след като окончателно преживее загубата на собствената църква, т.е. остане безпомощен пред Бога и незащитен зад стените на общността.

Критикувайки традиционната църква и акцентирайки върху непосредствения религиозен опит, Юнг неслучайно се обръща към гностиците. Според него именно те дават най-плодотворните опити за намиране на подходящи символи

за цялостната личност - този най-сложен по моя преценка компонент от теорията му.

„В голямата си част те (гностиците – б.р.) са били теолози както например Valentinus и Basilides, за разлика от ортодоксалните значително повече са се вслушвали в естествения си вътрешен опит. Затова те, както и алхимиците, са истинска съкровищница на сведения за всички естествени символи, възникнали под въздействие на Христовото послание.” /Юнг, 1995:289/ Според бащата на дълбинната анализа именно идеите на гностиците компенсират „асиметричността на Бога, постулирана от доктрината за privation boni, по същия начин, по който това правят известните съвременни тенденции на несъзнаваното да продуцира символи на целостността за преодоляване на пропастта, създава се между съзнаваното и несъзнаваното и разширила се до опасна светогледна дезориентация” /Юнг, 1995:289/.

Състоянието на биване, в което мислите и чувствата са обединени и вкоренени в усещането на непосредствената причастност към божественото, са много близки до гностическия опит, а също така до този опит, който, както изглежда, е имал самият Юнг, отбелязва и Джон Даурли в съчинението си „Болка в името на човека” /Даурли, 1999:104/, като се позовава на преживяванията на Юнг, описани в автобиографията му. В това като че ли, а не в собствено гностическите му съчинения - „Червената книга” и „Седем поучения към мъртвите”, се крие основният препъни камък пред теорията на Юнг, за да бъде възприета тя сериозно от теолозите.

Сам той обаче като че не се нуждае от тяхното одобрение, още повече: отправя недвусмислени критики към част от принципите им:

„Веднъж го чух да се моли – пише Юнг за баща си, протестантски свещеник – той се молеше за вярата си! Бях разтърсен и възмутен едновременно, защото виждах колко безнадеждно беше станал жертва на църквата и на нейното теологично мислене... Никой от познатите ми теолози не бе „видял светлината, която сияе в мрака със собствените си очи”, в противен случай те не биха могли да преподават своята „теологическа религия”, която бе толкова отвлечена, че човек не можеше да направи нищо, освен да вярва без надежда”, разказва вече възрастният Карл Густав Юнг в автобиографията си /Юнг, 1994:87-88/. По неговите думите това не съответствало на собственото му преживяване на Бога и той е бил принуден да вярва без надежда за познание.

Логично е, че твърденията на бащата на аналитичната психология, че всички изказвания за Бог произлизат на първо място от душата, също не срещат радушен прием. Като сама по себе си неправомерна се приема концепцията на Юнг за религията като жива връзка с душевните процеси, които не зависят от

съзнанието, а се извършват отвъд него, в „мрачните доби на душевния фон”. Мартин Бубер тълкува това като призив модерното съзнание да се обърне със своите най-интимни и най-силни очаквания към душата, което според разбиранията му не може да се тълкува по друг начин освен като нежелание да има каквото и да било общо с верския Бог на религиите, който всъщност „се презентира на душата, манифестира ѝ се, комуникира с нея, но остава трансцендентен в битието си, и се обръща от него към душата като към единствената сфера, от която очаква да носи нещо божествено в себе си” /Бубер, 1992:236/.

Нарушаването „правилата” на тази трансцендентност на божественото (която е особено характерна за юдейската религия, чиито именно представител е Бубер) е като че основният предмет в спора между тези двама така интересни и емблематични мислители. Свързан с него е и другият жалон, който ни помага да проследим дълбоките несъответствия в мисловните им хоризонти: по думите на Бубер Юнг се отъждествява с един възглед, според който Бог екзистира не „абсолютно”, т.е. откъснат от човешкия субект и отвъд всички условия на човешкото.

Ясна, а и пламенна подкрепа на този „упрек” Юнг дава сам в „Отговор на Йов”. Там той цитира авторитети в теологията, според които човешката и божествената природа на Христос се проникват по такъв начин, че опитът да се разделят обезобразява и двете. Христос напомня на Своите ученици, че им е казано „богове сте” (Йоан. 14:12); вярващите или избраните са Божи чада и „сънаследници с Христа”. Юнг напомня, че когато Христос напусне земния живот, ще моли Отца да изпрати на тези, които са Негови, Утешител, който ще бъде с тях и в тях довека – това е Светият Дух, който се изпраща от Отца.

„Този „Дух на Истината” ще учи вярващите и ще ги „упътва на цялата истина”. И така, Христос е имал предвид непрестанно осъществяване на Бога в чадата му, а те са братя и сестри на Исуса и Духа и затова дори Христовите дела не трябва да се преценяват окончателно като най-великите”, пише Юнг в „Отговор на Йов” /Юнг, 1997: 77/. Пак там отбелязва, че доколкото Светият Дух е третото лице на Троицата, а Бог винаги присъства във всяко от трите лица, то вселяването на Светия Дух означава именно приближаване на вярващия до статуса на Божия син.

В същата книга Юнг многократно акцентира върху променения „статус” на човека, за който свидетелства раждането на богочовека Христос, това „кръвно родство” с Божия син, който от своя страна ще пожертва себе си, за да ни очисти с кръвта си от злото като последица на греха.

В унисон с това е и написаното от Юнг за тайнството Кръщение. В „Архаичният човек“ през 1947 г. бащата на аналитичната психология пише, че изискването на християнското тайнство Кръщение представлява във висша степен поврат в душевното развитие на човечеството - то дава истинска душа не само по себе си като магичен ритуал, а идеята за кръщението, която изтръгва човека от архаичната идентичност със света и го превръща в същество, превъзхождащо света. Според аналитика фактът, че човечеството се е издигнало на висотата на тази идея, е в най-дълбок смисъл кръщение и раждане на духовния, неприроден човек.

Юнг търси именно в историята на християнската религия и още повече – в автентичните ѝ текстове, онези моменти, които доказват взаимната зависимост между Бог и човек. Така по мое мнение упрекът на Бубер, че за Юнг Бог не екзистира абсолютно, „за себе си“, е породен от именно юдаизмът, с който съвсем закономерно е пропита теологията на Бубер, предвид факта, че това е собствената му религия. Акцент в юдаизма и именно тази трансцендентност на Бога спрямо човека. В християнството обаче съществува и така ценната „свързваща“ фигура на Христос, която позволява на вярващия да се чувства съпричастен към делото Божие и сякаш го доближава чрез съдбата на Христос и нейното съпреживяване до познанието на Бога. Така че не така често споменаваният гностицизъм според мен е причината за споровете между тези двама така задълбочени мислители, а принадлежността им към тези две близки, но и различни включително като онтология религии, каквито са юдаизмът и християнството. Елементи на гностицизъм при бащата на аналитичната психология не е трудно да бъдат намерени, но не те са истинската причина според мен за цитираните вече упреци на Мартин Бубер.

Защото онова „отвъд“ на Бога, така характерно за юдаизма, има нови и не така категорични граници при християнството. Тях именно Юнг съзнателно отчита в цитираните текстове – става дума за доближаването на човека до Бог, реализирано чрез фигурата на Христос и чрез Светия Дух.

Други библейски герои също демонстрират тази „доближеност“ на човека до Бога – чрез собствените си преживявания, дори чрез познанието, което им носи понякога страданието. В „Отговор на Йов“ Юнг „издига“ образа на Йов по начин, който трудно би бил приет както от анализатора юдеин, така и от християнина. Според тълкуванията на аналитичния психолог след незаслужените страдания, на които Бог е подложил Йов, е дошло ред на компенсацията, а именно – „невинната жертва се е издигнала до превъзходството на богопознанието, което Сам Бог не притежава“ /Юнг, 1997: 30/.



Познавайки и жестокостта и гнева на Бога, според Юнг, Йов е проумял вътрешната антиномия на Бога (още едно психологически плътно, но и диалектически издържано заключение на Юнг). Така, по мнението на аналитичния психолог, самата светлина на познанието е добила божествена нуминозност. Според него възможността за такова развитие е заложена в това, че човек е създаден по образ и подобие Божие, което не трябва да се търси в морфологията на човека.

Ако в примери като посочения Карл Густав Юнг се позоваваше на собствено библейските сюжети, демонстриращи близостта на човека до Бог, гледайки на проблема етически, стигайки дори до метафизически изводи, от които така се пази, то в психиатричната си дейност той борави с емпиричен материал, който се опитва да използва в своята практика, но и в академичната си работа. Чрез множеството примери за мандалата и четворката, явяващи се в сънищата и фантазиите на болните, но и на здравите хора, които Юнг тълкува като опит за постигане на цялостност, изглежда образът на Бога е станал близък, а съжденията за Бога – възможни. Така екзистирането на Бога „за себе си” е вече проблематизирано, не толкова заради гностицизма на Юнг, а заради онзи момент, който именно е отличил християнството от юдаизма – фигурата на Христос, която доближава, дори „сродява” човека с Бог.

Така обвиненията в гностицизъм, които отправя Бубер към Юнг, в този си пункт, а именно, че неговият Бог не екзистира „за себе си”, не устояват поради иманентно християнските корени на светогледа на бащата на аналитичната психология. В анализите му като че са повече интерпретирани, отколкото поругани много от християнските норми. Дълбокото познаване на тази религия, свързано с произхода му от фамилия с много протестантски свещеници в нея, но и със задълбочените проучвания както на канонични християнски текстове, така и на гностически и алхимични, са направили тезите на Юнг да изглеждат на пръв поглед лесни, но всъщност са наистина трудни за оборване от християнско гледище. Неслучайно при Юнг са били обучавани, а и днес с юнгиански методи си служат много свещеници, произведенията му са нерядко цитирани в споровете между тях.

По мое мнение, въпреки външните сходства с гностицизма, размишленията на автора за религията носят много повече белезите на собствено християнската проблематика, болката от нея, както и имплицитната вяра, че належащите въпроси могат да бъдат решени, включително чрез една реформа, която днес бихме нарекли реформа от юнгианско гледище, доколкото носи всички белези на аналитичната психология с характерния за нея дълбинен диалектически подход.

Защото е трудно да си представим, че един гностик би написал книга като „Отговор на Йов”. При него огромната болка там едва ли е възможна, доколкото тя би се смекчила от предварителното знание за наличието на гносис, който разрешава силните и често болезнени парадокси и абсурди – етически и въобще философски, които „разяждат”, но и дават живителната си сила на дълбоко вярващия християнин.

#### **ЛИТЕРАТУРА:**

**Бубер, Мартин.**, 1992. *Задушевният разговор в Мартин Бубер. Аз и Ти и др.*, Варна

**Даурли, Джон**, 1999. *Болезнь по имени человек. Юнгианская критика христианства*, в сб. К. Г. Юнг и христианства. Санкт Петербург: Академический проспект.

**Юнг, К. Г.** 1994. *Автобиография..Спомени, сънища, размисли*. Плевен: ЕА

**Юнг, К. Г.** 1994. *Въведение към религиозните и психологически проблеми на алхимията*, в *Избрано, т. 3*.

**Юнг, К. Г.** 1995. *Еон.Изследвания върху символиката на цялостната личност*. Плевен: Евразия Абагар.

**Юнг, К. Г.** 1997. *Отговор на Йов*. Плевен: Евразия Абагар,

**Юнг, К. Г.** 1994. *Психология и религия в Избрано, т. 3*,

**Юнг, К. Г.** 1992. *Религия и психология. Отговор на Мартин Бубер*. В: Мартин Бубер. Аз и ти. Задушевният разговор, Божието затъмнение. Велико Търново:ДФ Абагар.

# ПРОСТРАНСТВЕНИ И СМИСЛОВИ АСПЕКТИ В КОНСТРУИРАНЕТО НА ИДЕНТИЧНОСТТА

ВЕСЕЛИН БОСАКОВ

---

Veselin Bosakov

SPACE AND MEANING IN THE CONSTRUCTION OF IDENTITY

**Abstract:** *The attainment of ethnic and/or religious identity – but less in its spatial aspect than in terms of quality, which results from reference to something else – is an important step towards overcoming the attitude towards others as strangers, which amounts to lack of intersubjectivity. Shared life in the living present rejects the image of the isolated, self-reproducing community and asserts the notion of a multi-cultural, poly-religious and multi-ethnic reality. In this reality actors relate to one another in the course of constituting themselves.*

*A possible generalization of the perspective adopted in this article is to directly seek the dimensions of the production of ethnic and religious identity within the social context in which the predominant tendencies are realized in practice.*

**Keywords:** *community, identity, ethnicity, neighbourhood, religious specificity.*

---

Процесите на социална трансформация в посттоталитарните общества поставиха отново въпроса за идентичността на социалните актьори и за техния реален потенциал в извършващите се промени. "...Темпът на промяната, а не нашето желание се превръща във фактора, който формира бъдещето" (Бжежински 1994:12).

Досегашният социален опит се оказва недостатъчен за изработването на позитивни стратегии за социална реализация в променените условия. Осмислянето на тази проблемна ситуация доведе до дефинирането на нов тип потребност, артикулирана на различни нива и по различен начин, но сводима най-общо до *потребност от нова идентичност*.

Компрометираните идентификационни схеми вече не са в състояние да гарантират в достатъчна степен груповата и индивидуална самоизява. Решаването на този проблем излиза извън възможностите на отделния индивид

в условията на генерална промяна на социалния мащаб и отсъствие на необходимия социален опит за изработване на алтернативни стратегии. Потребността от нова идентичност, от нови измерения и нови измерители насочва усилията на индивида към *идентификация* чрез различни от досегашните му социални параметри, чрез причастността му към определена група. Това е двустранен процес на отграничаване - от една страна индивидът "екстраполира" собствените си проблеми и потребности до нивото на груповия субект, а от друга - общественият живот в представите на масовото съзнание "се свива" до мащабите на непосредствената общност. Необходимият контакт все по-често се опосредства от механизмите на общността. Причастността към общността дублира и постепенно измества встрани необходимостта от интеграция в обществените структури.

Ние поддържаме наличието на определена вътрешна структурираност и съгласуваност както по отношение на идентификационните полета, така и спрямо предпочитаните средства за тяхното усвояване и артикулация като форма на социална реализация. Именно нарушението на тази вътрешна съгласуваност между възможните ресурси на идентификация и от друга страна - между необходимия социален опит за тяхното овладяване и доминиращите социални оценки за тяхната значимост, определя най-общата характеристика на кризата на идентичността, която се задълбочава в условията на посттоталитарна реалност у нас.

От друга страна, именно дисфункционалността на усвояния преди социален опит, определя конфликтния потенциал на голяма част от междуличностните и вътрегрупови връзки, които в своята цялост формират общата рамка на разбирането за значението на съседството като пространствено детерминирана и съдържателно осмислена структура на всекидневния свят.

Един от най-устойчивите изследователски изводи през изминалите години по отношение на динамиката на конструиране на етническата и религиозната идентичност е наличието на ясно изразена връзка между тях. Нещо повече - имаме достатъчно основание да твърдим, че интензитетът на тази връзка нараства. Тук е необходимо да отбележим, че разбирането ни за съседството следва логиката на един феномен, определящ символното и смислово значение на средство за компенсиране и преодоляване на латентната конфликтност на етническите и религиозни отношения в България. Именно в това си качество "културата на съседството" има значение при изследването на средствата за преодоляване на накрънената и възприемаща се често като застрашена религиозна идентичност на малцинството.

