

Брой
1/ 2016

Καιρός

Електронно списание на
Студентски
Философски
Семинар

ПУ „Паисий Хилендарски”
Философско-исторически факултет
Катедра „Философия”



Редакционна колегия: доц. д-р Ина Димитрова, гл. ас. д-р Евелина Варджийска, гл. ас. д-р Валентин Аспарухов, ас. д-р Мартина Минева, ас. Тодор Петков

Редакционен съвет: проф. д.ф.н. Албена Хранова, проф. д-р Райчо Пожарлиев, доц. д-р Олга Симова

© Катедра „Философия“, ФИФ, ПУ.

Адрес:

ул. „Костаки Пеев“ № 21

гр. Пловдив, 4000

тел. 032/ 261 436

e-mail: filosofskiseminar_pu@abv.bg

<http://logos.uni-plovdiv.net/en/home>

Facebook: [Катедра „Философия“](#)

ISSN: 2534-8442

Καῖρός

ЕЛЕКТРОННО СПИСАНИЕ НА СТУДЕНТСКИ ФИЛОСОФСКИ СЕМИНАР

КАТЕДРА „ФИЛОСОФИЯ”

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ, ПУ „ΠΑΙΣΙЙ ΧΙΛΕΝΔΑΡΣΚΙ”

БРОЙ 1/2016

Райчо Пожарлиев – „Няколко екзалтирани уводни думи” 4

Историко-философски дебюти

Недялка Тошева – „Няколко фрагмента от визията за телесността на Христа според Аврелий Августин и Максим Изповедник” 6

Ивилина Генова – „Наръчник по скептицизъм. Философско антропологично вглеждане в Монтеновите *Опити*” 31

Анжела Мусави – „Видовизъм. Същност и аспекти” 46

Социо-оптики

Боряна Кирякова – „Технологии на себе си и мрежи на власт” 50

Кристиян Найденов – „Кафенето като социална среда” 70

Преводи

Майкъл Инууд – „Херменевтиката” (от Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998), превод: Румяна Генова 74

Катлийн Райт – „Гадамер” (от Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998), превод: Елена Иванова 83

Резюмеτα 91

НЯКОЛКО ЕКЗАЛТИРАНИ УВОДНИ ДУМИ

С първия брой на електронното теоретично списание **Κайрос**, специалност *Φιλοσοφία* към Φιλοσοφско-историческия факултет на ΠΥ „Παисий Χилендарски“ не маркира, както бихте си помислили, едно ново начало, а по-скоро отбелязва поредицата от няколко плодотворни години на обучение, на съвместна работа на студенти и преподаватели, сиреч сигнализира за навлизането ни в щедрата откъм резултати зрялост. Φιλοσοφската ни специалност съществува по-малко от едно десетилетие и е дете в сравнение с няколкото други подобни в българските университети. Вероятно поради нехайството на младостта ѝ, ние преподавателите в нея бяхме твърде предпазливи и инициирахме издаването на това преимуществено студентско електронно издание едва в настоящата година. Сега, като видим и саморазкриващ се творчески и теоретичен резултат, този продукт на амбициите и интелектуалните ресурси на студентите настойчиво ни напомня за допуснатата грешка. Трябваше да създадем този публичен философски форум далеч по-рано. Затова, ако сред читателите на списанието има и наши колеги, възпитаници от непредставени в сборника випуски, поднасяме най-искреното си извинение. Същевременно това списание е публично пространство – открито и за някогашните ни студенти, а нашето извинение мислете и като покана за бъдещо участие на всеки, който се чувства съпричастен на философията, както и на общата ни университетска институция, която я подхранваше и подхранва тези години. Лично аз, като наблюдател и интензивно участващ в изграждането на тази институция виждам в новото списание времеви духовен синтез, тотална връзка на философските поколения.

В известния текст от 1928 г. „Проблемът за поколенията“ Карл Манхайм, отхвърляйки биологизирането на феномена като отношение на стари и млади, намери във феномена на поколението проявата на една връзка на духа и социалните промени. Този социологически прочит до голяма степен не важи за поколенията във философията. Φιλοσοφията е уникален духовен хоризонт, в който, без да се напуска пространството на диалога в разбиранията за света, човека и духа на великите мислители от миналото, се себеизразява всяко ново поколение. Младите поколения творят своята философия без нуждата от радикален социален обрат и дистанциране от своите учители. Но и истинските учители преподават не от привилегированата позиция на авансираното в тях знание като предимство, а от позициите на респектиращата мощ на самото знание. В някакъв смисъл задачата на преподавателя е да въвлече студентите в стихията на духа, която е въвлякла самия него в себе си. Като проява на черен хумор, бих сравнил това с удавника, който влече в бездните спасителя си, но единствено защото самият спасител

попада сред увличащата ги заедно с давещите се бездна. В средата на това увличане и дистанциране (известният образ на Ницше за водния въртоп) се преплитат духовете на философските поколения, на учителите и студентите им. За мен философията с нейните смислени въпроси е идеалната среда на творчеството, постигано едновременно в сравнение и оспорване, сиреч в плодоносната среда на имитация **на** и едновременно с това на оттласкване **от** учителите.

Затова, макар и да не ми харесва (това се дължи на напредващата ми старост) мисълта на Ницше, че добрият учител е този, който е надминат от учениците си, чета този пръв сборник с текстове и преводи на студенти от няколко випуска на специалност *Философия* в състояние, бих казал, на един вид смес от благородно примирение и чувство за задоволство. Второто – за добре свършената работа от малкия ни преподавателски колектив, а първото – заради усета за неизбежното, но и напълно оправдано нахлуване в сферата на високото философстване на нови таланти. Особено радващо е многообразието на представените идеи – в палитра от ерудираното и енциклопедично знание на преводите за херменевтиката, през метафизиката на телесността в средновековното теологическо мислене, до антропологията на скептицизма при Монтен или социологически релевантните философски рефлексии в текстовете за кафенето или домашните животни. Затова от перспективата на това многообразие, четейки текстовете сякаш съзирам зад тях живи образи, индивидуални характери, прояви на онази собствена и личността изразителност, която се стараехме да не накърним от позициите на някакви консервативни научни стандарти. Дори мога да кажа с някаква доза неприлично умиление, че в тези уж мъртви и написани редове, в цялостта на сборника, разчитам живи влияния на този и онзи преподавател, елементи на събеседване и спорове помежду ни, конфликти и съгласия, характери и близости в теми и речници, сиреч виждам всичко онова, което създаде философската ни общност през годините. Ето защо това списание (надявам се и последващите му броеве) сприяелява и утвърждава философската ни дружба, то изтрива години и укрепва трайното общуване, връзката, споена от респекта към откриващото знание.

Тъкмо поради това в пожеланието ми за успешен и удовлетворителен път, който новото списание би следвало да започва, най-малко трябва да съзирате началото. В това пожелание разчитайте не прерязването на лентичката на един новооткриващ се обект, а потвърждение на продължаващото му живо строителство, в което, надявам се ще участваме задълго всички ние – и студенти, и преподаватели.

Райчо Пожарлиев

НЯКОЛКО ФРАГМЕНТА ОТ ВИЗИЯТА ЗА ТЕЛЕСНОСТТА НА ХРИСТА СПОРЕД АВРЕЛИЙ АВГУСТИН И МАКСИМ ИЗПОВЕДНИК¹

Ако трябва да видим какво формира историческия облик на средновековната философия и какви са нейните смислово-културни характеристики, неминуемо ще трябва да кажем, че първо и преди всичко – и на изток, и за запад – тя е христоцентрично определена. Нещо повече – христологичните хоризонти формират облика на цяла Европа и задават континуитетното ѝ световъзприемане и нейната антропологична идентичност. Категориите като време и пространство са обусловени според мярката на Откровението и смисъла на Въплъщението. Пришествието на Бога в тяло задава и битийната легитимност, като уплътнява говоренето за сетивното и свръхсетивното, иманентното и трансцендентното, времето и вечността, отсамното и отвъдното, материалното и духовното. Концентрирането на мисълта и „уплътняването“ на словото посредством действителната личност на Христос е и своеобразно „сгъстяване“ на въпросите за съвместността – в едното конкретно лице на Христос – на крайното и безкрайното, битието и свръхбитието, на онова, което не е ограничено от никаква материя, и същото, определено в пределите на телесността.

В средновековния контекст човек неизбежно бива мислен в опозицията „тяло-душа“. Той е двойно определен. С въплъщението на Словото обаче се поставя под въпрос легитимността на човешкото тяло като обладавано единствено от душата. В условията на въплъщението тялото става не просто човешко, то вече не е вместилище единствено на душата, а придобива ново лице – Божественото. Проблемът обаче, който задава боговъплъщението, е как се съчетават, без да се смесват, две несводими една до друга природи, всяка от които запазва свойствените си характеристики, без да променя тези на другата; как биват преодолявани от тялото и какви са техните телесни измерения и материални отпечатьци.

В последващия текст ще изложим няколко ключови момента относно телесността на Христа на двама ключови философи на Западното и Източното Средновековие – Аврелий Августин и Максим Исповедник, които във висока степен задават и определят смислово философията по Христа².

¹ Настоящият текст е част от магистърската теза *Телесността на Христа според християнската философия на Средновековието (Аврелий Августин и Максим Исповедник)* на Недялка Тошева, защитена по специалността *История на философията: Античност, Средновековие, Ренесанс*.

² Григорий Палама разграничава два вида философия: „философия на света“ и „философия по Христа“. Първата има за цел изучаването законите на материята и движението, а втората – свръхсветовното. Вж. повече във *Философските Средновековия*, кн. 10, бр.1, 2001, с.130.

I. Телесността на Христа според Аврелий Августин (354-430)

И Христос напуснал града и видял, че край пътя седял млад мъж и ридаел.

И Той отишъл при него, докоснал косите му и рекъл: – Защо ридаш?

Младият мъж го погледнал, познал го и казал:

– Та аз бях мъртъв и ти ме възкреси. Как да не ридая?³

Сякаш действително неизмеримата трагедия на човека е вградена в неговото тяло. И като че ли именно телесността е почвата, от която никнат „цветята на злото“, и нейна е конституцията, даваща основание за отглеждането в пределите на плътта, както на насладата и удоволствието, така и на болката и отчаянието, но в чиито цветове винаги зрее смъртта. Телесността е и най-овъншностеният битиен израз на страдателната природа, от която е съставен човекът. И колкото повече съм тук, сиреч със своята телесност, толкова повече има какво да го няма, тоест толкова повече материя подлежи на тление.

Човекът по дефиниция присъства в битието единствено чрез своята телесност, така както и отсъства от последното само чрез нея. Телесността прави действително човешкото съществуване, но тя крие в потенциата си и възможността за своето отсъствие. И този потенциал винаги неумолимо бива постиган в хода на времето. Именно този е проблемът, който се оголва не само в притчата от поемата на Уайлд, ала и по пътя на всяко философско дирене: защо Бог създава нещо, което, в крайна сметка, се оказва проблематично: от една страна, тялото е онзи елемент от човека, който удържа последния в битие, и чрез него се проиграват екзистенциалните му валенции; от друга – чрез тялото човекът е устремен към смъртта, а радостта и страданието, болката и удоволствието са само нейни симптоми. Поради това бясно завличане от битийните съблазни към смъртта, асирийския цар Сарданапал превърнал смъртта в печат за неприкосновеност върху това, което е имал в живота, заповядвайки на гробницата му да бъде изписано: *Сега съм мъртъв, но притежавам онова, което страстта ми погълна и унищожи приживе.*⁴ Ала това – за съжаление – привидно утешение бива разоръжено от факта, че нещата престават да съществуват по еднакъв начин: от две неща – пише Августин – които престават да съществуват по еднакъв начин, едното не е по значително, а другото по-тленно⁵. Смъртта уеднаквява всичко и всички. Изглежда, че Бог, който е съвършен, е сътворил по свой

³ Oscar Wilde, *THE DOER OF GOOD*.

⁴ Sardanapallus, последният асирийски цар (IX в. пр. н.е.), вж. в Августин, *За Божия град*, т. 1, София, 2013, с. 168.

⁵ Срв. Августин, *За Божия град*, т. 1, София, 2013, с. 47.

образ нещо мимолетно и недотам съвършено, нещо, което подлежи на развала, и в този ред на мисли – нещо, което не може да удържи в цялост собствения Му образ, а напротив – непрестанно размива Неговите очертания, докато накрая не ги обезличи в смъртта. Дори иззет от последната по чуден начин и отново вбитиевен в тъкмо този свят, човек отново бива завихрен около катадневните грижи за плътта и отново помръква неусетно в оттичането си към небитието. Ала ако в раждането и умираването, удоволствието и болката се състои действително заложената нескончаема съдба и разплодваща се цел на творението, то едва ли поради същата Бог ще се въплъти, ще стане човек, ще умре като такъв и ще възкръсне същият, сиреч в плът. Понеже тук не става въпрос за някой езически бог, а за Троицата, която е единият и абсолютен Бог. И тъкмо в лицето на Сина въплътеното Слово става човек, без това да нарушава божеството му. И Бог придобива плът, без това да отнеме от човековостта ѝ. Така Словото става пълнокръвен човек, ала същевременно в божествената си форма на Син запазва единосьщието си с Отца и Духа, сиреч остава и напълно Бог. Това е базисното християнско учение, което се формулира – макар и не толкова прецизно – още през първите два събора⁶, и върху което Августин развива своето учение за въплътеното Слово. И ключът, чрез който може да бъде осмислена телесността във философията на Августин, в най-голяма пълнота, е, когато в самата пълнота на Бога в лицето на Сина, чрез Когото тя става съпричастна на божествеността, бива съотнасяна и промисляна. Разбира се, телесността на Христа според Августин не трябва да се проблематизира, без да бъде заскобявана, първо, през конкретната и персонална история на Августин; второ – тя трябва да бъде удържана в културно-историческия контекст, понеже маркирането и подчертаването на един или друг аспект от даден проблем е отговор на въпросите, които са обусловени, както от личните търсения на Августин, така и от въпросите, които са поставяни в конкретното време, през което е живял. По този повод самият Августин пише:

*Такива теми (за Бога и божественото устройство на света) често пребивават в нашите мисли, посветени на любовта към разискването на истината, то те (хората) изискват от нас по закона на милосърдието **да им кажем това, което сме успели да открием**. Не понеже съм постигнал истината, или че всички те вече са съвършени (както казва Апостол Павел, **“Колко много трябва още Аз, който лежа много под твоите крака, да считам че не съм разбрал!”**); но, съгласно моята мярка, ако забравя нещата, които са назад, и се пресегна към нещата, които предстоят, и да упорствам към наградата на високото призвание, **от мен***

⁶ В учение за Сина Божий от Никеийския символ отците от втория събор добавят няколко пояснителни слова, имащи за цел ясно да изразят православното учение за телесната природа на Богочовека, в отговор на някои еретични учения; прибавените слова са: *заради нас човеците и заради нашето спасение слезе от небесата и Се въплъти от Светия Дух и Дева Мария и стана Човек; бе разпнат за нас при Понтия Пилата и страда и бе погребан и възкръсна в третия ден според Писанията; и възлезе на небесата; и седи отдясно на Отца и пак ще дойде със слава да съди живи и мъртви и царството Му не ще има край.*

се изисква да разкрия толкова много от пътя, колкото съм изминал, и точката, до която съм достигнал, докато курсът продължава да ме води към края⁷.

