

Съюз на учените в България
Секция „Философски науки“

**СЪВРЕМЕННИ
ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА
ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА**

**ACTUAL CHALLENGES
IN PHILOSOPHY**

Кн.1/2015

Издателска къща „Св. Иван Рилски“
София – 2015

ISSN 1314-9202

Статиите са рецензирани по системата blind review

СЪВРЕМЕННИ ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА

Редакционна колегия:

Доц. д-р Елена Петрова	Доц. д-р Татяна Батулева
Доц. дфн Стефан Пенев	Проф. дфн Иванка Стъпова
Проф. дфн Тодор Тодоров	Проф. дфн Александър Усачев

Водещи броя: Елена Петрова; Татяна Батулева; Стефан Пенев;
Иванка Стъпова

Българска, първо издание

Печат и оформление:



МИННО-ГЕОЛОЖКИ УНИВЕРСИТЕТ

1700 София, Студентски град

тел. 02 80 60 560; 02 80 60 487; 02 80 60 442

GSM 0887 615 645; E-mail: ik.st.ivanrilski@gmail.com

СЪДЪРЖАНИЕ	TABLE OF CONTENTS
I. ИСТОРИЯ И ОБЩЕСТВО	I. HISTORY AND SOCIETY
<i>ПЕТКО ГАНЧЕВ</i> СОЦИАЛНОТО ВРЕМЕ И СОЦИАЛНОТО ПРОСТ- РАНСТВО НА ИСТОРИЯТА	<i>PETKO GANCHEV</i> THE SOCIAL TIME AND THE SOCIAL SPACE OF THE HISTORY
5	5
<i>ВЕСЕЛИН БОСАКОВ</i> СТРУКТУРИРАНЕ НА „ПРОИЗ- ВОДСТВОТО” НА ЕТНИЧЕСКА ИДЕНТИЧНОСТ	<i>VESELIN BOSAKOV</i> STRUCTURING THE “PRODUCTION” OF ETHNIC IDENTITY
28	28
<i>ТАТЯНА БАТУЛЕВА</i> ПАЗАРЪТ И ЖЕНИТЕ. ФЕМИНИСТКИ ИНТЕРПРЕ- ТАЦИИ И ДЕБАТИ	<i>TATIANA BATULEVA</i> THE MARKET AND THE WOMEN. FEMINIST INTERPRETATIONS AND DEBATES
39	39
<i>ВЯРА ПОПОВА</i> ОДОМАШНЯВАНЕ НА ПУБЛИЧНОСТТА (ДОМЪТ СЕ СЕБЕРАЗПОЗНАВА В ПРОСТРАНСТВОТО НА ГРАДА?)	<i>VYARA POPOVA</i> DOMESTICATING THE PUBLIC SPHERE (<i>THE HOME RECOGNIZES ITSELF IN THE CITYSPACE?</i>)
56	56
II. ДУХОВНОСТ И ИЗКУСТВО	II. SPIRITUALITY AND ARTS
<i>ЕМИЛИЯ ПЕТРОВА</i> ЗАКОНИТЕ НА ДУХОВНОСТТА – СПЕЦИФИКА И ДИНАМИКА (КУЛТУРО-ХРИСТИЯНСКИ КОНТЕКСТ)	<i>EMILIA IL. PETROVA</i> THE LAWS OF SPIRI- TUALITY – SPECIFICITY AND DYNAMICS (CULTURAL-CHRISTIAN CONTEXT)
68	68
<i>ИВАНКА СТЬПОВА</i> ЗАГАДКАТА НА ОГЛЕДАЛНИЯ ДВОЙНИК	<i>IVANKA STAPOVA</i> THE MYSTERY OF THE DOUBLE IN THE MIRROR
79	79

КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА ЗДРАВНАТА ГЕОБИОГРАФИЯ НА НИЦШЕ	95	KAMELIA ZHABILOVA NIETZCHE'S MEDICAL GEO-BIOGRAPHY
АНДРЕЙ ЛЕШКОВ ПРИЗВАНИЕТО НА МИСЛИТЕЛИТЕ? ...	104	ANDREY LESHKOV THE CALLING OF THE THINKERS? ...
ГАЛИН ПЕНЕВ МИТ И МУЗИКА – ТРИ АНАЛОГИИ	123	GALIN PENEV MYTH AND MUSIC – THREE ANALOGIES
БОРИСЛАВ НИНОВ ДУХОВНИТЕ КРИЗИ. КАК „ДУМАТА СТАНА ПЛЪТ„	131	BORISLAV NINOV THE SPIRITUAL CRISIS. HOW “THE WORD BECAME FLESH”
СЪБИТИЯ И ОТЗИВИ		EVENTS AND REVIEWS
СТЕФАН ПЕНОВ МЕЖДУНАРОДНА АКАДЕМИЧЕСКАЯ КОНФЕ- РЕНЦИЯ: РЕЛИГИЯ, ЦЕН- НОСТИ, ОРТОДОКСАЛНОСТ. ТРАДИЦИОННИ РЕЛИГИОЗ- НИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ЦЕН- НОСТИ В ХХІ ВЕКЕ	142	STEFAN PENOV INTERNATIONAL ACA- DEMY CONFERENCE: RELIGION, VALUES, ORTHODOXY: TRADI- TIONAL RELIGIOUS WELTANSICHT/WORLD- VIEW/ AND VALUES OF THE XXI CENTURY
ЕЛЕНА ПЕТРОВА ФИЛОСОФСКИТЕ РЕЦЕПЦИИ: ПРЕХОДИ, СХОДСТВА И ОРИ- ГИНАЛНОСТ	145	ELENA PETROVA PHILOSOPHICAL RECEPTIONS: TRANS- MISSIONS, AFFINITIES AND ORIGINALITY
КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА ПРОЕКЦИИ НА ФРЕНСКАТА ФИЛОСОФИЯ В БЪЛГАРИЯ	150	KAMELIA ZHABILOVA THE FRENCH PHILO- SOPHY IN BULGARIA - PROJECTIONS
СПИСЪК НА АВТОРИТЕ	153	LIST OF THE AUTHORS

СОЦИАЛНОТО ВРЕМЕ И СОЦИАЛНОТО ПРОСТРАНСТВО НА ИСТОРИЯТА

ПЕТКО ГАНЧЕВ

Petko Ganchev

THE SOCIAL TIME AND THE SOCIAL SPACE OF THE HISTORY

***Abstract:** The article, based on the principle of relativism and a number of conclusions concerning the problem of time and space, discusses the nature of social time and social space. It is emphasized that every ancient civilization has created its own cultural matrix. Since the beginning of human history, time and space shaped real four-dimensional continuum, where the events are realized and where they are reflected in the forms of spiritual culture as specific national and civilizational psycho-cosmos.*

1. Социалното време на историята

Философията на историята на един етнос, на един народ, на една държава като субект на историята, е преди всичко философията на тяхното социално време, тяхното специфично вписване в ритъма на световната история, нейната логика и система, както и отношението им в различните епохи към отделните основни структурни елементи на времето – минало, настояще/актуална история и бъдеще/перспективи. Това е философията на един динамичен материален процес, в който в диалектическо единство се впитат обективни и субективни фактори, един процес със своя собствена ритмика в зависимост от обстоятелствата, при които той е принуден да протича, и по специфичен начин съответния субект социално да усвоява географското пространство и разрешава конфликтите и напреженията както с външните структури, с които взаимодейства, така и да осигурява вътрешната си динамика в съответствие с осъзнатата и наложена като собствена структура вътрешна организация на съставлящите го елементи, т.е. да поддържа своя статус на исторически субект чрез системата от международни и вътрешни обществени отношения. “Философията на

историята е преди всичко философия на времето”- писа най-великият от руските философи –немарксиста през XX в. Николай Бердяев (1). При това философията на историята е философия на социалното време, което е само една от основните форми на времето, наред с космическото, земното и екзистенциалното време. Ясно е, че по силата на вековно установените традиции в ставането на човечеството исторически във формите на неговата култура собственото му социално време се измерва в координатите на Земно/Слънчевото физическо време. Но бидейки специфични форми на времето като мяра, фундаментална характеристика на движещите се тела или на дейностите и преживяванията на човешката душа тези различни форми на времето се намират в диалектическо единство като цялостна система. От всичките тях именно екзистенциалното време, времето на преживяванията на всеки индивид на ставащото, станалото или предстоящото да стане около него и в света като цяло, сменя в неговото настояще космическото, земното физическо и историческото време, но то съвсем не ги отменя, както смята Св. Аврелий Августин/Августин Блажени (2). Всъщност тук е налице наслагване на времето от различен порядък, от различните координати на съответните динамични системи – Вселената, Земята в Слънчевата система, Обществото, Индивида.

Върху основата на космическото време се проявява земното физическо време, а в неговата координата се разгръща времето на историята, пък и на самото живо вещество, които на свой ред се възприемат и преживяват от човека в неговото собствено екзистенциално време. Тук диалектиката е много сложна и взаимодействията в различна степен рефлектират както върху историята, върху нейната динамика и събитийност, така и върху живота на отделните човешки общности и отделния индивид (3).

Но, за да разберем спецификата на социалното време, на времето на историята е необходимо да се опрем на общите принципи и изводи за природата на времето като една от фундаменталните характеристики на Битието, на Универсума. Само при такъв подход можем да разберем и времето на човешката история като социално-историческо време и времето на една отделна национална история, например тази на България, като специфична ритмика на едно битие в системата на световната история, земното и космическото време, времето на Вселената.

Ако следваме релативистката диалектическа концепция за времето, чиито конкретни физически доказателства и универсалност на принципите бяха приведени от А. Айнщайн в неговите Специална и Обща теория на относителността в началото на XX в., и анализите на цялата плеяда физици-математици през целия XX в. (А. Едингтън, Пол Дирак,

Макс Борн, Ханс Райхенбах, Стивън Хокинг, Роджер Пенроуз, Брайан Грийн и др.), чиито възгледи и изводи посочихме в предния параграф, не може да не констатираме, че времето се свързва “на живот и смърт” с материята на телата, с тяхната маса, скорост на движение и гравитация (4). С други думи, както неведнъж беше посочено в този изследователски проект, космическото време в нашата Вселена се ражда с раждането на Вселената чрез Големия взрив, някъде преди около 14 милиарда години, с който се преодолява състоянието на неравновесие, неустойчивост между материята и гравитацията, съсредоточени в една свърхплътна точка, 0 см. сингулярност и се появява движението (5).

С това вече се преодолява Демокритовата и Нютоновата представа за времето като пустота и времето определено се свързва с някакво Битие, с промяна на вътрешните му характеристики на определено Място или смяна на мястото на неговото присъствие, въздействие, при което даденото Битие се съотнася към други битиета или към предишното си състояние като Съ-битие.

Както видяхме, според М. Хайдегер (6), времето не е вещта, нещото, а отношение на състоянието на нещото, вещта към самата себе си, способността ѝ да се променя или да променя средата, в която и чрез която тя се проявява като нещо. С други думи, както посочи Хайдегер, всяка вещ, всяко нещо има характеристиките да е, да бъде, т.е. Времеост. И, ако битието означава присъствието, то значи заема определено Място. В този смисъл битието не е, то е нещо, което се появява, което присъства и именно със своето присъствие въздейства, заявява за себе си. Присъствието, въздействието на битието, на нещото рефлектира едва у човека. Единствено човекът полага от своето настояще “точка на отчитане” на въздействието, на това, което е било, но което “вече не е”, и на това, което “още не е било”, но което се стреми да бъде. В този смисъл, обобщава Хайдегер, времето е действително триизмерно, то действително има три структурни момента – минало, настояще и бъдеще, които се свързват в “сега”, в присъстващото, във въздействащото, в това, което се проявява на определено място. “Настъпващото като още не настояще привлича и същевременно носи със себе си вече ненастоящото, осъществилото се, и обратно, това последното, осъществилото се, привлича към себе си своето бъдеще. Взаимовръзката на двете привлича и едновременно привежда със себе си настоящето. Едновременно говорим ние, и с това утвърждаваме взаимопротяжността на настъпващото, осъществилото се и настоящето, т.е. тяхното особено единство, времевия им характер” (7).

Непрекъснатостта на това единство в състоянията на битието на определено място говори за единството на времето и пространството. “Пространството – времето, означава сега откритост на проблясващото във взаимното протекание на настъпващото, осъществилото се и настоящето. Само тази откритост, и само тя за първи път вмества привично известното ни пространство в цялата възможна за него широта. Проблясъкът на взаимната протяжност на настъпващото, осъществилото се и настоящето е сам допространствен, т.е. да има място” (8).

По такъв начин и философията, подобно на физическата релативистка концепция за времето, показва неговата четириизмеримост. Само разбирано като Съ-битие, т.е. като сложност, съотнасяща се към нещо друго и към всеки свой осъществил се момент на определено място, т.е. Пространствено, битието може да бъде разбрано в неговите времеви-пространствени характеристики.

В този смисъл времето на обществото, на историята на човечеството трябва да се разглежда като Съ-бития, чиято ритмика, темп зависят и се определят от масата на съответните общества, от изработените им в древността или приети от други правила, принципи на поведение, на действие, от тяхната енергия, от които се определя тяхната динамика – пасионарност или спад, криза, упадък като фактор на по-голяма Регионална или Глобална Система на други общества или човечеството. Само като особено битие, което се разгръща, става в особени социални, културни форми, човекът може да бъде разбран като субект, който изменя времевата и пространствената структура на своето историческо битие, на заобикалящата го природна и друга социална действителност и създава своя специфична обществена времева и пространствена структура, отначало локално, регионално, а днес планетарно-глобално, космически. Именно в този смисъл историята на един етнос, народ, нация, може да бъде разбрана само като Система от Съ-бития, които са се случвали в определено социализирано, обществено структурирано географско място и с определен ритъм и акцент върху един от структурните моменти на времето – минало, настояще, бъдеще.

Но, ако всяко събитие във Вселената представлява единство на продължителност и протяжност на битието на определена материя/вещество от един или друг порядък на микро или макросвета или на живите организми, реализирано във формите на определен тип движение, то социалната, обществената форма на материята е диалектическо единство от природни и преработени и оформени социално елементи на природата, на материята и непрекъснато активизиращата ги, разпредметяваща и опредметяваща ги дейност/жизнедейност на чове-

ка/хората. В този процес на всекидневието от събития при спокойни периоди на историята или в екстремни ситуации на природни епидемии и катаклизми или социални/военни конфликти и катастрофи в единство с материалните фактори на средата като обекти или като средства постоянно участва съзнанието на хората. При това трябва да посочим, че човешкото съзнание участва в ставащите събития не само като абсолютно необходим, съществен фактор за оцеляването или налагането на човека в определените ситуации, следвайки логиката на процеса в съответствие със свойствата на предмета, обекта, но и със своите рефлексивни способности да оценява ставащото действие, процес от гледна точка на определена ценностна система, получена в резултат от въздействията на една приета и следвана религия или някаква друга идеологическа -морална система. И като трети момент, човешкото съзнание преживява както процеса на реалното “правене” като субективно-обективен, разпределяващ и определяващ диалектически процес/дейност, така и процеса на осмислянето, оценяването на този процес. В някои случаи този последен момент започва да доминира в публичната атмосфера и да формира духа на културата на съответния период, епоха. Това е така защото в този процес, в една или друга степен си казват думата и възприятия и рефлексии в съответствие с едни или други нравствени и естетически ценности, в зависимост от степента на моралната извисеност и естетическата образованост на участващите в дадения процес индивиди. В този смисъл човешкото съзнание участва в ставащите събития като многолик фактор. В първия случай то е абсолютно необходимия фактор, за да се състои, да протече дадено събитие/процес, но във втория и т.н. случаи то рефлексира ставащото и в някаква степен го оценява и съоглася към определена координата на своята култура. Но дори и като рефлексия съзнанието пак участва в процеса като усилва или отслабва неговата динамика в зависимост от характера и ролята на културния момент. Всички тези моменти на участието, ролята на съзнанието на човека, на неговия разсъдък и разум в ставането и протичането на процеса на специфично социалното време в една или друга степен намериха отражение във впечатляващите системи на Философията на живота (А. Шопенхауер, Фр. Ницше, А. Бергсон, В. Дилтай, О. Шпенглер и др.), във Феноменологията на Ед. Хусерл, в Екзистенциализма (М. Хайдегер, К. Ясперс, В. Шестов, Н. Бердяев, М. де Унамуно, Ж.П. Сартър, А. Камю и др). (Целта на това изследване не е да прави критика на едни или други възгледи, а да изведе напред истинно научното и философското осмисляне на повдиганите въпроси, в това число и тези за времето и

пространството като фундаментални характеристики на Универсума в процеса на Еволюцията. – П.Г.).

По такъв начин, по силата на това, че неговото собствено биологично и социално битие се реализира в Земно/Слънчевата координата на физическото време и пространство човек измерва своите събития/действия с мерките на това физическо време и пространство, но заедно с това в зависимост от своята култура, в чиито форми и в зависимост с чийто дух той се формира като човек, като личност и социален субект, той реализира своята история в системата на своите общества в съответствие със специфичното за своя етнос/народ време и пространство. И именно от степента на динамизирането на своето специфично социално време и ефективното структуриране на своето специфично социално пространство зависи в каква степен даденото общество е свободно и проспериращо или е в упадък.

Но това вече ни подсказва, че не можем изначално да говорим за единно социално време и пространство на човечество, равномерно течащо и простиращо се, изхождайки от Земно/Слънчевата координата на физическото време и пространство, а че в същност всеки народ не само обитава и структурира по определен начин определено земно пространство, но и че всеки народ/общество организира и реализира динамиката на своите обществени процеси и отношения в зависимост от принципите и ценностите на приетата му от митологични времена и модернизирани от съответната световна монотеистична религиозна култура, т.е. живе в своето специфично социално време, в своя културна координата/матрица.

На свой ред имаме всички основания, изхождайки от реалностите на обществения живот, да твърдим че в системата на едно отделно общество се наблюдава различна динамика в реализацията на социалните дейности и в структурирането на пространството на живота от различните социални групи и класи, а също така наблюдаваме и различна динамика и мотивация в реализацията на отделните индивиди в процеса на тяхната жизненост. В такъв случай за социално време на отделното общество при реализацията на неговата история можем да говорим само върху основата на синтеза, при който се погасяват разликите между времената и пространствата на отделните групи и индивиди.

По такъв начин, още на този етап на нашия анализ можем да направим кардиналния извод, че още изначално в своята история човечеството в лицето на множеството народи и етноси живее и реализира своята история в условията на специфично присъщо за него време и пространство, т.е. в относително за другите етноси/народи

време и пространствено. Това означава, че както след първите мигове на раждането на Универсума започва да действа и действа в процеса на цялата Еволюция Принципът на релативността по отношение на времето и пространството, така този принцип започва да действа и в Историята като качествено нова форма на Еволюцията, в която се реализира Битието на Социума като нова, най-висша форма на Битието на Универсума. Другояче не може и да бъде. В единната Вселена не могат да действат различни принципи на Времето и Пространството. Защото принципът на релативността на времето и пространството в единство с другите фундаментални принципи, изграждащи йерархически самоконструирала се система на Вселената и процеса на Еволюцията потвърждава нейното единство и самодостатъчна цялостност...

Колкото до така нареченото време и пространство на световната история на човечеството можем да говорим само в смисъл на синтеза на различните времена и пространства на отделните етноси/народи и общества синтезирани, снети и измерени по отношение на физическото време и пространство на Земно/Слънчевата координата, с което се измерва тази световна история. От своя страна обаче наблюдаването от философи, историци, социолози, културолози и др. ускорение на динамиката на световната история ни дава основание да говорим и за специфично време на различните културни епохи, които формират свой специфичен дух и които разгледахме сравнително основателно в V глава "Културата като форми и дух, в които се въплъщава историята" от т. II на "Философията на универсалната история като фундаментална философия"(2012).

Промените в динамиката на социалното време и реструктурирането на социалното пространство от човечеството става в зависимост от степента на овладяване на времевите структури на заобикалящата го среда, т.е. на усвояване на променящото се пространство. Но това означава, че човекът става в същата степен свободен, постига, реализира своята родова същност в каквато опознава и овладява свойствата на времето и пространството като фундаментални характеристики на Универсума. Но всяко овладяване на една среда в синхрон с нейните времеви-пространствени структури предполага "свободен избор" и "свободно решение" за действие, които на свой ред са възможни само ако човешката, социалната общност-държава е в състояние да предвиди бързо и ефективно промените на тези структури, за да осигури стратегическа надеждност на решенията и действията на съответната общност.

В този смисъл в духа на казаното, изпреварвайки следващия анализ, може да заявим, че собственото време на един етнос, народ, на едно общество, на една държава зависи не само от неговата маса, но и от структурата на собствената му социална организация, от приетите и следвани принципи на управление, самоуправление и е мяра на овладяването на мястото на неговото битие, т.е. на пространствената му структура и вътресистемни отношения, неговата собствена социология, социална география и социална екология. Оттук произтича и изводът, че неговата гравитация, т.е. сила на привличане и отблъскване в съществуващата система на международните отношения, зависи както от масата му, така и от силата/енергията и темпа, динамиката на разгръщането на неговата история на това “място”, т.е. в дадената социална география и социална екология и въздействията му върху другите по-близки или по-отдалечени “места” в регионалното и глобалното пространство на Земята. Колкото по-висок е този темп, т.е. колкото по-динамична и последователна е историята на това общество, толкова мощно е неговото поле в системата на международните отношения, по-силна е гравитацията, т.е. проникването ѝ в други социални структури, общества под различна форма, и в същата степен по-стабилна е националната му сигурност, съхраняването на идентитета на дадения етнос, народ, нация, държава, на неговия суверенитет, и толкова по-ефективна е неговата геостратегия в регионалното и глобалното пространство. От което следва, че намирайки се в координатите на едно и също космическо и земно-хронологическо – календарно време, различните общества от древността до наши дни формират собственото социално време и пространство както в зависимост от своята култура, така и от политическата идеология, която ги ситиуира в съответната епоха в световното пространство. По такъв начин тяхното собствено време и пространство зависи не само от масата на населението им (популацията на индивидите), но и от степента на развитие на производителните сили, технологиите и духовната им култура, от тяхната социална организация и идейна (идеологическа) мотивация за действие, от влиянието, въздействието ѝ в регионалното и глобалното пространство. В този смисъл например една Япония има “по-динамично” време от една Индия и “по-голямо” пространство, макар че формално е обратно, или един Израел има по-динамично време и по-голямо пространство в сравнение например с един мюсюлмански Пакистан, въпреки че и тук пропорциите формално са различни, да не говорим за редица африкански страни и народи, намиращи се на стадия на родово-патриархалните и племенни структури, някои от които живеят още в палеолита и неолита.

Основанията да говорим за собствено социално време на историята, в което се включват специфичните времена на отделните етноси, държави, се съдържат в самата непрекъснато създавана от човека с помощта на неговите оръдия на труда и обществена жизнедейност “втора”, “изкуствена природа”, функционираща и развиваща се по свои специфични културни, обществено-исторически закони и подчинена на единната обществено-историческа необходимост, която на равнището на един етнос, народ, се проявява като закони и необходимост на неговото собствено битие, непрекъснато разгръщащо се като верига от Съ-бития , преживявани в езистенциалното време на всеки индивид от този етнос, народ, от това общество.

Основанията за социалното време се съдържат в специфичната социална форма на движение на обществената материя, присъщите само на нея темпове и ритъм на изменение на параметрите и същността на социалните процеси и явления. Самата дейност на човека и обществото, извършвана конкретно-исторически във времето на Земята – хронологическото/календарното време – непрекъснато определя параметрите и характера на социалното време, прехода от миналото през настоящето към бъдещето на един отделен етнос, на човешкото общество като цяло. “Именно обществената практика – подчертава Л. В. Скворцов – е свързващият момент между настоящето и бъдещето на историята. И в този смисъл “времето на природата” е относително безразлично към “времето на историята”. С други думи, времето въвн от реалното социално взаимодействие само по себе си не представлява фактор за развитието на обществото. Заедно с това то се явява като фактор, обуславящ конкретно-историческия характер на социалното взаимодействие, а и изобщо насочеността на обществената практика в широкия смисъл на тази дума” (9).

Същността и спецификата на социалното време се определят от обществено-историческата практическа дейност на хората, защото именно тази дейност е основният детерминиращ фактор в развитието на социалната форма на материята. Разбира се, както вече казахме, тази същност и специфика в различните исторически епохи се проявява с различни нюанси, с различна динамика и мащаб, с различна реално-практическа и функционална натовареност на трите основни структурни моменти на времето – минало, настояще и бъдеще. От своя страна реално-практическата и функционална натовареност на структурните моменти на действителното социално време се отразяват в едни или други идейни /идеологически представи за социалното време на определени обществени епохи, на даден етнос, народ, регион. Те създават и съответните философско-идеологически интерпретации за вре-

мето в съзнанието на представителите на тези епохи – етноси, народи. При всички случаи обаче тези интерпретации разглеждат социалното време като различно от времето на движещата се обективно материя, във и независимо от човешкото общество, от космическото време.

Анализът на диалектичното единство на социалното време и общественно-историческата необходимост, на социалното време и общественно-историческата дейност на хората са единствено плодотворната основа за разкриване същността и спецификата на социалното време, както и изменението на функционалната натовареност на трите основни структурни момента на времето – минало, настояще и бъдеще, в хода на човешката история, в историята на всеки отделен етнос, народ (10).

Разкриването на съдържанието на категорията социално време и съответно социално-историческо време на един отделен етнос, народ, изисква комплексен анализ на трите структурни момента – опорни точки на историческото движение – миналото, настоящето и бъдещето. Разкриването на диалектичното взаимодействие и изменението на функционалната натовареност на трите момента в самата реално-практическа дейност на хората в историята и идеологическите представи за ролята и характера на тези моменти трябва да отчита, че общественно-историческата дейност като целенасочен съзнателно направляван процес внася нов елемент в спецификата на социалния детерминизъм – ролята на бъдещето при детерминиране на дейността в настоящето. “По силата на това – пише известният в близкото минало съветски психолог С. Л. Рубинщайн, че човек благодарение на своето съзнание може да предвиди, предварително да си представи последствията от своите действия, той се самоопределя във взаимодействията с действителността, дадена му в отразена идеална форма (в мислите, представите) още преди тя да се възприеме пред него в материална форма: още нереализирана, действителността детерминира действията, с които тя се реализира” (11).

Включването на бъдещето под формата на цели, представи, мечти и идеали като нов детерминиращ фактор в общественно-историческия процес, обогатяващ системата на социалния детерминизъм с нови елементи, обаче по никакъв начин не отменя основната определяща роля на настоящето, на съществуващите на всеки конкретен исторически етап обективни материални условия, окръжаваща среда от природен и социален характер, производителни сили и производствени (обществени) отношения, чието диалектично функциониране и развитие в и чрез актуалната дейност в единство с цяла редица други фактори и условия детерминират, “подготвят” бъдещето, дават строи-

телния материал за неговото изграждане, при което целите, представите, мечтите, идеалите се снемат, угасват като ново настояще. В този смисъл главната опора на общественото- историческите процеси, в които се вътква социално-практическата дейност на хората ляга преди всичко върху настоящето. В същото време определящата роля на настоящето не отменя отговорността и възможността за свободен избор на вариант на действията на хората.

Именно поради сложния статистически характер на общественото- историческите процеси хората могат и трябва да избират от многото съществуващи в настоящето реални възможности една, най-добрата, която най-пълно при своето осъществяване би задоволила техните индивидуални и обществени потребности. А всеки свободен израз е проява на творчество. Във възможността за такова творческо действие се изразява според японския философ Янагида Кендзюро свободата на човека: “Притежавайки настоящето време, човекът притежава творческата свобода, изменяща старото и създаваща новото, бъдещето. Роден от окръжаващата среда, той става човек на тази среда. Но, ставайки човек, той вече не се явява част от средата, а отдалечавайки се от нея, става свободен творчески субект, опитващ се да изменя тази среда, изхождайки от своето съзнание и своята воля”.