Посттоталитарната реалност форсира разделението и противопоставянето в обществото по оста "център - периферия". То очерта несъизмеримостта на условията и начина на живот и доведе до регионализация на "картината на света". Най-общото определение на социалните трансформации в интересувания ни тук контекст е рedefиниране на социалното пространство, на позициите и ресурсите на социалните актьори и на отношенията между тях. "... Решаващите сили, ръководещи процеса на трансформацията в което и да е общество са все по-често онези хора, създаващи законите, които са способни да мобилизират подкрепа "за" и да управляват съпротивата "срещу", в рамките на едно разнообразие от планирани промени" (Kyong-Dong 1973:471).

Това дава възможността да изследваме проявленията на етническа, религиозна, териториална или езикова идентификация като форма на реконструиране на една адекватна спрямо променящите се социални условия нова социална идентичност.

Собствено социалното пространство на този процес е всекидневният живот. В един кратък период от време цялостната система от относително устойчиви ориентири за социално поведение бе елиминирана на ценностно и идеологическо равнище. Досегашните модели за житейски успех и социален просперитет се оказаха невалидни и неефективни. Представата за съседството визира пряко пространствената близост или пряката контактност в рамките на една територия. Това е първата характеристика, обуславяща пряко както неизбежността на контакта, така и потенциала на конфликтност, който може да бъде преодолян чрез компромис. Исторически формираната култура на съседство на Балканите определя смисловата и ценностна значимост на този определител на всекидневния живот. Независимо от процесите на урбанизация, културата на поведение към съседа остава за дълъг период от време определяща.

Ако проследим, макар и бегло, общите характеристики на типа на заселване и обитаване на селското, а по-късно и на градското пространство по българските земи, ще установим една ясно изразена тенденция - от заселване по родов и семеен принцип, при който новоизградените жилища и пристройки стават собственост на най-близките роднини на съответното семейство, към заселване, което не предполага следването на родови или родствени структури, а се подчинява на съществуващите доходни, имуществени и престижни параметри. Именно тези носещи структури на социалните неравенства в обществото определят и "случайността" на съседството, която трябва да бъде преодолявана чрез културните средства на всяка една от новосформираните пространствени общности.

Характерната някога фигура на "другоселеца", който се заселва в новото пространство на селото, постепенно започва да доминира като културен код в градското пространство. По този начин съседството започва да функционира не като пространствен израз на съществуващите позиции в родовата и родствена структура, а като своеобразно социално конструирано пространство за публична презентация на различие.

Пространството е първият и най-цялостен мащаб, в който разделителните линии между отделните религиозни и етнически общности претърпяват своята смислова трансформация. Налице е ясно съзнание за различие между отношението "по принцип" към различната етнорелигиозна общност и заявените добросъседски чувства към конкретните, непосредствено "дадени" във всекидневния живот представители на същата тази общност.

В рамките на нашите възможности тук е да направим опит за преосмисляне на изследователската практика, която директно или имплицитно включва анализ на етнорелигиозните процеси в България. Тя на свой ред не ни дава достатъчни основания за теоретични обобщения извън хоризонта на конкретната социална реалност - нито далеч назад в миналото, нито по отношение на възможни дългосрочни прогнози. Можем само да се опитаме да очертаем и интерпретираме онези детайли, които изграждат повече или по-малко цялостния образ на етнически и религиозно специфичното в процеса на производство на обществото. Можем да определим част от параметрите на анализа като подстъпи към формирането на едно ново разбиране за необходимостта от акумулиране и синтез на социалното познание в условия на фундаментална социална промяна.

В условия на социален конфликт, подлагащ на деструктивен натиск индивидуалната и групова идентичност, процесът на етническо и религиозно самоопределение чрез дефинирано и манифестирано различие е детерминиран в много по-голяма степен от функционирането на структурите на социално неравенство, установени в обществото, отколкото чрез собствено етнокултурни процеси на съхранение и предаване на общностнозначими ценности, имащи своите основания в самите себе си.

Социалното неравенство и мястото на етническата общност в неговите структури определя формите и динамиката на форсиране на колективната памет и рекомпозирането на етнокултурните елементи. Това е така само по отношение на форсирането (и/или фрустрацията) на потребността от групова идентичност в сферата на етнокултурния опит. В това отношение противоречието между социални и биологични координати се поставя в друга плоскост, която, "разлагайки" етническата идентичност, дава възможност да бъде проследена еволюцията на доминиращите елементи във всеки отделен момент от

производството на етническата общност. Според тази хипотеза в условия на социален конфликт *съвременната етничност е социално детерминирана* при лимитирането на възможностите за самоидентификация чрез сходства, включващи и биологични елементи като съпътстващи, но не и определящи този процес.

Потребността от рedefиниране на идентичността е социално обусловена, а изборът на етничността, включваща различни доминиращи елементи - религия, култура, език, бит и т.н., е само конкретна форма на артикулация на тази потребност. В същия смисъл подобна координатна система за отстояване на правото на различие би могла да бъде потърсена (и реалният социален опит показва, че все по-често се търси) в комбинирането на редица религиозни и културни елементи и на връзките между тях при постулирането на полето на идентификация за групи, които определят своето положение в обществото като неравнопоставено.

Непосредствената практика и изследователските търсения в тази посока очертават съществени различия в интерпретацията на етническата и религиозна идентичност и идентификация като феномени, дефинирани в културален и в политически смисъл. В единия случай идентичността е въпрос на културни процеси, в другия тя е обект на политическо разпознаване и публична презентация.

Развитието на процесите, определени в края на 60-те години като *ethnic revival* в страните от Западна Европа и отчасти в САЩ, макар и сходни с тенденциите, които наблюдаваме в момента у нас, не съвпадат напълно. Тук форсирането на етническите конфликти и актуализирането на проблемите, свързани с етническата идентичност са силно повлияни от характера и спецификата на посттоталитарната реалност и заварения модел за решаване на националния въпрос. В този смисъл няма съвпадение нито като структуриране на социалните актьори, нито като символни средства за тяхната социална презентация.

Между идентичността и самоидентификацията най-общо съществува отношение на резултат и характеристика на процеса, който води до този резултат. Именно затова тук приемаме, че ако идентичността представлява повече или по-малко устойчиво фиксирано образувание, което подлежи на регистрация, то самоидентификацията винаги представлява процес на "производство на идентичност" и в този смисъл представлява винаги тип социално поведение, набор от избори и действия за тяхното осъществяване, които са насочени към постигане или съхранение на желани позиции в определена система от равенства.

От друга страна, самият процес на самоидентифициране в етническа и религиозно определяна среда, подложена на въздействието на конфликтно противопоставяне, съвпада с производството на онази етническа идентичност, която ни интересува тук. Етническата самоидентификация е обозначение на индивидуалната страна на процеса на обективизиране на общностна идентичност. Производството на етничността или *етнизирането* (в смисъл на създаване на онази качествена определеност на социалната връзка в общността, която я определя именно като етническа) на определени социални отношения, включва и *избора на конкретни средства и форми за социална презентация*, определящи нейната относителна самостоятелност. Както отбелязва Селим Абу, "от една страна етническата идентичност, такава каквато съществува днес, не включва една тотална културна хомогенност, каквато съществува при примитивните изолирани общества, а, от друга – етническото съзнание може да кореспондира с групи или човешки съвкупности, определяни от политическата наука по различен начин като род, нация, общност, народ и др. ..." (Abou 1981:32).

Чрез акта на своята идентификация, общностите реконструират един мислим, устойчив образ на етническа и религиозна идентичност. В измеренията на модерността не съществуват ясните, трайни и фиксирани координати на общностна идентичност, които трябва само да бъдат усвоени и интернализирани от новите поколения. "Непрозрачността" на общностната идентичност се преодолява под действието и във формите, наложени от конкретните условия на съществуване на общността. В това се състои и едно от основанията на съществуващото разноречие в търсенията на различните изследователи. Проследявайки спецификите на едни и същи процеси, стоящи в основата на конфликтното противопоставяне между отделни етнически групи, тяхното внимание е насочено много по-често към същностните различия между конфликтующите субекти, отколкото към единната смислова цялост на процеса и признаването на сходствата като не по-малко съществен ресурс на конфликтно противопоставяне.

Значимите същностни различия в степента на проявеност на една етнорелигиозна специфика поставят въпроса за степента, в която е валидно твърдението за значимостта на социалния контекст като определящ фактор в процеса на етническа самоидентификация. Необходимо е да се подчертае, че там, където съществува реална културна уникалност, в случаите, когато тя е в процес на възстановяване или реконструиране и дори когато тя е само проект за смислово отграничаване, потребността от перманентно рedefиниране на идентичността е налице.



Когато тази потребност намира свои основания в една безвъпросна културна самобитност, енергията и усилията са насочени към нейното манифестиране, легитимиране и съхранение. Когато след дълъг период на асимилационно въздействие се прави опит за установяване и утвърждаване на една собствена културна мяра, идеологиите на социалните актьори са насочени към нейното "просветляване", "припомняне" и т.н. В третия случай водещо е разбирането, че чрез уподобяване със структурата и маниерите на манифестиране на реални, безвъпросни етноси, трябва да се конституира (под формата на реконструкция) една етническа идентичност, която да гарантира в бъдеще общността уникалност.

Независимо от схематичното представяне на тези модуси отново се достига до *манифестиране* (легитимиране и съхранение), *реконструиране* (припомняне, възстановяване) и *конституиране* (най-често чрез уподобяване) на определена общностна идентичност. Социалният контекст определя степента на активизиране, форсирането на потребността от релефиниране на общността идентичност, средствата (или по-точно - характерния начин на употреба на тези средства), както и структурата, динамиката и формите на "колективно действие", насочено към тяхната презентация и защита, техния мобилизационен потенциал в изменящите се социални условия. Подобен подход, изцяло обърнат към вътрешната общностна динамика на процеса на етническа и религиозна самоидентификация, променящ своите конкретни форми под действието на изменящи се външни условия, проявява изключителна чувствителност към прецизния и адекватен избор на конкретна ситуация за изследване. Основното ограничение в тази насока се свежда до изискването, изследваните явления да отразяват наличието на условия, налагащи значим (оценяван като такъв от самите социални актьори) за процеса на етническа и религиозна (общностна) самоидентификация избор. Идентичността е състояние на съответствие между определен обем определители за личността и групата, осъзнавани като външни и/или вътрешни. Ще се опитаме най-общо да представим типове "производство на различие" чрез търсенето на нови определения и нови определители на идентичността.

*Първият тип* производство на етничността "се утвърждава с видимо нарастване на техния религиозен и културен партикуларизъм в техните комплексни отношения... или в тяхната активна мобилизация/.../ Етничността е утвърждаване и независимо от своя социален ангажимент остава преди всичко културна и, в този аспект по-отворена, по-демократична, тя кореспондира с новите социални, екологични и антинуклеарни движения, както и с тези на феминистите..." (Wieivorka 1993:110). В условията на една централизирана

държавна структура този етап се характеризира, както Ален Турен го описва, като противоположно на "Страната срещу Държавата".

*Вторият тип* производство на етничността се характеризира, вече в съвременните условия на европейските общества, чрез процесите на "изключеност", на определяне на една съществена група от хора, чието различие се базира на практическата им невъзможност за участие както в системата на разпределение, така и на производство. В този период от време водещо значение има фигурата на имигранта-работник. Около нея се фокусира както общественият дебат за измеренията на противопоставянето между икономическа ефективност и социална справедливост, така и цялата амалгама от проблеми, визиращи мястото на различните в обществото.

Дискриминацията в достъпа до разпределение на ресурси, както и по отношение на възможността за участие в тяхното производство, плътно съвпада с нарастващите проблеми на градското пространство на големия град – предградията и формирането на една пространствено локализирана и социално-икономически депривилегирована група от хора, произвеждащи своя субкултура. Това е и периодът, в който на концепцията на "първоначалата" на етническата идентичност се противопоставят възгледите за наличието на определена "ситуативност" в производството и самоутвърждаването на етническата идентичност, като чувството за принадлежност и степента на интегрираност в групата се оказват силно зависими от положението на групата и на индивида в нея.

*Третият доминиращ тип* производство на етничността е с ясно определена политическа насоченост, доколкото тук вече етническите координати се използват като ресурс за политическа мобилизация. Отношенията на неравнопоставеност, които се формират между групата, която доминира в обществото, и различните конфигурации от депривилегировани групи, самоутвърждаващи се като културно и икономически различни в своите позиции, доминират формата и механизмите на етнизирание. В рамките на тази перспектива могат да бъдат включени както националистите диференциалисти, така и явленията на своеобразна "естетизация на етничността", които в своята съвкупност определят наличието на т. нар. спирала на етнизацията.

От изключително значение в посочените типове производство на етничността е мястото на масмедията в "производството на етничност". Тук е необходимо да се подчертае, че специално по отношение на етническите и религиозните отношения в условия на конфликт онова, което за изследователите конструира обект на изследване, все по-често се възприема от представителите на средствата за масова информация единствено и само като ресурс за

реализиране на политиката на съответната медия. Този аспект на разглежданата тук проблематика има изключително важно значение преди всичко по отношение на конструирането на публичния образ на онези доминиращи социални очаквания за етническо и национално самоопределение на представителите на малцинствените групи, които тук означаваме като "приписана идентичност".

Етничността като форма на репродуциране на координатите на една индивидуална връзка, кореспондираща с биографията на рода, представлява форма на противопоставяне на "вещната зависимост", наложена от модерността. В този смисъл тя представлява възпроизводство на традиционността с модерни средства. В пряка връзка с това се намира и капацитетът за етническа и религиозна мобилизация, който предопределя както неотменното присъствие на този проблем в политическия дебат, така и възможностите за излъчване на собствено политически инициативи, базирани върху реална или въображаема неравнопоставеност.

Отделните елементи на етничността най-често са дефинирани и като структуроопределящи по отношение на самата етническа общност, като етнодиференциращи, като носители на етническата идентичност. Многообразието от конкретни изследвания налага необходимостта от разбиране за системния характер на етническата идентичност, за необходимостта от предварително представяне на определена констелация от признаци, за субординираността между тях и за релативния характер на монистичното определение на етническата специфика. По различен начин тази хипотеза отново поставя в центъра на вниманието значението на социалния контекст при префигурирането на обстоятелствата, определящи смяната на един водещ мотив за общностно различие с друг, при условие, че тяхната равноценност не се предполага.

Концепцията за етнокултурното разделение на труда и концепцията за социалната конкурентост като интерпретативни схеми при анализа на нарастването на общата етнизираниост на социалните отношения съществуват още от 60-те години на XX век (Сусоколов 1990:5-39). В единия случай, нарастването на значимостта на етничността се обяснява като реакция на икономическата и технологична експанзия на по-развити спрямо по-малко развити народи, на "центъра" срещу "периферията". Противопоставянето се разгръща както в географски, пространствен, така и в етнически, общокултурен план. Тази експанзия поражда *етническо разделение на труда*, което в последна сметка се оказва изключително значим фактор в самоорганизацията и съхранението на етноса.

Според "конкурентната теория", нарастването на значението на етничността и на етномобилизационния потенциал на отделни общности остава възможно и на фона на общо намаляване на етнокултурната специфика. Очевидно е, че акцентирането върху един или друг аспект на социалната реалност, определяща конституирането на етническата общност, не е достатъчно. Нарастването на значението на етническите определители и общото влияние на етническата идентичност представлява реална характеристика на постмодерната епоха. В същото време още тук е необходимо да отбележим, че този феномен маркира и една същностна трансформация в самия смисъл и същността на етничността. Това вече не е само класическата етнографска, описателна характеристика на етноса. Културната цялост на етноса е в много по-голяма зависимост от такива глобални определители на социалната идентичност като структурите на социалното неравенство, разслоението и диференциацията между социопрофесионалните общности и класи в контекста на конкретната социална специфика (Nielsen 1985:134-136).