Така търсенето на отговори на конкретни въпроси, които поражда божественото, е строго зависимо от любовта към разискването на истината и степента, в която ти се разкрива във времето.

1. Христовата телесност и двете воли

Въплъщението на Словото със сигурност е акт на свободната воля на Бога, тъй като не би бил Бог, ако действаше поради някаква външна на Него причина, но дали такава е била и волята на човешката му природа? Понеже Бог по самата си природа е премъдър и преблаг, затова е и изворът на самия живот, а поради това всеки живот води началото си от Него⁸. Така началото на всеки живот, респ. този на човекът, е от Бога, и затова е добър. Това означава, че причиненото от Причината е добро: „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро” (Бит. 1:31). Още повече, че човекът е образ на Бога: „да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие” (Бит. 1:27), сиреч по образа на цялата Троица. По този начин човекът има доброто божие произволение, т.е. по природата си е с лице към доброто, но той винаги има и свободата да избере злото, или направо да му се отдаде изцяло и завинаги, както е направил Юда, когато е избрал смъртта, а не Живота, понеже подобие е оставено пред човека да бъде постигнато като въпрос на избор. Но в случая с Христовата човешка природа, имайки божествената природа непосредствено при себе си, неразделно, но без да се претопяват една в друга, обединени от едното Христово лице, тя има при себе си първообраза и в някакъв смисъл вече се уподобява (уподобила?) на Него, без да го постига, или поне без да извървява пътя на постигането, защото той е в него, а Той е пътят, истината и живота.

Човешката природа в Христа е била двойно определена: веднъж, когато със самото си непорочно зачеване в Дева Мария е зачената човешката му природа, която поради своята човековост по презумпция е образ на Бога, и повторно – когато, още преди образа да възходи към Бога, Образецът низхожда в човека. Означава ли това обаче, че свободния избор, принадлежащ на човешката Му природа, е бил осуетен от въплъщението на божествената природа, като по този начин човешката природа е била определена за жертва и е имала изкупителна функция за човешките грехове? И нямаше ли да е по-голям подвигът на вярата на човека Христос, ако не беше част от Христовото лице ведно с Бог-Слово? И тъй като стана ясно, че според Августин в Христа има две природи, следователно всяка природа има собствено

⁷ Saint Augustine, *On The Trinity*, Book I, chapter 17.

⁸ Августин, *За истинната религия*, вж. в *Малки трактати*, София 2001, с. 84.

присъща ѝ за самата нея воля и произтичащото от последната съответно действие. Но според Августин са не просто налични две природи в Христа, а всяка една от тях е съвършена според собствената си природа; чрез божествената природа Христос е субстанциален на Отца, а посредством човешката – на същия вид. Следователно, свободното произволение на човека Христос не е претърпяло никаква промяна, именно поради запазването при въплъщението на съвършенството на човешката му природа. Тъй като е непорочно заченат, човешката природа на Христа е освободена от греха. Ала понеже подобие то е оставено да се постига и преди грехопадението, като човек Христос е имал свободната воля да се стреми към подобие то или да се отдалечава от същото. Според Августин за свободното произволение на човека свидетелства и самото Свето Писание⁹. Божествените заповеди са интегрирани в битието, за да се следват, или да се нарушават, когато не се следват. Но за последните действия се изисква свободна воля, така че заповедите са дадени като следствие от свободната воля. От което следва, че заповедите не са следгреховен ефект, понеже и преди грехопадението са се заключвали в две: Да ядат от всяко дърво в градината – първо, но – второ – от дървото за познаване на добро и зло да не вкусват, понеже ще умрат. След греха на човека заповедите се размножават до десет основни. Само по себе си Въплъщението на Христос в плът е сбиране в едно и уплътняване на Божиите заповеди: „Ако не бях дошъл и не бях им говорил, грях не щяха да имат; а сега нямат извинение за греха си” (Иоан 15:22)¹⁰. Следователно Той съставлява всички заповеди, като ги обобщава отново до две – „Възлюби Господа, Бога твоего, от всичкото си сърце, и от всичката си душа, и с всичкия си разум, и с всичката си сила.” (Марк. 12:30); и – втората – „възлюби ближния си като себе си” (12:31). Като човек въплътеният Син е имал свободата да не се подчини на Отца, защото човешката му природа посредством душата е притежавала свободата да се отдаде на похотта, зачевайки грях; а чрез тялото – извършвайки греха – е можела да роди смърт¹¹. Изкушаването на Христос от злото по време на земния му път се състои от изпитания, които са насочени именно към неговото одушевено тяло и съответните му волеви телодвижения, доколкото божествената му природа е абсолютна и неизменна, неподлежаща на промяна. Всички заповеди, отнасящи се до човешката воля, се освещават в човешката душа, но се легитимират от тялото, като изпълняващи се или отклонени от човешката воля. Удържането на закона от човешката природа на Христа е знак за действителното и безконфликтно единение с божествената му природа¹². Христос подчинява всичко човешко на божествената си природа. Думите „Ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си” (Мат. 16:24) са пример за оставеността на човешката

⁹ Августин, *За благодатта и свободата на волята*, вж. в *Малки трактати*, София 2001, с. 175.

¹⁰ Пак там.

¹¹ *За благодатта и свободата на волята*, 176.

¹² Августин, *За благодатта и свободата на волята*, с. 178.

природа в ръцете на божествената в лицето на Христа и – същевременно – призив за причастие на човека към Божието битие.

Уподобяването на Бога изисква усилие на волята¹³, дори това усилие при Христа да не е обременено онтологически от греха, той доброволно избира последния. Божествената природа също избира чрез свободната си воля да поеме греха., но при последната избора – освен добра воля – е и благодат: „Никой не може да дойде при Мене, ако не му бъде дадено от Моя Отец” (Иоан 6:65). Според Августин благоволенieto на Бога е дадено в Христа, но не според човешките дела – както смятал Пелагий¹⁴ – а по Негово благоволение¹⁵.

Делата – както стана ясно – са волеви действия и без воля не може да бъде извършено нито едно действие. Следователно, спрямо благодатта волята не е абсолютно свободна, или поне не е напълно освободена от външна на нея зависимост. Но дали благодатта действително се явява индиферентна на човешката природа? Ако човек наистина е богообразен, то последният от самото си сътворение има благото първо да **е**, после да **е образ** на Бога, и накрая – има вложената в него сила да стане **подобен** на Бога. Това означава, че по самата си природа има в себе си благоволенieto на Бога. И като благотворение човешката природа е блага по образа на Бога. И тя само по този начин **е** и изобщо присъства. Ако поставим под въпрос това положение, ние ще отправим онова питане, което задава Лайбниц: защо изобщо има нещо (свят и неща), а не нищо? В духа на Августин основанието е, разбира се, Бог; а онова, което е основано от него, сиреч творението, е благо-дарено от Неговата воля. Предпоставеността на този божи дар е благ, но сам по себе си не може да е благодат. Това осмисля и в някаква степен въпроса защо Бог стана човек и не би ли могло спасението да се осъществи по друг начин. Така Божията Благодат е не подмяна на човешката воля с божествената, а подпомагане на правилното осъществяване на свободната воля на човека¹⁶. Августин съответно отнася благостта към божествената природа на Христа, а човеколюбието и към божествената – а чрез последната – и към човешката природа, която – като богообразна – е благо-дар-ение на своя парадигматичен образ¹⁷ и се стреми чрез вярата към същия¹⁸. Истина е обаче, че според Августин подпомагането на това, което вече е благо-сътворено, е изцяло Божие произволение. Така възплъщението на Бога е не според никакви заслуги – защото не е низхождане за праведните дела – а за да избави човечеството по Своята милост. В този смисъл телесността на Христос е благодат от Бога и

¹³ За благодатта и свободата на волята, 177.

¹⁴ Според Пелагий благостта Божия ни се дарява не по благодат, а според личните заслугите на всеки човек.

¹⁵ За благодатта и свободата на волята, 184.

¹⁶ За благодатта и свободата на волята, 181.

¹⁷ Вж. Цочо Бояджиев, Августин и Декарт, София, 1992.

¹⁸ Вж. За благодатта и свободата на волята, с.181.

надежда за всички хора, доколкото чрез тялото разкрива лицето Си. Чрез благодатта на въплъщението Той открива своето лице пред праведните, но и пред нечестивите, ала не само за оправдание на последните, но и за да посее вярата в тях, за да се опират на Неговата благодат, а не на себе си¹⁹. Защото всяка заслуга, която не е от Бога, е зла. Така вярата не е от дела, а е въздадена вследствие от благодатта. И тъкмо вярата, която действа чрез любов, отделя верните на Бога от нечестивите демони, понеже – пише Августин – и последните „вярват и треперят“, ала не вършат добро²⁰. Затова вярата, която действа в Христос, е любов, засвидетелствана чрез неговото тяло. И всяка причастност към дара, сиреч към тялото Христово, е увенчаване в Бога. Понеже всеки, който е причастен на въплъщението, става нова твар, защото човешката природа в Христос е обновена. Въплъщението в човешко тяло е и изпълване на всички негови възможности, осъществени в доброто, и това е благодат посредством божествената му природа, а възкресението на неговото тяло е въздаване на благодат за вечен живот. Това удвояване на благодатта – веднъж на всеки според мярата и повторно, когато приемаме чрез възкресението в тяло вечния живот в Христа – Августин нарича „благодат въз благодат“ (Иоан 1:16)²¹. Само по този начин – ставайки част от телесността, която е постигнала Бога – тялото увековечава Божията благодат. Понеже, ако чрез закона се познава грехът, то чрез въплъщението последният се унищожавя. Като изпълва закона чрез благодатта, Христос освобождава човешката природа и изпълнява думите на своя Отец, Който чрез пророка казва: „Ще взема из тялото им каменното сърце и ще им дам сърце от плът“ (Иез. 11:19). Августин сравнява разбиращото сърце с чувстващата плът²². Така вкаменената плът на човека бива оживотворена от телесността на Христа, понеже я подчинява единствено на Бога.

2. Въплъщение, срещу какво?

Очевидно въплъщението на Словото в плът носи някакъв смисъл, придаден на цялата човешка природа, тъй като цялата човешка природа е приета от Словото. Христос е дошъл в този свят не да освободи човека от телесното, а за да освободи тялото от тленността. Следователно заличаването на греховете от Христос не е отмахване на човешката телесност, а отличаване на последната от плътските пороци. Но с оглед на какво е спасено тялото?

Действително човешкото тяло в антропологията на Августин има принадена стойност, поради това че е носител на човешката душа. Това означава, че човешката природа преди всичко се характеризира с душата. Дефиницията за човека според Августин е „разумна душа, имаща

¹⁹ *За благодатта и свободата на волята*, с. 185.

²⁰ *За благодатта и свободата на волята*, с.88.

²¹ *За благодатта и свободата на волята*, с. 190.

²² *За благодатта и свободата на волята*, с. 199.

тяло” (*anima rationalis habens corpus*), или разумна душа, ползваща се от смъртно и земно тяло (*mortali atque terreno utens corpore*). Макар тялото да е същностно за човека, душата е тази, която го конституира. Костите и ноктите – пише Августин²³ – не са хора, душата е човекът, който е в тяло, и именно тя придава човешки облик на тялото. Разумната душа²⁴ прави тялото човешко тяло, а не неговата маса, защото душата е носител на вида, благодарение на който заедността на тялото и душата се именува ‘човек’²⁵. Разумната душа е субектът и в нея е взора, с който тя съзира истината чрез самата себе си, а не чрез тялото²⁶. Затова според Августин тялото е изключено от богообразността²⁷. То има в някакъв смисъл Божия образ само дотолкова, доколкото има неговия отблясък посредством богообразната душа²⁸. Това не означава обаче, че само по себе си тялото не е добро. А то е добро, защото неговият Творец твори само добри неща и в него по необходимост има даден ред, определена хармония между отделните му части, неотделима от носещото я тяло. И тази хармония не е от душата, макар тя да удържа последната в единство, а от самото тяло, което пък е субект на съразмерността на тялото. Така че душата не е негова съразмерност, ала последната е неговият живот²⁹, така както животът на душата е Бог, *понеже тялото живее от душата ми, а душата ми от Тебе живее*³⁰. С тази разлика, разбира се, че докато душата дава живот на тялото, за да присъства в живота, то Бог няма как да е в такава зависимост от душата, т.е. не чрез душата е някъде, понеже Бог е навсякъде. Проблемът обаче при Августин – по отношение на човешката природа – не се състои в дуалността тяло-душа, или в по-нисшата субстанция на тялото от тази на душата, а в целта, от която са се отклонили като заедност. В следствие от греха душата, вместо да подчинява външния човек (*homo exterior*) като субстанциално по-съвършена, вътрешният човек (*homo interior*) започва да се екстериоризира, разединявайки сетивото на душата – ума, чрез който последната съзерцава Бога – в сетивата на тялото, разхвърлящи се сред нещата, във всевъзможната строителна материя на творението, и тогава:

²³ Вж. Августин, *За Божия град*, София, 2008, т.2, с. 222.

²⁴ Според Августин глупавата душа губи в някаква степен вида си и именно в глупостта се състои нейното падение.

²⁵ Срв. Августин, *За безсмъртието на душата*, вж. в Малки трактати, София, 2001, с. 60.

²⁶ Срв. *За безсмъртието на душата*, с. 57.

²⁷ Вж. Рихард Хайцман, *Философия на средновековието*, София, 2002, с.105.

²⁸ Августин е силно повлиян от Амвросиевата екзегеза. По отношение на небогообразността на плътта, той следва неговото тълкуване на библейския израз „по Божи образ и подобие”, като Амвросий тълкува това място така: „Вярно ли е, че плътта е сътворена „по Божи образ”? В такъв случай има ли у Бог пръст, щом плътта е създаден от пръст? Бог телесен ли е, сиреч слаб и подвластен като плътта на страданията?... Плътта в такъв случай не може да е сътворена по Божия образ, но това все пак е вярно за нашите души.” (Ambrose, Exam. 6. 8. 44-45), вж. Carl W. Griffin and David L. Paulsen, *Augustine and the Corporeality of God*, Brigham Young University.