Историческото време не е времето, което се определя само от миналото. Тук вече има творческо, сегашно време. Без такова настояще не би могла и да бъде т. нар. “история на човека.” В отличие от предишното природно време такова време може да се нарече “практическо”. Това е творческо време, когато нашето “аз” в качеството на свободен субект определя от позициите на настоящето време и света, и себе си, в противоположност на необходимото природно време, което се определя от миналото” (12).

Посочената от Я. Кендзюро особеност на историческото време за разлика от природното време, което макар че има същия ход на протичане – от миналото, през настоящето към бъдещето, се основава на абсолютната детерминираност, определеност на събитията от миналото, респ. настоящето. Тук обратните активни въздействия, така характерни за социално-историческото време, нямат никаква сила. Може би, имайки предвид тези дълбоки разлики между природния и социалния детерминизъм, представителите на Франкфуртската социална философия смятаха, че в действителност диалектиката се потвърждава само на нивото на историята на човешкото общество, но не и на предхождащата природна еволюция. Тук не е мястото да влизаме в дискусия с М. Хоркхаймер и Т. Адорно, но факт е, че в действителност социално-историческото време като мяра на реалния противоречив

диалектически процес на общественото развитие се слага като резултат, диалектическо единство от трите структурни момента на времето – минало, настояще и бъдеще, които си дават среща само в съзнанието на човека, в неговото вечно екзистенциално настояще и които определят неговите отношения към онова, което е минало и онова, което ще бъде бъдеще. Спецификата на историята се определя именно от това диалектическо единство и, както подчертава Я. Кендзюро, историята на човечеството би била немислима както без настоящето “творческо”, “практическо време”, така и без “така нареченото целесъобразно време, движещо се по такъв начин, че в неговия център стои бъдещето време (13).

Обратното въздействие на бъдещето върху настоящето, внасящо нов елемент и обогатяващо спецификата на социалния детерминизъм, не нарушава неговите основни принципи, защото целите, които ръководят социално-историческата дейност на хората не възникват на “голо място”, те не се формират спонтанно в главите на хората, а са отражение на съществуващите или възникващите обективни обществени потребности и съществуващите реални възможности за тяхното задоволяване. Хората си поставят само такива задачи, отбелязва К. Маркс, условията за чието реализиране са налице или са в процеса на своето възникване.

По такъв начин целите като идеален образ на една бъдеща реалност, която именно чрез материално-практическата дейност ще стане реалност като резултат, като нова действителност, ново настояще се явяват важен елемент от факторите на социалната диалектика, на социалния детерминизъм (14). Така чрез диалектическата природа на общественно-историческия процес, при който се сменя естественото втъкване на съзнанието и съзнателната дейност в обективните материални процеси като материални условия, средства за дейност и актуална практическа дейност се проявява същността и спецификата на човешката история. Единствено върху тази основа може резултатно да се изследва сложността, същността и спецификата на социално-историческото време, и конкретно социалното време на един отделен етнос, народ, нация, държава.

Представлявайки времето на протичането на обективните обществени процеси, в които се втъква съзнателната субективна дейност на хората, социално-историческото време се явява мярката на движението социалната форма на материята, на историята на обществото, фактор, показващ степента на нейната организираност и развитост, на нейната енергия и сила. По скоростта на протичане на социално-историческото време на всяка степен и форма на обществената организация можем да съдим за способността на съответната степен и

форма да разрешава съществуващите социални противоречия – противоречията между обществото и природата, човека и обществото, човека и човека и да задоволява непрекъснато нарастващите като форми и развиващи се качествено обществени потребности.

Наблюдаваното в хода на човешката история усложняване на оръдията на труда, технологиите и изобщо на средствата за обществена жизнедейност, усложняването на обществените отношения и заедно с това непрекъснатото повишаване на възможностите за задоволяване на съществуващите потребности, както и непрекъснатото нарастване на потребностите по форми, водят до едно определено увеличаване на ролята на субективния фактор, на субективната съзнателна дейност в историята. Всичко това обяснява обективните причини за историческата тенденция за все по-широкото включване на бъдещето в системата на обществената жизнедейност, което на свой ред води до непрекъснато ускоряване на общественно-историческите процеси, до “ускоряване на историята” (15). Причините за този ефект са ясни, но не са ясни границите, до които той ще се реализира, а също как ефектът на “сатурацията”- достигането до предела ще рефлексира върху реалното битие на човечеството. Затова тук са необходими много комплексни, интердисциплинарни изследвания, които да проследят диалектичното единство на човешката история с универсалната, космическата еволюция (16).

2. Социалното пространство

Както в целия Универсум в процеса на Еволюцията, така и в Историята като висш и засега последен известен на науката етап на Еволюцията, времето и пространството в явленията на макросвета се проявяват в единството на време/пространствения четиримерен континуум, което всъщност се явява и една от главните предпоставки да действа Принципът на относителността. Това означава, че и в следващия анализ, в който ще акцентираме на въпроса за природата на социалното пространство ние по неизбежност ще говорим и за времето, така както в предходния параграф за социалното време непрекъснато ставаше дума и за социалното пространство.

Изходно положение на нашия по неизбежност кратък, а не обстоятелствен анализ на социалното пространство, е признаването на факта, че за социално пространство ние можем да говорим едва след възникването на първобитните социални общности в онази далечна епоха от преди няколко десетки хиляди или дори милиони години, когато *Homo sapiens*'ите са излизали от недиференцираното с другите

биологични видове съществуване в природата и са започнали да правят своите убежища, да избират пещери и други естествени места, за по-кратко или по-продължително хилядолетия съществуване, да правят своите примитивни оръдия на лова и войната, да избират своите тотеми. Именно хората със своите жизнейности, в които те влизат в отношения помежду си променят характеристиките на определени, удобни за живот “места” и те от природни, естествени пространства стават “места” –Habitatus. Постепенно, в епохата на неолита, когато в определени географски пространства на Земята в зоната на умерения климат и в долините на големите реки Тигър и Ефрат, Нил, Инд и Ганг, Хуанхъ, Дунав и т.н. възникват първите поселения, в които “хабитатите” стават “дом”, в чието пространство се разгръща живота на една фамилия – род, а в околното пространство се разпределят другите значими за живота на рода обекти, оръдия на труда и животни.

Както “домът” и “дворът” като пространство, в което трябва да протича жизнейността и да се реализира живота се организират по такъв начин, че да спестяват енергия и да позволяват това “пространство да се контролира, така и самите първи поселения, а впоследствие градове се организират кръгово около един център – площад, “мегдан” като пространство, в което се установяват най-важните за това поселение или град сгради и учреждения. В зависимост от природния ландшафт тези поселения или градове са се организирани кръгово около “центъра” или в някоя долина или хълм, а също по протежение на протичаща река или край брега на езеро, море или океан. Важен момент в структурирането на физическото географско пространство като социално, като пространство, в което трябва да протича жизнейността на населяващите го хора представляват пътищата и въобще изгражданата инфраструктура за удобна комуникация и защита. Това пространство не само се изпълва с артефактите на културната жизнейност на установилите се там хора, но се установяват и първите социални структури, на които са се делили древните общества. Около това пространство на реализация на живеещите в него се е разполагало пак в зависимост от ландшафта пространството, в което се е реализирала стопанската дейност на членовете на това общество. Като естествена защита на пространството на живота са се считали големи реки, езера, морета или планини. Така постепенно се осъзнава в общественото съзнание на първите древни човешки общества тяхната специфична Антропо-социо-екологична структура, която впоследствие ще стане носеща структура на представата за идентичност на един етнос, на един народ, и която ще се въплъти в първите негови митове за неговия произход, и “свещенни родители”. На свой ред именно

съзнанието постигано интуитивно за тази антропо-социо-екологична структура постепенно ще зададе духа на изкуството, литературата, морала, философията и религията на този етнос, народ, в които пространството на живота им ще придобива едни или други характеристики и ще формира техния Национален психокосмос..

Така едно е социализираното пространство на древните египтяни в долината на Нил, а друго е то на шумерите в долината на Тигър и Ефрат, а съвършено различно е то за древните индийци в п-ов Индустан с неговите джунгли, пустини, степи и мусонни дъждове, както и за древните китайци около “Жълтата река” – Хуанхъ с нейните мощни разливи. Така долината на Нил с неговите разливи през пролетта и със сезоните на буйния живот и зеленина на Изток и безмълвната пустиня, сееща смърт на Запад ще родят мита за острова сред безбрежната водна шир, за плачещия Ра (Слънцето), от чиито сълзи ще се родят хората и за пирамидите, като символ на вечност и продължаване на живота след смъртта в други космически измерения. Небесен образ на Нил, на неговия първи легендарен фараон Озирис, станал цар на подземното царство и жена му Изида са били Млечният път, голямата звезда на съзвездието Орион, под която в ранна пролет изгрява звездата Сириус.

В индийските “Веди” са записани като химни и песнопения митовете на древноиндийските арийци за техните богове и за установения порядък в първите общества на тези древни земеделци. Водещ химн в “Ригведа” е химнът за бога Агни – бога на домашното огнище, на жертвения огън и на небесния космически огън. Т.е. вложена е идеята за единство и вечност на земния човешки живот с небесния, с живота на Вселената. В другия мит за създаването на Вселената и човека Брахма се е проявил само $\frac{1}{4}$ (една четвърт), която обаче има продължителност десет хиляди (10 000) години. И третият мит за създаването на кастите, които оформят най-устойчивата земна структура на човешкото общество и правилата и порядъка на отношенията между тях, т.е. за реализацията на всички брахмани, кшатрии, вайши и щудри в социалното пространство на индийското общество. Кодифицирана в “Законите на Ману” тази социална структура налага представата за специфично социално пространство на всяка от кастите. В “Законите на Ману” е казано и за задълженията и поведението на т.нар. “дасю” или “недо-сегаемите” – представители на завладяните от древноиндийските арийци местни народи, известни днес на Европа и света като “циганос” (гр.е.) или “роми” (17).

Сред древнокитайските митове с особено значение за разбирането на духа на китайската история и култура са митовете за “жълтия император” – Цин Шихуанди, обединил китайските царства и направил

първата империя, в съответствие с името на когото европейците наричат Китай – China (Кина, Хина, Шина, Чайна), и разбира се, митът за мъдрия Юй, който успокоил Хуанхъ като направил иригационни канали и открил възможност за просперитет на китайския народ в хармония с природата, с екологичната среда. Затова Юй е избран за император и става един от петимата легендарни императори на Китай (18).

По такъв начин, само чрез кратко докосване до древните митове на три велики цивилизации ние виждаме, че в зависимост от природните, географски и екологични характеристики на пространството, в което се раждат като биосоциални феномени етносите (19) и по специфичен начин структурират това пространство, като пространство за социална реализация на своите древни общества, това пространство приема едни или други специфични свойства, които ще залегнат във формите и духа на цялата материална и духовна култура на тези цивилизации и народи за векове. С други думи, още изначално както времето на определен етнос получава специфично значение и ритъм за реализацията на този етнос, така и пространството получава още изначално специфично значение за дадения етнос, народ и се преживява във формите на неговия Национален и цивилизационен психокосмос. При това този процес е цялостен, единен, диалектически и той именно формира изначалната Координата, Матрица на културата на съответните народи, цивилизации, които реализират своята следваща история в съответствие с тази координата, матрица. Но, ако тази матрица/координата на културата на дадения етнос, народ, цивилизация е автентична, същностна за този етнос, народ, тази цивилизация, то тя е чужда за другите етноси, народи, цивилизации. Тя може да бъде разбрана и обяснена, но тя е относителна за приелия и реализиращ своята жизненост индивид в друга културна координата/матрица.

Така и на примера на социалното пространство виждаме действието на принципа на относителността, който и ражда многообразието на културите на народите и заедно с това тяхното единство в рамките на земното време и пространство. Включвайки се със своето рождение в дадено пространство и приемайки ритъма на даденото време на определената социална общност, човекът става обект и субект на тези пространство и време.

Но още изначално, в епохата на неолита и първото разделение на труда, както посочихме за кастите, човек се включва не просто в системата на един колектив общност на първобитната община, в която той просто е елемент, но в определени групи, които изпълняват едни или други дейности. Тези групи ще формират своето специфично

пространство, което ще представлява част от общата структура на пространството от отношения в дадената общност. Така още от древността социалното пространство и социалното положение на групите като съвкупност от връзките и отношенията на индивидите в тях ще се характеризира с по-голяма плътност или ще бъде по-рехаво и аморфно (20).

Отчитайки обаче ролята на групите за структуриране на социалното пространство в хоризонтален и вертикален план, трябва да напомним, че още първите древни цивилизации се формират не просто и само на базата на разделението на труда и формиране на различни групи от населението на тези общества, а представляват класови структури, които имат друга йерархия и други отношения в пространството на тяхната съвместна жизнедейност, където доминиращи са отношенията на собственост върху средствата за производство, отношенията на разделението на труда и обмяна между различните групи население и отношенията на разпределение и потребление. Това е сложна система от отношения, които по различен начин вертикално-йерархически и хоризонтално структурират социалното пространство. Тази система от отношения и тези характеристики на социалното време в серия от трудове от осемдесетте години на XX в. насам много активно разработва френският неомарксист Пиер Бурдийо.

Както всеки индивид в обществото при своята жизнена дейност и реализация като субект на определени отношения формира своето социално поле, което именно представлява и неговото персонално социално пространство, така и всяка социална група и класа по силата на своите общи интереси и действия, по повод на техните интереси формират своето поле, своето социално пространство, в което по един начин се възприемат “своите”, по друг начин “чуждите”. Тази схема може да се приложи и в отношенията между етносите, между различните религиозни групи, между различните малцинствени групи от различен характер.

В своите анализи на социалното пространство П. Бурдийо тръгва от фундаменталната структура на капиталистическото общество, чиито основни моменти са икономическия, социалния и културни капитали. Именно тези три вида капитал, тяхното разгръщане чрез инициативи и произведени блага и отношенията между тях, които се реализират в “жизнени стилове” на субектите, включени в тези групи, формират властовите линии на социалното пространство. (Алюзия със “световните линии” на физическото/космическото пространство на Герман Минковски) (21). Специфична зона, поле на сблъсък на интереси е

капиталистическия пазар, който през последните десетилетия включи в своите мрежи цялото земно пространство.

Пиер Бурдийо прави своя социологически анализ на свойствата на социалното пространство върху базата на актуалната социо-политическа и икономическа ситуация в света, когато социалното пространство на съвременното човечество е силно деформирано от експанзията на неолиберализма като екстремна форма на финансовия капитал и представлява една от характеристиките на глобалната криза на цивилизацията. Но, отбелязвайки този момент нека да видим как исторически се е структурирало, уплътнявало и разширявало социалното пространство на човешката цивилизация, проявявайки се реално като различни социални пространства на различните координати/ матрици на големите културни блокове на човечеството разположени в Земно/Слънчевата координата на Време/Пространствения континуум.

Ако първите форми на цивилизацията се реализират в градовете-държави и робовладелските империи с постоянно променящи се граници в пространството и постоянно променящи се субекти на това социализирано пространство, което на свой ред се опира на робовладелската социална структура, а “зад” това цивилизационно социализирано пространство са се разполагали обширните мобилни територии на израстващи от природата нови етноси, то във формите на феодалната цивилизация са включени много нови народи, които на свой ред социализират и предишните неовладяни географски пространства, оставайки само малки ареали на труднодостъпни места в джунглите на Африка, Азия и Латинска Америка, в които и до днес пребивават в синхрон с природата малки групи племена.

Но ако главните характеристики на социалното пространство на робовладелската епоха са били неговото фрагментизиране от малките градове-държави с крепостни валове и импозантни сгради в центъра и обкръжени от ареали от села, зад които се е простирало малко или повече неовладяно географско пространство, то главните характеристики на социалното пространство на феодалната епоха са вече феодалните монархии и империи, чиито символи са вече импозантните замъци и крепостни стени, впечатляващи с архитектурата си църкви, готически катедрали и джамии. За християнизирана Западна Европа това е епохата на мечата и кръста, на замъка и рицаря в броня. За християнизирана Източна Европа това е епохата на кръста и топора, на замъка и гъвкавата плетена ризница. За пояса на северния тропик от Индия до Гибралтар, обхваната от исляма това е епохата на джамиите, на полумесеца и кривата сабя-ятаган, на експанзията в “зелените земи” на християните. За дълги векове културното и архитектурно величие на

пространството на градовете от робовладелската епоха в новата епоха на феодализма заглъхва, заменено от примитивизма на пространството на селото и блясъка на феодалните и кралски дворци в замъците. Това пространство често е било огласявано от бойните и предсмъртни вико- ве на сражаващите се феодални армии или на рицарските турнири.

Но онова, което е задавало атмосферата и ритъма на живота в това пространство са били камбанният звън от църквите и готическите катедрали и гъгнвият глас на мюезина, призоваващ към молитва от минаретата на никнещите като гъби джамии в звлaдените от исляма територии (22). С други думи, и в случая виждаме, че с променянето на историческото време, епоха, колкото и това да не се забелязва от професионалните историци, се променят и характеристиките на социалното пространство в съответствие с принципа на релативността. Други стават социалните структури и субекти на времето и пространството на обществото, друга архитектурата, други представите в науката и изкуствата, други стиловете в изкуствата ив облеклата на хората, други принципите и ценностите в отношенията между индивидите. Като цяло социалното битие сменя своя ритъм, своите измерения и значения/ смисли като продължителност и протяжност.

Но колкото и бавно да е ставало това епохата на Средновековието също се променя. Наред с ордени и инквизицията на западното Римокатолическо християнство и исихазма и отшелничеството на Източното православие нараства ролята на манастирите, в които вгълбени монаси търсят рационални опори на християнската религия, а отчаяните от феодалното безправие крепостни селяни бягат в свободните градове, които подготвят новите територии на друга жизнедейност, на занаяти и търговия с все по-далечни места по света. В края на тази средновековна епоха ще започнат Великите географски открития на “Новия свят” (Америка) и овладяването на старите отслабени пространства на Азия (Индия и Китай). Но това ще бъде и епоха на “Великото възстановяване на науките” (Фр. Бейкън) и великият разцвет на изкуствата –живопис, скулптура, литература, театър, музика, който ще ознаменува новата епоха на Ренесанса. Накратко, човечеството ще се раздвижи и овладявайки новите географски пространства и налагайки върху тях отпечатъка на своята култура, т.е. ще ги социализира и в същото време ще разгръща пространствата на своя дух, на своите стремежи и желания да твори. Индивидът все по-решително ще се откъсва от пъпната връв на патриархалните общности и ще се лута в своята поразяваща пространството самота – Хамлет, Дон Кихот, Дон Жуан, Фауст, Евгений Онегин и т.н.

Епохата на Ренесанса постепенно ще подготви новата епоха на Реформация и Контрареформацията, на промените в западното Римокатолическо християнство, които не само ще го рационализират, но и ще променят структурата на релацията “Човек-Бог”, и по такъв начин персонализирайки вярата ще променят моралните установки на мирянина-християнин в посока на неговото активизиране и разгръщане на инициативата в процесите на жизнеността в пространствата на обществата на Западна Европа и на Северна Америка.

По такъв начин цяла вълна от събития за няколко века променят мащабите на социалното пространство и ритъма на европейската история, която постепенно ще въвлече останалото човечество в индустриалната епоха като качествени промени в материалното битие на човечеството. Тази епоха ще наложи нови социални структури в системата на обществените отношения. Тя ще изведе на ключова позиция Капитала и неговите две взаимосвързани и взаимообусловени класи – буржоазия и пролетарият. Тя ще роди големите градове с техните булеварди и крайградски гета, огромни заводи и хиляди работници в производство на стоки. Тя ще роди новите транспортни средства, които не за три години като каравелите на Фернандо Магелан ще обиколят Земята, а само за седмици ще правят това. Тази епоха ще роди дългите и блестящи като змии релсови пътища, по които пъхтящи локомотиви ще овладяват националните пространства в хиляди километри за часове. Тази епоха ще роди небостръгачите като “нов дом” в новата “каменна джунгла” на буржоазния град.

В сферата на духовната култура тази епоха ще роди Просвещението, новата наука, която ще предложи картината на пространствата на Вселената по законите на Галилей, Кеплер, Нютон, ще роди гениите на И. Кант, Г. Хегел, Й. Гьоте, Фр. Шилер, А. Пушкин, Ф. Достоевски, Л. Толстой, В. Моцарт, Л. Бетовен, Дж. Верди и десетки други, които ще разширят пространствата на човешкото въображение и поривите на свободния човешки дух.

В началото на ХХ в. човечеството напълно е опознало географското пространство на Земята и продължава неговото овладяване и преструктуриране в зависимост от силата и интересите на капитала на колониалните империи. Затова не случайно в тази епоха ще се роди Геополитиката като наука за диалектичното овладяване на географското пространство като социално пространство от социалните групи, класи, държави. Ще се родят теориите за “Хартленда” (Х. Макиндър), “ключовите пространства” на Земята и “динамиката на меридианите и паралелите” (К. Хаусхофер). Това ще бъде епохата, в която ще се утвърдят националните държави с техния национален дух устремен към

овладяване и обединение на националните жизнени пространства (“Lebensraums” – Fr. Nauman). По такъв начин Европа и останалото човечеството ще бъдат заредени с напрежение, което ще избухне в Първата световна война (1914-1918).

Битката за преразпределение на пространствата на Земята в зависимост от екстремните националистически идеологии ще продължат в катаклизма на Втората световна война (1939-1945) и в последвалата я “Студена война” (1947- 1991). В годините на “Студената война” географското пространство на Земята ще бъде разделено на две социални пространства, в които в публичната атмосфера ще доминират двете противоположни идеологии, стремящи се към световно господство – либералният капитализъм (с център САЩ) и комунизмът (с център СССР). Напреженията на човешкия дух в годините на Втората световна война и в последвалите десетилетия на “Студената война” дадоха тласък на новата научно-техническа революция, която роди новите ракетно-ядрени оръжия, новите средства за комуникация и информация, откри процеса на овладяване на Космоса. Възможностите на човечеството да овладява и контролира своето земно пространство и да прониква в близките и далечни пространства на Космоса в тези и последвалите края на “Студената война” години нарастнаха фантастично. За първи път от времената на Жюл Верн и Артур Кларк, Братя Стругацки и Станислав Лем, Рей Бредбъри и Курт Вонегът писателите - научни фантасти се оказаха безпомощни да надскочат откритията на науките и постиженията на технологиите по овладяването и социализирането на пространствата на Вселената.

В същото време, в тази нова епоха като резултат от несправедливото структуриране на социалното пространство на Земята и на отделните държави между различните групи население по въпроса за разпределението на богатата, и между културно-цивилизационните блокове, реализиращи своята история в различните културни матрици/координати, изповядващи различни идеологии за устройството на света, отново нараства напрежението. Самообявилият се за победител в “Студената война” либерализъм междувременно трансформирал се в неолиберализъм в амбициите си да овладее и подчини целия свят предизвика непозната за предишните епохи глобална криза на цивилизацията, която с различна сила удари по всички пространства на Земята. Сега вече на мястото на провалилия се като утопичен проект комунизъм се възправиха различни слоеве и групи от обществата на глобалния капитализъм и радикализиращия се Ислям от бившите колонии на Запада, така и не успели да се модернизират и пребиваващи в полуфеодални, полукapиталистически обществени структури и

отношения. Тече масов, непознат за предишните десетилетия мигрантски поток от по няколкостотин хиляди човечи от бедните пространства на Азия и Африка, обхванати от военни конфликти към Европа, която за тях е новата “обетована земя”(Ханаан). С други думи, пространството на Земята, овладяно и социализирано исторически в културните координати/матрици на различните цивилизации днес е заредено с огромно напрежение, което може да бъде снето само с радикални реформи с участието на представители на всички народи или чрез глобална война, която ще означава и гибел на човечеството...

ЛИТЕРАТУРА

1. Н. Бердяев, Царство духа и царство кесаря, Москва, 1995, с. 263
2. Св. Аврелий Августин, Исповеди, Народна култура, София, 1997, с. 209-211
3. Вж. Ал. Чижевски, Земното ехо на Слънчевите бури, С., НИ, 1984; Ал. Чижевский, Земля в объятиях Солнца, М., 1995
4. Вж. А. Эйнштейн, Физика и реальность, М., 1965, с. 167 и сл.
5. Вж. И. Пригожин, И. Стенгерс, Время. Хаос. Квант, М., Прогресс, 1994, с. 216 и сл.
6. М. Хайдеггер, Время и бытие, М., Республика, 1993, с. 392 и сл.
7. М. Хайдеггер, Цит. пр. с. 399
8. М. Хайдеггер, Цит. пр. с. 399
9. А.Н. Сковрцов, Время и необходимость в истории, М., Знание, кн.12/1974, с. 44
10. Вж. гл. VII “Социалното време на българската история. Нейното осево време. Ритми и цикли” в Петко Ганчев, Философия на българската история, София, 2014, 347-396
11. С. Л. Рубинштейн, Бытие и сознание, М., 1957, с. 284
12. Янагида Кендзюро, Философия истории, М., Прогресс, 1969, с. 150-151
13. Я. Кендзюро, Цит. пр. с. 158
14. Вж. Петко Ганчев, Философия и социална дейност, С., НИ, 1982
15. Вж. Петко Ганчев, Историческият материализъм и предвиждането на бъдещето, С., НИ, 1978, с. 17 и сл.
16. Вж. Петко Ганчев, Философията на универсалната история като фундаментална философия, С., т. I, 2010
17. Вж. Петко Ганчев, Цивилизация и философия (Очерки за изучаване на древноиндийската и древнокитайската философия и цивилизация) , С., 1988

18. Вж. Петко Ганчев, Възраждащият се гигант (Цивилизация и философия на древен и съвременен Китай), С., 2007; Petko Ganchev, The Rising Giant (Civilization and Philosophy of the Ancient and Modern China), Sofia, 2012
19. Вж. В.Н. Гумилев, Этногенез и биосфера Земли, СПб, 1987
20. Вж. П.А. Сорокин, Социальная стратификация и мобильность, в сб. Человек. Цивилизация. Общество, М., Политиздат , 1992, с. 295 и сл.
21. Вж. Pierre Bourdieu, Die feinen unterschiede Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft , Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982; P.Bourdieu, Socialer Raum und Klassen. Lecon sur la Lecon, Frankfurt am Main, 1991; P. Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg, 1997; P. Bourdieu, Praktische Vernunft zur Theorie des Handelns, Frankfurt am Main, 1998, etc.
22. Вж. А.Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, М., 1972

СТРУКТУРИРАНЕ НА „ПРОИЗВОДСТВОТО“ НА ЕТНИЧЕСКА ИДЕНТИЧНОСТ

ВЕСЕЛИН БОСАКОВ

Veselin Bosakov

STRUCTURING THE “PRODUCTION” OF ETHNIC IDENTITY

Abstract: *A culture that is different but shared, most often serves as a “marker” of the individual and group uniqueness that lies at the basis of ethnic identity. Of defining importance is the presence of a dynamic system of ethno-differentiating factors united into an integral whole by collective memory. These factors may acquire different significance and be restructured depending on the concrete social conditions determining the process of ethnic identification. The greater the number of these specific characteristics that the members of the community define as such, the more distinctly expressed and strong is the ethnic identity, and the greater are its chances of surviving and developing in the future.*

The article rests on a perspective that sees the dimensions of the ethnic in the principles of organising, rather than in some relatively stable configuration of factors and characteristic elements. The triple structuring of “production” of ethnic identity in terms of the coordinate system of space, functions and inequalities determines the similar structure (at the historical-logical level) of the knowledge of ethnicity, while the identity, continuity and consistency, as basic qualitative characteristics of identity, are infringed under conditions of a social conflict that devalues the meaningful whole of the ethnic life world.