Нарастването на структурната диференциация на етноса в късните форми на модерните общества се оказва от изключително значение при смяната на основополагащите принципи на конституиране и социална презентация на етническата и религиозната идентичности. Ако потребността от перманентно релефиниране на социалната идентичност е типичен за модерността феномен, то етнокултурното артикулиране на тази потребност е специфично негово проявление, форсирано от глобалната криза от края на 80-те и началото на 90-те години на миналия век.

Територията, пространствената определеност на връзките, които се интерпретират чрез мита и колективната памет и които често са отложени в доминиращите етноними, има също определящо значение при дефинирането на етническата специфика (Smith 1986:35-40). Тук става дума в много по-голяма степен за символичната свързаност с една територия, с едно пространство, отколкото за дефиниране на реално обитавана площ. Това винаги е една повече или по-малко ясно дефинирана сакрална територия, една родина, към завръщането в която са насочени стремежите и очакванията. В определени случаи е възможно и по-късно обитавана територия да придобие част от сакралните характеристики на "родината-майка", но обикновено това не променя съществено отношението към нея. В характеристиките на тази територия най-често е налице ясно изразена симбиоза между желани и самоприписвани качества на общността и определена оценка за сходството на непосредствената физическа среда с доминиращи качества на общността.

## ЛИТЕРАТУРА:

- Бжежински, Зб.** 1994. *Извън контрол. Глобален безпорядък в навечерието на XXI век.* София:Обсидиан.
- Босаков, В.** 2006. *Идентичност и многообразие на исляма в България.* София:Виртуален център за музика, култура и научни изследвания.
- Босаков, В.** 2010. *Интеграцията на мюсюлманите в България.* София:ИвРай.
- Сусоколов, А.** 1990. Структурные факторы самоорганизации этноса, В: *Расы и народы, современные этнические и расовые проблем*, № 20, Москва:АН СССР.
- Abou, Selim.** 1981. *L'identité culturelle. Relations intérethniques et problèmes d'acculturation.* Paris: Anthropos.
- Kyong-Dong, Kim.** 1973. Toward a Sociological Theory of Development: A Structural Perspective. *Rural Sociology*, Vol. 38, N 4, Winter.
- Nielsen, F.** 1985. Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies. *Amer. Sociol. Rev.*, Vol. 50.
- Smith, A.** 1986. *The Ethnic Origins of Nation.* Oxford:Blackwell.
- Wieivorka, M.** 1993. *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité.* Paris: La Decouverte/Essais.

# ALBERT CAMUS: THE REBELLION THAT CREATED ITS OWN MEASURE

TATYANA BATULEVA

---

Татяна Батулева

АЛБЕР КАМЮ: БУНТЪТ, КОЙТО СЪЗДАДЕ СВОЯ СОБСТВЕНА МЯРА

*Статията разглежда ролята на опозициите при Камю, които имат различно място в различните етапи на философско-литературното му творчество. Ако в рамките на абсурда констатацията на границите и тяхната непреодолимост е белег на слабост, в рамките на бунта тя става съзнателно търсен, позитивен ефект и белег на сила. Границата вече е път към желаната хармония, а не белег за нейната липса.*

*От гледна точка на опозициите за цикъла на абсурда са типични няколко неща: първо, те се разгръщат само в сферата на индивидуалното, на непосредствения личен опит, който става повод за по-дълбоки заключения; второ, между опозициите съществува непреодолима граница, те бележат очертанията на два свята – реалния и желания, без възможност за сливане; трето, мимолетното преодоляване на пропастта между тях може да стане само на емоционално ниво, като любовно единение със света на потопения в настоящето, лишен от минало и бъдеще човек – човек „без памет и без надежда“; четвърто, става дума за два полюса, единият от които е положителен, а вторият – отрицателен, като това изчерпва съдържанието им.*

*За разлика от първия цикъл, където опозициите са включени главно в рамките на личния опит и преживяване, тук те имат отношение и към живота на общността и историята. Поради това тук на мястото на термина „самота“ се появява „солидарността“ – един ключов за цикъла на бунта термин, който прави философията на Камю особено актуална. Тук движението не е между плюс и минус, между невъзможното позитивно и реалното негативно. То съхранява и двата, еднакво неприемливи полюса-абсолюти, които продължават да съществуват съвместно, изграждайки пространство на взаимно допълване, обогатяване и конфронтация. Трето, между полюсите не съществува рязка граница, те, в известен смисъл, съвпадат, защото границата вече не е външна, не е между тях, а е вътрешна и съответства на мярата, която самият бунт си е наложил да не престъпва, за да съхрани връзката си с човешкостта.*

---

„Genius is a rebellion that creates its own measure“, wrote Albert Camus in *The Rebel*\*. In his brief life, the French writer created a body of work in which philosophy and literature, image and thought, concept and inner experience “mutually

complement one another, all being immersed in the same anxiety". Here we will linger on the problem of the oppositions upon which the poetical philosophy of Camus is built, on their role in the major cycles of the body of work of this writer-philosopher. Even in his first works Camus repeatedly called for a return to Mediterranean culture, to the ideal of the ancient Greeks, i.e. to measure and balance. Unlike ancient Greece, where "justice implies a certain limit" (the goddess of measure Nemesis punishes those who dare to cross the boundaries), "Europe is the child of extremes" (1). „If, in order to overcome nihilism, we must return to Christianity, that means we can go further on this path and overcome Christianity through Hellenism", he writes (2). Camus compares Greek culture to a "luminous sea (which) disperses the philosophy of darkness" (3). The third cycle (related to borderlines), which he planned, remained unrealized. But even without this, it is obvious that Camus had sketched the outlines of a philosophy of balance. Terms such as order, unity, harmony, unification, balance, appeared even in the first cycle. As a sort of "paradise lost", they are the image of the impossible and express the desirable, the striving for light, which coexists with disappointment in material and spiritual poverty, in the mortal lot of man. But to the opposition between the desired and the real is added yet another – the fact that reality itself is composed of contrary elements: characteristically, one of Camus's works is entitled *Front Side and Reverse Side [L'envers et l'endroit]*. In this reality the instants of plenitude are followed in turn by moments of disappointment; love of life and merging with life are followed by the feeling of rupture and doom. Innocence and the lost paradise lie in integrity and physical freedom. The body has its nuances, "its psychology"; it precedes the spirit and instinctively rebels against death. The body's truth is the truth of the instant, it pulsates to the rhythm of the world, and emotion frees the Self from itself.

In the works of the first cycle – devoted to the absurd – this momentary merging with the world is the only way to overcome the contradiction between the desired and the real. The solution to the contradiction lies not in fleeing it but in "matrimony" with reality, as an apotheosis of a *quantitative ethics*. Quantitative, because it seeks not the good, but the more; it requires that a person face the world as often as possible ("What does it matter that I cannot embrace the world, so long as I can kiss everything").

But the fleeting unions cannot definitively drive away the feeling of being alienated from the world. Actually, the sense of the absurd is manifest as an opposition of two poles, two extremes. For Camus, the absurd resides neither in man, nor in the surrounding world, but in the "divorce" between the two. It arises as a contradiction – between the desperate call for unity and the silence of the world, between the need for clarity and the impenetrability of events, between the desire for meaning and actual chaos (4). It comes as an unexpected insight of the mind that has become aware of its

limits. Different roads lead to the absurd: the beauty of a landscape that seems to negate the human, the lack of completeness and plenitude (hence the view that the work of art is an achieved unity), the feeling of inner dividedness, and a human destiny marked by inevitable death. Camus calls this insight a “feeling”, because its context is beyond the rational, beyond logic. Awareness of the absurd – which is an existential destiny - becomes possible in a general atmosphere of negation that marks the spirit of “this nihilistic age”. The absurd is everywhere, and any attempt to introduce rational schemas where hazard reigns supreme, is in vain. That is why the “absurd man” prefers not to slip by the absurd but to accept it, with all its consequences. He rejects suicide, because Camus believes it only removes one of the terms in the contradiction without resolving it. This specific loyalty to the absurd, this refusal to run away, or to identify with a meaning artificially attached to a series of random events, is the only honest stance. In *The Stranger* Meursault’s refusal to play by the rules of society’s game is a refusal to take a servile part in what he considers an unjust scheme. This is a call for integrity, a rejection of the schizophrenic split and an expression of human dignity.

In terms of oppositions, the cycle of works dealing with the absurd is characterized by several features: *first*, it develops in the sphere of the individual, of immediate personal experience which leads to deep conclusions; *second*, there is an insurmountable boundary between the opposites that defines a division into two worlds, the real and the desired, a boundary that excludes any possibility of merging of the two; *third*, the gap between the two may be crossed only for a fleeting instant and only at the emotional level, as an amorous merging with the world, achieved by a person deprived of past or future, the person “without memory or hope”; *fourth*, these are two poles whose only content is that one is positive and the other negative.

The second cycle marks a change – a transition from absurd to rebellion and a focus on the difference between the two. While the absurd is a wavering between two poles, between the extremes of existence, rebellion is a preserved balance between “no” and “yes”, between negation and affirmation. Rebellion rejects suffering, oppression, the mortal destiny of man, but it also affirms something valuable that exists before existence and defines the nature of humanness. Rebellion is rooted in the solidarity of the human race, it is a call for action and struggle. This is no longer a matter of negative or positive poles but of two poles that are equally unacceptable because of their extremeness – the poles of absolute “yes” and absolute “no”. The absolute affirmation of the personal Self, for instance, implies a rejection of others, for “in order to be unique, one must agree to kill” (5). Similarly, when a group of people rises to power and makes the rest of the people a “means” to some end, this group in fact legitimates murder. In trying to build a superior community (of race or of



classless society) Hitlerism and Communism transgress the measure. Ultimately, the absolute “yes” – whether it be of the slave (who has accepted the master and his own sufferings) or of the master (who has accepted slavery and the sufferings of others) – becomes an excuse for violence and killing (6).

The need for respecting an inner boundary and keeping at a distance from the two kinds of nihilism (that of negation and of affirmation) is evident in the distinction Camus draws between *revolution* and *rebellion*. He uses the word “revolution” in the pejorative sense, because, when it is blinded by its goals, it forgets values and falls into nihilism. “Serving History for its own sake leads to nihilism”. “Without a transforming value, History is moved by the law of efficacy. Historical materialism, determinism, violence, the denial of every freedom (...) are the most legitimate consequences of a pure philosophy of history” (7). That is why the revolution must align itself with the rebellion that remains loyal to its origin and preserves the balance between total negation and blind affirmation. Rebellion is the inner borderline of history and of revolution.

*And so, whereas in the framework of the absurd the existence of insurmountable boundaries is a sign of weakness, in the framework of rebellion the boundary is a consciously sought for positive effect and a mark of strength. The boundary is a way to desired harmony, and not a mark of its absence.* This is not an external barrier between two poles but an internal distancing of the rebellion from itself and a guarantee against nihilism. Camus is talking about a space in which “no” and “yes” preserve their force. Here we should recall Derrida’s idea about the need to preserve the aporia, to maintain the tension between the two contrary terms. Precisely in preserving the distance that separates us from the absolute lies that part of humanness which can escape from the absurd, the humanness with which humans should rightly identify. Because “the struggle itself towards the heights is enough to fill a man’s heart” (8).

The call for distancing ourselves from the two extremes is fundamental to Camus’s views on the work of art – the latter is a model of the sought for synthesis, of the balance between personal experience and the striving for harmony. For Camus, the most exquisite style in art is an expression of the highest rebellion. Just as “genuine Classicism is simply a restrained Romanticism”, genius is a rebellion that has created its own measure. Just as the “no” and “yes” of rebellion remain always mutually connected, so too, art is both rejection and acceptance. It is rejection because it transforms reality, and affirmation, because it preserves something from reality and transposes it within the world of art. Unlike ideologies, art balances between the two poles. In this it is akin to the moderate rebellion that has come to know its inner boundaries. That is why Camus equally rejects *l’art pour l’art* and the kind of realism

that is excessively servile to reality. Any absolutization of either pole leads to distortions, while their combination finds its own inner borderline.

The fact that, on one hand, Camus stands up against divine transcendence and the absolutization of history, and, on the other, he himself absolutizes certain values such as justice, truth and solidarity, has led some authors to see an inconsistency and a “transcendence specific to Camus”. Pierre-Henri Simon notes the contradiction in the intellectual evolution of the French thinker: Camus practically deifies a certain notion of the human personality and humanity, and thereby creates a kind of “secular religiousness” (9). The active nature of rebellion, and the fact that it develops in the space between faith in the absolute and total negation, implies a possible passage into nihilism. Also, it is an expression of some sort of human nature that is, after all, not completely dependent on existence. Not last, *rebellion is thinking at the borderlines*. In opposition to nihilism, Camus defines a “law of conduct that is contrary to Jacobin morality”, that does not submit to abstract principles and constantly disputes slavery, falsehood and terror.

Preserving the force contained in the opposed terms by mutually balancing them, so that neither element can become an absolute, is a device that is evident in Camus’s attitude towards nihilism as well. In *The Rebel* he traces the roots and evolution of nihilism. He approaches this theme theoretically, taking it beyond personal experience. According to Camus, nihilism begins with Ivan Karamazov. The words of Dostoyevsky’s hero “Everything is permitted” make a transition where human destiny becomes hostage to moral nihilism. Ivan’s negation is based on a principle that stands higher than God – justice, not as projected onto the future, not a postponed justice, but justice here and now. Camus finds that in its long evolution, metaphysical rebellion has become equivalent to nihilism. Its continuation is the question: can a morality be created that might surmount nihilism, and what basis could such a morality rest on? If “God is dead”, then people are called to assume responsibility; but will they succeed in this or, remaining captives of nihilism, will they instead accept that “evil engenders nostalgia for an impossible good”? (10) Will a new kind of injustice be added to the divine one, this time a human injustice?

Political nihilism also involves absolutization and excess. In the case of Hitlerism, this consists in “deification of the irrational” and the madness of obsessive reason. The Nazi state destroys not only the person but the possibility for personality to exist; it reduces the human to the inhuman. For its part, totalitarianism tries to make of man the master of “History”. In the place of God’s kingdom it tries to build an “Empire” of reason, the development and goals of which obliterate humanness. Freedom is transformed into its opposite, and its advent is once again postponed. The consequences of this binding power and meaning of political nihilism are catastrophic.

“Intellectual rationalism” and “divine irrationalism” follow the same rules, whereby the abstract idea (the ideology) absorbs humanness. Thus man, who has been saved from Divine guardianship, turns into the slave of meaning, into an element of history, a mechanism within a given ideology. But according to Camus, history should create conditions for asserting moral values, not abstract schemas. These schemas are harmful, because apart from everything else, they are an attempt to perpetuate the status quo and create a totality that has nothing to do with human solidarity.

The paradox is that, even though initially nihilism represents a demand for morality and justice, it ultimately leads to a denial of morality and values. This is the first possible scenario. The second is rebellion. At the foundation of nihilism lies precisely rebellion. The latter is born out of the refusal to accept the mortal lot that hangs over people. *But nihilism has forgotten its own borderlines*. Unlike nihilism, rebellion is a moderate negation, situated in the space between the absolute “no” and the absolute “yes”. The negative and positive components of rebellion complement each other and acquire value only in their mutual balance. The absolutization of the negative side of protest leads to ruin. “Nihilism is not only despair and negation, it is above all the will to despair and negation”, writes Camus (12). In emphasizing negation, certain Romantics ignore the positive content of rebellion. Thus, hatred of death and injustice turns into an apology of evil.