²⁹ Срв. *За безсмъртието на душата*, с. 64.

³⁰ Августин, *Изповеди*, София, 2006, с. 242.

*Божият образ е само в онази част, която размишлява за истината, а не в онази, която е погълната от телесните неща и дела. И колкото повече душата се стреми към онова, което е вечно, толкова по-истинен става Божият образ*³¹.

Любовното съзерцание на вътрешната красота е заменено с плътската похот на очите. Но ако цялата душа се отдаде да съзерцава истината, то цялата ще бъде образ Божи. (...) И колкото повече душата се стреми към онова, което е вечно, толкова по-истинен става Божият образ³² Следователно душата трябва да интериоризира стремежите на тялото според вътрешния човек. Ала понеже в лицето на първия човек душата е направила своя свободен избор и тялото на същия е упражнило това право, правото на спасение е било в свободната воля на Бог. Следователно, според Августин, въплъщението на Словото не е имало друга причина, освен да спаси от греха човешката природа, като се въплъти, и целият Христос става „вътрешен човек”: *Велик Лекар е дошъл от небето, защото и тежко болен е легнал на земята. А този болен е човешкия род*³³.

Според Августин въплъщението в плът е необходимо, защото именно мястото на падение(то) трябва да стане място на спасение(то). Интересно е обаче защо – след като Августин изключва богообразността на тялото – Христос се въплъщава тъкмо в такова небогообразно тяло, от една страна; от друга – Христос идва да спаси не само душата – понеже като нематериална субстанция тя е неразрушима и нетленна, *безсмъртна е човешката душа*³⁴ – като Свой образ, ала също и един негов необраз, служещ на душата. Какво добавя тялото към душата, след като то не е образ Божий? Още повече – защо Бог възкресява тялото (Си) и защо е обещано възкресение в плът ? Инструмент за какво ще е във вечността?

Според Августин очите на плътта нито сега могат да видят Бога, нито тогава ще могат, понеже *всичко, което може да се види с плътските ни очи, трябва да е на точно определено място, не цялото навсякъде*³⁵, а Бог не е ограничен от място и време. От това положение обаче е следователен въпросът: *Могъл ли е Исус да даде на плътта си да види Отца със своите плътски очи или не е могъл?*³⁶. Ако не е могъл, значи Бог не е всемогъщ; ако е могъл, значи сътворените неща нямат устойчивост в понятията си, следователно Бог твори неща, които не са истинни в неговото слово, понеже подлежат в самото си понятие, в самото „Бъди” на Словото на същностна промяна, т.е на нещо различно от техните „семенни основания”, които са вбитиевени

³¹ *On The Trinity*, XII, 10.

³² Пак там.

³³ *Sermo*. 175, 1 (PL 38, 945), Вж. в Яцек Салий, *Беседи със св. Августин*, София 2007, с.62.

³⁴ Августин, *Разговори със себе си*, вж. в Августин, *Избрани произведения*, София, 2008. с. 57.

³⁵ Августин, *Избрани писма до Жени*, София, 2012, Писмо 92, с. 116.

³⁶ *Избрани писма до Жени*, с. 119.

от Бога. Ако този дар е бил отреден само за очите на Христос, защо да е бил дарен само на плътските му очи, а не и на останалите сетива:

*Звук ли ще бъде Бог, ако може да се възприеме и със слуха ни? Аромат ли ще е, ако може да се възприеме с обонянието? Да не би да е някаква течност, та да може и да се пие; или ще бъде телесна маса – за да я докоснем?*³⁷

Така че този, които мисли, че телесното у Христос е видяло Бога, не води аскетичен вътрешен живот, а целият е в плътта: *Та къде другаде ще се засели така упорито и постоянно, ако не там, откъдето смята, че ще види Бога*³⁸.

Освен това най-ценното в човешката природа не е способността за възприемане на сетивни неща – защото това го могат и животните, дори някои имат много по-добро зрение от хората – а способността да се отсъжда за тях³⁹.

Следователно Христос като човек е можел да види Бога не съобразно материята си, а съобразно семенното си основание на Неговото тяло, което е от Дух Свети, сиреч чрез сетивото на разумната душа – ума.

Понеже – пише Августин⁴⁰ – тялото, от което душата няма да изпитва никаква тежест, тъй като вече няма да търси блаженството си чрез него, а ще го приема от Бога и от самата себе си. Августин всъщност не дава конкретен отговор. Но някакво обяснение може да се намери в твърдението му, че всичко съществуващо е необходимо, независимо какво е по същност, защото и най-незначителното и нисше благо е добро, тъй като е дадено от Бог: *върховният образ е върховно благо, затова най-малкият образ е най-малкото благо*⁴¹. Така че всяка телесна твар, която е притежавана от любеща Бога душа, ще бъде все пак своеобразно красива и добра, защото се състои от форма и вид⁴². Така човешкото тяло е благо за човека по причастност на душата. От друга страна, едно възможно обяснение в духа на Августиновото учение *За Ред*а ще е: за да се отличи подобие на душата, тя трябва да е подобна на фона на нещо, което е безподобно (в случая тялото). Така, за да бъде тя „лице в лице“, трябва да притежава нещо, на фона на което тя да е лице, а това е нелицето, сиреч тялото. Ала това не е отговор, а само някакви обяснения. Следователно отговорът на въпроса „за какво ще служи“ ще е: за нищо, понеже *плътта не принася никаква полза (Иоан 6:59)*⁴³, но тя е част от цялото благосъстояние на

³⁷ Избрани писма до Жени, с. 120

³⁸ Пак там.

³⁹ Срв. Августин, *За истинната религия*, с. 104.

⁴⁰ Августин, *За истинната религия*, вж. в Августин, *Малки трактати*, с. 126.

⁴¹ *За истинната религия*, с. 92.

⁴² Срв. Августин, *Малки трактати*, с. 94.

⁴³ Вж. Августин, *За порицанието и благодатта*, с. 39.

сътвореното от Твореца, понеже и душата няма да бъде повече инструмент на Бога, тъй като божественото ще е постигнато и „лице с лице“ (1 Кор. 2:14) ще съзерцава Бога.

Тук, в света, както тялото е инструмент на душата, така и душата е инструмент на Бога. А като инструмент на Бога тялото на Христа се е подчинявало на Бога чрез душата. Поради това Христовите душа и тяло са утвърдени като единно битие в Бога.

3. Въплъщението като смирение – Смирението като телесно страдание

Действително – в контекста на Августиновата антропология – Въплъщението се оказва приемане на едно човешко тяло, което е безобразно спрямо този, Който се е въплътил. Душата е тази, която притежава впечатления божествен образ, но Бог приема цялата човешка природа – душата и инструмента, с който последната е злоупотребила, пропадайки в неговите тъкани удоволствия и страсти. Това за Августин е не просто снизхождение на Бога в човека, а своеобразно „самопринизяване“, своеобразно ипостасно хербаризиране⁴⁴ и смирение (*humilitatem*) на Бога, ала не по отношение на човека, а спрямо Самия Себе си посредством човека, сиреч спрямо Словото си. В ипостасата Си на Син Бог става плът. В човешката си форма той става образ на Самия Себе си, не същностно, а чрез ипостасното си въплъщение. Това положение, че Бог „се смирил“ (*humilis factus*)⁴⁵, не е промяна в неизменния Бог, а отношение и отнасяне на Отеца спрямо Сина, който придобива плът. За Августин без отношението „към“ в Бога не може да се говори за смирение, но понеже *Бог действа през Въплъщението, смирението на Въплъщението е смирение на Бога*⁴⁶. В „За Троицата“⁴⁷ Августин обръща внимание, че действително преди въплъщението Бог е имал прояви на общение с хората (например „слизането“ на Светия Дух под формата на гълъб (Мат. 3:16), или под формата на огнени езици (Деяния 2:3)), ала въплъщението в човешко тяло е единствената по рода си среща на божественото и човешкото, която продължава да протича във времето към вечността⁴⁸.

Августин прави разлика между Божието смирение и човешкото смирение. Според него те са онтологически различни, несводими едно до друго⁴⁹. Дори човек да низходи в смирението си до нивото на животните, ще се е смирил един смъртен човек до нивото на едно смъртно животно, едно същество с разум до една неразумна твар. Непостижимото смирение на Бога се

⁴⁴ Августин често използва в своите текстове библийското сравнение на човека с тревата: „Всяка плът е трева и всичката ѝ красота е като полски цвят“ (Ис. 40:6). В една от своите проповеди той сравнява и въплъщението като низхождение на Словото на Бог, което е станало трева. (77Serm. 341A.I (WSA IIIIO:30)

⁴⁵ Serm. 68.11 (WSA nll3:230) (PLS 2:510), вж. в Deborah Wallace Ruddy, *A Christological Approach to Virtue: Augustine and Humility*. Boston College, 2001, p. 63.

⁴⁶ *A Christological Approach to Virtue: Augustine and Humility*. пак там.

⁴⁷ Срв. Augustine, *On The Trinity*, I, 4.

⁴⁸ Срв. Георги Каприев, *Августин*, София, 1996, с. 39.

⁴⁹ *A Christological Approach to Virtue: Augustine and Humility*, p. 67.

състои в единението на два качествено различни битийни реда, обаче така, че това да не разделя тяхното съдействие и взаимна обвързаност:

Човек стана създателят на човека, та Оня, Който владее небесния Свод, да суче от майчина гръд, Хлябът да е гладен, Изворът да е жаден, Светлината от сън да е оборена, Пътят от път да е изморен, Истината от лъжливи свидетели да бъде обвинена, Съдникът на живи и мъртви от смъртни съдии да бъде съден, Правдата от несправедни люде да бъде осъдена, Поуката да бъде бичувана, Гроздът с тръни да бъде увенчан, Основата на дървото да бъде провесена, Силата със слабост да се смени, спасението рани да понесе, Животът да умре.⁵⁰

Затова човешкото смирение може само да се уподоби на божественото, защото ако божественото смирение се състои в низхождането на трансцендентната висота на Словото в плът, то адекватният ответ ще бъде във възхождането на човека, в овътрешностяването на външната привидна висота на телесния човек в истинна устременост към Бога. И понеже връзката (religio) между човека и Живота е прекъсната от смъртта чрез свободния избор на греха, то според Августин само безусловното основание на тази връзка може да я оживотвори (Good ad extra). И само чрез смирението на Бога и кръвта му на справедлив и непорочен човек може да се осъществи пречистването от покварата на гордите⁵¹. Посредством силата си Христос създава творението, а посредством слабостта на тялото (си) същия го преобразява: *Силата му предизвика това, което не би трябвало да бъде, слабостта му накара това, което е било, да не изчезва. Той ни създава в силата и ни търси в слабостта си⁵².*

От което следва, че смирението на Словото не се състои само в акта на въплъщението, ала и в начина, по който присъства и действа със своето тяло в света. Истината за Христос действително е скандал за света – както казва св. Павел – защото Творецът на света е бил радикално беден сред изобилието на собственото си творение, а поради свръхреалистичното Христовото тяло, оголено до кръв в своята човешкост, то може да бъде и съблазън за тези, които виждат повече плътта в него, отколкото богочовека⁵³.

⁵⁰ Августин, *Проповед 191*, вж. в Аврелий Августин, *Избрани произведения*, с. 190-191.

⁵¹ Срв. Augustine, *On The Trinity*, IV, 4.

⁵² Tractates on the Gospel of John 15.6A вж. в *Christological Approach to Virtue: Augustine and Humility*, p. 60.

⁵³ Така например някои монахини от по-късното Средновековие описвали любовта си към Христос с език, взрян в Неговата телесност. Монахинята Кристина от Маркиате (12 в) имала видение, че кърми младенеца Исус: *девицата Го взе в обятията си, благодари Му, и Го притисна към гръдта си. С неизмеримо удоволствие тя Го държа притисната до девствената си гръд, а в следващият момент го усети в себе си, отвъд бариерата на нейната плът.* А девица Агнес отхвърля нежеланото внимание от страна на сина на романски префект, казвайки, че вече има любовник: *И от устата Му много целувки получих / По- сладки от мляко и мед / И често съм била в обятията му / Без да опетни непорочността ми / И телата ни сега са едно.* (Вж. повече за еротичното целомъдрие в Mazo Karras, *Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others*).

От самото си раждане до кръстната смърт Христос не просто живее скромно, а избира да е сред ниските слоеве на обществото. Той предпочита нищетата на духа пред изобилието на смъртта. И въпреки това неговата бедност изкупува пребогатите грехове, ставайки сама грях. Според Августин⁵⁴ бедността на Христос идва от поемането на греха, т.е. от това, че е станал смъртен. А е станал смъртен, понеже е станал плът. Телесността на Христа следователно е тъканта на божественото смирение, а **страданията** на Христа **избавят от тялото на тая смърт**.

Христовото смирение е изразено най-силно в безропотното понасяне на телесните страдания: „и както агне пред стригачите си е безгласно, така и той не отваряше уста Си” (Ис. 53:7). Според Августин Христос е мълчал, за да изпълни пророчеството. Трябвало е да мълчи по време на страстите, за да може да говори по време на съда, когато дойде да съди живи и мъртви⁵⁵. Христос се е оставил в ръцете на смъртта, понеже ако бе слязъл от кръста, нямаше да излезе от гроба и да изведе оттам всички мъртви⁵⁶. Това не означава обаче, че не е изпитвал болка и страдание. Августин говори⁵⁷ за два вида болка, които се определят според целта на изтърпяването ѝ. Едната е безполезна болка, защото нейния носител не принася плодове от последната, а се оставя единствено на ерозията, на **тая сладка кал, от която започват корените**. Другата болка е съграждащата, тъй като тя бива тласкана от волята към доброто. Затова злото без болка е по-лошо, отколкото болката от развалата, защото болката е индикация и за живот, докато смъртта приласкава с безболезненото загниване на раната⁵⁸. За Августин няма съмнение, че Христос е бил ранен от приковалите го гвоздеи и че е бил пронизан от копието (Иоан 19:18.34). Нещо повече – човекът Христос не се е отказал от болката до последния момент. Това може да се разбере от онзи момент, когато, страдащ от мъчителна жажда, Христос отказва – след като вкусува сместа – да продължи да пие (Мат. 27:34) от същата, понеже знае, че на осъдените дават такава смес, съдържаща упойващи вещества, за да облекчат болките им. Той пожелава докрай и с всички членове на тялото си да изстрада волята на своя Отец. Но възможно ли е действително една човешка природа да понесе толкова голяма болка и толкова огромно страдание, без тихите вълни на смирението да се надигнат в стонове? В духа на Августиновата антропология този въпрос намира отговор само в любовта. Единствено любовта към човека, която изпитва Христос, може да (у)смири болката и страданията и да насочи техните остриета

⁵⁴ Sermo. 36, 2, вж. в Я. Салий, Беседи със Свети Августин, с. 64.