Key Words: *ethnicity, conflict, identity, community, memory*

Етносьт като относително устойчива конфигурация от фактори

В своята концепция Антъни Смит се спира на шест основни признака, определящи и отличаващи етноса. Според него самото поня-

тие за етнос поставя акцент повече върху културните различия, отколкото върху разбирането за една исторически формирана общност. Във възгледите на А. Смит, етносът е *продукт на определено историческо развитие*, който се ражда, развива и евентуално изчезва, притежавайки и възможността да се трансформира. Но, независимо от конкретните обстоятелства на своето формиране и развитие, етносът представя определен брой относително устойчиви характеристики, които определят неговата идентичност (Smith 1986: 35-40).

Митът според А. Смит е фундаментът на цялата проблематика на етноса. Тук, разбира се, не става дума за реалната генеалогия на конституирането на етноса. Жизнеспособността на етногенериращата митология се базира на споделеността на разбирането за традициите, произхождащи от едно и също място, от една и съща епоха, които са определили изключителността на собственото присъствие в историческото пространство. Изключително важно според А. Смит е мястото на една своеобразна естетизация на специфичната културна и биологическа свързаност в етническата митология. Общността ще продължи да живее в поемите, в епопеите, в произведенията на пластичните изкуства, в трагедията, продължавайки по този начин да прославя своя основател.

На свой ред художествените произведения засилват и фиксират чувствата, свързани с различността на общността, дефинираща нейната идентичност във времето и пространството. Това качество определя смисъла, който А. Смит влага в понятието "митомотор" или политически конституиращ мит. Съжителството на митични конструкции и конкретни социални и политически условия дават възможност да бъде рedefинирано мястото на общността в променящите се условия, както и да бъдат мобилизирани нейните членове за реализацията на определени цели. В този смисъл "митомоторът", двигателят, артикулиращ конкретната ситуация чрез съизмерването ѝ с миналото, е незаменим елемент в процеса на идентификация на групата, както за самата нея, така и пред другите. Примери за подобни митове и за тяхната значима интерпретация в различни периоди от живота на общността могат да бъдат намерени, в Илиадата или Одисеята, в Библията или Книгата на иранските царе, практически в рамките на всеки героичен епос, който задава достатъчни основания на извънвремева и относително неподдаваща се на трансформация уникалност (Смит 2000).

Според нас, на фона на общото разбиране за повече или по-малко отчетливите идентификатори на етническата, е необходимо да се отбележи, че онова, което им придава уникален характер в съзнанието на членовете от една и съща общност, са конкретните връзки и зависи-

мости между тях, а те до голяма степен променят специфичната им роля. В този смисъл А. Смит твърди, че колкото повече са тези специфични характеристики, които се определят от членовете на общността именно като такива, толкова по-ясно изразена и силна е етническата идентичност, толкова по-сериозни са нейните шансове да оцелее и да се развива в бъдеще. Ще добавим само, че толкова по-жизнеспособен е в конкретния период и самият етнос, доколкото жизнеспособността е резултат от способността за “производство” на нови и нови особености, диференциращи между- и вътрегруповите отношения.

Чувството за солидарност е характеристика, която има спояващо значение. Нейното значение е изключително голямо. Дори и наличието на останалите признаци да не подлежи на съмнение, цялостната характеристика на етноса би била нарушена при отсъствието на чувството за солидарност, което на свой ред имплицитно присъства в ценностната интерпретация на останалите елементи от членовете на общността.

Разбирането за нация според А. Смит следва представените бележки върху характера на етноса. Търсенето на съизмеримост в двете концепции има изключително значение. Когато той коментира основанията и средствата на участниците в дебата за същността и характера на нацията в условията на криза на държавата-нация, водещо според него е разграничението между онези, които приемат наличието на нация в истинския смисъл единствено като конкретен израз на модерността от останалите, които са склонни да изтеглят назад във времето конструирането на първите национални общности. В интересуващия ни тук аспект този дебат има значение, доколкото според първата група учени етносът се определя най-често като донационално обединение, което, преминавайки в национална форма, постепенно губи собствените си основания. Другата група от автори приемат възможността на етноса като принцип на обединение и символно съхранение и развитие, което е различно и по-късно от племенните форми на организация и притежава възможността да се трансформира, да съществува и след формирането на нацията. В подкрепа на второто твърдение трябва да бъде отбелязано, че независимо от огромното многообразие на проявленията си, и днес имаме основание да говорим за етническа принадлежност и идентичност, дори и в рамките на една и съща нация.

Етносьт в координатните системи на пространство, функции и неравенства

Истинско предизвикателство за нас е да се опитаме да представим разбиране, търсещо измеренията на етническото по-скоро в принципите на организиране, отколкото в някаква относително устойчива конфигурация от фактори и характерни елементи. Дори и тогава, когато доминира пространствената характеристика, в подчинен, подлежащ на актуализация вид присъстват и другите два историко-логически формирани елемента на общностната идентичност – функционалната специфика и съществуващата система от неравенства като корективи на процеса на идентификация. Тройната структурираност на “производството” на етническата идентичност чрез координатните системи на пространство, функции и неравенства, определя сходната структурираност в историко-логически план и на познанието за етничността. Ако в самото начало доминира *описанието на етническите общности* (етнография и класическа антропология), то този период може да бъде определен като локализация. Следващият период поставя акцент върху функционалната специфика на етническите общности, които са обект на анализ. Този етап може да бъде определен като експликация на съществуващи функционални особености най-често чрез *анализ на институции и структури* (структурна антропология, етнология). Третата степен и форма на познание за етничността и етническата идентичност изследва системата от неравенства, конституиращи характера и взаимовръзките между самите общности и тяхната непосредствена контактна среда. Доминиращият познавателен инструмент тук е *интерпретацията* (етносоциология). Във всеки от схематично определените етапи на доминиращи изследователски насоки на търсене в областта на етническата проблематика продължават да присъстват и да се интерпретират резултатите, но и основанията и предпоставките на останалите изследователски стратегии.

Етничността като общностна връзка

Каква е ролята на митологичната фигура на Героя, на Прародителя, на Основателя? Той е сам в планината или на брега на океана, общува с природата заради другите чрез обединената сила, която концентрират в него техните очаквания. Тази фигура отсъства в реалността от историографска гледна точка. Тя винаги е конструирана пост фактум чрез религиозното действие заради случващото се в днешния ден, “заради земното”, за да маркира един исторически път, един интервал в

историческото пространство и да означаи мащаба на една съхранена и препредаваща се колективна идентичност. Обикновено фигурата на Героя рядко предполага разпределяне на неговите харизматични качества върху повече от един човек. Когато все пак това е група от хора, какъвто е примерът с шиитските седем светии, винаги с нейното конструиране се задават и онези характеристики, които очертават възможността за тяхната субординация или координация във функционален и ценностен план. Доколкото етногенериращата митология е елемент от функцията на системната общностна връзка, определяна като ethnicity, тя конструира “идеално-типичната” фигура на Героя като образец, като модел на поведение, но и като постоянен коректив на поведението на членовете на общността, гарантиращ самовъзпроизводимостта на общностната идентичност в нестандартни и променящи се условия на съществуване.

Етничността като качествена характеристика, като определеност на системата от връзки и отношения в рамките на общността претърпява съществени изменения в хода на цивилизационното развитие. Етническата принадлежност, според която имаме “родина по природа”, по законите на раждането, отстъпва на гражданската принадлежност, според която имаме “родина на приема” по закона на правата, които притежаваме. Етничността и религиозната определеност отстъпват място на гражданствеността (citoyenite). Ако етничността наистина е елемент, но и резултат от развитието на модерността, то не е ли тя проекция и на носталгията по патернализма, форсирана от социализационния вакуум, характеризиращ прехода от традиционализъм към модерност?

Общества, формиращи националната си идентичност позитивно (чрез собствена система от ценности) и негативно (чрез пренасяне на ценности и чрез противопоставяне на доминираща преди чужда национална идентичност) изграждат различни модели както по отношение на дефиниране на “външната”, така и на “вътрешната” чуждост и различие. Според нас негативното самодефиниране води до формирането на значително по-голяма податливост на действието на различни форми при незачитане на правото на различие у другите. Голяма част от страните, които многократно в историята са били повече зависими от решенията на своите съседи и на интереси, простиращи се извън собствените им възможности, са значително по-заstrasени от възстановяване на различни версии на метамитовете, сред които се откроява национализмът, представляващ патологичното възбуждане на наранено национално самосъзнание. Най-често експлоатируваният ресурс за националистическа мобилизация традиционно остава паметта, или

онази нейна част, която се подчинява на идеологическа манипулация. В периоди на криза, на подозрение и недоверие в ценностите и нормите на обществения живот, паметта се превръща в обект на присвояване и монополизация. Паметта за факти елиминира паметта за целите и стремежите, довели до тях. Цялостното обществено развитие очертава един мъчително бавен процес на изместване на вниманието от фигурата на Героя към образа на хората, които са го заобикаляли; от образа на божествения промисъл, управляващ човешките стремежи и действия, към индивидуалните човешки стремежи. Затова можем да твърдим, че етничността като качествена характеристика е продукт на колективната памет на една етническа общност. Тя е отворено, подлежащо на развитие качество, което в същото време променя смислово значимите акценти на колективната памет. Промяната, настъпваща в избора на водещ, основен етноидентифициращ и етнодиференциращ елемент (родова връзка, територия, език и т.н.), представлява форма на социална презентация на етничността. Колективната памет е фактор, конституиращ възможността за смяна на акцентите в етническото самоопределение, който не може да бъде приравнен с останалите. Езикът например в крайна сметка само презентира специфичността на една съхранена и развиваща се колективна памет. Ако акцентите се променят, то е само по отношение на екстериоризацията на съществуващата колективна памет. В този смисъл езикът и другите културни елементи, най-често определяни като специфично етнически, са само форми на представяне на едно вътрешно консистентно-смислово разбиране за общностната уникалност пред значимите “други” като средство за противопоставяне на унифициращото действие на негативно променящите се характеристики на социалната среда.

Възможностите етногенерацията капацитет на колективната памет да придобие реална плътност се реализират чрез хомогенизация на индивидуално значимите истории и чрез диференциация на позициите и средствата за техните интерпретации, следващи в най-общи линии правата за нейното социално представяне, съхранение и трансформация. Първата част от това отношение предопределя хомогенизиращата функция на колективната памет. Втората откроява реалната диференциация на шансовете за нейното управление.

Собствено етнически (в етнографски и антропологически смисъл на понятието) са само средствата, чрез които се артикулира въвеждането на общностните отношения, задоволяващи във формата на ethnicity потребността от релефиниране на идентичността в модерната и постмодерната епоха.

Етничността е качествена определеност на формата на групово образуване, на социална връзка. Като всяка конкретно-историческа категория тя определя прехода към модерността, дефинирайки негативно въвеждането на нейната инструментална рационалност като доминираща характеристика на обществения и личния живот. Етничността е система от общностни определители, които винаги при криза са пряко изводими един от друг. Смяната на водещия идентификационен елемент има само ситуативно значение, доколкото представя възможна конфигурация на относително устойчив комплекс от идентификатори. Тя е само групова, общностна характеристика. Този процес е невъзможен в рамките на индивидуалното психологическо пространство на личната биография.

Фигурата на Частичния човек

Отсъствието на реални възможности за съвместяване на “минало” и “настояще” в индивидуалната и колективната памет изгражда основната характеристика на *частичността*. Официалният, социално валиден начин на говорене за “преди” и “сега” като взаимно отричащи се реалии допълва несводимостта между отделните етапи от човешкия живот. Избирателното възпроизвеждане на определени периоди от индивидуалната и колективната биография и “изтласкването” на останалите части от една предишна реалност в сферата на “колективното подсъзнание” реконструира реалността на настоящето единствено като възможност за корекции, но не и като предпоставка за едно бъдещо собствено присъствие в обществото. Множествеността на формите на социална амнезия, независимо от своите различия като продължителност, “дълбочина” или обхват, остава една от възможностите за самозащита на личността. На фона на една ниска историческа култура, префигурирането на индивидуалната и груповата биография се осмисля като повече или по-малко ясна заплаха за настоящето. Свидетелствата на индивидуалната и колективната памет се оказват позначими от реалните събития. Споделената принадлежност се оказва в много по-голяма степен резултат от солидарност в забравата, отколкото от вярност към спомените и традициите.

Безсилието, несигурността и нарастващото усещане за безперспективност – целият морално-психологически натиск на кризата на идентичността “навън”, се трансформира в потребност от компенсиране на нарушеното самочувствие чрез натиск на личността за самоутвърждаване на всяка цена “вътре”, в семейството и в непосредствената неформална среда. Наред с изменението в ценностната значимост на

семейството и отношенията в него, много от параметрите на процеса на възпроизводство на конфликтните нагласи и стереотипи преминават в трудно поддаващата се на изследване лична среда на всекидневното общуване. Тази тенденция е ясно изразена, както по отношение на междуетническите и религиозните, така и на неформалните отношения в професионалната среда. Би трябвало да се очаква, че паралелно с процесите на разпадане на традиционния семеен модел и отслабването на влиянието на патриархалното семейство, ще намалява и значението на непосредствената семейна среда и нейните доминиращи образци върху етническото и религиозното самоопределение на младите поколения. Това твърдение запазва верността си, но в конкретните условия на нашата страна, в контекста на един латентен етнически конфликт, артикулиращ като основни параметри на противопоставянето етнически и религиозни различия, са налице тенденции към ситуативно нарастване на значението на непосредствената семейна среда в процеса на етническа самоидентификация сред младите поколения.

Ние изследваме етническата идентичност и самоидентификация като поредица от социално значими избори. Формирането на етническа и религиозна идентичност започва значително по-рано. Ако искаме да проследим част от механизмите на трансфер на общностно валидни ценности и норми на поведение, необходимо е да разгледаме процеса на формиране на етническа и религиозна идентичност в системата от междугенерационни отношения в семейната и родовата среда (Гълъбов, 2003). Като се има предвид динамиката на смесените бракове след 1985 година, имаме основания да твърдим, че етническото противопоставяне се отразява в смесените брачни двойки между българи и турци, (християни и мюсюлмани) по специфичен начин. Този ефект се усилва съществено, когато семейството живее в райони със смесено население, в които доминира една етническа общност (Босаков, 2010).

В разстояние на дългия период на идеологическо господство на “една единствена истина” бе изграден и утвърден защитен рефлекс в съзнанието на човека от тоталитарното общество срещу конфликтите и конфликтността. Ако този рефлекс има своите основания по отношение на насилието, до което би могъл да доведе един реален конфликт, то допълнителната подозрителност и страх пред “конфликтната личност”, пред радикалните промени от всякакъв вид, са изцяло рефлексии на Homo Sovieticus. Те формират и за дълъг период от време ще доминират общественото мнение, създавайки подходяща среда за развитието на социална апатия, съпроводена с подозрителност и страх пред

промяната. Това са и основните измерения на кризата на политическата идентичност, разбираана тук в нейните най-обща характеристики.

Конфликтът е негативно ценностно натоварен. Заемането на позиция, което означава по същество и включване в него, не се одобрява и следователно не предполага постигането на успех. На свой ред легитимационният дефицит, който определя социалното присъствие на официалните институции в масовото съзнание, дава възможност за изграждането на паралелни идентификационни схеми, които водят до задълбочаване на социалната дезинтеграция.

Отсъствието на възможности за легитимация на собственото присъствие в обществото чрез активно участие формира предпоставките за самоопределение чрез принадлежността към една или друга група, която има вече свой утвърден образ в обществото. Този тип зависимост предполага проблема за социалния конфликт като индиректно противодействие, което, независимо от интензитета си, винаги остава в рамките на отложеното и отлагащото се лично участие. Доминиращата идентификационна схема на “частичния човек” се свежда до самоопределение в понятията на една конформна проекция, не предполагаща задължително проявяването на някаква индивидуална активност. Парадоксалността на социалните конфликти в посттоталитарното общество от съветски тип се свежда до нарастване на обхвата и обема на конфликтния потенциал в обществото, намаляване на доверието, а оттам и на легитимността на институциите и в същото време – общ отлив на социалната активност. Традиционната представа за правопрпорционалната зависимост между увеличаване на конфликтния потенциал в обществото и възможностите за неговата мобилизация се променя под действието на една социална идентичност, изграждаща се партикуларно, под паралелното действие на институции, които не са смислово съвместими помежду си в съзнанието на личността. Социализационният дисбаланс и липсата на цялостност в диалога между обществото и личността, подсилени от забранителните норми, прилагани най-често по отношение на възможностите и формите на социална изява, определят най-общите характеристики на фигурата на Частичния човек. Защитните реакции, преориентиращи идентификационните процеси към доказване и поддържане на “принадлежността към”, изтласкват на заден план образа на Действащия човек, който постига своята цялостност чрез активната си включеност и позиция спрямо заобикалящата го реалност. Партикуларизацията, като традиционен рефлекс спрямо модерността, довежда до възраждането на дискриминационния модел на отношения между различните групи и общности. От хоризонта на

“принадлежността към” не могат да бъдат интерпретирани смисловите различия и възможността за диалог с различната културна мяра.

Частичният човек не е фиксиран изцяло в нито едно поле на своята социална изява. Неговите възможности за себеутвърждаване винаги предполагат незавършеността на неговото участие. Той реконструира своята идентичност чрез съзнанието за наличието поне на още една сфера, в която той е необходим и ценен. Постмодерната трансформация на идеята за Разума се свежда до поредица от “микроромантични” кризи, чието изживяване определя параметрите на загубата в цялостния образ на собствената индивидуалност от ползрението на всекидневния живот. При него не е възможен нито пълният успех, нито тоталният провал. Частичността се оказва единствено приемливата форма, в която може да бъде мислено миналото, и животът да продължи. Ако през 40-те години на миналия век тази частичност все още е била “видима” за малък кръг от изследователи, то днес тя се превръща във водеща характеристика. Нейните проекции в посттоталитарното общество от съветски тип са пряко свързани със социализационните модели.

Конфликтното противопоставяне

Етнизирването на социалния конфликт отразява степента, в която социалното неравенство и реформулирането на социалното пространство достигат до определен синхрон в значимата си артикулация в понятията на етнокултурни и религиозни различия (Гълъбов 1995). Етническата и религиозната идентичност са частични и в никакъв случай не биха могли да компенсират загубата на социално значими координати. В същото време активизирането на семейно-родствените връзки (не на последно място реализиращо се в и по повод на усвояването, управлението и използването на собствеността) благоприятства създаването на “компенсаторна идентичност”, която по същество е отказ от заемане на позиция.

Етническите и религиозните конфликти се манифестират най-често като сблъсък по отношение на гранични територии и/или по отношение на анклави със смесено по етнически и/или верски признак население, сред което представителите на доминиращата в национален мащаб етническа общност представляват физическо малцинство (Гълъбов, 2004). Обикновено това са територии със спорна историческа съдба, в по-голямата си част представлявали обект на присъединяване по военен път. Конфликтите от този тип, чиито типични проявления могат да бъдат открити на Балканите, са продължителни, латентни в доминиращата си част, насочени към промяна в разпределителните механизми

на властовите позиции, с ясно изразена тенденция към сепаратизъм, често предполагащи и включващи експулсиране на групите, представляващи етническо или религиозно малцинство, още повече когато това са групи с качествено различен от доминиращия културен модел.

Основните средства за идеологическо обосноваване на конфликтното противопоставяне мобилизират проблемите на правата на човека и правото за съхранение и предаване на различието. Етническата и религиозната идентичност, според застъпваната тук гледна точка, не е и не може да бъде въпрос единствено и само на биологическа, роднинска или родова основа. С развитието и усложняването на системите от социални роли на индивида се усложнява и връзката му с общността. Идентификацията става все повече индивидуален акт, относително еманципиран от традиционните социализационни механизми. В този смисъл ние не можем да фиксираме етническата идентичност на индивида като част от социодемографските му характеристики, поставяйки я наред с такива определители като пол, възраст или семейно положение и брой деца. Нещо повече, доколкото процесът на самоидентификация представлява динамичен процес на трансформация на смисловите и символните връзки на индивида с общността, в различни конкретни условия е възможна дори радикална промяна.

На второ място, изграждането на един теоретичен индикатор за етническа идентичност предполага формирането на критерии за оценка на онзи набор от поведенчески актове, чрез които се извършва в социално значими форми самоидентификацията с определена етническа общност. Това предполага, от една страна, фиксиране на устойчивостта на тези нагласи, а от друга – обхвата им по отношение на отделните идентификационни комплекси.

ЛИТЕРАТУРА

- Босаков, В.** 2010. *Интеграцията на мюсюлманите в България*. София: ИвРай.
- Гълъбов, А.** 1995. Социалната идентичност в условия на конфликт. *Сп. Социологически проблеми*, кн. 2, 142-153.
- Гълъбов, А.** 2003. Поколенията в условията на социална дезинтеграция. *сп.Наука*, кн. 4, 55-59. София: СУБ.
- Гълъбов, А.** 2004. *Граничната идентичност*. София: ИК «Ваньо Недков».
- Смит, А.** 2000. *Национална идентичност*. София: Издателство «Кралица Маб».
- Smith, A.** 1986. *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford:Blackwell.

ЖЕНИТЕ И ПАЗАРА: ФЕМИНИСТКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ДЕБАТИ

ТАТЯНА БАТУЛЕВА

Tatiana Batuleva

THE MARKET AND THE WOMEN. FEMINIST INTERPRETATIONS
AND DEBATES

Abstract: *The work justifies the conclusion that in its various hypostases, the female experience provides resources to overcome market logic, classical hierarchies and subject-object dichotomy. Successfully combining two registers (body and spirit; private and public), this experience as a relation and “being-with”, opens the way of a new type of economy.*

Key Words: *market, subject/object, relation, feminism, difference, merchandise, patriarchal society, dignity.*

Пазар и манипулация

Ако се доверим на експертите на “най-мъжката банка” на Уол Стрийт, бъдещето на икономиката е в ръцете на жените. Като се позовават на статия с двусмисленото заглавие *Жените все искат още* (...) в свое изследване те стигат до извода, че ключът към разцвета на световната икономика е в ръцете на “втория пол”. Аргументите са, че жените в много по-малка степен са засегнати от безработица и в случай на рецесия запазват покупателната си способност. Заключениета са в разрез с обичайните оплаквания, че за равен труд жените получавали по-ниско заплащане. Верно, това било факт, който все още бил в сила, но имало устойчива тенденция за промяна. Според Майкъл Силвърщайн жените са най-могъщият двигател на икономиката. Двата пола стават все по-равноправни и разликите в сферата на образованието, заетостта, здравеопазването и политическото представителство непрекъснато намаляват, се подчертава в експертното изследване на Голдман Сакс. В крайна сметка тези “позитивни тенденции” по никакъв начин

не се обвързват с въпроси като борба за равенство или човешки права. Единственото удовлетворение на *Boston Consulting Group* е, че на хоризонта се очертава “нов пазар”, *огромен и многообещаващ* и за инвеститорите, и за мултинационалните компании. Привеждат се впечатляващи цифри: през 2014 г. направените от жени разходи са се увеличили от 20.000 на 28.000 милиарда долара (BCG); жените са водещи при вземането на свързани с покупките решения и тази тенденция ще се задълбочава с увеличаването на спечеленото. Майкъл Силвърщайн съветва производители и търговци да вземат под внимание “*феминизацията на продуктите*”. Според експертите на Голдман Сакс “икономическият ръст и тенденцията за равенство между двата пола, която облагодетелства жените, са неразривно свързани и взаимно се подсилват” (1).

Наистина, коя жена не е практикувала шопинг терапия? Не е купувала вещи, за които после да се чуди как са попаднали в гардероба ѝ? Жената винаги е готова да пазарува. “Ако ги оставиш, [жените] ще пазаруват докато припаднат, пише Джърмейн Гриър. Според нея жените купуват 80% от всичко, което се продава и това е тяхната главна функция в икономиката. Феминистката авторка смята, че, “като потребители, жените могат да имат повече власт, отколкото осъзнават”, т.е. отколкото всъщност упражняват (2). Пазаруването им се представя като развлечение и те бързат да се хванат на въдицата. Внушава им се, че, за да се чувстват добре, нещо повече, за да бъдат стойностни и успешни като личности, трябва да притежават определени вещи. Агресивната реклама не само ги учи как трябва да изглеждат; тя настойчиво им внушава, че те просто не съществуват, докато не започнат да придобиват предмети, които да заменят куклите и играчките (3). Желанието да купуваш, да имаш, измества стремежа към съзидание: с прическа като на Риана, ханш като на Ким Кардашиян и реплика на нечий тоалет от вечерта на “Оскар”-ите можеш да се почувстваш истинска звезда. Опитът за покупка на самочувствие, за присвояване на чужди образи и стереотипи е продиктуван от липсата на собствена идентичност.

По повод на остаряването, например, е налице цялостна пазарна стратегия, чиято цел е то да бъде представено като болест, нещо неестествено и дори унижаващо достойнството. Внушава се идеята, че жена, която не изглежда по зададените от рекламите норми, не просто е непривлекателна, но и страда от липса на личностни качества. Външният вид става морална присъда; тази, която има атрактивен външен вид, модерно обзаведен дом и кола, сякаш придобива допълнителни добродетели (4). Джърмейн Гриър разглежда жените като територия,

тотално узурпирана от мултинационалните компании, които насаждат изгодни за тях образци за красота и сексапил. Манипулирани и все по-зависими от тези представи, жените са вече средство за печелене на пари. Хората са станали придатък, а човешкостта е превърната в заложник на технологиите. Гриър атакува мнението, че домакинската работа доставяла радост на жените. Напротив, според нея в свят, “управляван от Проктър и Гембъл”, този вид труд се е превърнал в жесток тиранин, изискващ цяла серия от уреди, огромно количество вода, препарати, електричество. Водят се епични битки с “бактерии, представяни като живи същества”. Жените са неизменна част от манипулациите на пазара и рекламната стратегия. Те са не само основна целева група, притежаваща покупателна способност и носеща печалби в областта на козметичната индустрия, домакинските прибори, перилните препарати, където повечето от предлаганите продукти са купувани именно от жени.

Жената е и средство за реклама, примамка чиято способност да съблазнява е умело използвана за зарибяване на други целеви групи. Нейната красота става рекламен трик за осигуряване на високи печалби. Понякога се чудим каква е връзката между колата и разголеното момиче на екрана, за пореден път налагащо образа на жена-предмет (който върви в комплект със скъпата рекламирана стока). Те стават едно цяло – стока, чиято покупка е залог за престиж. Гриър изразява съжаление, че, оплетени във феминистка реторика, замаскираща истинските цели на компаниите, жените са изгубили уменията си да се противопоставят на пазарната логика. Те са възприели мъжки модели на поведение, в които водещ е стремежът към господство, сълзите са изместени от скандирания и бойкоти, радостта от тялото е изтласкана от нагласата то да бъде подкастрирано, наместено в “Прокрустово” ложе, скалъпено по готови модели. Но все пак тя не приема, че феминизмът (най-вече неговата диференциалистка вълна) е изгубил своя деконструктивен заряд. Само че според нея носителки на този заряд могат да бъдат не феминистките от западните държави, а тези от другаде. Деконструирането на тоталното опазаряване според нея ще се роди “в Китай, където толкова много жени, разведени заради това, че са родили момичета, живеят и работят заедно; или в Тайланд, където проституцията и СПИН-ът съсипват цяло поколение; в Иран, където жените вече са поели курс на конфронтация с ислямския фундаментализъм; или навсякъде, където гладуващата работничка вижда луксозни храни, предназначени за западния пазар, родени от земята, която би трябвало да изхранва нея и децата ѝ. А когато пламне искрата на женската енер-

гия, жените от богатия свят ще трябва да се постараят да не се окажат на грешната страна” (5).