With regard to moral nihilism Camus’s stance is more subtle. In the cycle of the absurd, he excludes value judgments, inasmuch as understanding the absurd involves nothing but registering the facts. Where the *obvious* predominates, a value system becomes unnecessary. Hence the goal of the absurd man is not to live better and more virtuously, but to live “more”, i.e. to be turned to the world more often, “to break all the records” of presence in this world. This leads to a “quantitative ethics” (the quality of life is replaced by its quantity). The absurd man’s vocation is to exhaust all the possibilities, and the meaning of his acts is of no importance, only their quantity matters. Quantitative ethics puts no restrictions and represents an exaltation of the unique and unrepeatable in human existence. It is embodied in the characters of Don Juan, the actor, and the conqueror.

However, in *The Rebel* we encounter certain contrary views: “But certain value judgments are inevitable”; “to live means to judge” (13). These values, according to Camus, should be connected with real life, with the here and now, for “a future value is a contradiction in terms, because it cannot explain a given action, nor be a principle motivating a given choice, until it acquires form.” Camus stresses the need for values, because otherwise we would again remain within “the world of nihilism”. In his *Defense of The Rebel* he writes: “Can we, without resorting to absolute principles, evade the logic of destruction”, “can there be a morality, if ‘God is dead’?” (14). The

answer is affirmative. This morality will be connected only with people: “I don’t believe there is another world, where we will have to give an account”, he writes. “But we have to give an account here, in this world, before all those who love us” (15). This means that, in this case, the absence of God does not entail “Everything is permissible” but, on the contrary, it leads to an attempt to establish morality. The warrantor, source and inspiration of this morality is not the Divine presence, but humanness itself, the boundaries that humanness imposes and that must be abided by. This morality is a *morality without transcendence*, alien to all dogmatism.

Camus not only distances himself from nihilism, but he attempts to propose an alternative. The atmosphere of nihilism and the sentiment of the world connected to it is the starting point for building a new, active position – that of rebellion. Rebellion becomes not only the “first self-evidence” within the experience of the absurd, but a step towards overcoming nihilism. Rebellion has universal dimensions, it leads out of loneliness and traces the paths of human solidarity. Camus calls rebellion a “consistent philosophical stance”. Similar to Hans Jonas, who expands the space of responsibility and voices an appeal to humanity to impose limits on its technological domination over nature, Camus calls for a rebellion that has mastered its nihilistic paths, that has come to know its internal limits. The general thesis is that breaking away from nature promises future disappointments and catastrophes. “The world has isolated itself from what makes it eternal: nature, the sea, the mountains, eternal reflection”, says Camus (16). Both of them regard humanness as a value. Jonas, because of the specificity of man as the only being that can bear responsibility; Camus, because of that part of human nature that is not reducible entirely to existence and that promises a possible transition beyond nihilism. For both of them, the man who has assumed responsibility is alone: for Jonas this loneliness derives from the absence of God, who has withdrawn from His creation, and has thereby made of man the warrantor of what God has begun; for Camus, this is rooted in the primal lack of God, which compels man to seek within himself the foundations of the responsibility that is inscribed within rebellion. For Jonas the ontologically posited responsibility is assumed by a collective subject – humanity as a whole, whose vocation is to preserve not only the coming generations, but life itself, as a possibility for assuming responsibility at all. As for Camus, though he primarily refers to man in the singular, by his reflections on solidarity he actually outlines mankind as a collective subject.

Hence he draws the distinction between totality and solidarity. He writes: “The convergence of all nihilisms has involved us in a world in which, in the name of human innocence, one and the same perversion appears – general innocence is affirmed” (17). Totality is a false unity; instead of leading to harmony and union, it leads to a new, even more desperate solitude. The mass grave and the unity of butcher

and victim are one of the extreme forms of this distorted dream of unity. “If they kill people, it is because they refuse to accept the mortal destiny and desire immortality for everyone” (18). Unlike totality, the emancipating gesture of rebellion expands the limits of the Self, associating it with some community. „*I rebel, therefore we are*”, writes Camus. Thus, rebellion serves as a path to human solidarity and to a future humanity. “The convergence of all nihilisms”, Camus says ... evidently there are a number of nuances in his otherwise categorical standpoint towards nihilism. *First*, there is a general compassion, an immersion in the atmosphere of nihilism, where both the absurd and rebellion flourish. Nihilism is present both when one becomes aware of the absurd *and* in the choice and responsibility that one takes upon oneself through one’s rebellion. So, on one hand, Camus sees nihilism as a worthy standpoint, an adequate response, engendered by the metaphysical need for unity felt by the subject that has torn itself away from the universe. Nihilism is a factor of progress, an incentive and challenge towards our shedding the taboos and confining clichés. “The metaphysical assault”, the non-acceptance of death, political protest, the rejection of hypocritical morality, are all legitimate in their foundations. But within nihilism (both the kind that takes negation to its extreme and the kind that accepts absolutely everything) the just strivings turn into their contrary. That is why Camus distances himself from it.

*Second*, while the absurd, the awareness of the absurd, and the response of the absurd man, are closely linked to nihilism, rebellion takes a different path. We may say that rebellion is a well-measured, mastered and positively oriented nihilism.

*Third*, there is a differentiated attitude to the different kinds of nihilism. For instance, we may conclude that, overall, Camus’s attitude towards metaphysical nihilism is one of acceptance and understanding. He includes this metaphysical nihilism in the awareness of the absurd, uses it as a point of departure for rebellion. His attitude towards *political* nihilism is quite different. He sees its consequences as invariably catastrophic. That is because totalitarianism effaces humanness and substitutes truth with an illusion, replaces an old metaphysical absolute with a new one. His most changing attitude is that toward *moral* nihilism. While in his first cycle the rejection of values coincides to some degree with the author’s own views, in the second cycle he maintains that a world without values is impossible. Man is the source of nihilism, but also a protection against it, for humanness sets the inner limits characteristic of every rebellion, beyond which that rebellion passes into its opposite.

To summarize the role of oppositions in the second cycle of Camus’s works, we conclude: *First*, that, unlike the first cycle, where oppositions are located chiefly in personal experience, in what people have lived through, in the second cycle oppositions are related to the life of the community and to history. That is why in the

place of the term “solitude”, the term “solidarity” appears here – a key concept in the cycle dealing with rebellion, and one that makes Camus’s philosophy especially topical today. His collection *Exile and Kingdom*, for instance, which some commentators have seen as a transition to the unachieved third cycle, is built upon the dynamics of solitary-solidary. This is true not only for Jonas (*Jonas ou l'artiste au travail*) but for the other characters as well. “You are one of us”, the local people say to Daru, and these words signal the transition to the kingdom of human solidarity. *Second*, here the movement is not between plus and minus, not between the impossible positive and the real negative. It preserves both of the absolute – and equally unacceptable – poles, which continue to exist jointly, creating a space of mutual complementarity, mutual enrichment and confrontation. *Third*, there is no sharp dividing line between the poles; in a sense, they coincide, because the borderline is no longer external, it is not between them, but within them and corresponds to the measure that rebellion has imposed upon itself never to cross, in order to maintain its connection with humanness. *Fourth*, the different role played by the oppositions in the different cycles of his work is one of the features that distinguishes the cycles. This role is also emblematic for Camus’s attitude to the different kinds of nihilism.

In his remarks on the occasion of Albert Camus’s tragic, untimely death, Jean-Paul Sartre wrote that this “Cartesian of the absurd” refused to leave “the secure terrain of morality and to commit himself to the uncertain roads of praxis” (19). These words evidently echo the polemics that the publication of his work *The Rebel* had provoked some years earlier, which led to the break between the two men. “A reactionary work with false conclusion”, “idealistic formulations”, “ignorance of the economic bases of revolution”, “abstract rebellion”, and “Mediterranean impartiality”, are part of the qualifications that Francis Jeanson had given to the book in his review “Albert Camus, or The Soul in Revolt”. While Sartre had written: „Your morality first of all passed into moralizing, today it is nothing more than literature, tomorrow it might be immorality.”

Four years later, Sartre was able to understand where the immorality really lay, in connection with the events in Hungary, when he too condemned the labour camps and dictatorship. We recall this episode here, because it adds to the portrait of Camus, whose position, then contested, eventually proved in harmony with the views of the present day. Unlike Sartre, Jeanson lived long enough to witness the events of the end of the 20<sup>th</sup> century (he died in 2007). Probably by some irony of fate, the man who had accused Camus, then pleading for human solidarity, of interclass collaborationism, lived to see how a trade union called Solidarity set the start of these events.

Today, seeing him from the distance of time, to the many traditional images of Camus (the moralist-humanist, the man for whom the borderline is supremely

important, the refined and vulnerable intellectual, the lyrical writer who, by his own account, never believed strongly enough in reason to build a complete system, and not least, the purposely built image of a second-rate “philosopher for the final year of high school”) we may add the image of the prophet who perceived in their embryonic stage the dangers of the rebellion that has violated its inner borderlines, and of politics that has turned into a religion. It is worth recalling some of his penetrating views on totalitarianisms as “horizontal religions of our time”, or on the difference between totality (the aggregate of solitary people striving for some ideal) and solidarity (which expands the boundaries of the Self). Or his views on paralyzing, excessive meaning, which cripples the human in man. Evidently, in a world that no longer rests on absolutes and in which nihilism proves to be “the only authentic position” (G. Vattimo), a world in which the imperative of responsibility presupposes self-restriction, preservation of Otherness and resuming the interrupted dialogue between opposites (Derrida), Camus’s view on the harmony between “yes” and “no” acquires a new resonance and vividness. Though he does not refer to aporias (but to a “consciously sought for synthesis”), Camus nevertheless has in mind preserving the force of both poles, not weakening one of the terms to the point where the other engulfs it.

Likewise prophetic proved his words said in connection with the tragedy of Hiroshima in 1945, when he refused to join in the choir of assessments made in the newspapers at that time; he outlined the alternative facing humanity: “(...) one day we will have to choose between collective suicide and intelligent use of scientific conquests.” Today, the fervor with which he pleaded for the creation of a “true international community in which the great powers will have no greater rights than the small and medium nations”, as well as what Sartre called his “consistent, uncompromising and pure humanism” which refused to accept science turning an invention into a means of organized murder, are needed more than ever. These views of his impel us to look closely at the new, all-penetrating forms of the absurd, such as the total control and hidden forms of manipulation, the invasion of the private space of people, the substitution of values with the world of simulacra; they make us ask ourselves whether, after the downfall of Nazism and totalitarianism, the world is insured against some new totalizing ideology, some new empire that imperceptibly will impose its own “History” – an empire that remains invisible, but simultaneously observes and guides its subjects; in which “bodies become machines”, and “the criminals and the civil guard are the same people”; and in which even the living find themselves “in the embrace of death” (20) – the empire that J. M. Coetzee has depicted in his novel *Waiting for the Barbarians*. This is enough for us to understand that today Camus is most needed. Most needed is his “measured” nihilism, which is another name for the vigilance advised by Chomsky, or for the responsibility of the

intellectual that Edgar Morin refers to; most needed is the rebellion that accepts its inner boundaries, and this philosophy of a responsibility that has no other support but that part of humanness in us that was there before existence and for which it is worth fighting for.

## REFERENCES:

- (1) А. Камю. Лято, 1979, Г. Бакалов-Варна, р. 135. [A. Camus. Summer (in Bulgarian)]
- (2) Carnets II – In: A. Camus. Oeuvres compl., Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1972, p. 233.
- (3) А. Камю. Лято, 1979, Г. Бакалов-Варна, р. 138. [A. Camus. Summer (in Bulg.)]
- (4) А. Камю. Митът за Сизиф – В: Лято, 1979, Г. Бакалов-Варна. [A. Camus. The Myth of Sisyphus (in Bulg.)]
- (5) L'Homme révolté – In: A. Camus. Oeuvres compl., Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1972, p. 474.
- (6) Ibid, p. 486.
- (7) Ibid, p. 690.
- (8) А. Камю. Митът за Сизиф – В: Лято, 1979, Г. Бакалов-Варна, р. 243 [A. Camus. The Myth of Sisyphus (in Bulg.)]
- (9) P.-H. Simon. Présences de Camus, Br., Renaissance du livre, 1962 ; K. Létournou. A. Camus au-delà du nihilisme – In : Phares 2009/9 – HYPERLINK "<http://www.ulaval.ca/phares/>"[www.ulaval.ca/phares/](http://www.ulaval.ca/phares/)
- (10) L'Homme révolté – In: A. Camus. Oeuvres compl., Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1972, p. 467-469.
- (11) Ibid, p. 479.
- (12) Ibid, p. 458.
- (13) Ibid, p. 417.
- (14) Défence de l'Homme révolté – In: A. Camus. Oeuvres compl., Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1972, p. 1705.
- (15) Ibid
- (16) Carnets II - In: A. Camus. Oeuvres compl., Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1972, p. 95.
- (17) А. Камю. Лято, 1979, Г. Бакалов-Варна, р. 137 [A. Camus. Summer (in Bulg.)].



- (18) L'Homme révolté – In: A. Camus. Oeuvres compl., Gallimard, Bibl. de la Pleiade, 1972, p. 645.
- (19). Ж.-П. Сартр. Литературна теория и критика, Еа, 1993, p. 312. [J.-P. Sartre. Literary Theory and Criticism (in Bulg.)]
- (2). Дж. М. Кутси. В очакване на варварите, Сиела, 2003, p.p. 182, 108, 55-57. [J. M. Coetzee. Waiting for the Barbarians. Summer (in Bulg.)]

# ХЕРМАН ХЕСЕ: „СТЕПНИЯТ ВЪЛК” /ДВОЙНИКЪТ: ВЪЛКЪТ И/ИЛИ ЧОВЕКЪТ/

ИВАНКА СТЬПОВА

---

Ivanka Stapova

STEPPENWOLF. THE DOUBLE (WOLF OR MAN)

**Abstract:** *The article examines the problem of the double and its relation to the original. The guide line is the analyse of Hermann Hesse's "Steppenwolf".*

**Key words:** *Subject, double, unconscious*

---

Представян като измислена фигура, като въображаем образ или метафоричен израз на противоречивата човешка природа, двойникът владее векове наред човешкото въображение и провокира никога нестихващите подстъпи за обяснение на това, което се крие в “дълбините отвъд или под субекта, или пък странно обезпокоителните сили на субекта”.<sup>1</sup>

През 1914 година Ото Ранк в работата си “Двойникът” търси теоретично обяснение на подобен феномен, като съпоставя огледалния двойник, силуета, добрия дух, душата, смъртта. По-късно двойникът започва да се проявява в пъклен образ. “Двойникът първоначално бил само подsigуряване срещу загиването на Аза, “енергетично опровержение на мощта на смъртта” (О. Ранк), а безсмъртната душа била вероятно първият двойник на плътта... С преодоляването на тази фаза се променят и характерните белези на двойника, от гаранция за продължителността на живота, той се превръща в зловещ предвестник на смъртта”.<sup>2</sup>

Раздвоеността, разстроеността, множествеността на Аза се превръща в удобен обект както за концептуализиране (в различните психологически обяснения на същността на Аза), така и за поетизиране или претворяване във формите на словесността. Привилегията да тематизира двойника в контекста на цялостното разбиране за света като двойствен, е свързана с романтиците, особено с творчеството на Хофман. Неговите герои принадлежат винаги на две пространства, две епохи, проявяват се с друго лице. В светлината на

невъзможната хармония между идеал и действителност живее човекът, който търси своята нова същност и ново лице, той “непрекъснато се среща със своя двойник: еднакъв по лице, но противоположен по дух, или еднакъв по дух, но с животински облик (кучето Берганца). Новото виждане за човека понякога тласка Хофман към тъмни, мистични мотиви”.<sup>3</sup>

Литературните варианти, посветени на търсенето на същността на Аза, са “емпиричната подкрепа” на невъзможната цялостност. Фройд обяснява подобни поетични образи така: “Мисля, че когато поетите се оплакват, че в гърдите на човека живеят две души и когато представителите на популярната психология говорят за разцеплението на Аза в човека, вероятно имат предвид това спадащо към психологията на Аза раздвояване между критичната инстанция и остатъка от Аза, а не разкритото от психоанализата противоречие между Аза и несъзнавано изтласканото”.<sup>4</sup>

Опитът да се определи същността на двойника посредством новата критична инстанция, всъщност не е бягство от несъзнаваното, а е вербализирано дистанциране от него, което на дълбинно равнище функционира напълно пълноценно и плодотворно.