⁵⁵ Срв. Enarr in Ps 37, 20 (PL 36, 408). , вж. в Я. Салий, Беседи със Свети Августин, с. 67.

⁵⁶ Срв. Enarr in Ps 37, 20 (PL 36, 408). , вж. в Я. Салий, Беседи със Свети Августин, с. 68.

⁵⁷ Срв. Августин, *За природата на доброто*, вж. в Малки трактати, с. 152.

⁵⁸ Срв. Августин, *За природата на доброто*, пак там.

към самата смърт. И това не е привидна болка⁵⁹, а преживяне (**ruminacio**) на страданието в устата на сърцето (**in ore cordis**), като по този начин страданието се пречиства от мисълта за спасението⁶⁰.

II. Телесността на Христа според Максим Изповедник (580-662)

Движението при Максим Изповедник е едно от основополагащите онтологически понятия в неговата философската система. Преобръщайки Оригеновата триада „покой – движение – творение“ с главата нагоре, Максим центрира двата модуса на движението, които взаимно се обуславят: от една страна действието, което се завихря като непосредствен ефект от божествената воля, дала сътворителен тласък **ex nihilo**, а от това и на творението изобщо, от друга – вследствие на последното като условие за възможност – движението е гарантът за икономийното осъществяване и познавателната способност. Според Максим движението (κίνησις) не е акт на падение – както смятал Ориген – а е съпътстващ принцип на всички сътворени неща, чиято цел е отправянето към Бога. Същностната активност на логоса определя характеристиките на всяка сътворена природа. Съгласно Аристотел⁶¹ и неговото учение за движението или изменението, четирите причини – материална, формална, действаща и целева – могат да се видят ведно в Този, който се е Въплътил, понеже въплътеното Слово обема в Себе Си всичките причини и по този начин съставлява ведно и в най-пълна степен движението и причинността (екзистенциалното действие). Още повече, когато самото въплътено Слово в ипостасата на Сина осмисля по един нов и скандален начин творението, чието начало и цел на последното е Христос, а и на самия себе си – в режима на въплътеност – като конституиращ и осмислящ основанията на първозданието. Трябва обаче да се направи разграничение между онова Слово, което бе в началото⁶² и уплътни творението, пожелавайки го, и същото Слово, което се въплъти, за да стане истинният и притегателен топос на цялото творение, *par excellence* на човека. Така че, за разлика от въплътената икономия на Словото в Светото Писание, тук въплътеното Слово има веществено измерение, обусловено от живота на Христос – от неговото непорочно зачатие през раждането, страданията, кръстната смърт и възкресението. Така материализирането на Бога прави съпричастно времето на своята снизходила вечност, отмиваща постоянното руйниране на историята чрез преминаване времestraданието, което понася Христос.

⁵⁹ Според докетистите Христос е страдал само привидно, понеже божествената природа не може да търпи лишение, сиреч да страда.

⁶⁰ Според Августин сърцето като орган е център на човешкото тяло, съставляващ най-вътрешната част не просто на душата, а на разумната душа и именно в него се случва срещата на човека с Бога.

⁶¹ Вж. Аристотел, *Физика*, кн. I. Според Аристотел принципът на движение се намира в четирите причини.

⁶² Кн. *Битие*, 1:1.

Всъщност дефиницията на Максим за понятието движение е „природна енергия на плътта“ или „преместително движение“⁶³. Но Христос като Бог не може да бъде обхванат от нито едно понятие. Той се намира извън всяка категория, отвъд всяко място и време. От друга страна, Христос е носител на онази материална реалност – тялото, която по същността си е способна на изменение. Именно телесността съставлява – а с тава и удържаща в единство, но по неслитен начин – божествената и човешка природа в определено място и време. Христовото движение и последващите дела от акта на въплъщението повдигат и оживотворяват вярата на падналата в лоното на страстите човешка природа. Защото за Максим – цитирайки апостол Иаков – дори вярата, ако няма дела, сама по себе си е мъртва, защото и бесовете вярват и треперят. Силен е човекът, съчетаващ познанието с деянието.⁶⁴ (Иак. 2:17). Така Максим класифицира три чина на спасявани: роби (вярващи), наемници (добродетелни) и синове (знаещи). Първите са онези хора, които вярват поради страх от наказание и изпълняват благомислено неговите заповеди. Наемниците пък понасят *теготата на деня и жегата* (Мат. 20:12) заради обещаните блага и понасят страданията срещу блаженствата от бъдещия живот. Синовите според Максим са най-достойни, понеже чрез начина на действие са подобни на Христос и никога не се отделят от Бога.⁶⁵ В този смисъл принципът на Максим, изразен в триадата същност (οὐσία) – сила (δύναμις) – действие (ἐνέργεια), е именно за онова свършено синовно движение, което преминава от природа към действие⁶⁶. Действието се оказва телосът на движението, то е осъществяването на същността. В света обаче това свършено движение или екзистенциално действие е обвързано с материята, пространството и времето. Изобщо, за да се извърши някакво движение, е необходимо тяло. В този смисъл Боговъплъщението в човешко тяло само по себе си е дело и съ-битие.

1. Христовото тяло и причастността му към двете воли и двете енергии

Двете природи, които е Христос, не са просто статични характеристики на Последния, а напротив – динамиката на природите е в присъщите им за всяка една от тях воля и произтичащата от нея енергия, придобиващи плътност именно в телесните действия. Волята е тази, която най-първо изволява съответните движения от реквизита на телесното. В режима на богочовечност тялото е и онази онтологическа реалност, която проявява и поема върху партикуларността си несходността на двете си природи и адекватните им волеви действия.

⁶³ AmbTh, 5 (PG 91, 1049BC)/ Г. Каприев, *Максим Исповедник / Въведение в мисловната му система*. София 2010, с. 153.

⁶⁴ М. Исповедник, *Глави за любовта*, 2:28.

⁶⁵ Максим Исповедник, *Мистагогия*, вж. в М. Исповедник, *Творения*, с.206.

⁶⁶ Ambigua – PG, 91, 1237B, вж. в Йоан Майендорф, *Космически измерения на спасението: преп. Максим Исповедник*.

Абсорбирайки в едността двете воли и присъщите им енергии, тялото на Христа е подложено на привидно едноизмерни прояви. Така през VII век остатъчните елементи от монофизитската ерес развяват нова маска – монотелитството⁶⁷, опитвайки се да я положат пред лицето на християнството, но тя бива свлечена от бдителността на умове като този на Изповедника. Безгръбначността на монотелитската система бързо рухва от острието на разумните аргументи като тези на Максим в диспута му с Пир. Значението на тялото на Христа в този диспут има умножен смисъл. От една страна, като Бог, но и напълно човек, Христовото тяло е същностен ингредиент от човешката природа и всяка друга намеса, различна от тази, която произтича от интегралната му част – душата, по дефиниция би отместила епистемологичното му позициониране и онтологичната му принадлежност; от друга – същото това тяло е и тяло не само на душата, но и на Този, Който се Въплъти. Сиреч, въпреки неслитността на природите, волевите действия, които произлизат от тях, протичат чрез и през човешкото тяло на Христа, защото ако при ангелите волята е слята със способността за осъществяване, а при Бога тя се мисли като свръхсъщностна, то при човека осъществяването следва във времето. Така в един момент Христос – *и като пости четирийсет дена и четирийсет нощи, най сетне огладня* (Мат. 4:2) – е изпитвал глад и жажда като човек, а в следващ момент – бивайки едновременно и Бог – Той възкресява: *Лазаре, излез вѣн! И излезе умрелият с повити ръце и нозе в погребални повивки, а лицето му забрадено с кърпа.* (Йоан 11:3-11), или пък *Плюна на земята, направи калчица от плюнката и намаза с нея очите на слепия. И му рече: иди се умий в кѣпалнята Силоам. Той отиде, уми се и се върна прогледнал.* (Йоан. 9:3-7). Това означава, че безначалната воля – на безначалната природа – бива изразявана от същото тяло, артикулиращо волята на природата си, която притежава начало на съществуването. Но волевите действия са две – телесната потребност от храна и вода и божествените чудотворни действия, но лицето е едно и то е въ-плътено, сиреч телесно. Плътта не раздвоява божественото действие, а само го разкрива. Така че една и съща плът е част от човека Христос и принадлежи на Бога-Син, който е Христос, и поради това тя е животворна, доколкото извършва чудеса и чрез телесно докосване.⁶⁸ Действително Максим диференцира два начина на действие, с които Христос е извършвал чудеса – чрез всетворящата

⁶⁷ Въсщност същността на монотелитството се свежда до това, че Иисус Христос има една воля и съответно едно действие (енергия) и тази воля е божествена; човешка воля и човешко действие в Него няма, защото въплътителото се Слово Божие има една божествена природа; при въплъщението човешката природа е погълната от божествената. Сред споделящите тази ерес били император Ираклий и приемникът му император Констанс II (641-668), както и Константинополските патриарси Сергей, Кир, Павел и Петър, Пир – който среща сериозен отпор от будния православен ум на Максим Изповедник (вж. *Диспут с Пир*), и римският папа Хонорий. Поради това догматическата дейност на VI вселенски събор разкрива и формулира православно учение за двете воли и двете енергии в Христос. / Вж. напр. Т. Коев, *Догматическите формулировки на седемте вселенски събора*, с. 239-261.

⁶⁸ М. Изповедник, *Диспут с Пир*, София 2002, с.63.

Си повеля, защото и след възплъщението е един с Отца Си, чието действие е нетелесно, и по телесен начин – чрез телесно докосване.⁶⁹ Всъщност обаче – след възплъщението – действието на богочовека винаги в някаква степен бива опосредено чрез тялото Му. Дори примера, който дава Максим – съживяването на момичето⁷⁰ – в някакъв смисъл е телесен, тъй като Словото на всевластната повеля бива артикулирано чрез езика в двете конотации на думата: езикът като слово, което има краен брой думи за безкраен брой неща⁷¹, и същият като орган на тялото. Онова Слово, което беше в началото, е същото, но вече действащо със сътвореното “ex nihilo”, не с нищо, защото поради творението, респ. човекът, действа, а не заради някакво ново сътворяване от нищо(то). Поради това, когато Христос възкресява или извършва някакво друго чудо със слово – което е нетелесно по принципа и всевластната Си повеля – в Словото Си предметът/човекът е телесен, сиреч онова, което ословесява обекта на словото, е обособено телесно. Според Максим тъкмо поради човека божествената воля не неутрализира човешкото в същия и присъщата му воля, а тъкмо обратното – помага му да постигне нормата на своята ентелехия, доколкото Бог е заложената причина (образ) и цел (подобие), което човек трябва да постигне. На въпрос на Пир⁷² дали плътта не е влизала в движение по знак на единеното с нея Слово, Максим е категоричен, че по негов знак са се движили всички онези, които за момент са се освободили от плътските си особености⁷³. Освобождаването обаче е подвиг на онази воля (γνώμη), която след грехопадението придобива определена нагласа (ἔξις), осцилираща между пожелаване на доброто⁷⁴, т.е. Бога, и несигурността в разума и божествената воля, сиреч пропадането към злото. В това отношение според Максим гномическата воля е неприложима по отношение на Христа.⁷⁵ Последната е ефект от следгреховното състояние на човека. Човешката природа на Христос обаче не е била покварена, а е приела доброволно греха. Затова Христос като човек е имал съвест (βοούλησις), което Максим определя като особена воля (ποιά θέλησις)⁷⁶, тъй като Той не е обикновен човек, а богочовек – в Него съвестта и волята съвпадат. Действително в някои моменти като този на кръста Христос изпитва известно колебание и несигурност, присъщи на гномическата воля, изтръгвайки от себе си думите *Боже мой! Боже мой, защо си ме оставил?* (Мат. 27:46), но според Максим това не е колизия между волите на човешката и божествената

⁶⁹ *Диспут с Пир*, София 2002, пак там.

⁷⁰ *Диспут с Пир*, София 2002, пак там.

⁷¹ Срв. Аристотел, *Метафизика*, София, 2000, кн. VII.

⁷² *Диспут с Пир*, София 2002, с. 21

⁷³ М. Изповедник, *Диспут с Пир*, София 2002, пак там.

⁷⁴ Г. Каприев, Максим Изповедник/ Въведение в мисловната му система, София, 2010, с. 190.

⁷⁵ Bathrellos, Demetrios, *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford, 2004, p. 97.

⁷⁶ Вж. Bathrellos, D., *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford, 2004, пак там.

природа, които е Христа, а привидна богооставеност (ἐγκατάλειψις)⁷⁷. Максим я нарича привидна, не защото е нереална или неавтентична, а понеже като човек наистина е изпитвал подобно чувство, за да може с тази привидност действително да бъдат спасени оставените. От друга страна тази болезнена богооставеност може да бъде израз и на разумната съхранителна способност, присъща по природа на човека още преди грехопадението. Но понеже в Христа логосът и тропосът на човешката му природа съвпадат без остатък, Той е привел в единомислие и единоействия човешката Си воля на божествената⁷⁸. Към съхранителната способност спада и страхът, но той е съхранителен само когато не е противен на природата. Всяко изстъпление от последната е предателство спрямо разума⁷⁹.

Така, неразделна с човешката, Божествената воля го е въвеждала в спасителното за цялото човечество измерение⁸⁰. И все пак Максим не отрича телесните, респ. човешките потребности у Христос, но за него те са безвъпросно координирани и уединено съгласувани с волята. *Когато истински е бил гладен и жаден, – пише Максим⁸¹ – не като нас е изпитвал глад и жажда, а по един превъзхождащ ни начин, така че и природата се утвърждава чрез логоса, и домостроителството – чрез начина.* По този начин телесната необходимост за поддържане на живота е била сведена до благочестивия стремеж, подхранващ единствено непорочността.⁸²

2. За какво му е на Бога тяло?