Естествено подобен извод звучи доста преувеличено и едва ли съответства на ситуацията в т.нар. други, различни от западните държави. Но, макар и крайна в редица свои оценки, Гриър обръща внимание на нещо важно. А то е, че тоталното проникване на пазарните механизми се подхранва и аргументира с *феминистка реторика*. Истериичното прибягване до естрогени, ботокс, филъри, термажи и други методи се представя “като право на жените, което досега им е било отнето”. Целта е да се докаже, че всичко това е направено за тях, докато всъщност се облагодетелстват фармацевтичните гиганти.

Преди години в медиите започна кампания за ваксина срещу рак на маточната шийка, която да се прилага при девоичките. Някак незабелязано остана съобщението в медиите, че съществуват две ваксини, в момента се въвежда едната от тях, а след време ще се направят изводи за нейното действие, доколко прилагането ѝ е успешно и дали не се налага тя да бъде сменена. Подобна формулировка е доста смущаваща, особено ако човек, макар и бегло, е информиран за споровете около ваксината на Мерк “Гардазил” срещу причинителя на този вид коварно заболяване – а именно ЧПВ, предизвикала конфликт в САЩ, между властите, опитали се да направят този тип ваксина задължителна и родителите на младите момичета, според които подобни закони погизват техните права. Реакцията им е свързана с информация за страничните ефекти от ваксината, които варират от припадъци до риск от безплодие и с факта, че честотата на болестта там е доста ниска (0, 77% от всички случаи на рак в страната). Според цитирана от в-к “Лечител” статия в “Ю Ес Ей тудей” опитът да се внедри ваксината се налага не защото американските деца са особено застрашени, а за да се осигурят огромни печалби на компанията-производител. За тези изводи допринася и това, че, макар и отхвърлена в останалите щати, ваксината е наложена в щата Тексас. Разбира се, фактът, че тексаският губернатор и осем законодатели са получили по пет хиляди долара от лобисти на “Мерк” дни преди налагането на това решение, е чиста “случайност” (6). За жалост, в Италия без време трябваше да си отиде 14-годишно българско момиче (което незнайно как месец след ваксинирането получава в комплект остеопороза, множествена склероза, полиорганна недостатъчност и серия допълнителни “екстри”), за да се заговори по-сериозно за възможните негативни ефекти от подобна “превантивна мярка”.

Българските изследователи също обръщат внимание на свързаните с жената пазарни манипулации. Максим Мизов прави задълбочен

анализ на “овещняването и опазаряването” и посочва, че меркантилизацията стига дотам, че дори отнема вече завоювани територии. “В постмодерната епоха, пише той, когато пазарът определя и властва над почти всичко в живота на хората, женският организъм се превръща в огромен шанс и ресурс за исторически непознати, но и колосални по размерите си печалби”. Дисциплинирането и тунинговането на женското тяло, автоцензурирането му и задължителното подлагане на процедури обслужва интересите на пазара и наложени от мъжките вкусове представи. Антихуманен акт, “опазаряването” се използва и от самите жени, които вече не се интересуват само от външния „дизайн” на женската плът, а и от „полезните изкопаеми”, скрити в недрата на женското тяло, в неговите органи и тъкани, които новите реалности и нрави превръщат в пазарни вещи (7). Мизов обръща внимание и на друг, не по-малко значим факт: това, че жените са по-защитени на работните си места, “се случва на цената на обезценяването на реалните знания, умения, способности и добродетели на трудовозаетите жени”. Относителната им сигурност е заплатена със стабилно наложена нископлатеност и дори с инфлация на моралното и професионалното им достойнство”, е заключението на българския изследовател (8).

Няма как да не се съгласим с подобен извод. Достатъчно е да си припомним един от многобройните всекидневно описвани случаи (този с “калинката”), при които жена успешно (поне до известен момент) успява да “спазари” своите качества (или по-скоро липсата на такива). Точно тази липса се оказва особено удобна там, където професионализмът се приема за заплаха към поста на по-висшестоящите и също толкова некомпетентни ръководители от мъжки пол.

Устойчивите, създадени от патриархалния модел стереотипи опередметяват жената, превръщат я в стока. Това се засилва от всепроникващите механизми на пазарния модел и непрестанно повтаряната мантра за предимствата на пазарната икономика. Особена роля за насаждането на този стереотип имат агресивните, изобилстващи с разголеност реклами, представящи женското тяло като аксесоар към всяка придобивка. Защото не само отричаното от феминистките потискане и отрицание на женската сексуалност, но и неговата сянка – представянето на жената единствено като сексуален обект – е проява на насилие. Редица изследователки обръщат внимание на факта, че често новите роли на жената не са нищо друго освен рециклиране на стари модели. Румяна Стоилова подчертава, че с безконтролната експлоатация на женски образи, които препращат към стари бинарни модели, се утвърждават съществуващите стереотипи и се натрапва публичен идеал за жена, в който външността е решаваща (9).

Новите стандарти са не по-малко перфидни. Те изграждат представата, че истинска реализация има само на пазара на труда, извън домашното огнище, докато традиционните “женски” дейности са по-малко ценни. Но същите тези дейности автоматично придобиват по-висок статус, когато се извършват срещу заплащане (10). Това, разбира се, е изкривено тълкуване на нещата. Вписването в пространството на дома вече съвсем не е само израз на затваряне и алиенация. То е и реализация, постигната чрез създаване на радост и уют за другите около тебе. Частното пространство вече не е толкова частно, колкото преди. На този факт обръща внимание феминистката авторка Айрис Марион Ъънг, която асоциира домашното пространство с четири атрибута, които му придават допълнителна стойност: то е място на сигурност (там човек се чувства защитен); на индивидуация (да имаш свое място значи да преживееш едно напълно индивидуално съществуване); на интимност (защото предоставя възможност човек да допусне до себе си или да отхвърли дадена информация; на съхраняване (защото в него се запазва паметта на рода и се практикуват ритуали, които позволяват поддържането му (11). Ъънг приема, че домашното огнище в качеството си на идеал, има връзка с идентичността на обитателите си. Затова то е не само затвор и принуда, но и свобода и власт.

Не по-малко едностранчив е и стереотипът, представящ жените като постоянни жертви. Той насажда представата, че между двата пола се води перманентна битка, като единият от тях винаги непременно е губещ, а другият – печеливш: теза, завоювала мястото си както с помощта на определен тип феминизъм, така и на механизмите на пазара, където се изискват качества като находчивост, пробивност, докато типични женски качества като съпричастност, съчувствие, оказване помощ на по-слабия и нуждаещия се са излишни. “Това, че сме жени, не ни прави автоматично жертви, това е дискриминираща и принизяваща визия за жената. Предателството и безмилостният макиавелизъм не са запазена марка на мъжете, понякога жените много по-умело си служат с тях, (...) а жестокостта им е несравнима с тази на мъжете. Затова нека престанем да инструментализираме благородната кауза на жените”, пише Вероник Оаро (12).

Случай от близкото минало. 2006 г. Никола Саркози, тогава все още претендент за президентския пост във Франция, на една от предизборните си речи, след дълга тирада, в която говори за “хуманизъм”, за това, че “не може без морал и без духовност”, че “аз съм либерал в смисъл, че съм за свободата”, в заключение заявява: “С човека не може да се прави каквото и да е – той не е *стока като другите*” (к.м. - Т.Б.). Започнаха спорове: какво точно е искал да каже и защо точно думата

“стока” е споменал; трябва ли да се обръща такава голямо внимание на този факт, след като очевидно става въпрос за лапсус. Част от обясненията бяха, че в съвременния пазарно ориентиран свят човешкото същество все повече се възприема като “предмет”, който може да купиш и после да захвърлиш. Ето и част от коментарите: “то, ясно е, че един кандидат-президент не може да признае подобно нещо и гледа да се застрахова, но вместо да изпише вежди, взе че извади очи; “този господин явно и от стоки нищо не разбира, в пазарната икономика не човекът, а неговата работна сила е стока”; “опитва се да внуши на младежите, които търсят работа, че в условията на безработица най-важното е да се научат да се продават”; “нима е възможно да бъдеш едновременно гражданин и стока... разбира се, че не...”; “не, не, ама да!”; “поради некомпетентност, човекът е искал да съчетае несъвместими неща като хуманизъм и ... пазарна икономика, това му е изиграло лоша шега”; “в крайна сметка, обаче, ясно е, че за него човекът е стока, т.е. нещо, с което можеш да разполагаш, да го използваш и да го захвърлиш, когато вече е ненужно... е, може би не съвсем като другите, а малко по-различна, но все пак стока”. Според Патрик Миняр тези думи всъщност са израз на философията на системата, чийто защитник е този, който ги произнася. А тази система води до инструментализация на човека, до реалното му превръщане в стока. От една страна, бъдещият президент иска да прикрие нейната нехуманна същност, но, от друга, несъзнателно я утвърждава и очевидно изобщо няма намерение да я променя. И най-лошото е, че “със сигурност не е единственият, който мисли по този начин” (13) .

Друг, цитиран в интернет случай: сватбено тържество в Северна Франция е помрачено от факта, че булката не е девствена, за каквато очевидно се е представяла (не е ясно дали ритуалът с чаршафа продължава да действа). На следващия ден младоженецът иска анулиране на брака. Като се позовава на член 180 от Гражданския кодекс Върховният съд на Лил обявява брака за нищожен, защото “е налице дефект в съществено качество в личността на една от страните”. Реакциите са противоречиви дори на правителствено ниво. Тогавашната министърка на правосъдието Рашида Дати застава зад решението на Върховния съд на Лил. Други смятат, че подобно решение отново ще върне във френската правосъдна система правото за изгонване на съпругата. Елизабет Бадентер, феминистка, изпитва срам заради френската правосъдна система и защитава позицията, че “във Франция жените са свободни” и “сексуалността [им] си е тяхна лична работа”. Лигата за правата на човека говори за дискриминационен акт, светска държава, борба срещу мракобесието.

Цитирам този случай най-вече заради ироничните коментари, които варират от: “а какво да кажем за мъжете, трябва да се намери начин да се контролила тяхната девственост”; “може ли бракът да бъде разтрогнат заради скрит дефект ... ами да, нали можем да върнем колата, която дава дефект и да направим рекламация на скъсия пуловер” ... до: “Жената трябва да си остане *стока като другите*... (к.м. Т.Б.) ... Напред! Към истинско равенство между жената и стоката. Само така Франция ще възвърне престижа и величието си” (14). Е, ако решим в рамките на шегата да свържем изказването на Саркози и този коментар, ще трябва да заключим, че, докато човекът “не е стока като другите”, жената “трябва да си остане стока като другите”. В крайна сметка все за стоки става въпрос, но едната е по-така, а другата си е стока “пар екселанс”.

От една страна, човек е индивид като себеподобните си, хората, а от друга, притежава специфична идентичност, която го определя като различен от всички останали. Човешкостта е неделима от тялото. Фактът, че независимо от напредналата възраст и натрупаните години, ние знаем, че това е човека, когото познаваме, говори, че тялото е нещо повече от обикновена външност, че в него има нещо невидимо, което ни кара да припознаем същия човек. Да, от една страна, човешкото тяло е нещо повече от външност, но, от друга, сякаш все повече неусетно се налага визията, че то е просто материал, който може да бъде продаден и купен и от който може да се произведе нов орган или цял човек.

Феминистки ракурси

Отношението между жените и пазара е обект на различни интерпретации и дебати от страна на водещи теоретички на феминизма и феминистката философия. Като цяло представителките на марксисткото крило на феминизма отправят остра критика към превръщането на жената в елемент от пазарните механизми. Те се опират на теорията на Енгелс, според която антагонизмът мъж-жена вътре в моногамния брак е първото класово потисничество като аналог на потисничеството на буржоазията над пролетариата (*Произход на семейството, частната собственост и държавата*). Марксисткото крило на феминизма приема, че трудещите се са експлоатирани в сферата на производството, а жените – в сферата на възпроизводството. И в двете сфери капитализмът налага своя закон, като отчуждава този, който е принуден да продава своята работна сила, както и тази, която е обречена на грижите за децата и поддържката на домашното огнище.

Не по-малко остра е и критиката от страна на диференциалисткото крило на феминизма. Една от неговите най-ярки представителки, Люс Иригаре, анализира женското във връзката му с “пазара”. В своите есета *Пазарът на жените* и *Стоките помежду си*, включени в книгата *Й Този пол, който не е един* (15), авторката изтъква, че организацията на патриархалните общества, модалностите на труда, извършваните размени, остойностяването и преразпределението са дело на мъже (когато някой мъж купува една девойка, той “плаща” на бащата или на брата), докато стоките, жените и дори майката-земя са предмети за употреба или на сделка. Иригаре обосновава извода за мъжкия монопол, който стои в основата на социалността, за фалократичната власт, която не е била поставяна под съмнение.

Феминистката авторка се опира и на анализа на Маркс на стоката при капитализма, който според нея може да бъде основа за интерпретацията на статута на жената в патриархалните общества. От тук произтича и изводът ѝ, че в обществото съществува разделение на субекти-производители и обекти-стоки. Значи в патриархалните общества женското функционира като нелишена от съперничество сделка между мъже, като стока, разменна монета, предавана от един на друг. И доколкото “стоките не би трябвало да говорят и най-вече да излизат сами на пазара” (16), те не могат да участват в размяната като субекти. В качеството си на стока женското е едновременно и полезна вещ, и носител на стойност, произтичаща от това, че може да се разменя. Тази стока е огледало на стойността на мъжа: стока, ценна не със сходството или различието си, а с това, че не отразява самата себе си. Лишена от специфични качества, тя има стойност с това, което мъжкото вписва върху тялото ѝ. Затова не толкова потреблението на този вид стока, колкото апроприацията ѝ като продукт на труда на мъжа имат значение. Стоките не могат да се разменят помежду си без намесата на субект. Така е и с жените: те се отнасят една към друга само като функция на това, което представляват в желанието на мъжете и във формите, които то им налага.

Една от феминистките, която особено отривисто се противопоставя на тоталната комерсиализация и свеждането на женското до стока, е Силвиан Агасински. Агасински се бори срещу всяко узаконяване и регламентиране на проституцията. Но наред с това, феминистката авторка отрича и далеч по-прикрити и не толкова явни, но поради това и доста по-опасни, белези на тоталното опазаряване. В монографията си *Тяло на парчета* Агасински развива тезата си срещу узаконяването на сурогатното майчинство, практика, която според нея води до превръщането на женското тяло в стока и до генерализиране на пазара на

плътта. И проституцията, и биологичният пазар имат за цел да осигурят огромни печалби на определени кръгове. “Както проституцията извлича сексуалността от интимния живот, за да го трансформира в услуга, предлагана на пазара, така и сурогатното майчинство отнема майчинството от личния и частния живот, за да го превърне в услуга (17).

Феминистката авторка се опира на Кант, според който човешкото достойнство почива върху моралната природа на човека. “Онова, което се отнася до общите човешки склонности и потребности, има пазарна цена; (...) онова, обаче, което съставлява условието, единствено при което нещо може да бъде цел само по себе си, има не само относителна стойност, т.е. цена, а вътрешна стойност, т.е. достойнство” (18). „В царството на целите всичко има или **цена**, или **достойнство**. Което има цена, на негово място може да се постави и нещо друго като **еквивалент**; което, напротив, е издигнато над всяка цена, следователно не допуска еквивалент, то има **достойнство**”, пише Кант (19). Агасински споделя схващането, че човешката личност няма еквивалент, тя е абсолютна, а не относителна ценност, а абсолютните ценности не подлежат на размяна. Като разумно същество, човек може да овладее себе си и да действа в разрез със своите склонности, в разрез със собствения си интерес, по силата на дълга. И именно тогава неговата свобода е по-голяма. Затова искането за аprobация или социално признание на всички индивидуални желания *не може да се опира на достойнството* (20).

Друг аргумент е свързан с *тялото*, което, като храм на душата, също трябва да се уважава. Агасински е против превръщането на тялото в стока. Бременността е продължителен период, трансформиращ живота в неговата цялост, създаващ уникални връзки между майката и детето и няма основание тялото на бременната да се разглежда като аксесоар и да се разделя създадената от природата връзка между бременност, раждане и майчинство. Бременността не е нещо, което подлежи на “предаване” или “продаване”, без това да доведе до отчуждаване на самата личност. Сурогатното майчинство превръща жената в кувьоз, инкубатор. Това е *морално насилие* над нея. Свидетелство за това е, че в САЩ, където съществува такава практика, се стига до шумни процеси, защото често износващите жени променят мнението си. Недопустимото превръщане на тялото в стока почива върху идеологията на “консуматорското общество”, “пазарната икономика”, “хипер либерализма”, “бейби бизнеса” (21). Като изтъква позитивната страна на пазарните ценности, които имат своето място в икономиката, Агасински подчертава, че те не могат да заменят всички останали.

Особен акцент в мотивите ѝ е поставен върху *правата на детето*, които трябва да имат предимство пред “правото да имаш дете”. Детето също не е стока и не може да бъде обект на размяна, договаряне и продаване. Право на детето е да мисли себе си като плод на единение на баща и майка. Различието между половете, филиацията, смяната на поколенията са базови за човешката участ. Да лишим детето от тях значи да му отнемем това право. Забременяването в полза на друг превръща детето в продукт на търговска размяна. Лишава майката и детето от връзката на раждането, която е корен на всяко човешко същество.

Феминистката авторка свързва бедността и сурогатното майчинство, като посочва, че в САЩ функцията на *surrogate mother* се изпълнява най-вече от чернокожи жени. Специална глава в книгата е посветена на “кокошките със златните яйца”, т.е. дарителките на яйцеклетки от Източна Европа. Жени, жертва на бедност и безработица, жени на ръба на оцеляването, които са и проститутки, и сурогатни майки, и снабдяват с яйцеклетки 140 испански клиники за лечение на стерилитет. (Украинката Светлана “произвела” 40 яйцеклетки и получила 1000 долара обезщетение, а в същото време клиниката в Киев спечелила 4000 долара за всяко оплодено яйце). Тя пише: “*Пазарът си присвоява дарението*, така както лабораторията превзема живота; там, където свършва всеки живот: в хладилните камери. За живите замразяването е това, което са парите за всички блага по земята: средство да ги направи *виртуални, абстрактни, заменими*”.

Агасински отхвърля идеята, че прибягването до сурогатно майчинство било признак за високо развито общество и го разглежда като поредното всевластие на пазара. За да разбие мита за “безвъзмездни дарения” и незначителни обезщетения, Агасински въвежда един парадоксален термин – “пазар на даренията”. Тя пише: “*Пазарът си присвоява дарението*, така както лабораторията превзема живота; там, където свършва всеки живот - в хладилните камери. За живите замразяването е това, което са парите за всички блага по земята: средство да ги направи *виртуални, абстрактни, заменими*”.

За да докаже, че сурогатното майчинство на практика представлява “биологично отчуждаване”, тя се позовава на анализа на Маркс за икономическото отчуждение: хората са принудени да продават своята работна сила срещу заплата; тя позволява на работника да оцелее, но той остава лишен от продукта на своя труд; той е отчуждил своята работна сила, отстъпил я е на друг, който я използва, за да натрупва капитал. Но дори и в този случай, посочва тя, на работника му остава

малка частица личен живот, т.е време, в което той не принадлежи на някого друго, време, в което той е при себе си.

Не такъв е случаят със сурогатната майка, чиято индивидуалност, подобно на тази на секструженичката, е алиенирана. Налице е недопустимо смесване между работа и живот. “Както проституцията извлича сексуалността от интимния живот, за да я трансформира в услуга, предлагана на пазара, така и сурогатното майчинство отнема майчинството от личния и частния живот, за да го превърне в услуга”, пише Агасински (22).

Това “биологично отчуждаване” всъщност е продължение на икономическото. То принуждава жената да живее в продължение на девет месеца, абстрахирайки се от собственото си телесно съществуване, като това предполага непрестанно наблюдение и контрол над съня, хигиената, почивката и контактите ѝ.

Сред останалите аргументи са фикцията за терапевтичност (неусетно лекарят започва да лекува не болест, а да коригира природата); разделението на майчинството, което води до смесване на ролите на мъжа и жената (докато износващата майка продължава да играе женска роля, генетичната се асоцира с осеменяващата роля на мъжа); факта, че на практика сурогатното майчинство узаконява изоставянето и безотговорността, като отхвърля най-изначалната отговорност, тази на майката.

В основата на това оспорване стои разбирането, че правата на детето са на първо място; че фактът, че е налице някакво желание, не означава, че това желание винаги е оправдано и легитимно. Защото подобна “логика на желание без граници” в крайна сметка отново отвежда до логиката на пазара. Има нещо по-значимо от индивидуалните желания и то е защитата на неприкосновеното достойнство на човешкото същество, дори и тогава, когато е най-уязвимо (човешкия ембрион). Разрешаването на “сурогатното майчинство” означава да се възстанови едно модерно робство. Маската на благородство всъщност прикрива погазването на основни човешки права (23).

Други феминистки, напротив, приемат сурогатното майчинство и считат, че легализирането му означава “край на пазара на плътта”. “Щом всичко се продава, защо не и това?”, пита Марсела Якуб. Подобна е позицията на Елизабет Бадентер, която логично е свързана с отношението ѝ към майчинството. Бадентер не приема майчинството да бъде превърнато в център на женската участ. Според нея митът за “екологичната майка” е причина за стагнацията във феминисткото движение през последните 20 години, защото е фиксиран в отживели времето си стереотипи и не отчита амбивалентния характер на майчинст-

вото. Заради него съществувала опасност, увлечени от идеала на съвършеното майчинство, младите момичета да се окажат в плен на опасна заблуда, която би довела до регрес и, без да искат, да започнат да обслужват капитализма. Бадентер настоява жените да имат право на избор да казват “не”, да раждат или не, да кърмят или да не кърмят и в случай, че не желаят, да не им се вменява чувство за вина. “Майките също имат право да бъдат посредствени”, пише тя. Авторката поддържа тезата, че свободното вписване в социалния живот върви редом с отхвърлянето тегобите на майчинството. Тук не можем да не отбележим и факта, че Бадентер си противоречи – от една страна, свързва дейности като раждането и кърменето с виктимизацията на жените и отказа от активно присъствие в социалния живот, а от друга – разглежда същите тези дейности като хитроствна стратегия, увековечаваща господството им вкъщи.

Бадентер се обявява за прокреативна свобода, т.е. жените да не бъдат затваряни в границите на своето тяло. “Като редуцират женското до неговата майчина функция, дефинират жената чрез това, което тя е, а не чрез това, което тя избира да бъде” (24). В *Конфликтът. Жената и майката* тя обявява, че всичко това е само в полза на мъжете, които така щели да спечелят войната, “без изобщо да докосват оръжието” (25). Освободени от финансова зависимост, жените имат право да разполагат със своето тяло. Майчинството вече е само важен аспект от женската идентичност, а не фактор, необходим за придобиването на чувство за пълнота на женското аз.

Битие с другия срещу опазаряване

Човечеството минава през прокреативна революция, в която майчинството вече е потенциална възможност, но не и неизбежна участ. След контрола на плодовитостта и въвеждането на контрацепцията, след легализирането на аборта, жените са получили възможност да контролират собственото си съществуване, да следват проект за живот, в който децата не са задължителен елемент. Поддръжничките на тази теория разглеждат майчинството като резултат от нечие лично желание, който във все по-малка степен зависи от възрастта, сексуалната ориентация и семейното положение. Дългът пред обществото отстъпва на заден план. Изкуствени матки, деца създадени без бременност и раждане, асистирано възпроизводство и ембриони извън майчиното тяло; сперматогенеза и овогенеза от стволови клетки; деца от двама бащи и две майки, сякаш природата става все по-излишна (26).

Различните позиции по повод превръщането на тялото и неговите органи в елемент от пазарната логика имат своето обяснение в теоретичните позиции на феминистките авторки.

Т. напр. не е тайна, че тълкуването на Бадентер е свързано с отстояваната от нея философия, която се движи в руслото на първия феминизъм, този на Симон дьо Бовоар. При нея субектът на доминация е “Абсолютният”, Хегеловият субект, този, който има достъп до трансцендентността и реализира свободата си. Тя свързва този субект с активността, която, бидейки насочена към определен проект, преодолява повторемостта и рутината на всекидневието. В контекста на нейната теза активността изцяло се асоциира с позитивното. В замяна на това участието на жената се свързва с пропадането в иманентността и деградиране на екзистенцията до “в себе си”. Целта на Бовоаровия еманципационен изказ е жената да напусне пространството на иманентността и не-свободата. Подобно е тълкуването на Бадентер.

Разбиранията на Агасински са в съзвучие с лансираната от нея постфеминистка теория за едно “смесено” човечество, в което всеки пол, изправен срещу собствените си несъвършенства, има нужда от другия; свят, в който човешкото достойнство е съхранено, а човекът никога не може да бъде обект на размяна са опорните точки във философията на Агасински (27). “Да реализираш нещо, започна да означава да превърнеш нещо в пари, да преминеш от недвижимост в ликвидност, с други думи, да ликвидираш реалното”, изтъква Агасински и привежда примера с финансовите борси, на които всичко се променя само за миг. “Ние трябва да измислим и да практикуваме нова култура, в която отношението между субекти има по-голямо значение, отколкото отношенията между субект и обект или между обекти, такъв, какъвто е най-широко разпространеният случай в доминираната от мъжкото западна култура”, казва Люс Иригаре.

Въпреки различията помежду им, като цяло в позицията на феминистките авторки към “опазаряването” има някои общи моменти. На пазарната логика те противопоставят изграждането на общи ценности, почиващи на *свързаността и релацията*, равнопоставеността и включването. Това коренно отличава тази позиция от моделите, изградени върху доминирането и вертикалната релация. Люс Иригаре говори за “копула”, за свързаност, при която мъжко и женско не са поставени в йерархия, а взаимно се допълват и определят в една обогатяваща и двете страни зависимост. Силвиан Агасински се обявява в полза на едно *смесено човечество*, на нов тип универсалност със знак плюс, която не асимилира и не изключва различията, а ги запазва. Това подкопава властта на “единия”, водещия пол, като всеки от двата пола

става “другият” и се среща със собствените си липси и невъзможности. Екофеминизмът също почива върху свързаността и включването: той изгражда представа, в която човекът е част от природата, а природата е част от човешката реалност. В него субектът вече не е субект на доминация и най-висш елемент в йерархията, а природата не е нещо външно, което следва за се победи и инструментализира. Човек и природа са включени в едно многомерно цяло: нещо, което прави очевиден факта, че посегателствата върху единия от елементите неминуемо се отразяват и върху другите. Това са теории, които вграждат повелите на нов тип отговорност, която включва не само човека, а живота изобщо. Тя носи много от белезите на “етиката на отговорността” на Ханс Йонас, една извираща от повелите на битието етика, акцентираща върху необходимостта човечеството да наложи граници на своя проект за тотално технологично господство над природата. И етиката на различието (Иригаре), и постфеминистката философия на смесеността (Агасински), и екологичната етика отказват да приемат, че пазарът трябва да играе водеща роля при определяне на правилата и утвърждават различен тип икономия, в която не количеството, а качеството и другостта имат превес.

Иригаре говори за жените като за по-релационни създания, притежаващи способността да се проецират извън самите себе си, да се грижат за децата, за възрастните, за най-онеправданите. Вътре в себе си те вече са *битиес-другия и за-другия*. Схващането, че жените са битиес-другия, че по-успешно съчетават два регистъра (дух и тяло; частно и публично) се споделя дори и от тези, които продължават тезата на Бовоар за “майчинството като закотвяне в материалното” (Бадентер). Други, напротив (Силвиан Агасински) отстояват позицията, че майчинството няма нищо общо с пропадане в иманентността, а представлява универсален модел на отваряне и битие-за-другия. То е страст и зов за отговорност, трансцендира и най-обикновения субективен проект и създава бъдеще извън собствения живот.