Едно от най-известните литературни произведения, третиращо в един по-близък, съвременен етап проблемите за раздвоението и множествеността на Аза, е романът “Степният вълк” на Херман Хесе (1927). При навлизането в същността и дълбоките пластове на тази определено философска творба, много от изследователите виждат в нея мотиви от “раздвоеността на поетичното съзнание” на романтизма и дори далечна (и не чак толкова далечна) аналогия с “Фауст” на Гьоте. В предговора на “Степният вълк” се казва, че тази творба “третира самотата”, при това тя е “символ на екстремната самотност”.<sup>5</sup>

Херман Хесе добре е познавал както учението на З. Фройд за психоанализата, така и на К. Юнг за аналитичната психология и обосноваването на архетиповете. Освен това Ницше и Шопенхауер не са му били чужди – двама откровени песимисти и, особено Шопенхауер, създатели на песимистична гледна точка за живота.

Главният герой на романа, Хари Халер, (началните букви на името му се отбелязват като натрапваща се асоциация с името Х. Хесе) има две натури: “една човешка и една вълча”. Двете същности живеят почти само в противоборство, сътрудничеството е почти немислимо. Човекът и вълкът в него “в много редки часове, включваха мир и живееха във взаимна любов, и то не просто докато първият спеше, вторият бодърствуваше, а двамата се подкрепяха взаимно и всеки удвояваше силите на другия”.<sup>6</sup> Но подобно спогаждане завинаги е невъзможно. Хари Халер е арена на постоянно противоборство на двете му

половини. Всъщност много по-често това, което едната половина признава и утвърждава, в същото време другата оборва и отрича.

Героят на Хесе е в непрекъснато раздвоение и несъгласие със себе си, защото двете му съставни половини са в постоянен конфликт и взаимно отричане. За човека-самотник е много по-лесно да извършва автодисекции над клетия си противоречив Аз, защото изборът принадлежи само на него. Той не допуска детерминанти отвън, а сам си ги създава като двойствено същество. Привидното примирие на вълка и човека в Аза е временно решение на неразрешимия сблъсък. Но принципно дори Хари Халер не може да се справи достойно с подобно разделение, защото силно примитивизира същността на Аза, като го редуцира просто до две половини – една “Смешна двойственост”. Както и Фауст, Халер вярва, че “две души в една единствена гръд са вече твърде много и трябва да я разкъсват”.<sup>7</sup> Но от позицията на наблюдател, водещият действието в живота на Халер констатира колко елементарно постъпва този иначе образован човек. Сякаш “умее да брое само до две” “Хари нарича единия дял от себе си човек, а другия – вълк и с това вярва, че е приключил и се е изчерпал целият”.<sup>8</sup> Но Хесе, дори за разлика от своя учител Фройд, улавя не просто две души в една гръд, а добавя и “Мефистофел и цял куп други души, които също носи в гръдта си”.

Колизиите на раздвоението съпътстват окаяните опити на Аза да се види в панорамен аспект и да се сглоби и възприеме като цялостност. Но това е още по-невъзможно, защото “човек, разбира се, не е здраво и трайно образувание (това, въпреки някои противоположни догадки на нейните мъдреци, бе идеалът на античността), той е по-скоро опит и преход, не е нищо друго, освен тесен, опасен мост между природа и дух... Предчувствието, че “човек” не е нещо сътворено, а едно изискване на духа, една далечна колкото жадувана, толкова и вдъхваща страх възможност и че пътят към нея винаги се изминава стъпка по стъпка и при адски мъки и екстази, както от ония редки индивиди, за които днес се подготвя ешафод, а утре – паметник, живееше и у Степния вълк.”<sup>9</sup>

Героят на Хесе, свръхалиениран и екстремно самотен, решава да изиграе една последна игра в магическия театър – играта на неговия живот. Той е играчът и фигурата, той е “жертвата и плачът”, “раната и бръсначът” (Бодлер), той е единството и множествеността. Екстремната самотност е следствие не само на хора и ситуации, тя е законородената рожба на капсулирания във въображаемите си светове Аз. Тоталната самотност, наслоена пласт след пласт от капсулации и “люспи” на Аз, в един момент просто “ ферментира” и се разлива в измислената от самия герой цялостност. Старателно хербаризираните и изсушени на тънки листове емоции, сякаш набъбват в процеса на магическата

игра и могат да бъдат регенерирани само от неоспоримата жизненост на злото (Вълка, Хайд, портретният Дориан, Сянката).

Животът на главния герой на Хесе е представен в три плана – от гледна точка на наблюдателя, представата за Степния вълк в трактата и животът на Хари Халер, който протича в една фантастично конструирана реалност, каквато е магическият театър. Следователно още първоначалната структура на романа съдържа три ипостазии на Аза, три различни фигури на привидно единната личност. Те изглеждат адресирани към една и съща същност, но фактически същността е различна. Трактатът отразява рефлексии върху главния герой, уж в неговото присъствие, а всъщност той е разгледан като обект – със своите грешки, действия, самозаблуди. Основната самозаблуда на Аза, отразена в трактата, е за обхватността и измеримостта на душата просто в една бинарна опозиция. Но трактатът – независимо кой е неговият автор – възможен манипулатор – съдържа и коректива за тази самозаблуда – това е идеята за разбиране на Аза не като двойствен, а като множествен. “Гръдта, тялото винаги е единно, но душите, които живеят в него, не са две или пет, а безброй, човекът е луковица със стотици люспи, тъкан от много нишки”.<sup>10</sup> Грешката и самозаблудата на Халер според трактата идва именно от тази дефинитивно приета редукция на множествеността до една “проста двойственост”. “С понятието човек той (Хари – б. м., И. Ст.) обхваща всичко духовно, възвишено и култивирано, което открива в себе си, а с вълка – всичко инстинктивно, диво, хаотично. Но в живота не е така просто, както в нашите мисли, така грубо, както в бедния ни идиотски език, и Хари се лъже двойно, когато прилага тази вълча дивашка метода. Той причислява, както се боим ние, цели области от своята душа към човека, а те отдавна не му принадлежат, и смятат други дялове от същността си за вълчи, въпреки че те от дълго са превъзмогнали вълчето”.<sup>11</sup>

Освен това само “деликатно устроени души” могат да констатират “многослойност и разчлененост”, а несъмнено Хадлер е една образована и деликатна душа. Все пак той успява да се заблуди, като затваря множествеността на Аза до една примитивна двойственост. В трактата “само за умопомрачени” анонимният автор, познавач на истинската същност на Степния вълк, с кресчендо настъпва в темата за множествеността на Аза, като емоционално апелира да се разнищи “илюзията за единството на личността” и да се осъзнае, че тези деликатно устроени души са “създадени от много дялове”. Но тогава този Аз рискува да стане обект на медицинската наука и да бъде класифициран като шизофреник. Истинският Аз обаче трябва да опитва. “Следователно, ако сега някой човек пристъпва към това да разтегне въображаемото единство на своето “аз” до двойственост, то той вече е почти гений, във всеки случай обаче

едно рядко и интересно изключение. В действителност никое “аз”, дори и най-наивното, не представлява единство, а един крайно многообразен свят, малко звездно небе, хаос от форми, от степени и състояния, от наследствености и възможности”<sup>12</sup>.

Ако първият план на романа представя личността на Хари Халер като спокоен, уравновесен човек, който изглежда добре, но прави впечатление на човек, който “идва от чужд свят”, а Степният вълк, описан в панаирджийската брошура в един сурово-аналитичен, и дори режеш душата на късове трактат, третият план сгъстено, за мига, показва живота на Хари Халер на маскения бал. Но тук условностите отпадат, единствената условност, която остава в маската, с която той се явява на този бал. Тук, в тази магична вечер, Хари се среща с другия – със своя двойник. Двамата Хари “две изключително несимпатични фигури” стоят и се присмиват един другиму. Така Хари стига до дълбоки проникновения а себе си – за своята самотна същност, за чудовищната си ипостоаза, за екстремната си самотност. В нощта на чудесата, когато се разиграва представлението на магическия театър с изричното условия “Само за умопомрачени. Входът струва разума”, Хари попада пред серия загадъчни надписи, които висят над вратите в един коридор. Те са странни, много странни. Предоставят възможност за избор – накъде да тръгнеш, ако си страшно объркан и как да постъпиш, ако си “естремно самотен”. Някои от надписите над вратите звучат така:

Искате ли да се сдобиете с дух?

Мъдрост от Изтока.

Или

Залезът на Запада

Умерени цени. Нещо никога невиждано.

И още по-странното:

Игра на отшелници

Пълноценен заместител на всяко общуване.

Но като че ли най-странен и атрактивен е надписът, който привлича вниманието на Хари. Този надпис заслужава да се прочете и да се влезе в тази врата:

**ВЪВЕДЕНИЕ В ИЗГРАЖДАНЕТО НА ЛИЧНОСТТА**

**УСПЕХЪТ ГАРАНТИРАН**

В полутъмното, “здрачно тихо помещение” върху пода, без стол, по източен маниер, седи човек. Пред него е разположено “нещо като голяма

шахматна дъска”. Мъжът се представя като “Никой” – “Ние не носим никакви имена, тук не сме никакви личности. Аз съм един играч на шах. Искате ли да ви преподам урок за изграждането на личността?”<sup>13</sup> Когато Хари се съгласява, “играчът Никой” поднася “едно огледало, в което отново видях как единството на моята личност се разпадна на много “аз”, тяхното число изглеждаше нараснало още повече”.<sup>14</sup> Огледалото, тази тънка ивица материя е успяла да улови шепата Азове, на които се е разпаднала личността на Хари. Рефренът за единството на Аза като “схващане, носещо нещастие”, отново се повтаря. Но ако в Трактата за Степния вълк, върху подобно становище се теоретизира “концептуално”, при срещата на Хари с Никой Азът практически се е разпаднал на много Азове и чака нова формула за сглобяване. Хари от предишния живот не иска да продължи по-нататък, в деня на своята петдесетгодишнина той е решил да се самоубие. Късовете Аз на Хари, раздробени от магическото огледало, чакат по нов начин да бъдат комплектовани – в една по-нова, различна и удовлетворителна форма на Аз. “Известно ви е също, че човек се състои от куп души, от твърде много “аз. Да се раздели видимото единство на личността на тези много фигури се смята за лудост, за това науката е измислила названието шизофрения... На оня, който е преживял разпадането на собственото си “аз” показваме, че по всяко време той може да събере късовете и ги подреди наново в каквото желае ред и по този начин да постигне безкрайно разнообразие от игри на живота”.<sup>15</sup>

Събаряйки фигурите, изграждали живота на Хари до този момент, безличният и безименен Никой построява нова игра на живота. Тя може да бъде повторена. Човешкият живот не е нещо повече от шахматни фигури, които може да бъдат разиграни като губеци или печеливши. Изкуството да се играе на тези фигури е всъщност изкуството на живота въобще.<sup>16</sup> Една и съща фигура може да бъде в живота на човека “непоносимо страшилище” или пък “благодарна и незначителна фигура”. Зависи от това, какъв е планът на играча. Азове могат да бъдат печеливши или губеци, те могат да се разместват, заместват, елиминират, нареждат по нов начин. Фигурата, която в една игра на живота е била “клета мила фигурка”, в следващата игра може да се превърне в принцеса. Едни и същи фигури изграждат различните игри. Може да се построи “същият свят”, със същия материал и все пак друг – чрез новите акценти, новите ситуации, новите наредби на фигурите.

Играта на живота връща Хари към самия него. Заслужава си да се играе, а не да се унищожават фигурите. Напускайки тази стая, Хари се сблъсква с поредния плакат на магическия театър:

Чудото на дресурата на Степния вълк.

Влизайки в поредната стая, която се оказва панаирджийска барака, Хари попада на жалка сцена: Върху сцената мъж, приличащ на Хари “мой проклет близък, образ от криво огледало” води на въженце куче – без съмнение този близък, двойник на Хари “беше обуздавал своя вълк приказно”. Но в един момент ролите се сменят – приличащият на Хари звероукротител се свива, смаява, започва да трепери, докато вълкът се изправя, погледът му светва, тялото му се изпъва, “възвърнало своята дивота”. Сега вълкът заповядва, а човекът трябва да се подчинява.

Играта на Хари продължава – пред него все по-настойчиво се изправя проблемът за избора, за разположението на фигурите в играта, за съдбата на второто “аз” на Хари – Хермина. Степният вълк получава своята присъда - да живее. Вече в джоба му се е настанила още една фигура, която трябва да бъде разиграна в живота – фигурката на Аза, обрекъл себе си на наказание чрез живот.

“Степният вълк” на Х. Хесе не е единствен роман, третиращ проблемите на двойника и множествеността на Аза. Но това е един емблематичен роман по своята същност, доколкото обединява тежненятия на романтичното съзнание (твърди се, че Хесе много се доближава до Хофман чрез своите фантастично-разработени образи) и на модерния дух – отчужден, самотен, парцелиран. Стремехът към обединение на двата мотива води до създаването на подобна гледна точка за Аза – невъзможно единен, но и немислимо множествен. Някъде по средата се намира истината за него – като реално единен, но и потенциално множествен.

Тъжният самотник на Хари, обединил в себе си фигурите и играча, може да поеме по пътя. Екзекуцията на Хари се е състояла. Той е осъден на “вечен живот”. Това, което му остава е да вземе фигурките на играта на живота, които могат да се поберат в джоба и да се опита да започне играта отново – “още веднъж да изпитам нейните мъки, още веднъж да изтръпвам пред нейното безсмислие и още веднъж и често да преминавам през ада на моята душа”. Такива са правилата на играта – овладяването на фигурите и насочването на многобройните им ходове зависи от тях: те са правилата на реалния живот – еднакъв и различен.

Множествеността на Аза покрива цялостното поле на човешката субективност и сред другите Азове се представя в различни форми. Огледален образ или маска, душа или сянка, близък или клонинг – Азът се превъплъщава в социалните си ипостазии в зависимост от възприемащия реципиент. Другият срещу мен е отправната точка за активирането на Аза. Ролите и превъплъщенията, в които влиза Аза, му осигуряват феноменологично богато



битие и същност. Или както Хусерл точно е определил този проблем: “Смисълът на термина човек предполага взаимното съществуване на единия за другия, следователно *човешката общност от човеци*, обществото... Същевременно напълно ясно е, че хората могат да бъдат възприети само ако са реално или потенциално в обкръжението на други хора”.<sup>17</sup> Съществуването на алтер ето е възможно в резултат на съществуването на ето.<sup>18</sup> По принцип тематизирането на идеята за двойника и за множествеността на Аза има за основен и определящ фон другите Азове, човешкото общество. Така нашият живот се оказва населено от Азове в роля, в маска, отразени, други, но и същевременно същи. “Другото във вечността на същото”<sup>19</sup> търси опровержение и потвърждение за себе си. Оригиналът оспорвайки възможните си качества, сам си произвежда копие, двойник, дубъл, чрез който може да манипулира другите. Двойникът обективира интериорността на Аза, придава му желана легитимност и му дава възможност да извършва своите транслокационни трансхронологични турнета, които задоволяват неосъществяваните претенции на оригинала посредством осъществяваните възможности на двойника.