Преди всичко, когато говорим за смисъла на това Словото да се въплъти в човешко тяло, трябва да имаме предвид, че в христологията на Максим снизхождането (συνκατάβασις) на Бога в човешко тяло като термин не е осмислено негативно, сиреч като принижаване, а има целеви характер. И той не се състои в освобождаването на човека от плътските и материални неща, за да може да (се) въздигне последния до „небесното“ и „духовно“ знание – както мислел Ориген. Според Максим изначалната причина на въплъщението на Словото е първо и преди всичко божествената и безусловна цел, замислена от Бога още преди началото на Сътворението, така че в същността си въплъщението е логосно обосновано:

Това е благословеният край, заради който е възникнало всичко (т.е. тварното битие). (...) Имайки предвид този край, Бог е създал битието на всичко съществуващо. Това е истинското изпълнение, осъществяване на Промисъла и на замисъла. Това е и осъществяване на всичко, за което Той промисля и чрез което всичко създадено от Него се

⁷⁷ . Максим Изповедник, *Глави за любовта*, вж. в *Творения*, Атон, 2002, с.155.

⁷⁸ *Глави за любовта*, пак там.

⁷⁹ Срв. *Диспут с Пир*, с.23.

⁸⁰ Срв. *Диспут с Пир*, София 2002, с. 12.

⁸¹ М. Изповедник, *Диспут с Пир*, София 2002, с 23.

⁸² Пак там.

възглавява (ἀνακεφαλαιώσις) в Бога(...). Защото поради Христа, или чрез тайнството в Христа, цялото време и това, което е във времето приема своето начало и завършек на битието си. Наистина преди времето е замислена тайната цел на съединението на предела и Безпределността, на мярката и Безмерността, на края и Безкрайността, на творението и Твореца, на движението и покой – съединение, което бе явено в Христа в края на времената.⁸³

В един втори план обаче – след грехопадението – въплъщението на Бога придобива и изкупителен смисъл, а именно: възстановяването на човешката природа и обръщането ѝ от произволеността към злото в произволеността към доброто. В този ред на мисли в самото въплъщение снизхождението е, от една страна, чисто логическо разграничение на строевете теология и икономия – Словото такова, каквото е в трансцендентната си божествена същност, сиреч непознаваемо, и Словото каквото е в своето Въплъщение – понеже Сина е бил предназначен не какъвто е той по Своята природа, а такъв, какъвто е станал по икономия.⁸⁴ По този начин Въплъщението става снизхождение, но не поради самото въплъщение в тяло, а заради отдалата се човешка природа в ръцете на греха. Така Въплъщението е изначална причина и цел (заедно с последващото съединение на човека с Неговото тяло), ала принизяването на Христа в тленно тяло става резултат на тропосното отместване от целта (Логоса) в самите хора. Христос има телесността си като изначална цел на Твореца, но поема върху тялото си доброволното отместване на творението от целта. Христос става посредник между Бога и хората и посредством плътта си показва на хората своя Отец. Така Бог се съединява с тялото, за да може човекът да възстанови тропоса си в Логоса на Бога, понеже – както пише Григорий Богослов – *каквото не е било прието, не е излекувано* и съответно няма да бъде спасено за живот вечен. Тялото се оказва тропосът на съществуване на Бога в света и Негов топос, в който непосредствено се установява взаимоотношенията (περιχώρησις) връзка между човешката природа и божествената природа. Освен инструмент за спасение обаче, то е и конститутивен елемент от обожението – Въплъщението на Бога е в тяло, Същият спасява човешката природа чрез телесни страдания и възкресеното Христово тяло „сяда“ отдясно на Отца. Възкресението в тяло и възлизането на небесата със същото това Христово тяло е акт на дълбоко обожение на цялата човешка природа от Въплътения се. Богът, станал човек, обожава човека дотам, че човекът става Бог. И това не е никакво редопологане на тялото като част от човешкото до Този, който не е в нито едно място, нито е определен в някакъв ред, а израз на всецялото и всепроникващо

⁸³ Q. Thal., (60 – PG, 90, 621 A-B), вж. в Г.Флоровски, *Творение и Изкупление*, София, 2008, с.212-213.

⁸⁴ Q. Thal., (60 –PG, 90, 624D), вж. в *Творение и Изкупление*, пак там.

природите обожение, което удържа Бога в човека и човекът в Бога. Човекът става по причастие онова, което Той е по същност.

3. Страдащото Христово тяло или страдащият Богочовек

Вече стана ясно, че Въплътеното Слово Иисус Христос е свършен по божество и свършен по човечество, понеже е две(те) (си) природи неслитно (ἄσυγχύτως), неизменно (ἄσυγχύτως), неразделно (ἄδιαίρετως) и неразлъчно (ἄχωρίστως). И ако като Бог Христос е бил сила самосъщностна (δύναμις αὐθιπλόστατος), и ако като човек е бил немощ⁸⁵, означава ли това, че като човек Христос е страдал, а като Бог е оставал безстрастен? Понеже като човек е искал да отиде в Галилея⁸⁶, а като Бог е ходил по вода⁸⁷ и е творил логоси⁸⁸. И въпреки че действието на огъня и действието на острието са съединени ведно, изгарянето е резултат на огъня, а отрязването – на желязото⁸⁹, в този ред на мисли още по-конкретния въпрос ще бъде: дали желязото усеща нажеженият огън и дали огънят усеща, че гори/нажежава желязото? Действително, действията им, съединени ведно, дават съответните резултати – желязото реже, а огънят изгаря, но тези действия стават ясни само посредством нещо външно спрямо самото действие, което реже и изгаря едновременно. Но в случая с Богочовека въпросът е дали у самия Христос телесните страдания са действали и на неговата божествена природа. Сиреч, само Христовото тяло ли е било чувствително и страдащо или целият богочовек? Ако природите са неразделни, но запазват своята неслитност непроменени една спрямо друга, това означава, че не са си претърпявали същностно свойствата, тъй като претърпяването е качеството, спрямо което вещта може да се измени⁹⁰. За Максим е безспорно, че самото Слово поначало е ипостас на двете природи. Опирайки се на четвъртото богословско писмо на Григорий, Изповедника пише, че Словото подлежи на всички определения на същностите, на които е ипостас, понеже неговата плът не е просто човешка плът, а богочовешка, а страданията не са просто телесни, но и на Този, Който става съставен на ипостасно ниво чрез придобиване на плътта и понеже тази плът е на истинския Бог, то Същият е способен да страда⁹¹. Тъкмо по този въпрос е много важно да се удържа в мисълта диференцията между същност (οὐσία) и ипостас (ὑπόστασις). Когато

⁸⁵ Вж. Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, с.44.

⁸⁶ Вж. Йоан. 1:43.

⁸⁷ Вж. Мат. 14:22-34.

⁸⁸ В Диспут с Пир според Максим Въплътеното Слово като същностно на Бог-Творец е проявявал творческо действие с това да твори същност, качество и количество, в които се намира, които представлява и чрез които се разбира съществуването на нещата. Максим дава пример като изтъква, че същност е творил, когато възстановява липсващите очи на слепия, качество – когато превръща водата във вино, количество – когато умножава хлябовете.

⁸⁹ Пак там, с. 61.

⁹⁰ Вж. Аристотел, *Метафизика*, София, 2000, с 110.

⁹¹ 68 Amb.Th. 2 (PG 91.1037AB)/ Cooper, Adam, *Holy Flesh, Wholly Deified*, p164.

Христос казва „Аз и Отец едно сме“ (Иоан 10:30), Той означава тъждеството на Божествената същност, а думите Му „Отец е в мене и аз съм в Него“ (Иоан 10:38) означават неразделната разделност на Троицата на ипостасно ниво⁹². Но всяка една от ипостасите, които са същностно цялата Троица, се разпространява по свойствен начин, несъвпадащ с останалите. Така като ипостаси те биват: Роден-Нероден-Изхождащ, без това да нарушава единосьщието им. Следователно, споделящите една същност са различни в ипостас. По същия начин човешките същества споделят обща природа, но са различни в тяхната съответна ипостас – те по конкретен начин съществуват като една или друга личност. Още повече, че човешката ипостас също е съставна: същността на тялото е коренно различна от същността на душата, но в конкретната ипостас характеристиките на всяка една от тях се основават на цялата личност, понеже ипостасата е тази, която легитимира човека като конкретен, тъй като нито душата, нито тялото съществуват сами по себе си като човек. По този начин на нивото на ипостасата на Сина Христос е съставен. Неговата човешка природа е въипостасена. Разбира се, за Максим това не са непосредствени сравнения между единението на тялото и душата и единението на природите в Христа, а са само паралели, които могат да внесат някаква яснота единствено на логическо и лингвистично ниво⁹³. Именно в съгласие с ипостасата Словото придобива плът, става съставен и по този начин той се разгръща и (се) разкрива Бога способен да страда в икономията⁹⁴. Онова, което е Бог в икономията, е Словото, имащо плът. А Словото, имащо плът, е способно на страдание. И това е още една индикация, че в начина на съществуване – като въплътено Слово – Бог става истински човек, във всяко едно отношение човек, даже повече човек, понеже не наследява греха, а последният опосредява човека от неговата човековост, от неговата автентичност. Наистина страданието произтича от греха, ала чистото страдание в смисъл на възможност за изменение и промяна е присъщо на човешката природа и преди грехопадението. Христос доброволно взима неговата травматичност, неговата болезненост и неговите движения към смъртта. В съгласие с Григорий, за Максим въплъщението на Божието Слово в чувствително тяло става чрез посредничеството (μεσίτης) на ума и душата. Умът е този, който осъществява връзката с божественото интелектуално царство, докато тялото свързва човешкото същество със сетивното творение. Поради това само разумът може да съедини това, което неразумието е разделило⁹⁵. И понеже в Христа логосът и тропосът съвпадат, Неговите страсти и страдания са били и „умни усещания“⁹⁶ и „умни страдания“, затова те са божествени страдания – не просто на

⁹² Максим Изповедник, *Глави за любовта*, с. 100.

⁹³ Вж. David Yeago, *Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The relevance of st. Maximus the confessor*, 1996, p. 170.

⁹⁴ 69 Amb.Th. 2 (PG 91.1037B)/ Adam, *Holy Flesh, Wholly Deified*, p.164.

⁹⁵ Срв. Максим Изповедник, *Тълкуване на Господнята молитва*, в *Творения*, с. 224.

⁹⁶ *Тълкуване на Господнята молитва*, пак там.

Христовата телесност, а чрез ума и на целия Богочовек. Чрез делата и страданията на Христа Словото изживява напълно своята човешка природа у Бога, защото последните са акт и на смирение, и на послушание. Така, както вършенето на чудеса, изтърпяването на страстите се приписва на цялата Троица. Свойствата на природите взаимно се проникват и неслитно се преживяват, а с това се регистрира и „уникалната теандрична енергия, която е Христос.“⁹⁷ С термина „theandric“ се отричат редукционистките и разколни спекулации, които приписват действията само на едната или другата природа на Христа, без никаква синергийна връзка между тях. Божествените и човешките действия са координирани на всяко едно ниво в сотерологичната икономия на Христа. Действително тялото страда, ала Бог възприема тялото като Негово. Така божествените действия биват извършени по човешки начин, а човешките – по божествен. По този начин колкото по-изстрадани са телесните страдания на Христа, толкова по-божествени стават. Това се вижда и при възкресението, понеже последното се извършва в плът, а според тезата на Григорий Богослов *онова, което не е било възприето от въплътеното Слово, няма да бъде спасено*. Плътта не само е спасена, а е и възкресена за живот вечен. Следователно Бог е възприел, сиреч страдал със своето тяло и неговото страдание се е превърнало в чудотворно.

III. Опит за сравнение на два примера

1. Двете воли на Христа според двете воли – Максим и Августин

Двете природи, които е/са Христа, предполагат – както за Максим, така и за Августин – и две отделни и несводими една до друга и една в друга природни воли в Христа. И докато за божествената воля някак се предполага, че е неограничена и свободна, понеже е на Бога, то за човешката воля остава въпросът как се съвместява с божествената в Христа, по какъв начин се проявява самостоятелно в битието и –предвид последните питання – свободна ли е изобщо.

Ако за Августин човешката воля е не просто свободна, понеже това е изначалният дар от Твореца за човека, която се запазва дори и след грехопадението, но тя има и благодатта на Бога да не се отклонява от доброто, първо, и второ – да постои в същото, то за Максим човешката воля в Христа е лишена от гномичността, която се явява в човешката природа следгреховен ефект, от една страна, от друга – поради това, че човешката воля в Христа не е покварена, тя има особена воля, която за Максим представлява съвестта. А това е пълното удържане на логоса на човека в тропоса на същия. По този начин съвестта и волята на Христа съвпадат и поради това той не се е отклонявал от Истината.

⁹⁷ Lars Thunberg, *Man and the Cosmos/ The vision of St Maximus the Confessor*, 1985, New York, p. 71.

На пръв поглед учението за воите на Изповедника и на епископа от Хипо съвпадат по смисъл: воля, която има благодатта на Бога да постоянства в нея, но без да може да се отклони от доброто – Августин – и – Максим – природна воля, нямаща гномическите последици на грехопадналата природа и поради това имаща съ-вест-та да не се разграничава от своя логос, а с това и от своето начало и цел, сиреч от Бог. Но на един втори план се утаява отликата: за Августин човешката воля в Христа няма правото на избор да бъде друга, освен добра, постоянстваща в Бога; докато за Максим неотклоняването от целта е въпрос на устояване и постоянство на начина на съществуване в неговия принцип. Следователно, за Августин човешката воля в Христа е благодат, упражнена от благодатта, и по този начин тя е непогрешима и тялото не може да извърши нищо противно на Божията благодат; а за Максим – упражняване на благодатта (да бъде свободна воля в своя тропос) в принципа (логоса), заложен от Бог, и по този начин тя има вътрешната конституция да не греши и действията на тялото са изцяло принципни.

При Августин има едно преумножаване на божията воля под формата на благодатта, която произтича от нея върху благо-дар-ената човешка воля, която е от Бога, т.е. онази благодат въз благодат, за която говори Августин. Това преекспониране на божията благодат може да се обясни с духовния отпор, който епископът от Хипо прави срещу пелагианската ерес.

При Максим духовният отпор е срещу монотелитите. Той настоява, че злото е надвито именно с човешката воля, а не изцяло благодарение на божествената. Така всяка воля, която не се отклонява от принципа си, може да победи страстите и греха.

2. Въплъщение за изкупление – Изкупление за обожение

Отношението към човешкото тяло може да се изведе и от причината, която всеки един от авторите влага във въплъщението на Словото. За Августин няма друга причина Словото да стане плът, освен да спаси грешниците. Ако Адам не беше съгрешил, Бог не би имал причина да се въплъти. Противно на това, за Максим въплъщението е част от изначалния план на Твореца.

Тезата на Августин симптоматизира две неща: обтегнатостта на отношението иманентно-трансцендентно, второ – нуждата да се изведе човекът от грубата и острастена материя на човешкото тяло, за да се въведе към вътрешния човек, и по този начин да се възстанови връзката човек-Бог.