Разглеждането на женската опитност като нов тип отношение се споделя и от Айрис Ъънг. Тя приема отношението, което бременната жена изпитва към тялото си като ключ към нов тип отвореност, преобладаваща класическата дихотомия субект-обект, аз-ти. Без добре да осъзнава собствените си граници, бременната жена чувства нещо като естествено продължение с това, което я заобикаля. Затова според нея бременността заличава бездната между трансцендентност и иманентност. “Концепцията за тялото като просто средство, което обслужва някакви цели, пише Ъънг, е илюзия, породена от мислене, което не се е освободило от западното философско наследство, разглеждащо

човешкото същество като дух”. Майчинството и бременността означават възможност за преодоляване на този дуализъм, като свързват в едно материалността на тялото и реализацията на субекта (28). Така, докато пазарът отчуждава и разделя, женската опитност свързва и премахва дихотомиите.

ЛИТЕРАТУРА

1. J.P.Robin. Lesfemmesdéliennentlaclé<http://www.lefigaro.fr/conjoncture/2013/09/24/20002-20130924ARTFIG00326>
2. Гриър, Джърмейн. *Жената*, Обсидиан, 2000.
3. Гриър, Джърмейн. *Жената*, Обсидиан, 2000, с. 157.
4. Гриър, Джърмейн. *Жената*, Обсидиан, 2000, 245.
5. Гриър, Джърмейн. *Жената*, Обсидиан, 2000, 349.
6. Вж.: в-к *Лечител*, 5-11 април, 2007.
7. Мизов, Максим. *Преходът, неравенството и историческият грабеж на жените – В: Равнопоставеност на половете в политиката. Българският опит*, Авангард Прима, 2013.
8. Мизов, Максим. *Цит. съч.*
9. Стоилова, Румяна. 2005. *Пътят на жените – В: Род и ред*, БАУЖ (съст. М. Кирова и К. Славова).
10. Вж. също и : Raynova, Yvanka. 2008. *Feministische Philosophie in Europaischem kontext, Gender-Debatten zwischen “Ost” und “West”*, Wien: Institut fur Axiologische Forschungen;
- Славова, Корнелия. *Женски идентичности между локалното и глобалното: поглед от Източна Европа и Третия свят – В: Женски идентичности на Балканите* (съст. К. Даскалова и К. Славова) София: Полис, 2004.
- Михова, Геновева. *Политиките относно социалните позиции на жените – ретроспективен и перспективен ракурс – В: Равнопоставеност на половете в политиката; Българският опит, Авангард Прима, 2013*
- Драмалиева, Валентина. *Феминизмът и политическата коректност – борба със стари и пораждане на нови стереотипи – В: Равнопоставеност на половете ..., с. 249.*
- Ченгелова, Емилия. *Жените и неформалният труд. Актуални измерения на толерантността и включеността на жените в сиви практики В: Равнопоставеност на половете ..., с.203.*
11. Young, Iris Marion. *House and Home: Feminist Variations on a Theme – In: On Female Body Experience*, Oxford University Press, p. 123

12. http://www.inforeunion.net/Veronique-Hoarau%C2%A0-Non-a-l-instrumentalisation-de-la-Femme-%C2%A0_a2431.html.
13. Patrick MIGNARD <http://www.altermonde-sans-frontiere.com/spip.php?article66>;
14. «LEFAUXHUMANISMEDELAMARCHANDISE », <http://www.altermonde-sans-frontiere...>
15. Иригаре, Люс. *Този пол, който не е един*, 2002, СОНМ.
16. Иригаре, Люс. *Този пол, който не е един*, 2002, СОНМ, с. 138; Вж. Също и : Батулева, Т. *Субект и отговорност* (гл. 2 “Субект и другост”), ИК “Св. Иван Рилски”, 2010
17. Agacinski Sylviane. *Le Corps en miettes*, Flammarion, p. 95.
18. Кант, Имануел. *Основи на метафизиката на нравите*, 1974, с. 91-92.
19. Кант, *Цит. съч.*
20. Agacinski Sylviane. *Le Corps en miettes*, ... p. 57.
21. Agacinski Sylviane. *Le Corps en miettes*, ... p. 112.
22. Agacinski Sylviane. *Le Corps en miettes*, ... p. 95.
23. ChristineBoutin. *quellefamillepourdemain*. "https://marcberthelot.files.wordpress.com/2010/04/20100407discourscb.pdf" <https://marcberthelot.files.wordpress.com/2010/04/20100407discourscb.pdf>
24. Badenter, Elisabeth. *Fausse route*, Odile Jacob, 2003, p. 49.
25. Badenter, Elisabeth. *Le conflit. La femme et la mère*, Flammarion, 2010, p. 146.
26. Atlan Henri. *L'Uterus Artificiel*, Ed. du Seuil, 2005.
27. Агасински, Силвиан. *Политика на пола*, HURA, 2001.
28. Young. Iris Marion, *Pregnant Embodiment* – In: *On Female Body Experience*, p. 50, 52.

ОДОМАШНЯВАНЕ НА ПУБЛИЧНОСТТА (ДОМЪТ СЕ СЕБЕРАЗПОЗНАВА В ПРОСТРАНСТВОТО НА ГРАДА?)

ВЯРА ПОПОВА

Vyara Popova

DOMESTICATING THE PUBLIC SPHERE
(THE HOME RECOGNIZES ITSELF IN THE CITYSPACE?)

Abstract: This paper delineates the οίκος – πόλις relations as defining an interpretive approach toward phenomena revealing a chance to domesticate symbolically the public sphere. While connecting this movement to a phenomenon, called modern nomadcity, it tries to shed a light on its embodiments in the post-modern urban art, on the one hand, and in the artistic decoration of commercial activities – on the other.

КВАЗИЛИЧНО ВСТЪПЛЕНИЕ

През 80-те години на ХХ век (което е едни непълни 40 години), имаше драматична разлика между малкия провинциален градец и големия център, селцето и оклюмалия провинциален градец. Разлика според размери, разстояния, скорости, начин на живот, менталност. Но извън отбелязване на сходствата и различията (твърде непродуктивен подход), тук движението по скалата на времето предлага мисловно равнение в отломките на миналото и очертава спецификите. Целта е да се покаже, как публичността, свързана с Града, става мислима като предмет на одомашняване, което означава, включване в такъв смислов, ценностен, образен космос, чието средоточие представлява Домът.

Отначало едва надхвърляш височината на масата, а светът стига до края на вашата улица: докъм ъгъла, при магазина. Светът е малък, или, поради своята малкост, ти така го отмерваш. После светът пораста и стига до училището (през две-три преки), ширва се до границите на града, белязани от имена на други градове. Чрез уроците по география научаваш названия от чужди земи: пикантно-тръпчиви при произнасяне, прашно-пустинно солени. Но това все пак са само уроци

(познания и незнания) за места, оставащи въображаеми: не такива, където някога ще се озовеш.

После четеш: Сократ не е само елин, а гражданин на света. Узнаваш, че „гражданство“ зависи не от принадлежност към мястото, което обитаваш, а от стила на живот *космополит*, при който различията между религии, етноси, култури отпадат. Начева географско брожение, надскачащо хиляди километри. Обаче то не се разпилява във все-пътие, а изследва самата „човешка природа“, дотам обща, че отликите (религиозни, етнокултурни, национални) изгубват значение. Остава само стилът на живота при космополитите. Тази първа фаза от израстването е приповдигнато поетична.

Във втората фаза проследяваш идеята „космополит“ от Сократ и от киниците до съчиненията на Кант и на Бентам за вечния мир. Това е нравоучение, но не идеологизирано. Още не действа пропагандната машина, интернационализмът още не стои на дневен ред. Идеята „космополитизъм“ още е изводима от просвещенския хуманизъм. Още се гордееш, че принадлежиш към човешкия род. После светът се разраства. Като четеш за *комуитаризъм*, разбираш, че не познаваш това явление. Не си попадал в Канада: салата от култури, живеещи безконфликтно. Нито си бил в САЩ с тяхната „*melting bowl culture*“. Попадаш в Лондон: мегаполисно струпване на култури, етноси, религии. Само по облеклото можеш да предположиш, кои към кой етнос спадат.

Разбираш, че ако светът *досега* е бил универсален, всичко обхващащ, то *отсега* той става вече глобален – всичко окръглящ. Светът се разраства, родният ти град се смалвява. Или твоята собствена представа за *пространство* се разширява? При това изложение, удържайки идеята за детството като лишено от пресметливостта на прагматизма, тук ще предприемем един начален опит да покажем, как Домът може да оживотворява Града, и то именно чрез неговото изобразяване.¹

I. Това изложение е редно да започне с принципа *градация*: от най-малкото към следващото по големина, стигайки така до най-голямата пространствена формация. Ще се работи общо взето без предварителни географски, исторически, политически, икономически, урбанистични конотации: като землемери (помнейки обаче връзката на *геометрия* със земемерската практика) ще отмерваме някакви парчета от пространството, и чрез това отмерване ще обрамчваме тяхната изобразимост.

¹ Макар че Зигмунт Бауман изобличава играта с пространството като един вид културен лукс, който става достъпен само за богатата класа капиталисти от международен мащаб. Вж. **Bauman [2000] 2006**: 91-129.

А. Първото понятие при това „землемерство” във виртуалното е *locus* (лат.) = τόπος (старогр.): точно определено място, или мястото като конкретика. Следва нещо като първично разкопаване, свързано с историята на мисленето. Има изрази, които употребяваме машинално, чието значение интуитивно долавяме, както показва това, че адекватно ги употребяваме, но върху чийто смисъл обичайно не рефлектираме. За „място” важи, че означава „тук”, чийто противоположност е „там”. Двете се конституират чрез взаимоизключване. Едно *място* е ограничено по дължина и по ширина, като погледът сякаш се полага върху него. Тази положеност на погледа, с неговото падане *върху*, загатва обзримостта и извисяването над малкостта. Затова антропологичното става по-голямото, което доминира над пространственото, което, колкото и да е парадоксално, се оказва по-малкото.

В. След началната абстракция, *locus* става „място, в което ...” Ние сме положени в мястото, включени сме в него. Ясно е, че тук пространственото превъзхожда размера антропологически. Изразът „събитие” издава театрално схващане за мястото като един вид сцена, където се разиграват драматични постановки под нечия режисура. За да бъде избягнато изпадането в крайности обаче, тук просто ще се посочи, че при настоящото изследване изразът бива употребяван метафорично. „Място на област” (става ясно, че едно пространство се дели на части) бележи такива положения, чиито собствени присъщи черти отчетливо ги обособяват, а също и, така да се каже, *областяват*; изразът „световна локация” много красноречиво показва, че някое място, превръщайки се в пример на „място-за ...”, става същевременно, чрез това свое превръщане, пословично и общоизвестно.

С. Вторият аспект спрямо отнасянето към мястото се оказва свързането на *Аз*-а с мястото. (При това, не бива да бъде пропускано собственическото чувство, което за мнозина е водещ мотив или житейски ориентир.) Едно място, *обградено* и, със самото това, *оградено* от мястото на другите, или от общото място, *Аз*-ът нарича свой *дом*: „моето собствено място”. „Моят дом е моята крепост” означава, че *аз* се утвърждава(м) в него срещу света. Вече напускайки конкретиката на личното, стигаме до произхода на думата и схващането за *ДОМ* при началата на европейската култура.

Д. Οἶκος на старогръцки е *дом* и *домакинство*. Римският еквивалент е *domus*: сходна лексема при славянските езици, които не са от семейството на латинския. (Може би е дума от протоезик, който се е разпаднал, когато хората са заговорили на различни езици и са престанали да се разбират. Това обаче е друга тема, и идеята за разбиране е друга тема – странична в случая.) Тук ще последва обръщане към

историята и археологията като помощници при пътуване в ἀρχή-го. Οἶκος означава *къща, домакинство, семейство*. От плана на οἶκος-а проличава, че има ясно обособени мъжка част, наричана ἀνδρῶν, съответно женска част – γυναικῶν: женска собственост или също γυναικεῖον. Както показват архитектурните планове, мъжкият свят на οἶκος-а е доста изолиран от женския.²

II. Ние или разчитаме οἶκος-а през Аристотел, при когото формата като първопринцип придава форма на материята, която първоначално е безформена и нямаща място (номадична) ὕλη. Или като детективи вървим от формата и строежа на дома към нравите на онези, които го обитават. Тогава бихме могли да разберем, че жените, дори когато са от знатен произход, имат при οἶκος-а един твърде ограничен режим на движение. Рядко влизат в общение с мъжете. Извън него те могат да излизат само с придружител; нямат никакви права на собственост. Тясно единствено притежание представляват кухненските посуди, а също така домакинските принадлежности („женска галерия“) на οἶκος-а, плюс, естествено, хитоните. Има също още нещо: спалните са отделени, което показва, че сънят се приема като такова пространство, сред което оставаш сам – както при смъртта.

A. Освен че издава сегрегация спрямо жените, разделянето на дома на мъжка и женска части разкрива също общия признак, по който се делят човешките същества – полът. Такова разпределяне по обособени части в дома отчита основно половото различие, а едва след него социалния статус, който се определя от имотното състояние или липсата му при робите. Има едно общо пространство за всички, предимно за гостите – вътрешен двор, който съответствува в наши дни на всекидневната или хола. При οἶκος-а има същевременно и библиотека – мъжката галерия по образованост.

B. Все пак, οἶκος като интимно пространство на частния живот рядко става обект на интерес. Защото познавателният интерес бива афективно привлечен от неговия пространствен контрапункт, какъвто е πῶλις-ът като средоточие на обществения живот. [Първо авторът планираше да потърси общите архитектурни пунктове между οἶκος и πῶλις.

² Което важи не само за античния οἶκος. За дома в предимно селски общества (пример е берберското такова), съставляващ при тях *образ на света*, вж. **Bourdieu 1970**: особено 155-160. За план на типичен античен οἶκος, вж. като пример на url: <https://enkidoublog.files.wordpress.com/2014/07/maison-grecque-ive-sic3a8cle.jpg?w=345>. За вид реконструкция, вж. на url: https://enkidoublog.files.wordpress.com/2013/05/00103460_000.jpg.

При само един общ момент – образоваността със съответни архитектурни аналози (οἶκος има вид библиотека, напомняща ὑμνῶσιον-а при πόλις), този вариант отпадна, доколкото е твърде оскъден.] Целият културен живот при πόλις-а се разгръща в отделни сгради, докато при οἶκος-а всичко се намира под общ покрив. Има известни специфики спрямо сакралните пространства – малки домашни олтари за почитане пазителите на семейството (намират се в кухнята), а също така защитниците на дома и на рода (които са в гостната).

С. Ето защо ларите (пазителки и защитници) имат не само интимни частни пространства; градовете също така имат своите лари, със съответните празници в чест на определено божество. При празниците, които почитат пазителите на някой полис, гражданите обличат особени костюми; разликата в облеклото отбелязва разграничението между делника и празника. Което впрочем говори за колективно символно идентифициране, основаващо се върху идеята за произхода от някое място. (Става дума за колективна идентификация по място, която предхожда идентификацията по местност. При античността, идентифицирането стига само до ниски нива на индивидуация. По тази причина, може да се говори повече за *индивид*, отколкото за *личност*. Тук идентификацията според местност като самоидентификация на личността става неприложима – поради равнището на съвременниците, имайки предвид основно в ментално отношение, сравнени с античните.) Чрез празнични костюми, гражданите на Ефес се обособяват и се оразличават от останалите, произхождащи от други места. Иначе казано: отделят се *чрез, в, през* своето облекло като знак, който има за цел да обозначава различието на тяхната принадлежност спрямо мястото, – πόλις-а, – където гражданите обитават.

Д. Хората все още принадлежат на мястото, което спрямо тях е доминиращо и определящо: „Аз съм атинянин”. Ето защо местопринадлежността става определяща черта на индивида. „Аз съм толкова загрижен за добрата уредба на делата в Атина, – смята гражданинът на този πόλις, – колкото за доброто стопанисване на собствения ми οἶκος”. А това означава, че спрямо πόλις-а се наблюдават перцепция и отношения, сродни с онези спрямо οἶκος-а. Чрез загрижеността за опазване интересите на дадено стопанство, οἶκος и πόλις се изравняват. Следва същевременно да се обърне сравнението: добрият управник се отнася към своя πόλις, както добрият стопанин (какъвто е най-възрастният мъж в домакинството: κύριος – *господин* от *господар*) разумно се грижи за οἶκος-а, в стремеж да запази неговото и на обитателите му благополучие. (Тук няма да се правят съпоставки със съвременността, нито

ще се изтъква отсъствието на съответствия: тяхната самоочевидност ги прави излишни.³⁾

Е. Което прави възможно едно завръщане към темата за ларите като пазителки и защитници на дадено място. Мястото като оградено със стени пространство (всяко обособяване винаги започва от поставянето на граници – стени), οίκος или πόλις, има безпльтен пазител. През Средновековието Църквата усвоява вярването в пазителите, които канонизира като ангели-хранители (католицизмът), и чрез отправянето на молитви за дъжд (православието). Тук топосът има следователно дух и душа; става дума за одушевяване, не просто за алегоризиране. Античното съзнание реагира на конкретики, неговите вярвания са конкретни. Затова то няма работа с алегии, преноси на смисли, метафори. Вместо метафори на безсмъртието, духовете са пазители на семейното огнище, което символизира сплотеността на едно семейство. Но те олицетворяват и значимостта на прагматичното следствие, че щом огнището гори, в него може да бъде изпечен хляб. Има още едно особено значимо следствие предвид на причинно-следствената верига: този хляб *има кои* да го изядат.

Иначе казано: домът не е опустял, той се оживява от благополучието на своите обитатели. Топосът става с това носител на дух, той се персонализира. Което все пак не следва да се разбира като антропоморфоризация. Става дума за приписване на емоции като акциденции – не като личностни и същностни качества. Обаче генезисът на това вярване се крие в едно архаично такова. Като погребем мъртвите в земята, духовете им почиват там – както почиват в нея и техните кости. Ето как земята се пропива с енергията на мъртвите и на техните духове, носейки паметта за тях. (Аналог на ларите представлява славянският домашен дух, наричан *домовик*, *домови*, *домакин*, който изпълнява същата роля като тях – пазител на дома, и живее отново до огнището.)

III. Тук обаче πόλις като контрапункт на οίκος няма да бъде изрично разглеждан. За негов латински аналог минава *urbis*, съответно *urbs*. Думата се открива в надписите на обществени сгради: *Ab urbe condita* („От основаването на града”), а също така в благословията на

³ Още повече, че съотнасянето οίκος – πόλις отдавна (почти от Фюстел дьо Куланж, както показва Хана Арент) представлява един вид класическа отправна точка, и дори направо τόπος, не само за историческото мислене, но също за основаното върху него политико-социално теоретизиране. Вж. Арент [1958] 1997: 45-51 и 61-67.

Папата *Urbi et orbi* („Към града и към света“) при празниците, отбелязвани в християнския свят с особено почитание, каквито са Рождество Христово или Възкресение. Друга една форма на града като образуване, символно обрамчващо колкото номадността, толкова и образността, представлява в наше време метрополисът, който не е нищо друго освен огромна мрежа от взаимосвързани градски цялости.

А. Когато се казва *метрополис*, това необходимо влече със себе си препратка към колонията. Което изгражда конститутивното отношение между метрополиса (*града-майка*) и неговите колонии като мрежа от дъщерни, производни, зависими от метрополиса формирования – поне що се отнася до управление и стопанство. Предвид историята на градовете обаче, от античността до днес положението много дълбоко се е променило. Днешният метрополис Гуанджоу–Сити (*City* бележи малък център, средоточие на всички финансови и борсови операции: като Лондон-сити; обитават го не жители, а служители, професионалисти, работодатели: нощем той почти опустява, като в него заспиват само туристи в луксозни стаи по скъпи хотели), който има 13 милиона жители, е един от 8-те метрополиса, образуващи конгломерат по устието на река Перлена Делта – район в Южен Китай. По данни на ООН от 2008 г., около половината население на света живее в градове. Но през 2050 г., в собствено градска среда, и водейки градски начин на живот, ще живеят малко над 70 % от хората. Което, пораждайки растяща отчужденост на такава градска среда от човешките *жизнени светове*, ще насочва нейните обитатели към естетизиращо хуманизиране чрез един вид *градско изкуство*.

В. Появата на мегаполисите бележи също съзряването на неотложни за решаване въпроси пред архитекти и градостроители. Отново обръщайки се към статистиката, ще установим следното: през 2050 г. към 70 % от населението ще обитава градове, а 2/5 от тях ще имат доходи около прага на бедността, което надали ще им позволи да имат собствени домове. Тези 2/5, чиято участ ще бъде да живеят около прага на бедността, ще обитават съборетини или изоставени жилища.⁴ При това, хората вече отказват да живеят по вертикала, или в многоетажни блокове.

Архитектите дерзаят, водени от принципа, че архитектурата е махало, движещо се между прагматичното и естетическото. Като сътрудничат с психолозите, те развиват „психология на окръжението“,

⁴ Ако общините отпуснат средства да ги приютят, архитектите пак ще стоят пред проблема, как с 30 000 000 \$ да построят жилища за 80 000 семейства – както беше след земетресението в Чили от 2005 година.

където средата е такава на обитаване при едно екологично отнасяне към и третиране на природата: или с други думи казано, екопсихология на средата. Задачата е вписването на хората в природата да не бъде завоевателско: следователно, не толкова усвояване и овладяване, колкото интегриране или хармонизиране, променящи човешкото поведение. Подобна нагласа намира израз чрез „уличното изкуство“: неговото одомашняване на публичното се стреми, като го оживотворява, да създаде такава среда за обитаване, при която не само *Домът* не противостои по абстрактен начин на *Града*, но също и обратно. Кое то движение красноречиво говори за *завръщане към сетивното* (преобразено вече чрез виртуалното) като своеобразно *преутвърждаване на сантименталното*, въплъщавано от практиките и/или феномените, свързани със съвременното градско изкуство.⁵

С. Както е добре известно, еднородната и еднообразна среда, присъща за метрополисите, почти неизбежно предизвиква особен вид сензорна депривация. Сетивата тук сякаш заляняват, докато хората изпадат в потиснато състояние. Или понякога, напротив, се случва точно обратното: агресивно заливани с реклами, обоклукчавни с крещящи цветни билбордове, сетивата „полудяват“. Получава се главозамайване, възникват също симптоми на параноя и агорафобия.⁶ Кое то препраща към условията *Домът* не само да се разположи в *Града*, но също и да превърне градското в подобие на домашното. Защото съвременната образност, особено имащата за отправна точка фотографията, всъщност символно „одомашнява“ публичното. Нека обаче да започнем в случая „заобиколно“. Усетът за еднородност, еднаквост, еднообразност на средата придобива поведенчески измерения първо

⁵ Вж. върху статута на градското изкуство (има негово твърде разпространено обозначение като *urban art*), което тръгва от „неосъзнати вандализми“ и, преминавайки през „улична художествена проява“, става накрая част от артистичния *establishment*, **Gavin** 2008. Сrv. също **Strike and Rose 2005**. Един представителен форум за изкуството и *модерната градскост* е вече *MONU* (Magazine on Urbanism), което издание излиза в Ротердам. Вж. на url: <http://www.monu-magazine.com/issues.htm>. Относно присъствието на феномена *градско изкуство* сред днешната българска култура, вж. особено <https://www.facebook.com/urbanartinbulgaria>.

⁶ Както прекрасно го онагледяват експерименталните изследвания на двама млади психолози: като разместват местоположението на небостъргача *Empire State Building* в Ню Йорк с друга сграда, те показват, че съзнанието не отчита височина от петия етаж нагоре. За него тази височина остава само „нагоре“, някакви „подробности“, които то не регистрира. Всъщност, чрез това отново се появява опасността от сензорна депривация.

чрез екстравагантна промяна в стила на обличане, ръководена от желанието да не приличаш на другите. Не да бъдеш като тях, а да се различаваш от тях. Обаче самото различаване от другите не се осъществява само чрез екстравагантно обличане, и еманципацията на личността не приключва с ексцентрично облекло. При обитателите на мегаполисите – ето втория момент – определяща става себичността – като качество, необходимо за оцеляването в тях. Нейна вариация е безразличието, липсата на съ-причастие към другите, емоционална тъпота. Тази тъпота става защитен механизъм на съзнанието, негово отдръпване от онова, което то не би могло да промени: при все че то му причинява болка. За да избегне травмирането, съзнанието се капсулира, губи възприемчивост.⁷

Но картината би следвало да се допълни също така с нещо трето: високите скорости плюс движението в подбран по важност график.⁸ Тук вниманието се прищипва и от четвъртия момент: необходимостта непрекъснато да бъдеш в добра кондиция – така *здравословният* начин на живот въплъщава бягството от пренатоварващия всекидневен ритъм. Този ритъм, с постоянна изложеност на стрес, изтощава. Хората се изнервят, после избухват, стигат до скандали. Накрая се пораждат сризове, депресии, психози, причинени от преумора. Как тогава Домът става органично съотносим в мегаполиса с Града и обратно? Как е художествено представимо тяхното взаимно съотнасяне?

D. При мегаполиса, силно йерархизиран, основната посока в пространството е вертикалът, докато хоризонталът се оказва маловажен. Колкото по-високо си във вертикала на една офис сграда, толкова по-високо стоиш в служебната йерархия. Ето защо, колкото по-високо, толкова по-добре. Най-високо са най-големите клечки. Но колкото по-високо стоят в пространството, толкова повече изгънява тяхната връзка с реалността, толкова повече те започват да обитават едно утопично място. Според други изследвания, обитаващите огромни блокове по същество не познават своите съседни. Дори в асансьорите, те не общуват с тях на зрително ниво. Слагат безизразни маски и продължават. Сякаш единствените, които съзират като познати, са съседите по етаж: понеже

⁷ Относно метрополиса като образец за модерна „форма на живот“, за светогледния и психологичен контекст на белязващите неговото развитие феномени, вж. класиката – **Зимел 2014**: 36-57. Срв. обаче **Минков 2002**.

⁸ Във връзка с определящата значимост, която придобива понастоящем моментът „скорост“, при това предвид все по-широк кръг феномени и практики в обществото, вж. оригиналното изследване: **Вирилио 1992**.

все по някое време явно са се засичали. Едва отказът от утопиите *вертикалност* и *маскоподобие* значи прави мислимо Домът, чрез естетически-художествен вид одомашняване на публичното, да оживотвори Града.

IV. Предвид усилието за схващане на начина, по който бива одомашнявана публичността, нека отново надникнем при архитектите с техните иновации, когато коментират новите тенденции в интериора, дизайна, екстериора. Те твърдят, че високотехнологичната вълна започва да отшумява, че доброто градоустройствено решение е административните сгради да бъдат в класически стил, който вдъхва респект, спокойствие, стабилност. Затова някои предградия и извънградски части (където главно се живее, спи, почива, докато в градската част се работи) биват оформяни в стил, наподобяващ покрайнините на Милано или френския Прованс. Чрез това се прокрадва един вид носталгия по домашния уют, или по топлата, гостоприемна, подкрепяща семейна атмосфера.

A. Но процесът има също и обратно лице. Ако през 90-те децата израстват по улиците, бидейки съвременни гаменчета (естествено, не като Балзковите гаврошовци), за тях пространството на самия *пóлц* става техен дом, или *о́коc*. Тъй като те познават всеки ъгъл, както и всеки безпризорен скиталец, при тях *пóлц* по съвсем естествен начин преминава в *о́коc*: Домът се приема за вътрешен предел на Града, докато самият Град се оказва ... външният предел на Дома. Ето защо, доколкото са си у дома, те винаги се държат така, както им хрумне: рисуват графити по стените, пишат (обаче съвсем не като при падането на Бастилията: „*Тук писа Пиер – гласът на народа*” ...), отправят послания. Всеки път обаче посланията са различни; нашето време изглежда малко и жалко, поради което неговите послания са дребни – от всекидневния живот и за всекидневния живот.