Подобни трансформации до един момент изглеждат забавни и безобидни, но настъпва часът на истината – животът започва да се управлява от дубъла, той се самопровъзгласява за оторизираната инстанция по представителството на Аза сред човешкото общество. Веселите трансформации при очевидната външна прилика на Азовете (случаят с близнаците) придобива мрачно трагичен привкус, когато трайно се е настанил другият – “хрантутникът” на оригинала, неговият двойник (да си спомним наглата рокада на двойника на Голядкин, който се самоупълномощава да живее различно и пълноценно вместо оригинала – “Двойник”(Достоевски).

Така “другото в същото” може да се превърне в тържествуваща ипостаз на самонастанилия се Аз. Всичко зависи от активността на оригинала и от напористите претенции на двойника. Кой ли е срещу нас, когато говорим – оригиналът или неговият двойник? В представлението на живота тази интрига остава постоянно да действа и никога не може да получи еднозначен и окончателен отговор. Просто защото не знаем кой ще го даде – Азът или другият

---

<sup>1</sup> Ч. Тейлър. Изворите на Аза. Формирането на модерната идентичност. С., 2003, с.414

<sup>2</sup> З. Фройд. Ужасяващото. В: - Естетика, изкуство, литература. Унив. изд. “Св. Кл. Охридски”, С., 1991, с. 513

<sup>3</sup> Кр. Михайлова. Пророчества край люлката на модерния човек. Заключителна статия към: Е. Т. А.

**Хофман.** Избрани творби в два тома. Т. 2, С., 1987, с. 576

<sup>4</sup>**З. Фройд.** Цит. произв., с.513

<sup>5</sup>**Х. Хесе.** Степният вълк. Изд. “Хр. Г. Данов”, Пловдив, 1980, с. 11 (Предговорът на Н. Попова).

<sup>6</sup>**Х. Хесе.** Цит. произв., с. 46-48.

<sup>7</sup> Пак там, с. 62

<sup>8</sup> Пак там, с. 62

<sup>9</sup> Пак там, с. 63

<sup>10</sup> Пак там, с. 62

<sup>11</sup> Пак там, с. 62-63

<sup>12</sup> Пак там, с. 61

<sup>13</sup> Пак там, с. 159

<sup>14</sup> Пак там, с. 159

<sup>15</sup> Пак там, с. 159

<sup>16</sup> Вж. **Р. Сапунджиева.** Хесе и Уайлд – едно разсъждение върху “Философията на мига”, основано на естетическия стадий на Киркегор. – *Философски алтернативи*, кн. 1-2, 2002, с. 40-49

<sup>17</sup>**Е. Хусерл.** Картезиански размисли. В: - **Хосе**

Ортега-и-Гасет. *Човекът и хората*. С., 1999, с. 93

<sup>18</sup>**Хосе Ортега-и-Гасет.** Човекът и хората. С. 85-100

<sup>19</sup>**Вл. Стойчев.** Двойникът или другото във вечността на същото: победата на картезианското Cogito?. В: - *Раздвоеният човек*. С., 2005, с. 133-141

# ВЕЧНИЯТ ВЪЗВРАТ. БЪЛГАРСКИ ПРОЧИТИ (Пенчо Славейков и Спиридон Казанджиев)

КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА

---

Kamelia Zhabilova

THE ETERNAL RECURRENCE. BULGARIAN READINGS  
(Pencho Slaveikov and Spiridon Kazandjiev)

*Abstract: In this article, one of the most provocative ideas of Nietzsche is examined, namely, the one of the eternal recurrence as well as its interpretation in the texts of both P. Slaveikov and Sp. Kazandjiev.*

---

*„И знаете ли какво е за мен “светът”? Да ви го покажа ли в моето огледало? Този свят е огромно струпване на сила, без начало и без край, една стабилна, бъдеща страхопочитание маса от сила, която не става по-голяма или по-малка, която не се изразходва, а само се превръща...едно море от бушуващи сили, вечно променящи се, вечно завръщащи се след огромно количество години, в потопа на своите образувания...от играта на противоречията към удоволствието на съзвучието, самоутвърждавайки се в тази еднаквост на пътища и години, пречиствайки се като онова, което трябва вечно да се завръща, като едно ставане, което не познава насищане и умора...”*

**Ницше. Воля за власт.**

В началото на този текст, преди да пристъпим към разглеждане на българските прочити на *вечния възврат*, ще спрем вниманието си върху няколко факта и проблеми от особена важност, съпътстващи всеки опит за анализ и интерпретация на тази може би най-невралгична идея на Ницше, произтичащи най-малкото от доста пестеливото ѝ концептуализиране и представяне от страна на самия Ницше.

За първи път Ницше открито говори за вечния възврат в края на четвъртата част на първото издание на „Веселата наука“ /1882/<sup>1</sup>. При това той поднася тази странна идея не като теория или учение, а по-скоро като някаква игра, целяща не толкова да разкрие, колкото да прикрие нейното експлициране. Тази тайнственост продължава да съпътства и втората ни среща с вечния възврат. Този път в края на втората част на „Тъй рече Заратустра“/1883/, в главата „За спасението“.<sup>2</sup> Като тук вече разполагаме с малко по-подробно изложение, макар и предоставено ни в поетична форма от основния концептуален герой на Ницше – Заратустра. Тази мисъл е вградена и в почти цялата трета част на „Тъй рече Заратустра“, издържана според самия Ницше изцяло в дитирамбичния дух на вечния възврат – *annulus aeternitatis* – за неугасимата жажда да се изживее всичко още веднъж, едно своеобразно желание за ново преживяване на вече изживяното, за вписване на човек в магическия кръговрат на вече съществуващото. А средствата да се „извърши и понесе“ една такава идея са: “не желание за сигурност, а за несигурност; не „причина и следствие“, а постоянно творчество; не воля за оцеляване, а воля за власт; не отчаяният вопъл „всичко е субективно“, а „всичко е наше дело – нека се гордеем с него“.<sup>3</sup> Третото обяснение на концепцията на Ницше за вечния възврат е представено още по-фрапиращо, и то под формата на въпрос, в „Отвъд доброто и злото“/1886/<sup>4</sup>, в

---

<sup>1</sup> Ницше, Ф. *Веселата наука*. С., 1994, с. 195: „*Най-голямата тежест*. – Какво ще стане, ако някой ден или някоя нощ в най-самотната ти самота към тебе се прокрадне един демон и ти каже: „Този живот, какъвто сега го живееш и си го живял, ще си принуден да изживееш още веднъж и още безброй пъти и в него няма да се случи нищо ново, а всяко страдание и всяка радост и всяка мисъл и въздишка и всичко неисканемо дребно и велико в твоя живот ще трябва да се повтори, и всичко в същия ред и в същата последователност – същият този паяк в същата лунна светлина между дърветата и същият този миг и аз самият. Вечният пясъчен часовник на битието все отново се обръща – а с него и ти, пращинка от прахта. Няма ли да се хвърлиш ничком и да скърцаш със зъби и да проклинаш демона, изрекъл тези слова? Или си изживял веднъж някакъв чудесен миг, когато би му отвърнал: „Ти си бог и никога не съм чувал нищо по-божествено!“ Ако те завладееше, тази мисъл би те преобработила и е възможно да те смаже. Въпросът, задаван за всичко и на всеки „искаш ли да изживееш това още един път и безброй пъти?“ би тегнал върху постъпките ти като най-голяма тежест! Или пък колко ли доволен би трябвало да си от себе си и от своя живот, за да *не желаеш нищо повече* от това последно потвърждение и подпечатване?“

<sup>2</sup> Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*. С., 1990, с. 152-154

<sup>3</sup> Ницше, Ф. *Воля за власт*. С., 1995, кн. IV, с. 301

<sup>4</sup> Ницше, Ф. *Отвъд доброто и злото*. С., 2000, с. 74-75: „...за идеала на най-самоуверения, най-жизнения и най-жизнеутвърждаващия човек, който не само се е

частта, озаглавена „Религиозната същност”. Следвайки хронологията, би трябвало да споменем и сравнително обширните фрагменти, посветени на идеята за вечния възврат в кн. IV /1053 - 1067 фр. – бълг. изд./ от „Воля за власт”, въпреки многобройните и донякъде основателни съмнения за автентичността на тази книга, издадена след смъртта на Ницше под редакцията на сестра му – Елизабет Фьорстер-Ницше.

Търсейки фактологическа подкрепа за тази тъй скъпа му идея, Ницше я намира в няколко главни и а priori взаимосвързани предположения, които могат да бъдат представени в следния вид: 1/общата сума на енергиите или силите, от които светът е съставен, е крайна; 2/цялата енергия е постоянна; 3/числото на състоянията на енергиите е крайно; 4/пространството е крайно, но за разлика от него времето е безкрайно, циклично и необратимо; 5/действието на енергията е неограничено; 6/промяната е вечна/никога не е било и няма да бъде постигнато състояние на максимална ентропия, безпорядък, равновесие/.<sup>5</sup>

**Позволихме си това пълно изброяване и цитиране на пасажите, съдържащи – къде по-явно, къде по-завоалирано – идеята за вечния възврат, поради няколко причини. От една страна, това са от малкото места, където се говори за вечния възврат, и, от друга, от тях ясно проличава преднамерена мистификация, пораждаща и провокираща към разчитане. И не случайно това е една от най-проблематизираните идеи в историко-философската литература, посветена на философията на Ницше.**

Славейковото разбиране за вечния възврат – в доста трансформиран вариант – се среща основно в текстовете от “На Острова на блажените” и статията „Заратустра”. В очерка-есе за Бойко Раздяла, един от най-близките му двойници от „Острова на блажените”, самият П. Славейков ясно откроява разликите между своята интерпретация на идеята за вечния възврат в „Химни за смъртта на свръхчовека” от оригиналната идея на Ницше: „Оркестъра на тая симфония е нагласен по камертона на един тъмен сън на автора й – за възложената от твореца задача на Свръхчовека: да бъде звено между Началото и Края, да довърши недовършеното от уморения творец, да се слей с него – вълна от

---

примирил и се е научил да понася това, което е било и е, но и го желае *такова, каквото е и каквото е било*, за вечни времена, призовавайки да саро, и то не само себе си, а и цялата пиеса и зрелище, не само зрелището, но всъщност този, който в момента има нужда от това зрелище – и който го прави нужно: защото той винаги е необходим на себе си – и прави себе си необходим. Как? Нима това не е – *circulus vitiosus deus?*”

<sup>5</sup> Ницше, Ф. *Воля за власт*. С., 1995, кн. IV, с. 304-305

вълните, вълна на вълните – с океана на Вечността – и поднови силата му за ново начало, и тъй все во веки веков и нескончание века. Тоя химн на живота и вечното възобновление е – лесно ще си помисли някой – едно ехо на Нитчевата идея за „Вечното връщане”. Обаче между идеята на нашия поет и идеята на Нитче има голяма и съществена разлика. У Нитче се връща всичко, що е било, и връща се, за да бъде пак както е било, *без каквато и да е промяна*; у нашия поет “това, което е било” е само *материал за строежа на бъдното*, степен към по висше...”<sup>6</sup> Още по-драстично е разграничението в статията „Заратустра”, където Славейков дори заявява, че тази идея на Ницше „е камъкът, о който се е спънал умът на Нитче, първият признак за умора на методната му конструктивна мисъл”.<sup>7</sup> Нещо повече. Според Славейков идеята за Свръхчовека е онази повтаряща се „шарка в килима”, която удържа целостта на философските медитации на Ницше и няма необходимост обосноваването и да се извършва чрез идеята за вечния възврат, тъй като “тя е противница на всякакъв вид свръхчеловещина: ако всичко се върти и е повтор на туй, що е било,... и ако Свръхчовекът е цел, и то цел занаят, ако той е водач към бъдещето, към далечните морета – пътят за там не е въртението, дервишкият танец, пътят на вретеното, което, колкото и да се върти, все си остава пак вретено и средство, а не цел”.<sup>8</sup> А идеята за “възвръщането на вечно едно и същото” може да бъде единствено символ на онзи творчески процес, чиято рожба е Свръхчовекът, образ, който е присъствал винаги в душата на немския философ, според българския поет.

Именно върху това разбиране, или по-скоро неразбиране на вечния възврат от страна на Славейков са насочени критиките на българския философ Спиридон Казанджиев, изложени в обширната му статия „Идеята за вечното възвръщане у П. Славейков и Ницше”/1932/. Две са идеите от философията на Ницше, които представляват интерес и за Сп. Казанджиев: *свръхчовекът и вечният възврат*. За българския философ тези две основни и емблематични за делото на Ницше идеи задължително трябва да се разглеждат в тяхното единство и обвързаност, а не като самостоятелни и противоречиви елементи на философията му.

Основното му несъгласие със Славейков е в посока неотчитането на етическия мотив, съдържащ се в тази идея на Ницше. Това обвинение срещу Славейковата

---

<sup>6</sup> Славейков, П. *Острова на блажените*. – В: Славейков, П. *Събрани съчинения*. С., 1958, т. 2, с. 148-149

<sup>7</sup> Славейков, П. *Заратустра*. – В: *Защо сме такива?* С., 1994, с. 80

<sup>8</sup> Пак там.

трактовка може да бъде намерено и в по-ранното есе на Сп. Казанджиев „Индивидуализмът на П.Славейков“/1921/. В него българският философ отбелязва, че философията на Ницше представлява „едно висше нравствено-религиозно превъзможване на действителността, но превъзможване, което води отново към утвърждение на тая действителност във всичките и реалистични черти.“<sup>9</sup>

Според Казанджиев чрез идеята за вечния възврат се „поставят и разрешават не толкова теоретически, колкото практическо-етични и религиозни проблеми“.<sup>10</sup> Много по-важно, с оглед на Ницшевата философия, е обаче етическото обосноваване на идеята за вечното възвръщане. Обстоятелството, което дава възможност за такова обосноваване, е, че вечното възвръщане съдържа в себе си моралното изискване да живеем така, че да желаем щото нашият сегашен живот пак да се повтори - и не веднъж, а много пъти, да бъде вечен. Човек и без това живее увлечен в кръга на вечното възвръщане/щом той е основен закон на битието/, нека тогава съгласува с тоя кръг и съзнателните усилия на своята воля, като на всяка стъпка в живота си се пита - дали неговият живот е такъв, че да може пак да го пожелае.<sup>11</sup> Или, ако си позволим да доразвием мисълта на българския философ, трябва да добавим, че човек трябва да изживява всеки миг така, че да го желае отново и отново; не Гьотевото „О, миг поспри“, а по-скоро: „О, миг върни се!“ И Ницше, независимо от цялата му патетика, успява да съблзани именно когато ни увлича в шеметния и вихрен танц за възхвала на живота във всеки един негов момент. И не на последно място, това е желание „да спасиш потъналото в миналото и всяко „тъй беше едно време“ да превъплътиш в едно „тъй го исках аз“.<sup>12</sup> Защото човек не се покрива с наличното, с настоящето, а е проект и творчество – „той не казва Аз, а прави това “Аз”<sup>13</sup>; всеки етап от развитието му е именно етап, а не завършек. Той пътува – „не като пътник към последна цел: защото такава няма“<sup>14</sup> – във всички времена и посоки, от образ в образ, дооценявайки и доосмисляйки недовършените мисли от нови и най-различни перспективи.