Тезата на Максим: с въплъщението се изпълва божествената цел, а тази цел е съединението на края с Безкрайността; второ – извършеният грях не влиза в тази цел, така че Бог е трябвало с въплъщението си да освободи човека от греха, за да го обожии, а с него и цялото творение, понеже човекът според Максим е микрокосмос.

Така за Августин въплъщението е божествена милост и смирение за освобождаването от греха, докато за Максим е изначална цел, по пътя към която Христос премахва греха, като препятствие за божествения план.

3. Страдащият Богочовек – Смиреният Бог

Страданието е смирение, смирението е страдание – тази мисъл се отнася за целия живот на Словото в плът и присъства като ключ за разбирането на Божието въплъщение, както в христологията на Августин, така и в същата на Максим. Освен това, и за двамата е безспорно, че по силата на *μία θεανδρική ἐνέργεια* (Максим) и по силата на *communicatio idiomatum* (Августин) Христос се е родил, страдал, умрял и възкръснал с двете си природи в едното лице Иисус Христос.

Но за Августин – предвид това, че въплъщението за него е единствено поради изкуплението на греха – смирението придобива по-метафизичен заряд. Христос е тотално смирен спрямо заобикалящия го свят. Той е отнет от всяка възможна извивка на материята, от всяко удоволствие за плътта, от всеки шум на кръвта. Това отчуждение на Христа от света се вижда и в неговото тихо страдание. Христос по никакъв начин не удължава своята телесност, а безгласно понася всички страдания, понеже любовта понася всичко. Отчужден от света, Христос става целият грях на света. Августин действително настоява за едно подобно разчитане на Христовото страдание – смирено откъм страстите на нисшата материя, смирено откъм изговарянето на собственото Му тяло, страдание без съета и празна глъч.

За Максим тази отнетост от света е по-скоро поради новия начин на съществуване на човешката природа в Христа. Този начин, разбира се, не спестява страдателната природа, а напротив – включва и божествената природа в страданието. Затова за Максим човешките страдания на Христа стават и божествени страдания. Така Максим набляга на тази споделеност на страданията, на участието в последните както на плътта, така и на Бога.

Заклучителни думи

В антропологията на Августин телесността на Христа е спасителният инструмент, чрез който Бог спасява своя образ – душата – а чрез последната – и нейното благо, сиреч тялото, което е сътворено от Бога като част от човека, ала не богообразна.

В този ред на мисли, тежнее – действително – неоплатоническото минало на Августиновата душа и това си проличава в отношението му към човешкото тяло. Известна забрава на това минало може да се види в отношението му към телесността на Христа.

При Максим отчетливо се вижда разомагьосването на платонизираното тяло. Целта на творението е въплътението на Бога. Телесността на Христа – следователно – е центърът, в който се сбира началото, краят и целта на цялото творение.

**НАРЪЧНИК ПО СКЕПТИЦИЗЪМ –
ФИЛОСОФСКО АНТРОПОЛОГИЧНО ВГЛЕЖДАНЕ
В МОНТЕНОВИТЕ ОПИТИ**

Всеки век ражда своите герои. Всеки автор одухотворява своето писание. Но не всяка книга прокарва път към своя герой, който в същото време е и самият ѝ автор.

Опити на Монтен, както казва Исак Паси, „е книга, която претендира да е само на автора и за автора” (Паси 1975: 9), разкриваща виталния стремеж на човека да дири истината, изхождайки целево от предпоставката да се опита да познае самия себе си. Не случайно в обръщение към читателя Монтен казва „Аз рисувам себе си”, тъй като във всяка глава на *Опити* той говори за себе си, за своето отношение и разбиране на различни въпроси и проблеми, скициращи мимоходом пътя на самонаблюдението, самоизучаването и самопознанието. Последните не се постигат чрез строго обективизиране и постулиране, а чрез субективно скициране на човешката природа. Изтръгната от каквото и да е било заскобяване, човешката природа и в частност човекът бива дарен със свободата да разкрие своя дух, който не желае да търпи каквито и да е било ограничения. Затова за мнозина люде, които търсят обективността, Монтеновите есета не биха имали статута на систематично произведение, а на хаотично съблъскване от нахвърлени мисли, които обаче от субективно гледище имат своя вътрешна подредба и система.

Така или иначе, написани през шестнадесети век, *Опити* издържат проверката на времето, превръщайки се в настолна книга по морал, в „енциклопедия за факти”, в „наставление за самопознание”, във „философско учение за смъртта” и в „наръчник по скептицизъм”.

Трите извора на Монтеновия скептицизъм

С отрицването на човешкото свободомислие и най-вече опита за самопознание, Монтен завръща философията към скептицизма, към съмнението като върховен принцип, характеризиращ се със своето интелектуално достойнство и практическа мъдрост. Нужно е да се подчертае, че Монтеновият скептицизъм не възражда и не възкресява просто античния скептицизъм или пиронизъм, а е резултат от политическите, културните и социалните течения през шестнадесети век – „век покварен и потънал в невежество” (Монтен 1975б: 39). Други източници, спомагащи за появата на скептицизма, са човешката природа, изродена от своите

морални недъзи, както и несъвършенството на познавателната способност на човека. Последния извор на скептицизма Монтен засяга най-подробно в есето „Апология на Реймон Себонд“.

Кратък обзор на времевите предпоставки за възраждането на скептицизма

Времето е най-мощният катализатор за промяна на идейните парадигми. То определя пропускливостта и ступора на мисловните течения, съобразно или въпреки философската традиция.

Векът, в който живее Монтен, е наситен с множество граждански войни (хугенотските войни във Франция, гражданската война в Англия, селското въстание в Германия и т.н.), стопанска разруха и опустошителна смърт. Хората са обзети от постоянен страх за своя живот, вследствие на което започва постепенното разрушаване на традиционните нравствени опори на обикновения човек. Именно този нравствен регрес води до всеобщо разпространение на отчаянието и песимизма, до загубата на „вкуса към живота“. „Несъстоятелен става средновековният мироглед, а и редица от идеите на ренесансовите мислители“ (Тодорова, Томова 1989: 6). Почти всички мислители-скептици от XVI и XVII в. (с изключение на Паскал) изразяват идеята за отделянето на нравствеността от религията и изискват личността да бъде освободена от средновековните ограничения, спъващи всяка нейна крачка или мисъл. Нелепо започват да звучат и твърденията на хуманистите, че човекът е най-съвършеното създание на вселената, имайки предвид неговото вероломство, необузданост, суетност и жестокост. Именно подлагането под съмнение на религиозните и хуманистични виждания през шестнадесети век обуславя смяната на парадигмалната мисъл и новото раждане на скептичeskото учение.

Една от смисловите нишки на *Опити* дири твърда опора и нравствен ориентир за объркания и изтерзан човек. Монтен се опитва да разбере същината на нравственото регулиране на поведението на индивида. Изводът, до който стига великият моралист, е, първо, че добродетелта не може да се открие в действащите обичаи, тъй като общоприетите привички като модел на поведение не са гаранция за добродетелността на постъпките. Оттук се обезмисля и несъстоятелното основание да се отъждествяват установените в определена епоха или страна нрави с истинския морал, с добродетелта. И, второ, индивидуалното съзнание, човешкият разум не може да бъде критерий за нравствено, добродетелно поведение, тъй като човек не е мяра на всички неща, поради опасността от релативизиране на моралните образци.

Злините и бедствията в „този груб и жесток век“ и слабостта на човешката природа укрепват убеждението на френския моралист, че най-мъдрата философия и най-порядъчното поведение могат да бъдат ръководени само от един скептичен ум, подлагащ на съмнение действителността и човешката същност като цяло.

Скептицизмът се оказва средство за освобождаване на личността от диктата на предразсъдъците. Той е мощно оръжие в борбата за еманципирането на човека от теологичните догми и утвърждаването му като самостоятелен морален субект, способен критично да преработи социалния опит и да се ръководи от ценности, които сам е избрал за нравствени.

От друга страна не бива да се пропуска гледището на френския философ, че човек често пъти е безпомощен пред могъщата сила на съдбата и превратностите на времето. С оглед на нейната променливост съдбата ни кара да я виждаме с различни лица – направляваща и поправяща човешките мисли, наказваща неправдите, проявяваща безкрайно благоволение, ала и жестокост, несправедливост, сиреч съдбата може да бъде сляпа за хорските несгоди и страдания. Случайността господства над човека, въздига го или го унижава – „Сякаш съдбата дочаква определен час, за да си поиграе с нас” (Монтен 1975: 372). В такъв случай съмнението е по-добрата реакция на променливостта на съдбата, а скепсисът е по-добрият отговор на покварата на времето, щом познанието на човека не е в състояние да облагороди епохата, в която живее, а захранва с илюзии душата му.

Най-доброто за човека състояние – съмнението

Солидна част от Монтеновите разсъждения е посветена на изкуството да познаеш себе си. Това изкуство е повече изискваща повеля, отколкото осъществена цел, защото как може да бъде опознато едно такова същество като човека, което се променя непрестанно? Не ще и съмнение обаче, че е крайно любопитно да се вгледаш във възгледите на човека за човека, и особено в тези, които се концентрират около многообразните превъплъщения на самата човешка природа. Подобно виждане не би било продуктивно в случай, че мисловната разходка не е начертала своя път, а само хаотично минава от тема на тема. Поради този факт трябва да направя уговорката, че в следващите редове ще се опитам да засегна пространните възгледи на Монтен, касаещи моралните несъвършенства на човешката природа. Едно такова мисловно подемане, наричам „презумптивно парцелиране на възможността да познаеш себе си”.

Започвам с една от любимите подтеми на Монтен, а именно за нравствените и човешките предимства на „дивите” канибали пред тези на цивилизованите, „култивирани” , европеизирани хора.

Монтен намира, че у тези канибалски народи, които често се определят като варварски и диви, няма всъщност нищо варварско, ако не се смята за варварска непривичността на тяхното поведение, защото цивилизованите хора нямат друго мерило за истинното и разумното, освен примера и образа на мненията и нравите в страната, където живеят. Канибалите изглеждат варварски настроени дотолкова, доколкото са лишени от развитието на човешкия дух и

доколкото екзистират в първобитна непосредственост и простота. На тях не са им чужди законите на природата, не се интересуват от търговия, писменост, стремеж към власт или политическо превъзходство. Обществото им не разделя хората на бедни или богати съсловия, те не сключват никакви договори, не разделят имуществата. Накратко, те не са продукт на дисциплинираното, изкуствено подхраненото с определен стандарт на поведение, нормативно европейско общество.

За да бъдат определени като варвари, немаловажен е и фактът, че много от „чуждите“ народи консумират човешко месо. Проблемът е, че цивилизованите люде тръгват да осъждат това деяние като изцяло противоречащо на правилата на разума, без да си дават сметка, че съществува друга, различна култура от тяхната, която не възприема изяждането на себеподобни като способ за изхранване, наслаждение на вкуса, преустановяване на глада и т.н.

Вкусването, опитването, а защо не и усвояването на човешката плът от канибалите биват предшествани от дълга ритуална подготовка. Ето какво описание дава Монтен:

„С пленниците те дълго време се отнасят добре, предоставяйки им всички удобства, които пожелаят. Но след това този, който ги е пленил, прави голям събор на всички свои близки; той връзва с въже ръката на пленника... и дава друго въже, с което е вързана другата ръка на пленника, на най-близкия от приятелите си; така двамата го убиват пред очите на всички насъбрали се. След това го изпичат и го изяждат заедно, като изпращат парчета месо на приятелите си, които не са могли да дойдат. Това те правят не за да се нахранят, както мислят някои, а за дадат израз на върховната си мъст” (Монтен 1975: 358).

Както се вижда от цитата, очевидно е, че потреблението на човешко месо не съпровожда необходимостта от храна, а е ритуално, целесъобразно и практически обусловено, ала респективно за християнизираниите, образовани индивиди подобно действие с една дума може да се назове просто табу. Не случайно използвах думата християнизирани, защото според Фройд в *Тотем и табу* „нашето съчетание ‘свещен страх’ съвпада в значението си с „табу” (Фройд 2005: 26), сиреч тълкува се като обезпокоителен, опасен, нечист, забранен, недостъпен. Така една от десетте божии заповеди „Не убивай” може да се възприеме като табуирана и в контекста на „Не изяждай ближния си”, ако съдим действията на диваците в перспективата на християнското учение.

Въпросът е дали наистина европейците имат пълни основания да осъждат практиките на канибалите като варварски? Те виждат целият ужас на гореописаните актове, съответно явни стават прегрешенията на другоземците, ала интересно защо прикрити остават техните собствени?

Войните, които водят европейските народи, не са честни или благородни, а кървави и небивало жестоки, те постоянно водят спорове за завладяването на нови земи, богатства и придобиване на власт. За разлика от тях, по думите на Монтен канибалите нямат друга причина да водят война, освен желанието им да проявят доблест, не им трябва нови земи, защото се наслаждават на девствената природа, и живеят в състояние, в което човек желае да има само онова, което задоволява неговите естествени потребности.

В последна сметка главата „За канибалите“ цели да докаже нравствената свежест на „диваците“ в опозиция на покварените цивилизовани хора, чието устройство – обществено и лично – е пълно с недостатъци и недъзи. Монтен подлага на съмнение генерираните морални устои на човешката природа, вирееща в общество, което лансира целенасочения излаз на безнравствени мнения и постъпки, оправдаващи предателството, безчестието, тиранията и жестокостта. Нещо повече, философът е убеден, че „ние не можем да наречем тези народи варварски, ако изхождаме от правилата на разума, а не от сравнението с нас, защото ние ги превъзхождаме по всички видове варварство“ (Монтен 1975: 359).

Излиза, че прогресът на цивилизацията води до регрес на нравствеността и че истинската добродетел трябва да се търси сред неизкушените от познанието, сред непокварените от цивилизацията. Така че, ако се имат предвид човешките формации на миналото, това за Монтен са канибалите.

Продължавам с общата „автопортретна“ характеристика на човешките качества, страсти, които биха допълнили визията за моралното несъвършенство на индивидите.

Картината на човешката природа, която рисува Монтен, е трагична. „Нашата същност се състои от пагубни качества; честолюбието, завистта, мъстта, пристрастието, отчаянието обитават в нас...” (Монтен 1975б: 10).