B. Но това са все опити за комуникация. Зад изкуството на графитите („уличното изкуство”) стоят копнежи по изразяване, крайни преживявания при правенето на нещо забранено и наказуемо. Докато рисуването по трафопостове е претенция за изкуство, съчетана с прагматичните интереси при поръчващите оформлението на средата: например, пространството около магазин за обувки. Ето защо на трафопоста се рисува дамска обувка с висок ток: подобие на „реалистично” отразяване. Но до него се подрежда баркодът: това е вицът или намигването – метафориката на изкуството.

C. Модерната градскост стига днес до декорирани в стил домашна атмосфера магазинчета. Като надникнете през прозореца на витрината с карирани перденца, зървате „здравословни” кутии: ядки, билки, пло-

дове, домашно печен хляб от домашно смяно брашно. След още малко *надничане* забелязвате, че съседното магазинче, арт работилница (подаръкотилница?) флиртува с носталгията по детството. Ред меки *hand-made* играчки ви прокламират/рекламират детство, което не сте имали. Тук търговският нюх поражда носталгия по споменов фантазъм. Иначе ангелчета с хартиени крилца ни разкриват природата на изкуството: „самоцелност и самоценност”. Днес живеем не във времето на *голямото Изкуство* с публична значимост, а във времена на *мънички изкуства*, което се свежда само до изкусна направа. Накрая се усмихваме доволни. Дори и ако ни мамят, това ни харесва: илюзията за *Дома-Град* с нейната одомашняваща публичността образност е толкова приятна ...

Така бродим в прашния, ожулен от слънце следобед из един *Град*, и носталгираме по *Дома*, който някога (отдавна) сякаш сме имали. Но някъде из многото пътища по ПЪТЯ сме го загубили. Сега бихме искали да се върнем у дома. Но не успяваме: търсенето (лутането) отново продължава. Загубили пътя до *Дома*, ставаме символни бездомници. Нашите животи представят метафориката на модерната номадност като *трансцендентална безотечественост*.⁹ Ето защо нямаме друг избор, освен да продължим своето движение по пътищата на ПЪТЯ, като следваме неговите образи ...

ЛИТЕРАТУРА

Арент 1997: Хана Арент. Човешката ситуация. [1958] Превод от английски Константин Янакиев. Редакция Кольо Коев. София: „Критика и хуманизъм”.

Вирилио 1992: Пол Вирилио. Скорост и политика – есе по дромология. Превод от френски Евгения Грекова. София: ИК „Критика и хуманизъм”.

Зимел 2014: Георг Зимел. Големият град и духовният живот. [1903] Превод от немски Светлина Колева. // Георг Зимел. Фрагментарният характер на живота. Съставителство и превод Теодора Карамелска. София: „Критика и хуманизъм” (с. 36-57).

⁹ Има се предвид формулировката на Лукач от 1916 година. Вж. **Лукач 1989:** 384-395, особено 389-391.

- Лукач 1989:** Дьорд Лукач. Теория на романа. [1916] Превод Димитър Зашев. // Дьорд Лукач. Хаос и форми (Из ранните съчинения). Съставителство и превод от немски Димитър Зашев. София: Наука и изкуство.
- Минков 2002:** Борис Минков. С град на шията. Сегментирането на панорамния поглед и колпортажният феномен на пространството. // GrosniPelikani. Литература и култура. [Електронна публикация от 11.09.2004.] Достъпно на url: <http://grosnipelikani.net/modules.php?name=News&file=article&sid=140>.
- Bauman 2006:** Zygmunt Bauman. Liquid Modernity. [2000] Cambridge: Polity.
- Bourdieu 1970:** Pierre Bourdieu. The Berber House or The World Reversed. // Social Science Information. Vol. IX; No. 2 (April 1970), pp. 151-170.
- Gavin 2008:** Francesca Gavin. Street Art is now Mainstream. // The Guardian. Tuesday 8 April 2008. (Достъпно като електронен формат на url: <http://www.theguardian.com/artanddesign/artblog/2008/apr/08/streetarttate>.)
- Strike and Rose 2005:** Christian Strike and Aaron Rose. Beautiful Losers: Contemporary Art and Street Culture. London: Distributed Art Publishers.

ЗАКОНИТЕ НА ДУХОВНОСТТА – СПЕЦИФИКА И ДИНАМИКА (КУЛТУРО-ХРИСТИЯНСКИ КОНТЕКСТ)

ЕМИЛИЯ ИЛИЕВА ПЕТРОВА

Emilia Il. Petrova

THE LAWS OF SPIRITUALITY – SPECIFICITY AND DYNAMICS
(CULTURAL-CHRISTIAN CONTEXT)

Abstract: *The work deals with an issue the solution of which is heuristic mostly for the existence. The concept “sublates” the Christian study of the Holy Spirit. The analysis is “based” on a laconic explanation of the nature of the Spirit and spirituality and particularly on holism as their main principle. The author explicitly emphasizes the holistic nature of spiritual laws and the inevitability of the holistic approach to them. It is proved that they have, as their basis and result, a common principle – one of unity or identity which is identical to “essence” of the Holy Trinity. The work traces the dependence of the principle and laws as interdependence between whole and part, specifying that the parts between themselves are also in such interdependence. Individual laws are formulated and their interaction is studied. The reasoning offered is interwoven in a discourse on current processes of spirituality.*

Key words: *Holy Spirit, spirituality, holism, whole, part, laws of spiritual, unity, coordination, harmony, synchronicity, empathy*

Християнството претърпява трансформации заедно и в унисон с общите промени в Европа. Днес все повече автори-християновеци започват да говорят за него като за културна религия. (1) Аз споделям тази насока на мислене. С оглед на това е уместно да се търси „превода“ на разбирането за Светия Дух, духовността, духовните закони в секуларния живот, да влагаме усилия за осъзнаване и най-вече живеене

според християнските духовни закони („заповеди”), още повече, че са заложени обективно в нашия живот.

Знанието за законите на духовността е ценно, защото подпомага реалния процес на съществуването. Чрез него се научава още нещо за нейния център - Духа и се увеличават възможностите човек да „разполага” със себе си. Коректността обаче предполага необходимими уточнения – за Духа, духовността и холистичността.

Преди опита ми да предложа една обща представа за Духа, ще уточня, че концептуализирам в рамките на християнското учение за Него и съответно имам предвид основни характеристики на Светия Дух в разгърнатата в Новия Завет динамика на неговото действие и коментирана от Светите Отци. Размисълът върху тях ме е довел до убеждението, че Неговият принцип и произтичащите от него закони е именно жизнеопределящият и поддържащ принцип на функционирането на човешкото общество. Надявам се статията ми да покаже това.

Духът е *цялостност* (2) на живота, *същност* на функционирането му, разгъваща се като постоянно *творчество-себетворчество* чрез битието и взаимопревръщането на едни свои форми в други, всяка от които е Негова част, конкретно и актуално Негово осъществяване, значи и самият Той като цяло.

Разгледан откъм аспекта на същност *par excellence* Той е динамика на най-общи закони. А като реализация, „налично битие” - в едно и също време трансформация на най-общите закони в по-малко общи същности и тяхната „абсорбция” в активността на различни равнища „органични” субекти (човечество, нация, етнос, семейство, личност). Тук налагащото се веднага християно-догматно уточнение е, че Той винаги е в статус на действие, „енергия”, „налично битие” на същността (Божествената), т.е. осъществяваща се същност. (3)

Основен принцип на Духа като същност (идентична със същността на Светата Троица) е този за холистичността (цялостността) или тъждествеността (на неговите части и цяло). Тъй като Духът „е” именно като „енергия” (4), проявление, живеене, битието на хората също се конституира около този принцип. Обстоятелство, даващо сериозно основание *духовността* на живота да се схваща *като някаква степен на холистичност*. Духът едновременно е съборност, цялостност на общностите и на общността на хората и цялостност на отделната личност. Акцентът в „мисията” Му (в Промисъла за Него) (5) обаче е оцелоствяването на личността като условие и резултат на съборността.

„Наличното битие” на Духа протича в екзистенцията на различни субекти (органични общности и отделни личности) и съответно холистичният му принцип се конкретизира в цялостност *на техния* живот. Субстанциални аспекти или „ипостаси” на последния са познанието, преживяването и реализацията. Следователно действието на Духа (Светият) се осъществява преди всичко като цялостност и тъждество на познание, преживяване и реализация на субекта (независимо от равнището му) и доколкото тя (то) е налице, въпросният субект е по-малко или повече духовен. (6)

Ако основен принцип на духовността е холистичността, то за нейните закони той е атрибутивна характеристика. Оттук – необходимостта от предварителни пояснения за холистичността. Ще ги предложи във форма на философска редукция, която обаче сменя в себе си целостността на Сакралната Троица.

Холистичността (7) е субстанциална характеристика на живота, основен житейски и философски принцип, касаещ отношенията между цялостности. Те могат да се разглеждат йерархично – като преминаване през различни форми-етапи или части и синхронно – като многообразие от едновременни форми-части.

Според холистичното разбиране частта и цялото са идентични, но частта е цялото в определен аспект на неговото съществуване. Или касае се за една и съща структура, за един и същи носител-субстрат, но в различни негови функционални състояния. (8) Следователно състоянията се „снемат” взаимно, включват се имплицитно едно в друго. Трябва да са и в съответствие помежду си, значи – равновесие, за да е налице цялото, неговата структура, качество. Синхронни са.

Между частите в рамките на принципната им „тъждественост” има непрекъснато преливане или ирадиация. Всяка промяна в една от частите моментално е такава и във всяка друга (съобразно нейната специфика) и в цялото. (9)

Разглежданото отношение е координационно. Между частта и цялото и между частите няма йерархия, определящо и определено, а пораждаме на различие и уеднаквяване и наново пак – различие и отъждествяване. Няма отношение на причина и следствие (10), а на взаимна проекция – частта – на цялото и по своеобразен начин цялото – на частта. Следователно всяка част съдържа информация за цялото. (11)

Целостността има характеристиката на хармония и единство. Частите на цялото се сливат в него, а то се идентифицира с всяко от

тях. Освен това те взаимно се абсорбират, преливат и допълват и по този начин също влизат в обратимо отношение част-цяло. (12)

И така, частите от позицията на цялото са едновременни, единни, тъждествени, но отдиференцирани като различни модуси или акценти на проява. Следователно в своя разгъващ се вид цялото е тъждествено на себе си, но също – многообразно и плуралистично (многоцентрово). От функционална гледна точка тези различни страни, акценти, центрове и т.н. са с пулсираща и вълнообразна форма на взаимоотносяне. Ту едното се „свива”, „сгъстява”, т.е. придобива по-голяма активност, ту другото. Това в същото време е пулсация и на цялото. При актуализирането на едно или друго негово състояние останалите продължават да функционират без обаче да бъдат центъра, актуалния момент на съществуването му.

Холистичността (холизмът) не е просто и само познавателен подход. Той е принцип на живеене – едновременно познание, преживяване и реализация. Той е самият живот като смяна на едно негово състояние с друго, но винаги – цялостен с всичките му съставлящи и отношения.

Ще се опитам, базирайки се на развитите съображения за Духа, духовността и холистичността, да отдиференцирам някои *закони на духовността*.

Преди всичко трябва да се започне с неоспоримото според мен твърдение, че *законите на духовността са холистични, подчиняват се на основния принцип на Духа и духовността*. Оттук нататък адекватният изследователски подход към тях може да бъде само холистичният, с който ще „оперирам” и аз.

Основен и сложен закон, център или може би най-точно – принципът на духовните закони това е този за единството или тъждеството. Принципът на единството (тъждеството) в някои пневматологични изследвания се нарича още принцип на синархията. (13) Най-важна негова характеристика е, че представлява *интегратор* на всички закони на Духа (съответно на живота в неговата цялост като „налично битие” на Светия Дух).

Този закон или принцип означава цялостност на Духа преди всичко „в себе си” – неговото собствено равновесие, себетъждество. (14) Имайки все нови и нови прояви, той обаче е един и същ, тъждествен на себе си. Тук ще се опитам да ползвам и „снема” методологически ценно знание, съдържащо се в Библията (в Новия Завет).

Par excellence Божият закон (resp. заповед) е преди всичко *закон за подобие* на Божието творение – човека, с Бога. (15) Оттук възниква

въпросът за образа на Бога, въплътен и показан в богочовека Иисус Христос, с който трябва да е налице подобие. Както казва Павел Евдокимов (16), позовавайки се на Климент Александрийски (17) : „Твърдението „човекът е подобен на Бога” има „небесно обосноваване” : „Бог е подобен на човека”. А позовавайки се на св. Григорий Нисийски (18), добавя: „Imago (Imago Dei) ... помага да видим човека в Бога ..., както и божественото в човека, обожения човек” (19). И така, образът на Бога, Богът е Светата Троица, тъждество в три ипостасни аспекта – Отец, Син, Свети Дух и всъщност, както е казал св. Григорий Нисийски, това е „лик изразен чрез човешки черти” (20). Тази ипостасност на Бога показва, че Бог е познавателно-емоционално-действен (преобразуващ), едновременно Разум (Промисъл), Действие (Воля) и Любов (с емоционално-ценностна ипостас). Следователно Неговата цел, значи на *Светия Дух*, значи и на *съществуването на човека* (която Юнг е формулирал като специално заглавие в труда си „ЕОН. Изследвания върху символиката на цялостната личност”) е подобие с тази Божествена тъждественост, цялостност.

Човекът преди всичко като психика, но и изобщо като дух, цялостна „монада” трябва да постигне хармонията или тъждеството на своите аспекти. (21) А те са същите както на Бога – разум, чувство (любов емоционалност и ценностност), воля (действие) или мислене, преживяване и реализация. Човекът има предназначението да се себепознае, овладее и създаде творчески. В този смисъл той е причина и резултат на себе си и точно заради това живее, това е смисълът на неговото съществуване, *но при едно голямо „НО”*. Той трябва да го направи според *изискванията на Закона – на Духовния (Божия) закон* или по-точно *Принцип*. А това означава, че е причина и резултат на себе си *само като конкретна форма*, само доколкото *съзнателно* провежда Божествения (resp. Духовния) закон за тъждество, хармония, равновесие в определената му за това и много добре осъзната от него форма. Или тук се касае за един перфектно разбран и реализиран от човека синхрон между него като частна закономерна проява и холистичния (цялостния, Божествения) закон. Най-общо, такава е разбирането ми за *интегративния принцип или основен Духовен закон – този за единството или тъждеството*.

Този принцип има механизъм на осъществяване, провежда се чрез редица тъждествени на него и помежду си духовни закони. Това е така, защото са холистични, подчиняват се на основния принцип на Духа и духовността. Следователно те също са своеобразни негови (на принципа) „ипостаси”, а отгук в крайна сметка – и на Духа.

Преди всичко трябва да се направи уточнението, че третираните духовни закони са закони на отношения между частите, както в статуса им на аспекти на Светия Дух, така и на аспекти на човешката духовност (22)). Но тъй като това са части-цяло, във всяка от тях „живее” цялото, те всъщност са такива на Цялото - на Духа и съответно на човешката духовност. Кой по-точно са тези закони през призмата на един филозофски поглед?

Между аспектите на Духа действа *законът за синхронността* или с други думи за *едновременността, аналогичността*. Промяната в едната ипостас още в същия момент е такава и на цялото, тъй като всяка част е цялото.

Този закон предполага също и действието на закона за *взаимно преливане и „снемане” на промените* в отделните части (аспекти, състояния).

Близък до него е *законът за трансформирането на различията и сливането им в тъждество*. Той е с периодичен режим на протичане, който, на свой ред, се поддържа чрез действието на друг холистичен закон.

Последният може да се формулира като *закон за ритмичността* – за периодичната смяна в *преобладаването* на една или друга част или на едно или друго състояние.

Духовен и цялостен закон е и този за *непрекъснатото отдаване и приемане* на духовно, информация, състояния, промени. Той е свързан с всички останали, действа чрез тях и те – чрез него, взаимно се допълват. Това, изразено по друг начин, е закон за *взаимната идентификация*, включващ две процесуални страни, едната от които екстериоризация, а другата интериоризация. (23) Въпросният процес е постоянен и благодарение на него има координация, цяло. Ето защо той е основание да се прояви и друг закон – за сливането или „емпатията” в една повисша система. Това именно по мое мнение е и постигането целостта на Светия Дух, на обожения човек.

Законът за сливането на различията и противоположностите преминава по-нататък в закона за *хармонията (равновесието)*, което на практика означава да се реализира духовният принцип за всеобщото единство или тъждество.

Функционирането обаче на всички разгледани закони – за единството, координацията, взаимното преливане и идентифициране, отдаването и приемането, трансформирането на негативното в позитивно, хармонизирането и т.н., налага непременно и действието на закона за *временното и относително отграничаване* между частите и в рамките на частите. Или това е *законът за различието* и (дори противополож-

ността при човека), който като бинарен на закона за единството и тъждеството, поддържа условията за неговата стабилност и изява. Законът за различието касае наличното битие, проявяващия механизъм на Духа. Той е така да се каже „инструмент”, със служебна роля спрямо принципа на Светия Дух (съответно – на човешкия живот) – за всеобщото единство, тъждество, равновесие, около който център се въртят всички световни процеси.

Такава в общ рисунък е холистичната „матрица” на духовните закони. Преобладаващият негативизъм в нашия живот „рефлекторно” налага скептичния въпрос: *Има ли ги изобщо днес?*” При едно „по-ута-ложено” състояние въпросът вече е сложен – с положителни и отрицателни отговори.

Смея да твърдя, че *и днес законите на духовността действат себеадекватно*, но с уточнението, че са в режим на трансформиране от една координационна форма към друга. Това разбира се не е равен и спокоен процес при различните „органични” субекти и жизнени аспекти. Съпроводен е най-малкото с отлики, а в подробност – със сътресения, колизии, конфронтации, войни и т.н.

Проявлението на разглежданите закони не би могло да се отрече. Така например осезателни са преливането, синхронизацията, идентификацията, координацията и други холистични индикации в световния живот, които започват още през 70-те години на миналия век. Съвсем определено светът се развива, импулсиран от ново знание-познание. То е операционално, технологично, в истинския смисъл – практическо. То е широкообхватно като информация и като обсег на действие, изключително бързо създаващо се и прилагащо се във всички атрибутивни аспекти на живота. Инструментите му са интернет, световна електронна мрежа, интерактивни медии и т.н.

Аналогични процеси характеризират и цивилизационно-културните ценности от всякакъв вид. Налице са „симбиози” в християнството и християнската култура с елементи от източните учения и религии (24), появява се явлението „религиозен синкретизъм” или „нова религиозност” (25) и други. Внутелни са и извършващите се културни дифузии в съвременния свят. Това са обективни процеси, в и с които ние така или иначе живеем.

Взаимно преливане, снемане, обогатяване и т.н. духовни процеси има и между психологията (трансперсоналната) и религията, физиката и религията, медицината и религията и други. Това обратимо познавателно-практическо обогатяване и идентифициране резултира в налага-

що се вече нов тип научно знание - така да се каже интелектуално-интуитивно, базиращо се едновременно на вторични и първични психически процеси.

Духовните закони се проявяват и в своеобразния синтез между философия, психология, икономика и космология, пораждащ нов тип философстване – битийното като своеобразно тълкуване на познание, преживяване и реализация.

Но ако тези духовно-закономерни процеси са налице, резонен е въпросът при кои субекти те се извяват и има ли субекти с живот хармония на знание, преживяване и реализация, т.е. които са постигнали някаква степен на духовност. Практиката и съвременни изследвания и констатации (на психолози, социолози, културолози, авторитетни религиозни личности) свидетелстват, че такива не само има, но са и с активно жизнено влияние. Например Питър Дракър съвсем определено като пример за нов тип отношения посочва църковните общности (особено протестантските), където дейността е на доброволни и всеотдайни начала и хората участват действително като единство на мисъл, емоционалност и реализация. (26) От същия тип е функционирането на общностите от нов граждански тип („Лекари без граници”, „Адвокати без граници”), обединяващи хора, които извършват доброволен благотворителен труд, мотивирани единствено от потребността да намерят смисъл като подпомагат целостта на живота навсякъде по света. Интелектуалците, които, както сигнализира Зигмунт Бауман, се „прегрупират” и „дислоцират”, също се обръщат към целостта на отделната личност (*вниквайки в себе си*) за да изговорят въпросите на и за отделността, на различното „друго” като *специфична абсорбция на общото*. (27) Те вече не са гласа на някакъв управляващ елит, защото днес управляващият елит вече не изразява целостта на обществото, а и то все повече се демасовизира, децентрализира и сегментира.

Наред със социални процеси, симптомиращи действието на законите за единството, синхронизирането, идентифицирането, хармонизирането и т.н. все по-открояващи се са тези на градивните различия, в и чрез които се осъществява духовното „себеизразяване” и себепоречество едновременно на човечеството и на отделната личност. Преди всичко това е плурализацията и, на първо място, както отбелязват Алвин и Хайди Тофлър в труда си „Новата цивилизация”, сегментирането на обществото, при което всеки сегмент „снема”, носи и пази градивно целостта. (28) Тук са и все по-налагащите се форми на интерактивна комуникация, включително и чрез медиите, при което става преливане на информация и емоционалност, дифузия на културни

ценности. В тези духовни процеси локално различното може да ирадира и да стане принцип на човечеството по силата на изоморфизма.

Хармонизирането на различията чрез взаимопреливане, балансиране, координиране и т.н. са цел и на Европейския съюз, но парадоксалното е, че тъй като засега липсват необходимите икономически (оттук и хомеостатични) условия, а и политическите все още са консервативни и не в унисон с холистичните процеси на времето, различията не могат да се преодоляват хармонично и да имат взаимно градивен характер. Обратно, възпроизвеждат противоречия, йерархия, субординация и с това монизъм и централизъм.

В тази връзка и с оглед на така описаните духовни закони и динамика на духовността ще си позволя една по-обща актуална констатация. Днес няма „сблъсък *между цивилизации*” и не може да има, защото иманентни взаимодействия между културите (форми на духовността на огромни общности от хора) са естествената дифузия, обогатяването, допълването и т.н. в тази посока. Сблъсъкът по мое убеждение е между техните управленски елити, които за съжаление са властови и себеоблагодетелстващи се сили. Следователно те не оптимизират обществото и цивилизацията, а дори способстват тяхната деструкция. И причината е егоистичното придърпване на плодовете на цивилизацията към себе си. Но това, че животът *в своята цялост* се запазва, преминавайки през сблъсъци и кризи и преодолявайки ги, е показание за постоянно действие и адекватна коригираща функция на духовните закони в процесите на обществото.

ЛИТЕРАТУРА И БЕЛЕЖКИ

1. Всъщност това *par excellence* е разбирането за съвременното християнство като секуларно християнство, един от най-ярките изразители на което е Ватимо (Вж. ВАТИМО. След християнството)
2. Вж. Нов Завет. 1 Коринтяни 12: 7; 12:11; 12:26 („...на всеки се дава проявяването на Духа за *обща* полза”(12:7); ”А всичко ...се върши от един и същи Дух, който разделя на всеки по особено, както му е угодно”(12:11). И по-нататък:”И ако страда една част, всичките части страдат с нея; или ако се слави *една* част, всичките части се радват заедно с нея.”(12:26)) ; Вж. *Mistagogia*, I,PG, t. 91, col. 665-668 (мисли на св. Максим Исповедник, цит. по В. Лоски. Очерк върху мистичното богословие на Източната църква. С., Фонд. ”Покров Богородичен”, 2013, с. 162, 163) ; В. Лоски. Цит.пр. с.162-165

3. Вж. за това Арх. Софроний. Раждането на непоклатимото царство. С., Изд. ОМОФОР, Фондация „Покров Богородичен”, 2009, с. 92
4. Вж. Пак там
5. Вж. В. Лоски. Цит.пр. с. 164, 165; В. Велики. Святият дух (Liber de Spiritu Sancto, IX, 22, PG, t. 32, col. 108 BC.
6. За духовността като цялостен живот, т.е. тъждество на битийно познание, преживяване и реализация вж. А.Маслоу. Психология бытия. М., Изд. „Рефл. – бук”, 1997
7. „Холистичност” и „холизъм” по същество са синоними и ще ги употребявам в този смисъл.
8. Вж. D.Bohm. Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus (ориг. загл. „Wholeness and the Implicate Order). München, 1985; R.Sheldrake. Das Gedächtnis der Natur (ориг. загл. „The Presence of the Past). Bern, München, 1990 ; К.Глой. Разбирането на природата. Т.П. С., Изд. къща „Лик”, 2004, с. 104,105
9. За процесуалността на цялото и неговите части вж. К. Глой. Цит. съч., с. 245
10. Холизмът продължава идеите на немския класически идеализъм и на романтизма за единството (и целостността) на живота и към края на ХХ век и понастоящем, опирайки се на най-новите открития в биологията, но най-вече на квантовата теория (за зависимост на обекта от познанието), оказва съпротива на механизма и способства за възраждане на целостността в мисленето и живота.
11. Вж. пак D. Bohm. Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus (ориг. загл. „Wholeness and the Implicate Order). München, 1985
12. Вж. Плотин. Енеади. Кн. Втора. С., СОФИ-Р, 1966, с. 45, 43, 44
13. Вж. В. Шмаков. Основы пневматологии. Киев, „София”, 1994, с. 91, 92, 93
14. Вж. В. Дильтай. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах. – В: Культурология ХХ век. М., „Юрист”, 1995, с. 225, 221, 222, 214, 215, 228-229
15. Вж. В. Вълчанов. Библия и право. Божият закон. С., ИК”Светра”, с. 21
16. П.Евдокимов. Православието. С., „Омофор”. 2010, с. 106
17. Климент Александрийски, PG 9, 293
18. Св. Григорий Нисийски. Беседи върху псалмите: Четвърта беседа. PG 44, 446 BC. (Образът на Бога, въплътен в Христос, всъщност е”Божия лик, изразен чрез човешки черти”)
19. П. Евдокимов. Цит.съч., с.106-107

20. Св. Григорий Нисийски. Пак там
21. Вж. В. Шмаков. Цит.съч., с. 35, 34
22. За духовността на човека като цялостен живот, т.е. тъждество на битийно познание, преживяване и реализация вж. А.Маслоу. Психология бытия. М., Изд. „Рефл. – бук”, 1997
23. Зеличенко ги нарича „проекция и интроекция” (вж. А.И.Зеличенко. Психология духовности. М., Изд. Трансперсонального института, 1966, с. 71)
24. Вж за това Йеромонах Серафим. Нашествие на източните учения в християнството. – Сп. Прозорец, 2007, № 4, с.24
25. Вж. А. Кържилов. Религията в зората на Третото хилядолетие. – Сп. ”Геополитика”, 2004, бр. 3
26. Вж. П. Дракър. Посткапиталистическото общество. С., „Лик”, 2000, с. 190, 191
27. Вж. З. Бауман. Живот във фрагменти. Есета за постмодерната нравственост. С., „Лик”, с. 196-299, 315, 317, 318
28. Вж. А. И Х.Тофлър. Новата цивилизация. Политиката на Третата вълна. С., 2000, с. 92

ЗАГАДКАТА НА ОГЛЕДАЛНИЯ ДВОЙНИК

ИВАНКА СТЬПОВА

Ivanka Stypova

ЗАГАДКАТА НА ОГЛЕДАЛНИЯ ДВОЙНИК

Abstract: *The article examines the philosophical and literary interpretations of the relationship between the man and his mirror image. This image is his double. Being accepted or rejected, the double has positive or negative effects on the real subject.*

Key Words: *double, Narcissus, auto-identification, mirror*

Феноменологично очевиден и привидно лесно обясним, предметът огледало е изпитание, но и потвърждение за Аза. Чрез огледалото човекът постоянно се намира в състояние на предизвикателство към неговата идентичност, а образът от гладката повърхност неизбежно съпътства Аза като Другия. Провокативната същност на огледалния образ критично се вижда в оригинала и от позицията на негов двойник оценява, съди, иронизира, отрича или понякога ласкае Аза като първопричината за съществуването си. Играта на огледалния образ и оригинала следва повтарящата се закономерност: тя може да се играе единствено, когато човек застане пред огледалото. Отдалечаването от огледалото е предпоставка за изчезването на огледалния образ. Очароваш, но и смущаващо плашещ е огледалният образ, привидно същият, очевидно подобният, но само на пръв поглед. Както и при маската, която легитимира Аза чрез друго лице, наложено върху истинското, преоткриването на Аза посредством гладки и отразяващи повърхности, водните пространства, очите, в които всеки може да се огледа в романтично-метафоричен смисъл, огледалото от стъкло или метал съпътства автоидентификационните опити на човека от най-дълбока древност до сега. Не може спокойно да се застане пред този обикновен битов предмет, защото зад неговата конкретност се прокрадва символно-абстрактният смисъл и поливариантни значения, свързани с неедноизмерното човешко битие.