---

<sup>9</sup> Казанджиев, С. *Индивидуализмът на П.Славейков*. – В: Казанджиев, С. *Есета.Из архива*. С., 1999, с. 73

<sup>10</sup> Казанджиев, С. *Идеята за вечното възвръщане у П.Славейков и Ницше*. – В: Казанджиев, С. *Знание и вяра*. С., 1939, с. 192

<sup>11</sup> Пак там, с. 190

<sup>12</sup> Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*. С., 1990, с. 154

<sup>13</sup> Пак там, с. 51

<sup>14</sup> Ницше, Ф. *Човешко, твърде човешко*. С., 1991, т. 2, с. 178

За Казанджиев Кантовият принцип „всичко да се върши въз основа на максимата на волята като такава, която същевременно би могла да има себе си за предмет като всеобщо законодателстваща” е също и тайната на Свръхчовека. Неговата воля е не по-малко деспотична от категоричния императив. С тази разлика, че „при Ницше този закон гласи: постъпвай така, че да можеш да пожелаеш щото сегашният ти живот да бъде вечен.”<sup>15</sup> Тук е налице “формализъм” – казва Казанджиев, - който преобръща Кант на собствения му терен, изпитание, което отива по-далеч, защото вместо да съотнесе повторението към предпоставен морален закон, то изглежда превръща самото повторение в единствената форма на закон отвъд морала. А самото „възвръщане” е разбрано като непрекъснато и безкрайно активизиране на вече веднъж изживяното с цел постигане пълнотата и цялостта на живота. Не мъдростта на Екlesiаст – „Няма нищо ново под слънцето”, а „всичко се повтаря, без нищо да престава да се променя”

В интерпретацията на българския автор вечният възврат е особеност и отличителен онтологически модус на Свръхчовека, на онзи, който намира в себе си сили да утвърди цялата сложност и противоречивост на живота, възхода и падението, трагичното и ведрото в него. Свръхчовекът обиква съдбата си и поради това възжелава нейното безкрайно повторение. Оттук и обвързаността между тези две противоречиви идеи на Ницше намират своето обосноваване – „...идеята за вечното възвръщане е по-обща, но във философското съзнание на Ницше тя се явява след идеята за свръхчовека и то като един изход на тая последната. Не само затуй, че последното утвърждение на волята към мощ е волята към вечност; и не затова, че идеята за вечното възвръщане е най-висша форма на утвърждение на живота; но и затова, че щом като отвъд свръхчовека няма друга цел и друг идеал – за кръгът на битието не остава друго, освен да се завърти отново.”<sup>16</sup>

Различните прочити на концепцията на вечния възврат до голяма степен произтичат, както вече отбелязахме, от противоречивото и изложение от страна на самия Ницше. Но въпреки твърдението на Ницше, че идеята за вечния възврат, както и Заратустра като неин възвестител, го е връхлетяла внезапно “на 6000 стъпки отвъд човека и времето”, тя може да бъде осветена и съответно разтълкувана чрез двете непрестанно противопоставяни в неговото творчество схващания относно съотношението *утвърждаване – отрицание, утвърждаване – преодоляване*, прецизно разработени от Жил Делюз в „Различие и

---

<sup>15</sup> Пак там, с. 195

<sup>16</sup> Казанджиев, С. *Идеята за вечното възвръщане у П. Славейков и Ницше*. – В: Казанджиев, С. *Знание и вяра*. С., 1939, с. 192



повторение”. На базата на цялостния корпус текстове на Ницше, включващ и посмъртния му архив, френският философ откроява две основни тълкувания на отношението *утвърждаване* – *отрицание*. В единия случай, *отрицанието* е двигателят на вечния възврат, а *утвърждаването* е резултатът, като повторението във вечния възврат изразява единствено съхранението на цялото. Тук *утвърждаването* е произведено, но единствено за каже *Да* на всичко, което може да бъде отречено. Но това не е *Да*-то на Магарето на Заратустра, то е фалшиво утвърждаване, тъй като за него да утвърждава означава единствено да носи, да поема, да се товари.<sup>17</sup> То казва *Да* и на бремето, с което го товарят /божествените ценности/ и на онова, с което сам се товари /човешките ценности/. Според второто схващане *отрицанието* е последица, резултат от пълното *утвърждаване*., т. е. *Не-то* произтича от *утвърждаването*, унищожавайки всичко отрицателно в подвижния център на вечното възвръщане. Именно в този смисъл Ницше противопоставя *Да*-то и *Не*-то на Магарето и *Да*-то и *Не*-то на Дионис – гледната точка на роба, който извлича от *Не*-то призрака на утвърждаване, и гледната точка на “господаря”, който извлича от *Да*-то последица на отрицание, на разрушение – гледната точка на хранителите на стари ценности и тази на творците на нови ценности.<sup>18</sup>

Оттук вечният възврат извършва истински подбор, елиминирайки всички *да*-та, непонесли изпитанието му, освобождавайки “висшата форма на всичко, което е”, ясно демонстрирано и от Заратустра, който реторически обхожда свещените истини, преди да ги елиминира и отрече. От тази гледна точка вечният възврат<sup>19</sup> е действително най-висшата възможна форма на утвърждаването, която може да бъде достигната, едно пълно и възторжено приемане на света – „да кажеш във висша степен *не*, да правиш *не*, и то във всичко онова, което досега си утвърждавал, като същевременно да бъдеш противоположност на отрицаващия дух, без да упрекваш действителността, без

---

<sup>17</sup> Ницше многократно откроява разликите между *утвърждавам* и *нося* – „Той носи нашия товар, той прие робски образ, той е търпелив по сърце и никога не продумва: „Не!“...Ала всичко да дъвчеш и смилаш – това е истински свински нрав. Да казва винаги И-А/нем. Ja/ - на това се е научило само магарето и който е с магарешки дух”. Ницше, Ф. Тъй рече Заратустра. С., 1990, с. 319

<sup>18</sup> Делюз, Ж. *Различие и повторение*. С., 1999, с. 80-83

<sup>19</sup> Затова сме използвали и префикса *въз-* при превода на *die Ewige Wiederkunft* – вечният възврат, а не другите възможности *възвръщане* или *завръщане*, тъй като смисловата натовареност, която носи *възврат* в себе си и асоциациите, които поражда с възходящо спираловидно движение, са най-близки според нас до мисълта на Ницше.

да се противопоставяш на нейното вечно възвръщане – още едно основание да бъдеш вечното „да”, въпреки теглото и съдбовността на своята задача”.<sup>20</sup>

За Жил Делёз основната трудност при разкриването на тази идея на Ницше произтича и от неправомерното смесване на двете понятия: „вечният възврат” и „възвръщането на същото”. При това той разграничава присъствието на идеята за космическите цикли в Изтока и древна Гърция от оригиналната концепция, предложена от Ницше, тъй като именно немският философ пръв в историята на философията представя „вечния възврат” като висша форма на утвърждаването. Както отбелязва Делёз, новаторството на Ницше /между другото самият Ницше ревниво отстоява авторството си на тази идея, разграничавайки се от митологичната ѝ експликация/ се състои в това, че вечният възврат е избиращелен – „възвръща се единствено утвърденото, възвръща се единствено това, което може да бъде утвърдено, само радостта се възвръща назад. Всичко, което може да бъде отречено и всичко, което може да отрича се отхвърля от самото движение на вечния възврат... Вечният възврат подобно на въртящо се колело помита всичко, което противоречи на утвърдението и съдържа в себе си форми на nihilism и реакционност. Вечният възврат е повторение; именно повторението произвежда подбора, именно повторението донася спасението...”<sup>21</sup>

Именно тези два аспекта, съдържащи се в идеята за вечния възврат, са уловени от П. Славейков и Сп. Казанджиев. С тази разлика, че българският поет я “чете” като повторение, съхраняващо изначалното в неговата цялост, докато на Казанджиев импонира повече втората възможна интерпретация – повторението, съдържащо се в идеята за вечния възврат, като мисъл за предстоящото, ярко изразена чрез метафората за стария лозар – „Старият лозар отрязва сухата пръчка на историческата действителност до най-надеждната пъпка на живота, за да почне ново развитие. Изворите, които са подхранвали старите обществени форми и са им давали валидност, сега са затрупани; отключили са се нови извори с течение на времето, събуждат се нови предчувствия и нова съвест. Старите рационалистични форми се виждат напуснати, обезсмислени, неизразителни и животът започва да дири нови...”<sup>22</sup>

## ЛИТЕРАТУРА:

---

<sup>20</sup> Ницше, Ф. *Ессе Номо*. С., 1991, с. 95

<sup>21</sup> Делёз, Ж. *Ницше*. СПб, 1997, с. 51-54

<sup>22</sup> Казанджиев, С. *Пред извора на живота*. – Златорог, 1923, кн. 2, с. 96-97

- Делѝз, Ж. *Ницше*. СПб, 2001
- Дельоз, Ж. *Различие и повторение*. С., 1999
- Дельоз, Ж. , Гатари, Ф. *Що е философия?* С., 1995
- Иванчев, Д. *Ницше в българската литература*. – Философски преглед, 1934, кн. 3-4
- Казанджиев, С. *Българските преводи на “Тъй рече Заратустра”*. – Златорог, 1920, кн. 2
- Казанджиев, С. *Идеята за вечното възвръщане у П. Славейков и Ницше*. – В: Казанджиев, С. *Знание и вяра*. С., 1939
- Ницше, Ф. *Веселата наука*. С., 1994
- Ницше, Ф. *Ессе Номо*. С., 1995
- Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*. С., 1990
- Ницше, Ф. *Воля за власт*. С., 1995
- Славейков, П. *Заратустра*. – В: *Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност*. С., 1994
- Славейков, П. *Съчинения*. С., 1966, т. 2
- Славейков, П. *Събрани съчинения в осем тома*. С., 1958-1959
- Стойнев, А. *Ницше като амбивалентност*. – Философски алтернативи, 2003, кн. 5-б

# Е ЛИ КАНТ АГРАРЕН ФИЛОСОФ? КРАТЪК ОЧЕРК ПО СОЦИАЛНА ЕПИСТЕМОЛОГИЯ

АСЕН ДИМИТРОВ

---

Assen Dimitrov

IS KANT AN AGRARIAN PHILOSOPHER?  
A BRIEF OUTLINE IN SOCIAL EPISTEMOLOGY.

***Abstract:** Kant's philosophy is examined in the social and ideological context of its historical epoch. Concerning the social context, it is a pre-industrial epoch characterized by a highly sophisticated division of labour (in the manufacture) and thoroughly developed commercial links (both on local and even global scale). This, in essence commercial epoch, underlies the rise of a unique folk ideology: adventurism, the faith in good fortune, in the forces that safeguard the highly risky enterprises; besides not as curious fluctuations, but as a socially encouraged behavioural model. – We discover the roots of this magic folk ideology in the basic epistemological structures and capabilities of Kant's transcendental theory. Furthermore, the whole lot of German classical philosophy is haunted by the market jinns, speculative knowledge, which setting forth to the roots and the machinery of the synthetic a priori, undertakes the greatest known speculation in the history of epistemology.*

***Keywords:** Kant, social epistemology, pre-industrial epoch, folk ideology, jinns, speculative philosophy*

---

## **Аграрфилософията у нас:**

Аз съм човек от село. И макар, че по всеки повод охотно го признавам, някак си, все още не съумявам да се възгордея от това. Но за моя утеха и дори скрита радост, аграрният светоглед и аграридеологията, по-точно пост-аграридеологията, може да се окаже, че тържествува и сред авангардните философски кръгове у нас. – Ще се спра основно на Кантовия трансцендентализъм, който е както фундамент, така и топла връзка между всички крила на доминиращата тук трансцендентално-феноменологично-екзистенциално-херменевтично-континентална философска традиция, облагородена вече и с островен и задокеански аналитичен патос и привкус. Но да видим:

---

Имануел Кант е роден на 22 април, 1724 г. и умира в родния си Кьонигсберг на 12 февруари, 1804 г.

Индустриалната революция започва във Великобритания около 1760-80 г., но достига чувствително развитие и съществено влияние едва към 1830-40 г. Поради наследената политическа разпокъсаност, Германия се включва в процеса на индустриализация чак след 1830 г., като обаче към 1840 г. извършва качествен прелом, който, в началото на XX в. я превръща ако не и във водещата индустриална сила на планетата.

([http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial\\_Revolution](http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial_Revolution)  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial\\_Revolution#Germany](http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial_Revolution#Germany))

Виждаме, че Кант няма как да е имал непосредствени исторически впечатления от Индустриалната революция, а това означава и че по никой начин не е бил потопен в нейната практическа, идеологическа и културна среда. Според стандартната историческа типология на Алвин Тофлър, индустриалното общество се предшества от аграрното. Това означава ли, че Имануел Кант е философ на аграрната епоха? С др. думи, е ли той аграрен философ?

Историята на Европа е доста сложна и в нея пряк скок от аграрното към индустриалното общество не съществува. Нещо повече, между аграрната и индустриалната епоха има един много продължителен исторически цикъл, който продължава от 14 чак до 18 век. Период, който има собствен качествен облик и завидна историческа устойчивост. Ще наречем този период условно „Комерсиалната епоха” и ще се опитаме накратко да разкрием с какво се характеризира тя.

Комерсиалната епоха се различава от аграрната преди всичко с едно все по-задълбочено и интензивно разделение на труда. Все повече се специализират отделните занаяти, а от своя страна те се интегрират в непознати дотогава организационни структури, като напр. манифактурата, което пък води до появата на нови, непознати и все по-търсени продукти. Това пък води до все по-засилен търговски обмен между субектите на различните стопански и социални дейности, и затова с основание епохата заслужава името комерсиална. – Може да се каже, че Европа навлиза с пълна сила в Комерсиалната епоха във века на Великите географски открития – края на XV до XVIII в.

Същевременно, трябва да отбележим, че Комерсиалната епоха не е европейски патент. Действително, една от причините, довели тази епоха – разделението на труда в манифактурата – е уникална за Европа, но не и другата особено съществена причина – глобалната търговия. С не по-малко процъфтяваща Комерсиална епоха може да се похвали и Арабският Изток. Това

се отнася преди всичко за Халифата на Абасидите (750–1258), който по едно време е управляван и от знаменития Харун ал Рашид (786-809). – Всъщност Великите географски открития са мотивирани най-вече от това, че търговският път на Европа към Изтока е блокиран от религиозния и войнствен исторически съперник – арабските халифати. Но, от стопанска, културна и най-вече историческа гл.т. трябва да се признае, че халифатите създават не само едно образцово комерсиално общество, но и в още по-значима степен – неговата неподражаема фолк-идеология, кодифицирана в литературния шедьовър на принцеса Шахразад.

Наред с официозната ислямска идеология, Арабският изток се оказва в плен и на уникална фолк идеология, блестящо документирана в света на „Приказките от 1001 нощ“, към които впоследствие са добавени и тези за „Аладин и вълшебната лампа“ и „Синдбад Мореплавателя“.

Как е възможно на една пустинна територия да се изгради цивилизация и култура, безпрецедентна за хоризонтите на тогавашния европейски свят? Как на тази пустинна територия е било възможно дори и физическото оцеляване на поданиците на халифатите? – Единствено благодарение на нещо, на което и днес разчитаме в силно рисковата пазарна среда на неолибералния глобализиран свят: вярата в шанса, основа на свободното предприемачество; способността да се оцелее и дори да се благоденства „на магия“. Авантюризмът, вярата в приключението, вярата в късмета, в приказно забогателия търговец-авантюрист; вярата в силите (най-често джиновете), които закрилят високо-рисковите начинания и то не като куриозни флукутации, а като социално поощряван поведенчески модел. Това не е голословно утвърждение; предполага се, че Харун ал Рашид е не само герой, но и автор на някои от приказките.

Има ли късмет? Има ли джинове? Не знаем, но приключенията на Синдбад Мореплавателя са достатъчни, за да поддържат величието и просперитета на една приказна, а по същество – търговска империя в Близкия изток – халифатът на Абасидите.