Човекът е същество крехко и нестабилно, податливо на скръб – чувство, което целият свят приема за почиттелно, но за философа от Бордо то е безразсъдно, малодушно и низко. Скръбта, страданието от прекомерното нещастие разтърсват из основи човека и му отнемат свободата на действие, като го парализират. Тук проличава нетърпимостта на Монтен към онези, които са обременени и отдадени на мъката си: „Аз мразя недоволните и тъжни души, които се плъзват по повърхността на радостите от живота и се вчепкват само за нещастията, прикривайки се с тях“ (Монтен 1975б: 81). Принципът, който се стреми да следва философът, е повече веселие, повече радост и по-малко от всичко, което им пречи.

Веселието изисква повече прямота, истина и откровеност в човешките отношения. Качества, съществуващи в недоимък, защото притворството, лицемерието и лъжедумието са основни възлови атрибути за поддържане на обществени и лични конвексации.

Мнението на Монтен е, че са малко тия, на които може да се вярва, дори когато не говорят за себе си, а за другите и имат по-малък интерес да лъжат: „Може ли да се вярва на някого, който говори за себе си в едно такова развратено време?” (Монтен, 1975а: 522). Лъжата персистира в междуличностните контакти на индивидите и съответно истината липсва в тях, а това един от първите признаци за покварата на нравите. „Да лъжеш, това е отвратителен порок” (пак там), защото истината престава да бъде част от действителността, загубвайки се сред многолюдно изопачаване, тоест, губейки се в самата лъжа.

С цялата си самонадеяност обаче, дори и лъжещият намира лъжата за порок. Чувства се наскърбен, когато го обвиняват в лъжа, ала смело кори другите, когато вижда техните измами. В пълен унисон с Монтеновото гледище за лъжата са следните Паскалови умозаклучения: „Човешкият живот е вечна самоизмама; все се лъжем и ласкаем взаимно. Разбирателството между хората се гради единствено на взаимната заблуда... Човек е само притворство, лъжа и лицемерие пред себе си и околните” (Паскал 2005: 372).

Съмнението в искренността на индивида, наличието на квазиистина/квазиистини засилват презрението, което заслужава да получи деморализираната същност на човека.

Декадансът на човека отчасти се дължи и на неговите въжделения за слава. „От всички човешки безрасъдства най-разпространеното е стремежът към име и слава” (Монтен 1975: 419), казва Монтен. Той определя славата като суетна сянка, празна дума – безплътна и неосезаема, допълвайки и засилвайки тези си виждания с част от епопеята на италианския поет Торквато Тасо – „Освободеният Йерусалим”, гласяща следното:

А славата омайна, сладкогласна
на смъртните изглежда тъй чудесна,
но тя е ехо, сянка, сън нетраен
и най-слаб полъх пръсва я в безкрая...

Торквато Тасо, *La Gerusalemme liberata*, XIV, ст. 63.

Придобиването на величие, почести, успехи, колорит и себедоказване сред обществото изкушават личността да пожертва истинските блага като покой, здраве, приятелства, дори живот, а често жертвуванието е за сметка и на добродетелта. От всички неразумни човешки слабости славата е най-неизкоренимата и най-упоритата, „понеже не престава да изкушава дори душите, които успешно напредват по пътя на добродетелта” (Августин, „За божия град”).

Друг порок на човешката природа за Монтен е непостоянството. Релевантният поведенчески тип за човека е да следва своите склонности – наляво, надясно, нагоре, надолу,

т.е. накъдето го отнесе вихърът на случайностите. Той се колебае между различните си намерения и желания, на които им е неприсъща безусловността и постоянството, затова не е и непривично, когато една персона променя начините си на действуване в зависимост от спецификата на обстоятелствата – „Нека не ви е чудно, ако този, когото вчера сте видели едн-колко си смел, утре ще го видите също толкова страхлив” (Монтен 1975а: 14).

На първи план непостоянството на човешките мнения, постъпки, както и на самите му качества, които проявява в един или друг момент, говори за неговата гъвкавост и способност да се приготвя, съобразява със събитията.

На втори, непостоянството може да се дефинира като противоречивост, имплементирана в човешката природа, също под формата на различни възгледи и дейности. За пример бих дала самия Монтен с неговото признание, че с лекота би поднесъл при нужда една свещ на Архангел Михаил и друга на дракона. В единия момент той може да действа като християнин, а в другия като езичник. Амбивалентността у човека екзистира благодарение на неговата непостоянност, лишавайки го от цялостност: „Всички ние сме съставени от различни и безформени късове, всеки един от които във всеки отделен момент играе своя роля” (Монтен 1975а: 18).

Съобразно променливостта и колебливостта на човешката природа се допуска и възможността тя да изненадва винаги със своите странни или не толкова странни метаморфози, предизвикващи всякакви отгласи у околните – на удивление, укор, недоумение, разочарование, въодушевление или пък на одобрение, съпричастност, разбиране и прочие. Но най-добре е която и да е персона да може да се предпази от всички тези усещания,. В този ракурс Монтен припомня следните Хорациеви стихове:

Средство да бъдеш щастлив и такъв да останеш,
Нумиций, има само едно: Не се удивлявай на нищо.
Хораций, Epistulae, I, VI, 1.

Средство да не се удивляваш от нищо има само едно и това е съмнението – най-доброто за човека състояние. Най-общо казано, по отношение на морала съмнението може да се разпростира в две големи позиции: съмнение в доброто и злото и съмнение в истината и лъжата. Такъв подход не довежда до изпадане в тотална несигурност в определенията на природата на човека, а води до възможността да се осмислят отделните положения съвсем адекватно и с оглед на разискващия се „случай”, без примеси на наивна предубеденост.

Като последен пункт в разискващата се точка, ще засегна несъстоятелността на познанието, тази висша способност на индивидите, при разрешаването на морални проблеми.

Идеята за нравствената недостатъчност на обществото е изходна точка на критиката срещу съществуващата система на образованието, което според Монтен се основава на прекалената вяра в разума и в неговия продукт – знанието. Образованието или още науката цели трупането на знания, тоест цели индивидът да бъде учен, ала не добродетелен или мъдър. В резултат на което, вместо да се следват реално и действено повелите на добродетелта, те подлежат всъщност само на етимологично спрежение.

По думите на Пакувий хората са лениви на дело и много мъдри на думи. Монтен споделя това заключение, изхождайки от факта, че познанието е безплодно, ако се ограничава единствено уповавайки се на разума и знанието. Нужно е действие – „Моята философия е в действието, в естественото и неотложно ползуване от живота, и много по-малко във фантазиите” (Монтен, 1975б: 77).

Критиката на морала представлява всъщност движението, активността на скептичeskото учение. Последното е пробив в закостенялостта и статичността на познанието, с цел изграждане на нова морална ориентация, на нова емпирична етика.

Пропитата от скепсис „Апология на Реймон Себонд”

„Апология на Реймон Себонд” е най-дългата глава на Монтен в „Опити”, а може би и най-наситена с концептуалност и кохерентност във философски план, повлияла на множество мислители, един от най-видните е Паскал.

Струва ми се, че въпросната глава трябва да се разглежда самостоятелно, без да се обвързват идейните й нишки с тези в другите глави, най-вече поради съображението, че позицията на Монтен по множество въпроси често е противоречива. Визирам, че в едни случаи той ясно изразява езическите си наклонности, приписвайки разум на планетите, „палейки свещи на дракони”, поучавайки, че няма безсмъртие, а в други е ревностен защитник на християнското учение и върл противник на атеистите. В негова защита бих казала, че една от основните характеристики на скептицизма се намира в противоречивостта на мненията, затова нека се не удивляваме!

Именно в „Апология на Реймон Себонд” Монтен е същински нравоучител в духа на християнската религия, както и протекционалист на вярата. Но по-важното в случая е, че неговите разсъждения генерират най-мощният източник за утвърждаването на скептицизма, изразяващ се в критиката на несъвършенството на познавателната способност на индивида.

В началото на главата Монтен започва със защитата на християнската религия, за да разкритикува атеизма и атеистите, които конструират своите доводи срещу християнството на базата на съждения, разум и страсти. За мислителя от Бордо човешките разсъждения и доводи

са като една сурова и неоформена материя и единствено божията благодат може да им придаде форма. Поради това най-доброто средство за оборване безумството на атеистите е да се елиминира човешката надменност и гордост, да се накара човекът да почувства своята безпомощност, тщеславие и абсолютно нищожество, за да се изтръгне най-немощното средство, с което борави, а именно разумът: „Трябва да се докаже на хората, че човешкият ум е слаб – той е толкова нищожен и сляп, че и най-ясното нещо му е неясно; че и трудното и лесното му е все едно, че всички явления и цялата вселена отхвърлят неговата компетентност и претенция” (Монтен 1975а: 173).

Критиката на човешкия разум не само в контекста на критика на атеизма, но и всеобхватно, се явява форма на усъмняване в достоверността на чистите познавателни способности на индивида, защото човешките мнения и съждения никога не биват еднакви, нито пък следват някаква строга и еднородна за всеки смислова систематичност. Всъщност най-общото им свойство е самото различие. Различието в умозаклученията ражда и трупа познания до безкрайност, ала трупането на познания сътворява набор от противоречиви положения и съмнения, които прокарават мост към скептицизма. Вследствие на което може да се изведе, че не могат да се установят определени граници за възможностите на познанието, уповавайки се единствено на разума. Нещото, което може да даде някаква сигурност, е несигурността или иначе казано, няма нищо достоверно, освен недостоверността

Едни от основните положения на пиронистите се изразяват в това човек да се колебае, съмнява, да не бъде сигурен в нищо, да живее в пълна духовна независимост от всичко, което изглежда обективно, или за което се твърди, че е такова по своята същност. Монтен намира предимство в тези мисловни форми, тъй като вярва, че те могат да освободят индивида от необходимостта да прави избор, както и толелира въздържанието от съждения пред възможността да се избира от множество заблуждения, плод на човешки фантазми. Често пъти човек заменя истинското знание с въображаемо – „мнението на човека, че знае, е бич за човека” (Монтен, 1975а: 262). Само глупец може да бъде сигурен и непоклатим в своята увереност и знания. В този ракурс е релевантна Сократовата скептически настроена мисъл „Знам, че нищо не знам”. За да се защитиш от измамите на разума, трябва да се осланяш на съмнението, което никога не може да те подведе.

Нещо повече – в стремежа да покаже каква несигурност се крие в сигурността на разума Монтен причислява човека към животните. Той твърди, че същия разум, същите действия, които откриваме в себе си, са присъщи и на животните: „Недостатъкът на животните, който им пречи да общуват с нас, не е ли присъщ на хората, толкова, колкото и на тях?... На същото основание те могат да ни смятат за животни, както ние смятаме тях... Нужно е да признаем равенството между

нас и животните; ние имаме известна способност да разбираме техните чувства и тя е толкова голяма, колкото и тяхната да разбират нас. Те се гаят, заплашват ни, изискват от нас; същото правим и ние с тях” (Монтен 1975а: 180-181).

Онези размисли, които Монтен посвещава на равнопоставеността между човек и животно, целят да докажат, че неоснователно се въздигаме като висш вид, вместо да съзрем множеството слабости и несъвършенства, от които сме изтъкани. За разлика от Монтеновото отношение към животните Рене Декарт не само че не ги поставя на една везна с човека, но ги и омаловажава, принизява и най-вече обездушевява, с което категорично отрича да имат разум, дори и да изпитват болка. Разумът е присъщ единствено на индивида.

По отношение на науките Монтен твърди, че тяхната същност се намира повече в догадките, отколкото в знанието, което претендират, че извличат за сигурно. Наука като философията например „има толкова лица и разновидности, толкова неща е казала, че съдържа в себе си всички наши бълнувания и фантазии” (Монтен 1975а: 331). Тя определя какво е истина или лъжа, следвайки само онова, което изглежда вероятно. Затова безпроблемно би било да се каже, че съществува както истина, така и лъжа, ала как човек може да бъде способен точно да ги определи? Не е ли по-добре, казва Монтен, „да се оставим, без да изтезваме ума си, на порядъка на нещата”? Хората непрестанно се опитват да догонят истината и се увличат в изучаването на науките, ала „всяко нещо, създадено от нашия собствен разум и от нашите способности, както истинно, така и лъжовно, е несигурно и спорно” (Монтен 1975а).

Властта на разума обременява човек не само в познавателен аспект, но и в нравствен. Натоварен и изпълнен от множеството си страсти като непостоянство, колебание, неувереност, страдание, честолюбие, необузданост, завист, ревност и любопитство, индивидът не може да бъде обхванат изцяло от никое свое качество. Често потокът на чувствата се видоизменя, а с времето настроенията, мислите и умът.

Всичко в света е преходно и търпи постоянно изменение, човешкото биване е мимолетно, несигурно и също е натоварено да търпи промени, преминавайки от една форма в друга: „Цъфтящата възраст умира и минава, когато настъпи старостта; младостта завършва, когато разцъфне зрялата възраст; детството умира в юношеството; а първата възраст в детството; вчерашният ден умира в днешния, а днешният в утрешния; нищо не пребивава и не остава неизменно” (Монтен 1975а: 423).

Не съществува никакво неизменно битие, нито на индивидите, нито на предметите. Тъй като всички неща преминават от едно състояние в друго, разумът, търсейки в тях едно реално битие, се оказва излъган, не можейки да намери нищо постоянно и субстанциално. Защото всяко нещо или възниква и вече не съществува, или започва да умира, преди още да се е родило.

Но какво съществува вечно? Онова, което никога не се е родило и никога не ще умре и у което времето не може да предизвика изменение. Единствено Бог съществува в неизменната и неподвижна вечност, защото нему не принадлежи нито началото, нито краят, а единствено безкраят. В този контекст най-правдивата опция, която човек може да следва през своя кратък жизнен път е да осъзнае своята немощ, да се откаже от сигурността, която си мисли, че му дава разумът, и от всички свои съждения, за да освободи място за вярата.

Не е нужно човек да следва и догматизма, приписвайки на Бога някакви граници и ограничавайки неговата сила чрез доводите на разума. Човек вижда само устройството и реда на малкия свят, в който живее, но това, което вижда, е прашинка в сравнение с цялото. Човек трябва да се съмнява във всичко онова, което мисли, че е, но най-вече трябва да подложи на съмнение своята познавателна способност и природа, да види своята нищожност.

По-късно темата за нищожността на човека, която Монтен прокарва, ще се подеме и развие още повече своите очертания в Паскаловата философия, само че в перспективата на величието и слабостта/нищожеството на човешката природа, или още в единството и помиряването на противоположностите.