Един толкова загадъчен предмет като огледалото се асоциира ту към инвентара, с който си служи дяволът, ту се отъждествява с божественото озарение и светлина, които се излъчват от човешката душа. Тя, според различни вярвания, трябва да бъде огледалото на нашата божествена половина.¹

Съмненията и терзанията на човека, свързани с представата за самия себе си, са заложени именно в древните легенди и митове. В търсенето на идентификационните опори и кодове на човека, подобаваща роля се определя на древния мит за Нарцис. Митът за красивия и самовлюбен младеж, който използва водата като пространството, в което живее Другият, е в основата на интерпретации и гледни точки, които търсят символиката на двойника. Отражаващата като огледало водна повърхност му връща пленителен образ на обекта, превърнал си във фокус на неговия невъобразим копнеж по толкова близкия, но и далечен образ. Митът за Нарцис е удобен повод за интерпретации на темата за идентичността на човека за неговата същност и самопознавателни рефлексии посредством отразен образ, който изпълнява ролята на възможното подобие на този, който се оглежда и на възможната различност. Общо взето митът е разположен между двете положения, в които, изпада Нарцис: трагично-констативното: “О, кой е страдал тъй жестоко! Нас ни делят не планини, не морета, а само ивичка вода и все пак не можем да се съберем. Я излез от ручей”. Проблясъкът на истинското положение е събран в трагично-оценъчното: “О, мъка! Страх ме е, не съм ли влюбен в самия себе си! Та ти си самият аз.”²

Наблюдавайки дълго своя образ във водата, Нарцис разбира прозрението от заблудата, получена посредством огледалния образ и съществуването на Аз като Друг, но като идеален аналог пак чрез този образ. Откритието, че образът във водата е образ на самия Нарцис, крие трагичният мотив на човека от началото на неговото съществуване до днес. Нещо повече - дори трагедията на модерния човек, на “модерния Нарцис” е още по-голяма. “Легендарният Нарцис е трагична фигура. От любов към себе си той затваря целия свят в своя собствен образ. Ако трагичното би могло да има степени, съвременният Нарцис е още по-трагична фигура. Той загубва и любовта, и света, и себе си, дори и своя образ...Нарцис е кризата на модерната идентичност”.³ Трагедията на абсурдната и непостижима любов към себе си, бленуваната среща с този, който живее под ивичката вода, първоначално неосъзнатата страст към огледалния двойник, е отправна точка за интерпретации от древността до наши дни. Образът в огледалото или във всяка гладка повърхност – еднакво-различен,

идеално-материален, съществуващ-несъществуващ, фокусира идеите и философските рефлексии за същността и съществуването на Аза и възможностите за проява на Другия.

Повърхността на огледалото открадва образа на човека, тя го всмуква и го връща обратно - привидно същият, феноменологично напълно идентичен, но дълбинно коренно различен и с несъмнено оценъчно присъствие. Огледалният образ присмехулно поглежда отсреща, като се наслаждава на смущението на обекта и недвусмислено му подсказва: Аз съм твоят двойник, но аз съм и различният. Според Фройд присъствието на този мотив се разглежда в контекста на теорията на либидото и нарцисизма, "нарцисизмът е либидното допълнение на егоизма".⁴ Последователите на Фройд не пропускат да доразвият идеята за Нарцис, подхвърлена от техния духовен гуру. Различните тълкувания обхващат все аспекти и нюанси, свързани с човешката идентичност, разгледани по отношение на най-различни етапи от човешкия живот. Например в "Стадият на огледалото като етап от формирането на човешкия субект" Лакан интерпретира началния контакт на детето с огледалото (обикновено между 6 и 16-месечна възраст) като основен етап от личното самоосъзнаване, на моста между две фази на развитие, когато се дава началото на формирането на Аза у детето и на действителната му интеграция със света".⁵

Следвайки Фройд, Франсоаз Долто⁶ разглежда интеграцията на "собственото тяло на субекта". Възприемането на огледалния си образ се разглежда като значително изпитание за детето, което все още има само известна представа за себе си опосредствано, от описанията и реакциите на майката и другите, които го заобикалят. Огледалото трябва да осигури образ, който детето да възприеме вече не като въображаемо присъствие на "някакво друго дете", а на самото огледащо се дете. От значение е именно приемането на целостта на тялото, отразено в огледалото "като мое". Общо взето първата среща на малкото дете с огледалото може да бъде интересна, познавателна и помирителна между обекта и субекта, но може да се превърне и в изпитание и дори "да потъне в аутизъм чрез съзерцаването на своя образ в огледалото, капан на илюзията за отношение с друго дете".⁷ Психоаналитичната перспектива във връзка с нарцисизма и огледалото като връщаща образа повърхност" акцентира върху самосъзерцанието на детето и "на срещата с никого". Огледалото се оказва както "капан за илюзии", така и значеща вещ, в която могат да се търсят отговори относно идентичността на този, който се гледа, с този, който е отсреща".⁸ Историята на огледалото показва, че с времето се е променяло както отношението към огледалото, така и материалите, от

които то е било изработено.⁹ От практически приложим ежедневен предмет то се трансформира до символно-метафоричен, функционално-целесъобразен идентификационен инструмент. Гладката огледална повърхност отразява света като едновременно същия, но и различен. Същият, когато отразява образа на субекта, който е застанал пред него. Но и различен, защото принципно е променена ляво-дясната разположеност на частите на тялото. Прокрадва се въпросът – този отсреща Аз ли съм.

Най-често първата среща на детето с огледалото е чрез приказките. Една от тези притчи, синтетично предадена, е следната¹⁰: Един халиф в Багдад поискал да украси подобаващо двете стени в своя палат. Извикал двама художници - от Изток и от Запад. След три месеца приближените до халифа се събрали в тържествената зала, за да оценят какво са сътворили двамата художници. Китайският художник бил нарисувал прекрасни градини, цветя, дървета, езера. Всичко било съвършено и прекрасно. Оценителите възхитено гледали стената. Когато помолили вторият художник, грък, да представи своята творба, той просто свалил от стената покриващата завеса. Стената от пода до тавана била покрита с огледала. В тях се отразявали градините на китайския художник, но те не били пусти, а в тях се разхождали оценителите, облечени най-тържествено за случая. Гледката била неописуема. Гръцкият художник просто “плагиатствал” с посредничеството на огледалото нарисувалите картини на китайския художник. Той населил градината с хората, достатъчно поласкани да бъдат обекти в една картина, достатъчно задоволена тяхната суета, да присъстват като произведения на изкуството в градината на халифа.

Огледалната повърхност е толкова неоспорима и категорична, че когато в една литературна или философска творба присъства ”образът на огледалото”, непременно става дума за многозначност, символност и двусмисленост. Символиката започва да се търси още от произхода на думата огледало, свързвайки я с латинското *speculum*. “Първоначално спекулирам значело наблюдавам небето и движението на взаимовлияещите си звезди с помощта на огледало “.¹¹

Още от преоткриването на Другия от Нарцис, когато се оглежда във водата, отразяващите повърхности все по-обстоятелствено се натоваарват с допълнителен смисъл и значения. Чрез това се търсят нови форми и начини за осмисляне целостта на човека, на неговите идентификационни параметри, на самооценката му посредством предмет, който връща образа и го предоставя на същите очи на Аза. Ж.Дьолюмо прекрасно аотира целите и задачите на С. Мелхиор-Боне, когато пише предговора за нейната “откровено блестяща книга”.

„Тя /авторката/ изследва конфликтните отношения на човешката личност с огледалото, включително множеството философски, психологически и морални, връзки, изтъкали се през различните епохи между огледалото, от една страна, и от друга, между доброто и злото, Бога и дявола, мъжа и жената, Аза – и неговото отражение, автопортрета и, изповедите”¹². В “История на огледалото” е засегната и една съществена тема: за отношението на човека, който се оглежда и образът, който е изправен срещу него. С една дума - става въпрос за човекът и неговият двойник. Интерпретацията на огледалния образ най-често се поставя в ракурса на отношението образ-оригинал. Няма съмнение, че образът в огледалото изглежда еднакъв с този, който се оглежда, но е и различен. Един бегъл поглед към Огледалната къща кара Алиса да направи своите заключения за отразената стая: “Първо, стаята, която виждаш, в огледалото, е също като нашата, само че нещата са наопаки. Мога да видя цялата стая, като се кача на стола пред камината, цялата освен една мъничка част точно зад камината. Ах, толкова ми се иска да видя и това мъничко ъгълче. И така ми се ще да знам палят ли и там огън през зимата. Не можеш нищо положително да кажеш, освен че когато нашата камина пуши, тогава и в другата камина се вижда пушек. Но това може да е нарочно, само да се правят, че уж и те имат огън. После книгите им приличат много на нашите, но думите са обърнати. Знам това, защото веднъж държах една наша книга пред огледалото и тогава и те държах една книга в другата стая”.¹³

Огледалната повърхност отразява субекта, който се оглежда и в отвъдната реалност, на огледалото той се трансформира в обект. Субектът срещу обекта - двете ипостазии на Аза като обективно съществуващи, но в отразената плоскост и като несъществуващи. Образът, там в огледалото, принадлежи на двуизмерен и привидно изключително обикновен предмет. И все пак, този предмет огражда посредством рамката си нова реалност, която принадлежи и не принадлежи на действителността. Двойникът, който стои срещу мен, създава илюзията за пасивност и безучастност. Но това е само илюзия, клопка, защото отсреща многозначно в мен като субект се вира моят двойник. Всъщност, кой е субектът?!

Загадъчните качества на огледалото го превръщат в “магичен предмет”. “Магическото отражение изисква сравнение на реалния и обърнатия свят и разпознаването на хармонията. Огледалото е граница между тези светове; образът е истински и имагинерен едновременно. Действителността съществува и я няма; тя е обемна и плоска; пространството е тримерно, но всъщност тук е двуизмерно; отразе-

ната часовникова стрелка се движи обратно. Следователно обратно е и времето в огледалото. Това е друг свят, огледален свят, в който заканите са различни. Пространствено-времевият континуум ограден в рамката, е фрагмент, от цялото, което обаче се “оглежда” в него и се “долавя” някъде в дълбочината на отражението”.¹⁴

Обектът от действителността, който огледалото придърпва към себе си, е едновременно съществуващ, и несъществуващ. Отразеният образ повтаря чертите на лицето на оригинала. Но много рядко този образ остава напълно индиферентен. По-скоро Другият в огледалото се превръща в съдник, най-често строг, който нерядко си присвоява правата на оригинала. Така двуизмерният образ, който представлява двойник на оригинала, усвоява както наличните черти и особености на Аза, така и успява да прозре скритите амбиции, претенции, потисканите и нереализирани тъмни мотиви, които го карат да изпълзи иззад огледалото и да заживее собствен живот. Това навярно е един от мотивите, които са в основата на аналитичната психология на Юнг, когато прави извода: “Огледалото не ласкае, то вярно показва това, което се оглежда в него, а именно лицето, което никога не показваме на света”.¹⁵

Магичните свойства на огледалото са станали обект на много философски и литературни произведения, и интересът към подобна непресъхваща актуалност няма да се изчерпа никога, поне докато съществува винаги съмняващият се човек и постоянно преоткриваната негова неедноизмерна природа. Тази магичност на огледалото е използвана в приказките: мащехата на Снежанка научава за себе си това, което винаги иска да чуе, че е неповторима и прекрасна. Когато се появява малката принцеса, констатациите и прогнозите на огледалото вече не са в полза на мащехата. Следователно изводът е не да се унищожи огледалото, а потенциалният му обект-субект. Многозначната същност на огледалото като предмет, който връща образа понякога обективно, често карикатурно, а в някои случаи просто го поглъща и не го връща, многократно е била обект на интерпретиране във философски аспект и като литературен образ. Това, което са забелязали оценителите в двореца на халифа - магическата същност на огледалото, което мултиплицира света посредством гладката си повърхност, теоретически отдавна е било обект на Платоновите мисли за същността на света като умножен. “Ако желаеш, вземи незабавно сега огледало и обикаляй с него навред: тутакси ти ще създадеш слънце и другите небесни тела, също тутакси ще създадеш земя, себе си и другите животни, вещи и растения, с една дума всичко, за което ние сега говорихме”.¹⁶

Идеалните образи на създадения свят посредством огледалата човек да се разглежда като “огледало на природата” през 20 век продължава Ричард Рорти с произведението си “Философията и огледалото на природата”, където авторът убедено говори за възможностите човек да “отразява света като огледало” и всички основни философски проблеми да решава през призмата на тази огледална същност /тук се включва както проблемът душа-тяло, така и възможните прояви на човешките първоначални подстъпи да се запознае със света посредством усещанията (отначало сурови, необработени, а впоследствие преминали през “човешката гледна точка).

Интерпретирането на огледалото като предмет с особено значение и особено звучене съпътства цялостната културно-философска традиция. Може да се заключи, че “Огледалото като създаващо, а не отразяващо образ, не е откритие на съвременната култура. М. Фуко отбелязва, че в холандската живопис огледалото “удвоява” реалността: в него откриваме предметите от предния край на картината, но разположени, и конструирани отново, по друг закон, разположени, в едно променено, сгъстено, идеално пространство. Но именно в съвременността огледалото, и то често огледалото, отразяващо не оглеждащия се, а Другия, става тема на модерното изкуство”.¹⁷ Автентичното пространство на двойствеността като отражение на двоимирието в светогледен аспект, съдържа голям брой примери, чийто основен обект е огледалото и огледалният образ. В голяма част от изследванията, литературните творби и живописата огледалният образ се, разглежда като “чудовищен”. Едновременно изпълнената със съответствия и различия картина на раздвоението между субекта, който се оглежда и обекта от огледалото, който всъщност е субектът, дава основания за множество различни тълкувания: на същността и значението на образа в огледалото.

Загубата на огледалния образ се приема като съдбовна загуба на идентификационна същност на личността. Хофмановият герой Еразмус Спикхер от “Приключение в новогодишната нощ”, заради любовта си към красивата Джулиета - образ, тясно коопериран с пъклените планове на Дапертуто, ловец на души и изкусител – решава да се раздели с огледалния си образ. Човек, който не може да се види в огледалото, не може да принадлежи към почтеното човешко общество. Изгубеният образ тук е синоним на идентификационен и опознавателен атрибут, какъвто е образът в огледалото. Този подарък, който Еразмус прави на Джулиета, означава отказ от своята същност, отказ от своята душа. Тялото не представлява благородната част от същността на човека, а е обикновена преносима и лесно износваща се

обвивка. Човекът без образ в огледалото не може да бъде възприето нито от семейството си, нито от другите хора. За такъв човек просто няма място сред човешкото общество. „Без огледален образ ставаш за присмех на хората и не можеш да бъдеш редовен, пълноценен глава на семейство, който вдъхва уважение на жена си и децата си”.¹⁸ Загубил своя двойник, своето легитимиращо подобие от огледалото, Еразмус трябва да напусне дома си и търси възможност да изтръгне от ръцете на дявола (Дапертутто) и неговата пъклена асистентка Джулиета своя огледален образ.

Романтичният свят на Хофман е населен от множество двойници - животни и маски, сенки и автомати. Огледалната представляват “подобна на света” и в един метафоричен смисъл удвоен свят. Всъщност традицията същност на човека, синоним на „видимостта на душата”, тук изразява документалният статус на човека, който, за да има почтено и нормално съществуване, просто трябва да може да се види в огледалото. Независимо че светът на Хофмановите приказки е дълбоко дуалистичен, в повечето от тях се търси изход и вариант за съществуването на човека - раздвоен, но и единен. Поради това идеите, превърнали се в приказан аналог на романтичното съзнание, „облъчват” творчеството на много автори и стават отправна точка за вариации по темата за двойника в огледалата. Интересът на Хофман към човешките проблеми, към терзанията на душата и прозренията на търсещия Аз, „дава основание на учените да твърдят, че той е първокласен психолог и че посредством душевно утежнените персонажи, който е създал, може да се определи равнището на съвременната му наука”.¹⁹

Зловещата история за изгубения огледален образ се крие и в разказа на Мопасан „Орла”. Друго същество – призрачно и страховито, обсебва живота на главния герой. „Някой владее и управлява душата ми! Някой командва всичките ми действия, всичките ми движения, всичките ми мисли. Моето „аз” не представлява вече абсолютно нищо в душевния ми мир, аз съм само пленен и ужасен от собствените си постъпки зрител”.²⁰ Главният герой е в постоянен смъртен страх от присъствието на невидимо същество, което е завладяло неговата същност. Това същество агресивно се намесва в живота му, храни се с храната му и обземва огледалния му образ. „Беше светло като ден, но аз не видях отражението си в огледалото! То беше празно, чисто, бездънно, обляно в светлина! Образът ми го нямаше... а при това аз стоях срещу него!”²¹

Разказът на Мопасан е написан очевидно под влияние на лекциите на проф. Шарко, свързани с неврозите и изследванията на проблемите

на нервната система, които Мопасан е посещавал. Съществува, овладяло живота на главния герой, като че ли е излязла някъде от дълбините на ада. Но може би този ад е моята собствена, тъмна и неизвестна за самия мен мрачна и неизследвана половина. „Орла олицетворява заплашителния двойник, върху когото героят може да прехвърли своята лудост и който е толкова тясно свързан с него, че се храни с неговата материя, изпива чашата му с мляко и „поглъща всякакъв живот от устата ми“. „Палачът е рожба на жертвата си, ужасът на субекта подхранва жестокостта на двойника, докато смъртта не сложи край на тази злокобна проекция“.²²

Кризата в идентичността на човека не просто се затвърждава чрез феноменологичните прояви на раздвоението (Друг, маски, сенки, огледала), тя в известен смисъл се създава от подобни възможни присъствия и имитации на личността. Огледалният образ отдавна се легитимира не само като обикновено отражение на този, който се оглежда, но и като цяла палитра от възможни значения; компенсаторен механизъм по отношение на дефицитите, които владеят оригинала, критичен съдия на оригинала, мимолетно отражение, което напуска огледалото веднага, щом го няма оригинала, или просто двойник, който е овладял оригинала дотолкова, че напълно си е присвоил правата за неговата автономност и сам се е превърнал в Другия. „Раздвоеният субект се гледа, но не се вижда или вече не се разпознава. Той напуска тялото си и прогонва отражението си, за да избяга от един преследващ го двойник“.²³

В новите си форми двойникът не се задоволява просто с вербални претенции да се настани в живота на своя донор. Огледалният двойник в много произведения се представя като обективизираната същност на оригинала, достатъчно еманципирана, за да изрази потисканите стремежи, желания, чувства и да заяви своята решимост да живее онзи, забраненият живот на оригинала, който културното лустро до този момент е притискало и задържало в потайните килери на душата. „Двойникът, освободен от всякаква забрана и създаден за бягство от различните форми на фрустрация, в този момент разполага с такава енергия, че затъмнява оригинала си и поглъща жизнеността му. Оттук и двете неразделни черти описани от писателите: отражението е ясно, точно и противно, а оригиналът губи плътността и се размива“.²⁴

Липсващият огледален образ продължава да бъде символ на загубената идентичност и на личностните характерологични маркери. С това този образ се превръща в трайна тема, свързана с идентификационните проблеми на човека - не само на личността от деветнадесети век, но и на модерния човек.

Дори в някои съвременни литературни интерпретации на огледалния двойник акцентът пада върху налагането на този отблъскващ персонаж като оригинал, като водеща фигура по отношение на човешката личност. Човешкото съмнение за избирателното познаване на дълбинната същност на душата поражда и тревожни образи на двойника, който се обособява като самостоятелен субект и приватизира личността и живота на главния герой. В един от съвременните разкази, адресирани към тази тема, френският писател Ив Фронтнак, за пореден път третира в един страховит аспект проблема за излезлия от контрола на човека огледален двойник. След тържеството с приятели, главният герой се прибира у дома си, чиито стени са украсени не с картини, а с огледала. С влизането си в стаята, носейки в ръката си свещ, героят установява, че огледалата са умножили огромен брой пъти неговият образ. Тези образи повтарят всяко движение, те са контролируеми и еднотипни, зависещи от движенията и волята на оригинала. Това е до момента, в който един от двойниците не се отделя от масовото и механично движение на останалите двойници. Тази обективирана същност на личността на главния герой е присвоила не само огледалния му образ, но и сянката му. „Именно в този момент той започна да си задава въпроса - кой от двамата, той или другият, беше самият той, и може би още по-лошото - къде беше тази сянка, която бе напуснала двойника, който вече не му принадлежеше?“²⁵

Огледалните двойници излизат от положението си на двойници и си присвояват правата на оригинала. Както Уилям Уилсън на Едгар Алън По непрекъснато се среща със себе си като двойник, както Голядкин на Достоевски преживява трагедията на раздвоението, родено в неудовлетвореното му от живота си съзнание, по същия начин, но в други форми огледалните двойници си присвояват приоритетната главна роля в пиесата на живота на субекта-оригинал. Чудовищните превъплъщения на огледалния двойник се наблюдават и в приказния образ на Снежната царица, която обсебва душата на малкия Кай чрез попадналото парченце от огледалото на дявола в окото на детето. Това дяволско огледално парче променя живота на Кай и то от сърдечно, благоразположено към хората момче, се превръща в студено, ледено присъствие, носещо в гърдите си ледено сърце.

Огледалният образ като синоним на двойника стои срещу този, който се оглежда привидно безразличен. На принципно „Огледалото не е неутрален, справедлив, пасивен свидетел. То напада и извършва предателство, когато не е протегнато с любов“.²⁶ Най-често другият, който ме гледа, имитира моите черта и движения. Азът отсреща, образът от огледалото съди и критично оглежда оригинала. Идентифи-

кационните маркери на огледалото повтарят най-общите особености на оригинала, но това, което го определя като Аз, като личност, огледалният образ строго и нетолерантно съди. Може би е права Сабин Мелхиор-Боне, когато пише, че „връзката на човека с отражението му е конфликта”.²⁷ Подобна е тезата на българската изследователка Клео Протохристова, според която „огледалото е агентът на конфликтната обвързаност между лице и идентичност”.²⁸ Огледалото винаги смразява актуалния образ на оригинала. Няма огледален образ от вчера или за утре. Времето чрез огледалния образ е вечно днес. Триизмерният образ, който се отразява, се трансформира до двуизмерно подобие на оригинала. Това, което оформя другата реалност на огледалото, е рамката, която ограничава пространството в различно. Огледалото едновременно принадлежи на действителността, но и се разграничава от нея. „Дистанция и сливане, този двоен регистър е регистърът на всеки поглед към себе си”.²⁹ Така, изправяйки се срещу огледалото, човек неминуемо се изправя срещу своя двойник. Аз съм Аз в огледалото, но съм и Другият. Огледалната идентификация може да бъде коварна, предизвикателна, разпъната, разюздена – всякаква. „Но развита до крайност, раздвоението на личността на субект и обект, при което обектът се превръща в двойник на субекта, хвърля съмнение върху същността на реалното”.³⁰ Огледалният аналог привидно може да копира точно оригинала. Но огледалният образ, именно като образ, вече не е оригиналът. Огледалният двойник никога не се отказва от настъпателността си и от идеята да оспорва приоритета на оригинала. „Първият и най-голям грях на огледалото е, че произвежда миражи и предлага подобие на Творението... Тази отрицателна символика на огледалото е неделима от радостта и срещата със собствения образ и започва с нея. Отражението обаче обръща положителните свойства: императивът „познай себе си” се превръща във възгордяване, в лудост, в меланхолия”.³¹ Надменното отношение на двойника над оригинала показва неприемането на оглеждащия се образ чрез критичността на погледа от двуизмерното пространство, затворено от рамката. Огледалото сякаш казва: Аз съм ти, а ти си Другият.

Агресивното поведение на образа в огледалото сякаш казва: „Аз съм огледалото на необходимата ти душа!”. Съмненията на субекта за своята същност изглежда никога няма да престанат. Доказателственият материал за нашата идентичност ще бъде поставян на изпитания от житейските ситуации и от самата несигурна човешка природа. Дори метафорично да бъде прието изказването на Луи Арагон, че „Човек съществува само серийно – „ангелска серия, демонска се-

рия, серия щампи”, все пак се налага прокрадващата се идея за повторимо-неповторимата ни същност, „щампа”, „матрица”, която човек никога не иска да приеме като окончателна. Поради това удвояването ни чрез огледалото е едновременно и констативен, и оценъчно-трагичен акт (рядко възторжен и оптимистичен). „Онзи, който се гледа, никога не може да се съзерцава като чист спектакъл. Той е едновременно субект и обект, съдия и ищец, палач и жертва, разпънат между това което е, и онова, което знае”.³²

Едно натрапващо се сравнение, свързано с удвояването на образа, е присъствието на снимката в човешкия живот. Откриването на възможностите на фотографията осигуряват нов аспект при третирането и концептуализирането на идеята за двойника. Снимката като факт и документ, особено портретната снимка, представлява откровено статично и налично обективно представяне на мен като друг и на другия като мен. На снимката човек присъства сам или в група и тя е точно такава, каквато е била и в момента на фотографирането. Ако огледалото представя „отлитащото време и нетрайността”, снимката статизира времето. Мигът, запечатан на снимката винаги ще бъде същият, чертите и позата на снимания – постоянни и еднакви. Но няма съмнение, че между снимката и огледалния образ се крие съществена връзка, между тях има „функционално родство”.

Огледалото и снимката са двете възможности човек да се срещне със своя двойник (разбира се без натрапващата се аналогия с героя на Достоевски, който в един момент се изправя на улицата срещу себе си – Другият, който не само си е заграбил чуждия образ, но и неговия живот, като напълно цинично и безсрамно си е позволил да изкара на повърхността мечтания, жадувания живот). Снимката и огледалото дават възможност човек да се види лице в лице със себе си. Но ако огледалото улавя постоянно актуалното настояще на личността в конкретен отрязък от нейния живот, „същественото е, че снимката притежава констативна сила и че констативността на фотографията цели не предмета, а времето”.³³

Снимката хербаризира времето, запечатва еднократно и завинаги чертите на лицето, улавя конкретното настроение и то остава отразено върху нея. В снимката личността остава да живее такава, каквато е била в момента на фотографирането. Времето тук не се променя. Субектът, който се е превърнал вече в обект, по думите на Барт, може да се възприема от същия този фотографиран субект, но рядко като такъв, какъвто е бил. Човекът на снимката, като оригинал и повод, старее, но не и портретът. Снимката остарява като носител, като материал, но не като изображение. Аз като себе си вече трудно се разпоз-

навам. Личността много често си задава въпроса: „Аз ли съм това на снимката”.