\*

\*                      \*

Нека сега бегло си припомним и Веберовата трактовка на „Протестантската етика и духът на капитализма“, защото тя също има значение за обсъждания въпрос. Според една по-осъвременена и по-либерална адаптация на труда на Вебер, развитието на капитализма, а това значи и на Индустриалната революция, е свързано с присъствието на една предприемаческа класа, която вярва в прогреса, технологията и упоритата работа. Съществуването на тази класа се

свързва с протестантската трудова етика и особения социален статус на изповядващите протестантската религия и етика общности, който от една страна им дава възможност да натрупат достатъчно значим икономически и финансов капитал, а от друга ги мотивира да го инвестират в индустриални иновации и дейности.

„Друга теория е, че британският възход се дължи на присъствието на предприемаческа класа, която вярвала в прогреса, технологията и упоритата работа. Съществуването на тази класа често е свързвано с Протестантската трудова етика (Макс Вебер) и особения статус на баптистите и бунтуващите се протестантски секти като квакерите и презвитарианците, които избухват с английската Гражданска война. Укрепването на доверието във властта на закона, което последвало установяването на конституционната монархия във Великобритания и Славната революция от 1688 г., и появата на стабилен финансов пазар там, основан на администрирането на националния дълг от The Bank of England, допринесло за способността за и интереса към, частни финансови инвестиции в индустриално предприемачество.

Бунтовниците се оказват под запрещение или са обезсърчени да заемат почти всички публични служби, както и от обучение в единствените по това време два английски университета (макар и дисидентите все пак били свободни да учат в четирите шотландски университета). Когато реставрацията на монархията се състояла и членството в Англиканската църква станало задължително заради The Test Act, те впоследствие стават активни в банковото дело, промишлеността и образованието. Унитарианците, в частност проявяват силна ангажираност към образованието, като развиват дисидентски академии, където, в контраст на университетите на Оксфорд и Кембридж и колежите като Итън и Хероу, се отделяло голямо внимание на математиката и науките – изследователски области с жизнено значение за развитието на промишлени технологии.

Понякога историците разглеждат този социален фактор като изключително важен, заедно с характера на въпросните национални икономики. Докато членовете на тези секти били изключени от определени кръгове на управлението, те били приемани като протестантски съмишленици, с известни резерви, от мнозина от средната класа, като например традиционните финансисти и други бизнесмени. При наличието на тази толерантност и приход на капитал, естественият изход за по-предприемчивите членове на тези секти бил да се търсят нови възможности в технологиите, създадени в навечерието на научната революция през XVII в.”

([http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial\\_Revolution#Protestant\\_work\\_ethic](http://en.wikipedia.org/wiki/Industrial_Revolution#Protestant_work_ethic))

\*  
\*     \*

Кант е роден в протестантско семейство и той сам е олицетворение на протестантската етика на трудолюбието, мисионерското призвание и всеотдайност, на рационализма като метафизически, космологически, политически, та дори и битов житейски принцип и порядък.

Такива са накратко фактите, а сега идва ред и за отговор на въпроса – на чий идеологически дух принадлежи и служи великата Кантова философия? Кант – философ и идеолог на Комерсиалната епоха ли се явява или все пак той някак си съумява да стане изразител на необратимо проправящия се път на капитализма, на Индустиалната цивилизация?

Що се отнася до историческите хронологични предпоставки, те са категорични и на тях вече се спряхме – Кант не е пряк свидетел на Индустиалната революция; категорично не и на тази в Германия. Нека сега повнимателно разгледаме идеологическите предпоставки на неговата философска теория.

Самата Кантова философия действително се отърсва от католицистката вяра в трансцендентни същности. Но, въпреки всички идеологически декларации, тези за Просвещението и дързостта на свободния разум, Кант, като епистемолог стои не само далече от идеята за производството на знания, но дори и от протестантската идеология, която служи като идейна предпоставка за Индустиалната революция. – Епистемологията на Кант е обладана от джиновете на пазарната фолк идеология и това не е трудно да се види. Кантовата рационалност се крепи на свръхсетивни, невидими сили и същности. Той заменя католицистката онтологична трансцендентност със свръхсетивните трансцендентални категориални структури на разсъдъка. Не само това – той се отнася към най-съкровената, синтетичната, творческата сила на човешкия интелект – способността за въображение – като към скрито в дълбините на човешката душа магическо изкуство, истинската природа на което не знаем и не ще узнаем.

Така и търсенето на механизмите на синтетичното априорно знание протича в спекулативния контекст на Комерсиалната епоха, на пазарната икономика, при която теоретикът-предприемач, подобно на Синдбад, Аладин или Али Баба, без да влага почти нищо, и благодарение на свръхсетивните трансцендентални сили, призовани чрез магическите заклинания на



неподражаемата Кантова словесност, прониква в пещерата на приказните богатства на знанието.

Нещо повече, цялата немска класическа философия е обладано от пазарните джинове спекулативно познание, което търсейки корените и механизмите на синтетичното априори, предприема най-голямата комерсиална спекулация в историята на епистемологията. Авантюра, на която и до днес резонират честотите на академичните философски пориви. Авантюра, толкова мащабна и амбициозна, но вероятно безплодна и пагубна като всяко Елдорадо.

Решението на въпроса за произхода на неемпиричното знание става възможно едва след епохата на Индустриалната революция. Тогава във философската епистемология и онтология започва да се лансира идеята за производството на знание. Най-напред тази идея се заражда благодарение на изследванията върху езика, като апарат на човешкото мислене, но особено с появата на семиотиката – като универсален поглед към апаратурата и технологията на човешката интелигентност.

Семиотиката в модерния си смисъл възниква с трудовете върху значението и смисъла на Фреге (1892) и Огден и Ричардс (1912).

\*  
\*     \*

Кант не е аграрен, той е спекулативен философ. Не зная дали второто е за предпочитане пред първото.

# **РЕЛИГИЯ, ЦЕННОСТИ, ОРТОДОКСАЛНОСТ. РУСИЯ И БЪЛГАРИЯ В ХХІ ВЕК**

**(международен тематичен сборник, София:  
Пропелер, 2013)**

*Рецензия*

## **ВЕСЕЛИН БОСАКОВ**

Настоящият сборник е поредният, издаван от научно-изследователската група „Религиозно-философски парадигми и интеркултурен диалог”. Негова основа са разискванията и дискусиите, проведени на международна конференция през юли 2013г., организирана от секция „Религия, вявания, всекидневен живот”, ИИОЗ, БАН, СУ „Св. Кл. Охридски” и Руския културно-информационен център – София. Сборникът е съставен от разнообразни научни разработки, изследвания и анализи, обединени от предметното поле на религията, чиято най-актуална черта днес е проблемът за ценностите.

В обръщението си към участниците в конференцията Председателят на БАН – академик Стефан Воденичаров подчертава важността на факта, че научно-изследователската група „обединява учени от БАН - философи, богослови и преподаватели от СУ”Св. Кл. Охридски”, ВТУ „Св.св. Кирил и Методий”, Петербургския държавен университет, Елецкия университет в Русия, членове на „Собор Российской православной интеллигенции”; кореспонденти от Гърция, Израел, Великобритания и др.” (с.5).

Интердисциплинарното сътрудничество на различни специалисти в изследването на вечните проблеми и разкриването на общочовешките ценности, с които са заредени религиите ражда резултати, заемащи сериозно място в дискусиите на академичните форуми.

В цялостния си вид сборникът може да бъде възприет като колективна монография, движеща се по различни проблемни полета, визиращи религията като фундамент на цивилизацията и акцентиращи върху секуларизацията и десекуларизацията в съвременния свят, върху отношението към другите в моралната неопределеност на всекидневието, върху прошката и нейната роля в интеркултурния диалог, върху юдео-християнските и елино-римските основи на

Европейския дух, върху религиозната толерантност, върху различието, което в отсъствието на интересубективно поле прераства в чуждост, генерираща нетърпимост и отхвърляне, породени от усещането за заплаха.

Модерността като „разомагьосване“, като констелация от рационалности и преминаване от теонимия към автономия ражда проблеми, които от своя страна, поради фрагментаризирането на социалния свят, прерастват в драми. Могат ли тези проблеми (респ. драми) да бъдат решавани чрез смисловите резервоари на световните религии? Или сме свидетели на нарастваща необходимост от т.нар. нова религиозност, която да редуцира напреженията във всекидневния ни свят посредством спорадично докосване до каноничността, без да се потапя в нея. Отговорите на тези и много други въпроси ще намери всеки непредубеден читател, който е готов да приеме интелектуалното предизвикателство да се потопи в сложната и многомерна проблематика на представения международен сборник.

В условията на безпрецедентния процес на глобализация, който е безпрецедентен с това, че не се ръководи от единна система от ценности, се откроява все по-отчетливо религиозната картина на света като цяло. На тази картина видимо се открояват ареалите на световните религии. Те се открояват както със своята философска, така и със своята социологическа и социална значимост. Именно в този контекст авторите на отделните статии и студии в сборника правят опит от различен ракурс и с различни подходи при помощта на принципа на допълнителността да обясняват гореспоменатата картина.

## **ЗАВРЪЩАНЕ**

*(по повод изложбата на Селина Димитрова в Руския културно-информационен център)*

*Рецензия*

### **ТАТЯНА БАТУЛЕВА**

Какво е завръщането? Среща с вече познати хора и места... И все пак завръщането не е повторение. То носи белезите на различието, на несъвпадението – на отстоянието във времето и пространството, на междуременно придобития опит, помагач ни да дадем свое тълкуване на отдавна отминали събития. Понякога завръщането се превръща в преживяване, чийто истински смисъл идва пост-фактум. Можем да го разгледаме в термините на диалектиката – като отрицание на отрицанието, или - в тези на Левинас – като среща, която има силата да бъде и разделя.

Поредната своя изложба Селина Димитрова е озаглавила “Завръщане”. От една страна, това е завръщане на майката - среща с един вече изчистен от преходното, рутината и сивотата на ежедневието образ. От друга, това е път, извървян и от самата авторка на изложбата – завръщане от отчаянието и меланхолията, породени от една непрежалима и винаги болезнена загуба, т.е. онова, което на езика на психоанализата се нарича “работа на скръбта” и чрез което понякога най-тягостни събития стават повод за прекрасни творби, а мракът ражда светлина.

Всъщност, който вече е виждал картини на Селина Димитрова, неминуемо е усетил тази светлина – тя струи от озарените очи на жената от картините, преминава в облак, който нежно обгръща лицето ѝ, превръща се в нимб от сияние около главата ѝ. Виждаме я – нежна и приглушена, мека и дифузна, тя отделя от света и свидетелства за една ненатрапчива и деликатна мъдрост; другаде – под формата на огнени езици, напомня пламъка на инициацията, на посвещенските практики, в които под “окото” на един невидим, но все пак достатъчно осезаем духовен наставник, изгаря света на представите и осветява раждането на новата личност; или пък като корона от слънчеви лъчи бележи връзката с друго всевиждащо “око” - това на космическия разум.

Дори и когато престанеш да гледаш картините, светлината продължава да те съпътства в едно непрестанно завръщане. Затова, ако първата изложба на Селина приличаше на “обещание за светлина”, тази, на която присъстваме в

момента, бих нарекла завръщане на светлината. Това е светлината, която вече се е срещала с мрака, потъвала е, за да изплува с нова сила. Тази вече по-зряла изложба талантливата художничка е превърнала в дар, в поклон пред светлия образ на жената-майка, на тази, която дарява живот.

Това е урок по любов, който младото момиче отправя и към нас. От картините ни гледа един ведър, неподвластен на времето, завинаги успял да избегне срещата със старостта образ. Някой беше казал, че “раят е място в сърцето, където живите държат любимите хора в безопасност, дори и тогава, когато те вече не са сред нас”. Ако първите портрети на майката напомнят представата ни за царкинята от приказките, чиято ненаатрапчива и деликатна мъдрост извежда от мрака на хаоса и носи закрила, по-късните излъчват благородството и енергията на третия аркан от “Таро” – императрицата – тази, която помита всички забрани и следва своя път. Под нежните черти долавяме сила – силата на тази, чиято безкористна обич идва на помощ тогава, когато мъжката мощ и повелите на разума се оказват безсилни, която знае, че само изпитанията раждат мъдростта.

Всъщност невидимо женско присъствие се долавя и в натюрморта – не само защото формите на някои плодове напомнят раковини, или защото плодородието и даровете на земята традиционно се свързват с майката, или защото чашата вино извиква образа на гръцкия бог Дионис, дръзнал да заведе своята поразена от мълниите на Зевс майка в царството на безсмъртните, но и защото, може би отново заради долавящата се в центъра на картината светлина, имаш усещането, че преди това те са били докоснати от нечия женска ръка, оставила върху тях частица от себе си, от своето усещане за света.

Това, което отличава последните творби на Селина, е не само постигнатата точност на рисунъка и умелото вплитане на различни техники, но и яркият, на места дори екзотичен, колорит. Той те грабва, за да те отведе към една окъпана в слънце морска повърхност, към примамливите извивки на русалки, превръща “спомените от Флоренция” в приказни замъци и градини.

В умението на Селина да се движи на границата между две реалности, да остава тук и сега и заедно с това да ни води към приказното и към пулсиращи от цветовете пространства, долавяме присъствието на нейната майка. На майката и учения Елка Янкулова. Защото нима има нещо по-приказно от света на гените - на хормоналната регулация на метаморфозата и влиянието, което тези гени упражняват върху нея, от изпълнения със заплаха, но и с още неразчетени обещания свят на хаоса и нелинейната динамика.

Нима има нещо по-приказно от ритъма, с който пулсира на сърчицето на Дрозофилата, малката винена мушица, чрез която се правят огромни по значимост изводи за света на човека (Тук искам да припомня, че през 2006 г.

статия на Елка Янкулова е включена в “Тор 25” за цялата история на престижното научно списание „Хаос, солитони и фрактали”, както и високата ѝ оценка като учен чрез стипендията “Мари Кюри”).

Това любопитство към света, този стремеж да търсиш отвъд видимото, и остарявайки, да не престава да виждаш света като приказно място, Елка Янкулова очевидно е предала и на дъщеря си Селина. Всъщност едва ли някой би оспорил поразителната прилика в излъчването на вече зрелия женски образ – този на майката и това, което се долавя от авторпортретите на самата Селина. Вътрешна, неуловима, но много съществена прилика.

Стушеното и търсещо закрила в майка си малко момиченце вече е млада жена, наследила любопитството ѝ към света, усета ѝ към необичайното, одухотвореността и вътрешния финес, които хвърлят мост през времето. Тя вече чертае силуета на своя, изградена от любов и хармония вселена. Вселена, създадена от увереността, че истината не е просто съответствие с реалността, а онова, което ни прави по-силни и, изпълвайки ни със светлина, умножава собствените ни възможности за промяна на тази реалност.

## **СПИСЪК НА АВТОРИТЕ**

**АСЕН ДИМИТРОВ** - доцент, доктор по философия , ИИОЗ

**ВЕСЕЛИН БОСАКОВ** – доцент, доктор по философия, Институт за изследване на обществата и знанието (ИИОЗ)

**ВЕСЕЛИН ПЕТРОВ** – професор, доктор на философските науки, ИИОЗ

**ЕЛЕНА ПЕТРОВА** – доцент, доктор по философия, ИИОЗ

**ИВАНКА СТЬПОВА** – професор, доктор на философските науки, ИИОЗ

**КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА** – главен асистент, доктор по философия, ИИОЗ

**ЛЮДМИЛ ПЕТРОВ** – главен асистент, доктор по философия, ИИОЗ

**СЕВДЕЛИНА НИКОЛОВА** – асистент, доктор на философските науки, ИИОЗ

**ТАТЯНА БАТУЛЕВА** – доцент, доктор по философия, ИИОЗ

---

**СЪВРЕМЕННИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА**

**ACTUAL CHALLENGES IN PHILOSOPHY**

**Кн.1/2014**