Обективно времето минава не през снимката, а през субекта, запечатан вече като обект. Самият субект се променя, остарява, преобразява се. Ако на снимката за един момент лицето е било „двойник на оригинала”, то във всеки следващ момент снимката се запазва, а лицето остарява. Навярно тази закономерност е изплашила портретния Дориан Грей, който си е пожелал да се променя не той, а неговият портрет. Снимката остарява, но уловеният образ, балсамиран със средствата на фотографията, остава назидателно да следи своя първообраз и винаги се запазва млад. Двойникът от снимката очевидно със самочувствие ще съди остаряващия оригинал. Превърната в късче статичност от фотографията, снимката завинаги фиксира образа: времето на снимане с всеки следващ момент се причислява към миналото, портретът остава на постоянно същите години, неизменно същия, но с винаги по-младия поглед и самооценка, които иронично намигват на оригинала – остаряващ и променен. От двойник на човека, снимката с времето се превръща просто в Другия. Нерядко, когато човек разглежда отминали фотографии, не може да се познае. Огледалният двойник е мобилен, вариативен, присмехулен – той е постоянно присъствие в живота на оглеждащия се човек. Когато личността се фотографира, в акта на предаването и приемането на образа се извършват няколко процеса. „Фотопортретът е пресечна точка на сили. Четири представи се срещат, сблъскват и изкривяват в него. Пред обектива аз съм едновременно този, за когото се мисля; този, за когото ми се иска да ме смятат; онзи, за когото фотографът ме смята; онзи, с когото си служи, за да покаже изкуството си”.³⁴

Следователно между снимката като двойник и огледалото като двойник има общи черти и разлики. Обект и на двата инструмента за самоидентификация е личността. Но при снимката времето остава завинаги същото, а при огледалния образ то е постоянно сменящо се и актуално. И снимката, и огледалният образ представляват „механизъм за самоидентификация”.³⁵ Но това, което ги различава също не е малко. „Вероятно най-решаващата разлика между отражението ни в огледалото и собствения ни фотографски образ е, че в огледалото съзерцаваме себе си сами, докато на снимката се оказваме изложени на чужд поглед. Отражението ни в огледалото е там само докато ние самите сме пред него.”³⁶ Снимката, съдържаща образа ни от преди много години може да бъде скъсана, скрита. Тя може да престане да бъде обвинител и съдник на сегашния ни облик. Огледалото е агресивният ни спътник и оценител. Образът от гладката повърхност ще

ни следва дотогава, докато с желание или не, ние се консултираме с огледалото.

Два примера изглеждат достатъчно илюстриращи възможностите за афиширане или пренебрегване на нашия огледален образ. Единият е наистина „чудесната картина на Ръоне Магрит“ – „Без право на възпроизвеждане“. Тя изобразява мъж, който се оглежда в огледалото. Но огледалният образ не е неговото лице, а неговият гръб. Това е начинът човекът да запази лицето си в тайна, а „субектът предявява правото си да обърне гръб на серийното репродуциране, на лесно консумираните образи на мъчението на едно всевиждащо общество, което присвоява и налага устойчиви идентичности“.³⁷ Дали наистина това е начинът човек да избяга от огледалния образ, или да търси варианти не просто да го приеме, но и да го реинтерпретира във възможно по-приемлив вариант, това наистина е въпрос на избор. Но приятно и поучително звучи интерпретацията на мита за Нарцис, предложена от Оскар Уайлд и приведена от Куелю: „-Защо плачеш? – попитали ореадите. - Плача за Нарцис – отвърнало езерото.

1. О, не се учудваме, че плачеш за Нарцис – продължили те. – В края на краищата всички ние тичахме след него из гората, а единствено ти имаше възможността да съзерцаваш отблизо красотата му. - Нима Нарцис беше красив? – попитало езерото. - Та кой би могъл да знае това по-добре от теб? – отговорили изненаданите ореадите. – Нали от твоя бряг той всеки ден се навеждаше над водата? Езерото помълчало известно време. Най-сетне проговорило: - Плача за Нарцис, но не бях забелязало, че Нарцис е красив. Плача за Нарцис, защото всеки път, когато той лягаше на брега ми, можех да видя в дъното на очите му моята собствена красота“.³⁸

Образът в огледалото – обективен или загадъчен, двусмислен или присмехулен, свидетелства за оригинала. Другият отсреща ще потвърди или отхвърли представата за себе си. Навярно страхът от огледалото ще кара субекта любезно да ухажва своя образ и да се опитва да му се хареса – тогава има шанс да получи ответна ласкателна идентичност и потвърждение за стойността на оригинал. Но също така „Огледалото трябва винаги да бъде съблазнявано от страх, че в него неочаквано ще се появи собствения му зловреден двойник, гримасничещ дявол, фантастична проекция на вътрешните демони“.³⁹ Субектът прави изборът си да застане пред огледалото. Нататък активността принадлежи на двойника – ангелски нежен или дяволски неприятен.

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ **Шевалие, Ж. А. Геербрант.** Речник на символите в два тома. Т.2, С., 1996, с. 114-118.
- ² **Кун, Н. А.** Старогръцки легенди и митове. С., 1960, с. 54
- ³ **Кръстева, А.** Нарцис или модерната идентичност. Сп. Философски алтернативи, кн. 11/12, 1992, с. 132-133.
- ⁴ **Фройд З.** Въведение в психоанализата. С., 1990, с. 394
- ⁵ **Протохристова, К.** Огледалото. Литературни, метадискурсивни и културно-съпоставителни траектории. Пловдив, 2004, с. 11
- ⁶ **Долто, Фр.** Несъзнаваният образ на тялото. С., 2005, стр.126-140.
- ⁷ **Долто, Фр.** Цит. произв. С. 127
- ⁸ Интерпретации върху мита за Нарцис и връзката с културата виж: **Vinege, L.** The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early 19th Century. Lund: Gleerups. 1967. **Goldin, F.** The Mirror of Narcissus in the Courtney Love Lyric. Ithaca and London: Cornell UP. 1967.
- ⁹ Виж: **Мелхиор-Боне, С.** История на огледалото. С., 2005; **Протохристова, К.** Огледалото...., Пловдив, 2004.
- ¹⁰ **Дяков, Т.** Огледалото и обърнатият свят. В: Митология, Фолклор, литература. С., 2003, с. 124-125..
- ¹¹ **Шевалие, Ж. , А. Геербрант.** Речник на символите. Т. 2, С., 1996, с. 114.
- ¹² **Дьолюмо, Ж.** Предговор към: **Сабин Мелхиор-Боне.** История на огледалото. С., 2005,с. 8
- ¹³ **Карол, Л.** Алиса в страната на чудесата. Алиса в огледалния свят. С., 1977, с. 114
- ¹⁴ **Дяков, Т.** Митология, фолклор, литература. Втора част. С., 2003, с. 125
- ¹⁵ **Юнг. К. Г.** Избрано. Книга втора, Евразия-Абагар, Плевен, 1993, с. 166
- ¹⁶ **Платон.** Държавата. 595 d, С., 1981, с. 394
- ¹⁷ **Кръстева, А.** Цит. произв., с. 133
- ¹⁸ **Хофман, Е. Т. А.** Приключение в Новогодишната нощ. В: Избрани творби в два тома, т. 1, С., 1987, с. 273
- ¹⁹ **Попова, Н.** Един странник между делничното и прекрасното. Послеслов към: Е. Т. А. Хофман. Избрани творби в два тома, т. 1, С., 1987, с. 604.
- ²⁰ **Ги дьо Мопасан.** Избрани съчинения в осем тома,Т. 8, С., 1959, с. 148.
- ²¹ Пак там, с. 154

- ²² **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 272
- ²³ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 271
- ²⁴ Пак там, с. 270
- ²⁵ **Фронтнак, Ив.** Спотаената сянка. Бюлетин на Съюза на българските писатели, 1/1988, с. 119
- ²⁶ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 262-262
- ²⁷ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 262
- ²⁸ **Протохристова, К.** Цит. произв., с. 171
- ²⁹ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 267
- ³⁰ Пак там, с. 268
- ³¹ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 210
- ³² **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 291-292
- ³³ **Барт. Р.** Camera Lucida (Записка за фотографията). С., 2001, стр.103.
- ³⁴ Пак там, с. 21-22
- ³⁵ **Протохристова, К.** Цит. произв., с. 29
- ³⁶ Пак там, с. 27
- ³⁷ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 294
- ³⁸ **Куелю, П.** Алхимикът. С., 2003, с. 11-12
- ³⁹ **Мелхиор-Боне, С.** Цит. произв., с. 292

ЗДРАВНАТА ГЕОБИОГРАФИЯ НА НИЦШЕ¹⁰

КАМЕЛИЯ ЖАБИЛОВА

Kamelia Zhabilova

NIETZSCHE'S MEDICAL GEO-BIOGRAPHY¹

Abstract: *The initial incentive for the writing of this text came from some modern concepts, found in academic literature, relative to the role of illness in Nietzsche's life and works. In continuing this line of productive "reading" of Nietzsche, this article focuses on his texts in terms of the complex array of "uses" of morbidity that are played out in them.*

Key Words: *Nietzsche, the morbid discourse, illness-health*

Безспорно, морбидното и неговите отгласи в творчеството на Ницше е благодатна почва за начало на един анализ както спрямо неговата лична драма, така и по отношение на текстуалните полета, сред които то се среща. Като цяло можем да отбележим, че темата за болестта и ролята ѝ в “живота и творчеството” на Ницше се е превърнало в почти задължителен изследователски рефрен. Много изследователи¹¹ биват изкушени да се позоват на така и неустановената болест на Ницше, за да отхвърлят априори идеите му или за да обяснят особеностите на неговия стил и противоречията във философията му.

В многобройните медицински проучвания върху болестта на Ницше се сблъскваме с различни диагнози (от приглушена форма на параноя през “обща парализа” и наследствен сифилис до предразположение към шизофрения и дори латентен хомосексуализъм), но от

¹⁰Този текст е част от монография – „Ницше. Геобиография на духа“ - и поради това е желателно той да бъде четен като подстъп към тази тема.

¹¹ Тук ще споменем само някои от по-важните трудове, посветени на въпроса за болестта на Ницше: И.К.Хмелевский. *Патологический элемент в личности и творчестве Фридриха Ницше*. Киев, 1904; P.C.Mobius. *Über das Pathalogische bei Nietzsche*. Wiesbaden, 1902; J.Benda. *Nietzsche's Krankheit*. Berlin, 1925; M.Hildebrand. *Gesundheit und Krankheit in Nietzsche's Leben und Werke*. Leipzig, 1920; E.F.Podach. *The Madness of Nietzsche*. London, 1931

философска гледна точка те с нищо не променят прочита на ницшеанското послание. Може би мнението на Томас Ман относно ролята на болестта при интерпретацията на Ницшеовото творчество в това отношение е най-адекватна: “Нееднократно е било казвано и аз повтарям пак – болестта е нещо чисто формално, всичко зависи от това, с какво е свързана тази форма, какво я изпълва. От значение е кой е болен: дали болният е някой посредствен глупак, при когото болестта е лишена, разбира се, от всякакъв духовен и култивиращ аспект, или е един Ницше, един Достоевски. Медико-патологичният фактор е едната страна на истината, нейната, така да се каже, натуралистична страна...”¹²

Всъщност такъв един прочит на дадено творчество през морбидното е ценен и благодатен като резултатност, единствено ако се разшири по посока на един по широк размисъл върху ролята на болестта в творческия процес и нейното превръщане в *текст*. От този вече изследователски ъгъл особен интерес представлява рефлексията на самия Ницше върху собствения му драматичен жизнен опит за болестта и лудостта, опит, в който се редуват болезнени пристъпи на вдъхновение и експресивни преживявания, моменти на предчувствия и видения, но и мигове на абсолютна концентрация и яснота, заглъхващи накрая в абсолютното мълчание. Ще приведем само един пасаж, който е достатъчно показателен за целта: “...що се отнася до дългото ми боледуване, не му ли дължа неизразимо повече, отколкото на здравето си?... Едва голямата болка, тази дълга, бавна болка, в която изгаряме като мокро дърво на слаб огън, ни принуждава нас, философите, да се спуснем в дълбините на душата си и се освободим от всяка доверчивост, от всяко добродушие, забулване, милосърдие, от всяка посредственост, в която вероятно по-рано сме влагали човечността си. Съмнявам се дали подобна болка ни прави “по-добри”, но знам, че ни *углъбява*”.¹³ Нещо повече – лудостта като знак за божествена принадлежност и творческо изобилие – е широко застъпена в текстовете на Ницше– “О, божества, дайте ми лудост! Лудост, за да повярвам най-сетне на себе си! Дайте ми делириум и конвулсии, внезапни озарения и тъми, плашете ме с мраз и зной, каквито нито един смъртен още не е

¹² Ман, Т. *Философията на Ницше в светлината на нашия опит*. - В: Ницше, Ф. *Човешко, твърде човешко*. С., 1993, т. 2, с. 278

¹³ Ницше, Ф. *Ницше contra Вагнер*. – В: Ницше, Ф. *Раждането на трагедията и други съчинения*. С., 1990, с. 361

изпитал, с гръм и трясък, с блуждаещи сенки... Докажете ми че аз съм ваш. Само лудостта може да ми го “докаже”.”¹⁴

Но въпреки аксиологизаторските стратегии и естетизации, които предприема Ницше при тълкуването на болестта и боледуването, превръщайки ги в позитивни свръхстойности, неговото отношение към морбидното не е еднозначно. Отношението си към болните и слабите Ницше заявява многократно като най-ясно то е изразено в главата “Странстванията на един несъвременник” от “Залезът на боговете”, в афоризма “Морал за лекари”: “Болният е паразит за обществото. Да продължаваш живота му след едно определено състояние е просто непочтено... висшият интерес на възходящия живот е да отстрани изродения, безперспективният – това се отнася за правото да бъдеш роден, да зачеваш и отглеждаш, за правото да живееш... Да умреш гордо, ако не си способен гордо да живееш. Свободно да избереш смъртта, своевременната смърт, да я приемаш с радост и блаженство... ние нямаме възможност да предотвратим собственото си раждане, но можем да поправим сторената грешка...”¹⁵

Тук трябва да направим едно отклонение. За да се разберат тези на пръв поглед противоречиви изказвания на Ницше относно отношението *здраве–болест* (които в по-късните му произведения биват заместени с двойката *сила–слабост*), изследователят трябва да отговори на следния въпрос: В какъв смисъл болестта присъства в живота и творчеството на Ницше? За да разгадае тайните, болката и страстта на неговото мислене, което отблизо познава опияняващия ужас на отиващите твърде далеч ходове на същото това мислене, той трябва да вземе предвид ретроспекциите и самооценките на самия Ницше, присъстващи във вторите предговори на ранните му съчинения, а най-вече неговата изповед-равносметка “Ессе Номо”. Именно този свод от текстове разкриват енигмите на неговата философия и в тях той сваля така любимите си маски. Тези текстове са и своеобразната “нишка на Ариадна”, водеща ни в ницшевия лабиринт и по отношение ролята на болестта в неговото битие и творчество. От тях става видно, че за Ницше болестта никога не е била стимул за творчество или източник на вдъхновение. Напротив, от волята за здраве той изгражда своята философия и своята “героична психология”.

Но може би един пасаж от “Ессе Номо” най-добре илюстрира казаното: “От изкривената оптика на болния към здравите понятия и ценности, а оттам към съвършенството и самочувствието на пълно-

¹⁴ Ницше, Ф. *Зазоряване*. С., 1997, с. 36

¹⁵ Цит.съч., С., 1992, с. 113-114

кръвния живот и обратно в дебрите на декадентските инстинкти – това бе моето дълго узряване, упражнение и същинско познание – дано все пак някога стигна и майсторство”.¹⁶ За да разшифроваме този фрагмент е необходимо той да бъде прочетен през *перспективизма*, тази, основна категория в теорията на познанието на Ницше. За немския философ болестта е единствено и само гледна точка към здравето, даваща възможност за една нова перспектива и оптика към него, или по-точно за, както казва той, “преобръщане на перспективата” и „изкуство на трансфигурацията”, водещо до „висше здраве”, но и до ново знание – „Един философ, преминал и все още преминаващ през много състояния на здраве, е преминал през също толкова философии. Той просто не може другояче, освен всеки път да превръща състоянието си в най-духовна форма и да гледа отдалече на него”.¹⁷

И сега вече не звучат парадоксално изказванията: “При мен не съществува никаква болнаост – не съм бил болен дори и в периода на най-тежката болест” и “Самата болест може да бъде стимулиращо средство. Само че човек трябва да е достатъчно здрав за този стимул”.¹⁸

Или, както точно описва логиката на тази парадоксална стратегия Стефан Цвайг, необходими са и двете, болестта като средство, здравето като смисъл, болестта като път, здравето като цел. И това „второ здраве” след болестта, съкровено възжелано, изтръгнато насила, изкупено със страдание, това именно здраве е по-истинско и жизнено от благополучието на винаги здравия. Затова и оздравяването, и изцелението, постигнато по този начин, е по-ценно от нормалното жизнено състояние, защото то е не само преображение, а нещо много по-значително – то е израстване, възвисяване и облагородяване.¹⁹

Подобна теза защитава и един от най-оригиналните интерпретатори на творчеството на Ницше – Жил Делёз. Според него това „преобръщане на перспективата” и лекотата, с която то се осъществява, свидетелстват за „висше здраве”, което прави възможно и самото творчество. А тези маневри на преход от болест към здраве и обратно претърпяват своя крах, когато вече не остава „здраве”, което да позволи болестта да е гледна точка към него. Самият Ницше изцяло и без усилие контролира този процес и „танц над пропастта” до 1888 г. Но кризисът настъпва, когато болестта се слива с творчеството и води до

¹⁶ Цит. съч., С., 1991, с. 11

¹⁷ Ницше, Ф. Веселата наука. С.1994, с. 24

¹⁸ Пак там, с. 47 и с. 12

¹⁹ Цвайг, С. Фридрих Ницше. – В: Цвайг, С. Европейската мисъл. С., 1985, с. 150

безумието – последната „клоунада“ на Ницше, или, както самият той заявява – „комическия изход“, в който се размиват всички граници и се сливат всички му маски – на шута, на Дионис, на Разпнатия, на странника, на декадента, на нихилиста, на свободния дух и т.н.²⁰

Тези екстремни моменти са фиксирани най-вече в последните му писма преди срива, които повдигат въпроса за съзнателния, „хамлетовски“ елемент в лудостта на Ницше. Но съзнателен не в смисъл на свободно избран, а в смисъл на ясно осъзната неизбежност и предопределеност, изразена в любимата му формула за човешко величие – *amor fati*. И действително, може би никой не е заставал така близо до бездната на безумието, без да загуби зоркостта си, без да му се завие свят. И това е най-странното, най-невероятното, което откриваме в последните писания на Ницше – „една върховна яснота *сомнамбулно* съпътства върховното опиянение... Ницше е *диамантно ясен* и в своето опиянение, словото му остава ненакърнимо твърдо и остро сред всички пламъци на екстаза”.²¹

Друг интересен момент от рецепцията на Ницше в европейското културно пространство са опитите философията и личността му да бъдат „четени“ през психоанализата на Фройд. Преди да се спрем по-подробно на тези опити ще проследим доста противоречивото отношение на самия Фройд към философията на Ницше. Фройд през целия си живот се стреми да освободи не само себе си, но и учението си от съблазните на Ницше, отнасяйки се към него дори като към най-опасен съперник в борбата за интелектуално влияние. Учениците и последователите на Фройд – К. Г. Юнг, Ото Ранк, Д. Джоунс, Шпилрайн и други много пъти по различен повод проявяват зависимостта си от Ницше²² и това неизменно предизвиква недоволството на Фройд. Нещо повече. Фройд, който ревниво отстоява своята интелектуална независимост и теоретична самостоятелност, отрича каквото и да е пряко или косвено влияние на Ницше както върху основната конструкция, така и върху детайлите на психоанализата²³. През 1934г. той дори се

²⁰ Делез, Ж. Ницше. СПб, 2001 – www.nietzsche.ru/look/delez.php

²¹ Цвайг, С. Фридрих Ницше. – В: Цвайг, С. Европейската мисъл. С., 1985, с. 193

²² Показателно в случая е че след разрива си с Фройд и Юнг, и Ото Ранк му изпращат пълните събрани съчинения на Ницше в луксозна подвързия.

²³ Известно е, че на млади години Фройд е чел ранните трудове на Ницше и дори е участвал в “Кръжока на немските студенти във Виена”, който изучава творчеството на Шопенхауер, Ницше и Вагнер. Едно от заседанията на Виенското психоаналитическо общество през 1908 г. е специално посветено на обсъждане на идеите на Ницше и тяхната близост с тези на психоанализата.

опитва да отклони Стефан Цвайг от намерението му да напише книга за Ницше, възразявайки много настойчиво срещу желанието на Цвайг да ги противопостави. Тук няма да се спираме на мотивите на Фройд относно тази дистанция спрямо Ницше, а само ще изтъкнем, че дълго преди него Ницше формулира много от идеите на т.нар. дълбинна психология, така че независимо от въпроса има или не заимстване, преработка на комплекса идеи *несъзнавано-либидо-сублимация* без каквото и да е усилие, почти готови се откриват у Ницше²⁴.

Така например още в първия фрагмент от първа глава на “Човешко, твърде човешко” той употребява понятието сублимация в почти същия смисъл, в който по-късно то се превръща в основна категория на Фройдовата естетика и културология.²⁵ Впрочем още първото по-важно съчинение на Фройд – “Тълкуването на сънищата”(1900) - изходната точка на психоанализата (сънищата и грешките са двата основни подстъпа към нея) показва отново поразително сходство между възгледите на Фройд и Ницше. Съвсем “по Фройд” звучи мисълта на Ницше: “Едно *влечение* е искало да бъде задоволено, проявено, упражнено, освежено, освободено – и ето че идват сънищата. Будуването не притежава *свободата на интерпретацията*, присъща на света на сънищата.”²⁶ Дори и за въведения от Фройд много по-късно (в “Аз и То”-1923) компонент в структурата на съзнанието – Свръх-Аз – като висша, контролна функция на съвестта и на социалното, асимилирано в индивидуалното, може да се намери у Ницше: “Всеки човек изживява своя щастлив ден, когато се срещне с по-висшата си същност...Хората

Според докладчика – Пол Федерн, Ницше дотолкова се доближава до психоаналитиците, че остава да се потърси в какво на практика се отличава. Все пак Фройд казва тогава, че нивото на интроспекция, постигната от Ницше, не е постигната от никой друг и едва ли някога ще бъде; но и добавя, че самият той не може да чете работите му, позовавайки се на причина, която изглежда парадоксална – мисълта на Ницше е твърде богата за него. Вж. Лейбин, В. *Фрейд, психоанализ и современная западная философия*. М., 1990

²⁴ На този факт подробно обръща внимание и Исак Паси, чиито резултати ще използваме по-нататък в текста: Паси, И. *Фридрих Ницше*. С., 1996, с. 87-89

²⁵ “Гърците не отричат природния нагон, намерил израз в най-лошите наклонности, а го включват и ограничават в определени култове и дни, след като са измислили достатъчно много предпазни мерки, за да улеснят възможно най-безвредното оттичане на дивите стихии...Дава се възможност за равномерно отприщване – без стремеж към пълно унищожение – на лошото и съмнителното, на животинското и назадничавото.” Ницше, Ф. *Човешко, твърде човешко*. С., 1993, с. 81

²⁶ Ницше, Ф. *Зазоряване*. С., 1997, с.154

общуват твърде различно с тази своя по-висша същност и често играят като актьори сами себе си, доколкото после все отново и отново повтарят онова, което са били през споменатите мигове. Някои живеят в страх и смирение пред идеала си и биха искали да го отрекат; те се боят от по-висшата си същност, защото, когато заговори, тя го прави възискателно и точно. Затова пък притежава призрачната свобода да идва и да отсъства, както пожелае.”²⁷

Сега вече е разбираема и странната на пръв поглед, но съвсем точна преценка на Томас Ман: “Ницше е просто роден за психолог, психологията е неговата страст: познанието и психологията са за него всъщност една и съща страст; и белег за цялата вътрешна противоречивост на този велик и страдащ дух е обстоятелството, че той, за когото животът стои много по-високо от познанието, попада тъй изцяло и безвъзвратно под властта на психологията.”²⁸

Нешо повече. Многобройните пътувания, смяната на градове и места на обитаване от Ницше, предизвикани основно от крехкото му здравословно състояние, преминаващо през временни подобрения и задълбочаващи се сринове, го превръщат в скиталец и странник. С годините собственият му страдалчески опит изкрystalизира в изграждане на своеобразна “здравна география” (Стефан Цвайг), търсеща да открие онова място, което ще му донесе телесен и духовен покой. Според Ницше човекът на духа се чувства единствено у дома си не там, където е роден, а там и само там, където самият той се създава и създава, твори – *Ubi pater sum, ubi patria*. За Ницше родината не е там, където са родителите, а там, където са децата ни, т. е. рожбите на нашето съзидание – “О, братя мои, не назад трябва да гледа вашия знатен род, а *напред!* Вие трябва да обичате земята на *своите чедра* – тази обич нека бъде ваш нов аристократизъм – неоткритата земя в най-далечното море!”²⁹ Но коя е тази така усилено, неистово и страстно търсена родина? В дългото пътуване към себе си Ницше я открива в Юга, в Италия. И както казва С. Цвайг в своето есе “Фридрих Ницше”, единствено при братски родствения на Ницше Ван Гог можем да открием това демонично проникване на светлината и южното слънце в едно вече полузамъглено съзнание, стремящо се към просветление, намерило израз в платната на Ван Гог от периода му в Прованс и в стила на Ницше от времето на пребиваването му в Италия. Само у тези двама фанатици на

²⁷ Ницше, Ф. *Човешко, твърде човешко*. С., 1993, т. 1, с. 172

²⁸ Ман, Т. *Философията на Ницше в светлината на нашия опит*. – В: Ницше, Ф. *Човешко, твърде човешко*. С., 1993, т.2, с. 292.

²⁹ Ницше, Ф. *Тъй рече Заратустра*. С., 1990, с. 216

преображението срещаме такова самоопиянение, такова мигновено и неподражаемо поглъщане на светлина с вампирска жажда.³⁰ Както другия му сроден дух Хьолдерин, който постепенно измества своята Елада към ориенталското, варварското и дивото, така и Ницше в края на съзнателния си живот планува пътуване и по-продължително заселване в тропическия Юг, сякаш търсец “вече слънчев удар вместо слънчева светлина, яснота, която жестоко да реже, вместо само да откроява контурите, спазматична сласт вместо радост; безспир блика от него стръвната жажда да превърне изтънчената възбуда на сетивата в пълно опиянение, танеца в полет, да нажежи до бяло горещото усещане, че съществува”.³¹

При това Ницше борави с двойствения смисъл на “тропиците”. От една страна, *тропикът* е действителна климатична зона, топос от реалната география, и, от друга, вече във виртуалната картография на Ницше, той е видян като начин на мислене и стил на изказ, т. е. от риторична гледна точка. Един пасаж от “Отвъд доброто и злото” е достатъчно показателен: “Изглежда, че моралистите изпитват някаква омраза към джунглата и тропиците? И че на всяка цена искат да дискредитират “тропическия човек” било като болест или изроденост на човека, било като присъщ на него ад или самоизтезание? Защо? В полза на “умерените пояси”? В полза на умерените хора? На “моралните”. На посредствените”.³²

В тази колкото реална, толкова и въображаема география природата и климатът са определящи според Ницше и за творческия процес – “Париж, Прованс, Флоренция, Ерусалим, Атина – тези имена са вече доказателство, че геният зависи от сухия въздух и чистото небе”³³. Но той отива дори по-далеч в опита си да демонстрира обвързаността между ландшафт, от една страна, и духа на различните култури и религиозни системи, от друга. Така например пейзаж и психология, география и история са привлечени от Ницше, за да обясни особеностите на будизма и християнството: “...предпоставка за будизма е твърде мекият климат”; “Иисус Христос може да се появи само сред еврейския пейзаж”.³⁴

В заключение бихме искали да кажем и няколко думи относно мотивите, провокирали този текст. Първоначалният импулс за съз-

³⁰ Цвайг, С. *Европейската мисъл*. С., 1985, с. 180

³¹ Пак там, с. 181

³² Ницше, Ф. *Отвъд доброто и злото*. С., 2000, с. 12

³³ Ницше, Ф. *Ессе Номо*. С., 1991, с. 32

³⁴ Ницше, Ф. *Антихрист*. С., 1991, с. 32