След казаното дотук трябва да направя едно важно уточнение – скептицизмът на Монтен не е пълно отричане, завършено неведение или узаконено невежество. Неговият скептицизъм в „Апология на Реймон Себонд“ развенчава гордостта на онези, които извън вярата претендират, че познават истинската същност на нещата, разобличава онези, които се вкопчват в своите мнения, смятайки, че са намерили неопровержими истини в науките. Доказва малопросветлението на разума и многото заблуждения, в които изпада. Овладея с неподправена ловкост лишения от вяра разум, карайки го да се съмнява дали е разумен и дори го принуждава да слезе от самоприписаното си превъзходство, поставяйки го редом с животните.

Философското учение за смъртта

Смъртта и умението тя да се посреща са едни от възловите теми в „Опити“. Най-общо казано, Монтеновите размишления за смъртта могат да се разделят на два периода. Първият по-дълъг период е онзи, в който Монтен настойчиво мисли и подготвя духа си за смъртта, тоест учи как трябва да се умира. А вторият, някъде около заника на живота на философа, прави идейното преобръщане, че няма причина непрестанно човек да се готви за фаталния миг на големия край. Така или иначе по-силно впечатление в „Опити“ правят страниците, които приписват на философията задължението да научи човек как да умира. Апропо по-късно Монтен ще бъде жестоко разкритикуван за това си гледище от Паскал, който пък защитава позицията, че смъртта

е Божие дело, даряващо ни с благослов и с надежда за вечен живот. Поради това той укорява Монтен, че схваща смъртта като нещо твърде естествено, внушаващо безгрижие към вечното спасение. От християнска гледна точка мислителят на Пор Роял не може да прости езическите идеи на Монтен за смъртта.

Много преди Монтен да се занимае обстойно с учението за смъртта, немалко антични философи са показвали към нея своето презрение или равнодушие. Небезизвестна е постъпката на Сократ, изпиващ бучиниша без страх и покаяние, без стенания и храбри пози, с безразлично към отвъдното обикновено лице. Разпространена е и Цицероновата мисъл, че да философстваш не значи друго, освен да се подготвяш за смъртта. Именно тя е и отправна точка за размишленията на Монтен в есето „За това, че да философствуваш значи да се учиш да умираш“.

Презрението на смъртта осигурява спокойствието на индивида и позволява да се вкусят всички радости, които животът потенциално предоставя. Смъртта така или иначе внушава страх и е източник на непрекъснати страдания, ала тя е неизбежна, от което следва, че нейното отбягване, посредством забраната да се мисли за нея, не е изход за превъзможването ѝ. При все това, в нейна власт е да изненадва създанията неготови да я посрещнат или приемат, или да подлага на мъки, ярост и отчаяние клетниците, неочаквано застигнати от загубата на някой техен близък. За тези състояния Монтен казва, че трябва да се помисли прелиминарно – „Нека се научим да посрещаме смъртта твърдо и готови за борба с нея. И за да ѝ отнемем най-големия коз срещу нас, нека я лишим от нейната загадъчност, да говорим за нея, за да свикнем с нея!“ (Монтен 1975: 172).

Честите мисли за смъртта, готовността на индивида да погине без съпротива, тъй като е прозрял и без това предначертания ход на живота биха укрепили и дарили неговия дух със свобода. Да се размишлява за смъртта означава да се размишлява за свободата, а готовността да се умре избавя човека от всяко подчинение, принуда и робство. Монтен казва, че душата трябва да се укрепи и издигне, освобождавайки се от страха, безпокойството, тревогата, за да може да се срещне с такъв силен противник, какъвто е смъртта. Направи ли го, тя става господарка на своите страсти и желания и може да властва над всички оскърбления на съдбата. Истинската свобода е тази, която позволява на индивида да презира насилието и произвола и която се присмива на затворите и оковите.

Но презрението на смъртта неминуемо води до презрението и на самия живот. Живото битие на индивида е обвързано с неговото последващо небитие, със смъртта. Неговата ограниченост като времетраене е предзададена с първото дихание, символ на живостта, и с последното такова – обусловено от смъртността. Разликата между смъртта и живота се крие най-вече в това, че смъртта е сигурният край, докато абсолютно несигурно е продължителността,

времетраенето на биването. Поради това Монтен намира за нужно недоверието, съмнението в собствения живот, възпрепятстващи изненадата от смъртта – „Трябва винаги да бъдем обути и готови за път – доколкото това зависи от нас, и най-важното – в часа на тръгването да не се окажем заети с нещо друго, освен със себе си” (Монтен 1975: 175).

Истинската, добрата философия трябва да научи човека как да не се страхува от смъртта, да я презира. Да се научиш да умираш, означава да се научиш да живееш достойно, без да се измъчваш от прехода към онова състояние, в което няма никакви мъки, тъй като боязънта към края помрачава живота. В този смисъл смъртта може да има и позитивна страна, ако се възприеме като избавление, като прекратяване на земните страдания.

През по-голямата част от живота си Монтен подкрепя учението за смъртта, ала към края на дните си намира за по-адекватна стратегията на „сговора с умирането”.

„Достатъчно е да приемаме всеки ден като край на самия себе си и да пътуваме така в живота: без големи страхове и надежди, защото знаем, че са единствено в нас, че ние сме не друго, а изкованата от собствените ни дела, мисли, чувства, смърт” (Монтен, 1975б).

Философски настроената персона не е вече тази, която мъдрува безспир как да обезоръжи захвата на смъртта, а е онази, способна ведро да приеме съдбата си, да се наслаждава дори на живота, много да чете, постоянно да се наблюдава и разсъждава, ала да върши всичко това без страст, готова да постави не само всичко под въпрос, но и от всичко да се откаже, оттегли, щом е нужно. Правилото на описаните действия се заключава в осигуряване на удобство и спокойствие във всяко направление на човешкия живот. Подозирам, че това е една от основните мисловни предпоставки Монтен да промени отношението си към смъртта и живота.

И наистина в горния цитат не се откриват следите от презрението, непрестанната бдителност и подготовка в очакването на смъртта, правещи индивида „готов за път”, ала все пак донякъде неспокоен от своя край. Налични са помирението, изтръгнатият страх и тихото безразличие към отвъдното. Смъртта вече не се възприема като противник, с който задължително душата трябва да се сражава, а като спътник, придружаващ човека по време на цялото му биването.

Философският ракурс – финални думи

„Опити” е първата книга на френската морално-философска публицистика, а Монтен е първият от великите френски моралисти. По неговите идейни стъпки тръгват Паскал, Ларошфуко, Волтер, Русо.

Есетата носят духа на времето, дух, който дири свободата и проявява нетърпимост към всякакви догми. Дух, поставящ под съмнение моралните качества, поведението на човека, както и неговата познавателна способност.

В центъра на кое да е Монтеново есе стои индивидът, издигащ се до съмняващ се субект, за когото всичко обективно е несигурно. Налице е една вечно съмняваща се субективност, оспорваща, че животът не е само добър или само лош, нито пък само труден или само лесен. Хората се измъчват, ала не защото нещата са такива или не, а защото те ги въобразяват като „такива“ или още, защото си позволяват да се измъчват от своите представи за тях.

Най-висшето достижение на скепсиза на Монтен е непровержимата яснота, с която разкрива нищета и суетата на човешката участ, откриваща се в зависимостта на човешкия ум от илюзиите, чувствата, тщеславието, с които се захранва. Именно тази част от идейните нишки у мислителя от Бордо подготвят част от „Мисли“ на Паскал и по-точно подготвят представата за човека като „мислеща тръстика“.

В друга перспектива Монтен вдъхновява Волтер по отношение на скептицизма в хуманистичните му измерения, но Волтеровият скептицизъм е остър, критичен, разобличителен, гневлив и саркастичен, докато Монтеновият е единяващ, търсещ компромиса и умиротворяването на нацията.

Истинското предназначение на Монтеновата философия е ситуирано във формирането на човешки дух, ориентиран към живота, към свободата, която позволява на човека да се себепознава, себепритежава, да има пълна власт над себе си, ненакърнен нито от злото, което го тегли към тъмните дебри на смъртта, нито от робското подчинение на земните изкушения.

Използвана литература

- Аристотел, 1993. *Никомахова етика*. София: Гал-ико.
- Монтен, М. 1975. *Опити*. Т. 1. София: Наука и изкуство.
- Монтен, М. 1975а. *Опити*. Т. 2. София: Наука и изкуство.
- Монтен, М. 1975б. *Опити*. Т. 3. София: Наука и изкуство.
- Паскал, Б. 2005. *Мисли*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Паси, И. 1975. *Опити над душата*. София, Наука и изкуство.
- Радев, Р. (съст.) 1994. *Антична философия* (антология). Стара Загора: Идея.
- Тодорова В., Томова И. 1989. *История на етическите идеи във философията на новото време*. Т. 1, част 2. София: Наука и изкуство.
- Фройд, З. 2005. *Тотем и табу*. София: „Миряни“ ООД.

ВИДОВИЗЪМ. СЪЩНОСТ И АСПЕКТИ

„Видовизъм – думата не е атрактивна, но не мога да се сетя за по-добър термин – предразсъдък или отношение, предопределено от него, в полза на интересите на членовете на един вид и против тези на членовете на друг вид.“ (Singer 1975: 7)

Разгръщането на моралния принцип за равенството в параграф 1 естествено предполага разгръщане на полето на мислимостта на междувидово равнище и спрямо други аспекти на проблема. Видовизмът, описан от Сингър, е базисна дискриминационна нагласа, която се простира отвъд рамките на вида – спрямо всички налични живи същества. Ясно е, че в тази част на определението – „в полза на интересите на членовете на един вид и против тези на членовете на друг вид“ – Сингър разглежда човешкия вид като потискащ и незачитащ останалите животински видове. Съгласно наличието на разум (рационалност) в човека, който би могъл да обмисли подобно понятие като видовизма, неговите причини и следствия – широката аудитория счита, че с тази човешка способност се изчерпва всичко, тя е законодателна, не е длъжна да се съобразява с други същества поради липсата на „протест“ в човешкия смисъл на думата. Но ако приемем подобно възражение към пространствено поставяне на етическите проблеми, каквото прави Сингър, би означавало, че обезсмисляме кардинално етиката като наука и целеустремено търсене на крайна дълбочина на знанието относно „доброто“ и „злото“, „редното“ и „нередното“.

Отказът за възприемане на междувидово разглеждане на въпросите, касаещи човешкото поведение, е характерно антропоцентристки акт. В нашата човешка ситуация видовизмът е антропоцентризъм. Това съпротивление срещу пространствената мислимост е сякаш естествено, поради факта, че ние, хората, сме поставени в привилегированата, властимаща – и в този смисъл незастрашена – позиция. За да бъде разбрана значимостта на разширената перспектива на Сингър, предлагам следната хипотетична ситуация, която би променила мислимостта и нагласата към подобна пространственост по категоричен начин. Ако ние, хората, попаднем под владение на извънземни същества, които спрямо нашите предположения за разумни (било то повече спрямо нашия разум или по различен от него начин) и бъдем експлоатирани до крайност, неразбрани (поради естеството на протеста си, което съгласно нашия вид може да е различно от очакванията на властимащия извънземен вид) и с живота и базисните ни интереси се „разполага“ най-безпардонно, предразположението към тезата на Сингър би се променило коренно.

Попаднали в „жертвена“ ситуация, ние, хората, отчаяно като вид бихме искали някоя извънземна същност чрез разширени граници на мислимост да застане в защита на видовете ни човешки интереси. Тъкмо тази сигурна промяна, която би възникнала при смяна на удобната настояща човешка ситуация, показва субективността на отказа ни да приемем видовото равнопоставяне. Но какво представлява видовизмът като действителен предразсъдък? В параграф едно бе изяснено, че животните могат да изпитват болка. Пренебрегването на болката (или удоволствието), което животните изпитват като по-малко значимо от същия размер на болка (или удоволствие), изпитани от хора, няма морално оправдание. „Размерът на болката“ следва да бъде изяснен чрез пример на Сингър. Ако ударим кон с камшик, плесницата ще причини болка. Ако по същия начин ударим бебе, ударът ще причини по-голямо количество болка. Разликата е в дебелината на кожата на коня и бебето като специфика. Под еднаквото количество болка се разбира отчитането на тези специфики при причиняването ѝ. Така ние можем да съотнасяме количества болка. Ако твърдим, че е грешно да се причинява такава болка на бебе без основателна причина, тогава би следвало да приемем за еднакво и равнопоставено грешно причиняването на същото количество болка на кон без основание.

Противното на това становище и мислене би било видовистко. Друга специфика, която Сингър отбелязва, е едно различие между хората и „не-хората“ във връзка със способността за страдание. Нормалният възрастен човек има ментален капацитет, който му позволява разширен спектър на страданието спрямо това на животното, поставено в същите условия. Примерът, с който Сингър изобразява ситуацията, е следният – експеримент, направен в парк, в рамките на който биват отвлечани възрастни хора периодично. Останалите възрастни, които се наслаждават на разходките в парка редовно, ще станат страхливи и стресирани, в предсещането на опасността, която може да ги настигне. Резултатът от подобен терор би бил допълнителната форма на страдание, специфично човешка. Същият експеримент, насочен към „не-хората“, ще причини по-малко страдание, защото подобен превантивен страх не съществува при тях. Този извод за количеството болка и видовете съображения с нея е важно за цялостното разбиране на видовизма. Друг важен въпрос е този за погрешността на убийството на същество. С него Сингър се е занимавал в отделни изследвания, което съдейства за по-задълбоченото разглеждане на проблема в контекста на видовизма. Сингър твърди, че повечето човешки същества са видовисти. Този факт се отразява в готовността им да причинят болка на животни, която не биха причинили на хора, поради една и съща причина.

Това е и същата готовност на хората за убийство на други животни, когато същевременно не биха убили човешки същества. Основен аргумент във връзка с нередността на убийството е „светостта на живота“. Това е гледна точка, съсредоточена в погрешността на отнемането на

невинен, човешки живот. Това е и призмата на хората, въставащи срещу евтаназията и аборта. Хората, обуславящи тази позиция, не застават срещу избиването на „не-човешките животни“ и поради този факт Сингър смята, че е по-коректно да се формулира „светостта на човешкия живот“. Тъкмо това вярване, че единствено човешкият живот е неприкосновен и свещен, е разновидност на видовизма. Примерът, който дава Сингър, е скандален тъкмо поради неговата свобода на сравнението и съпоставката и равенството пред определена специфика. Ако централна за нашето възприятие за важност на съществуването е негова характеристика – менталният му капацитет например, то защо едно дете с психически увреждания, което е дори с по-нисък капацитет от този на животни като шимпанзето, кучето или прасето, например, би било предпочетено като живот? Отговорът е отново във видовистката нагласа, която дори пред вида на факта, който тя сама е избрала за критерий за ценност (менталния капацитет), ще предпочете собствения вид. Изцяло видовистка позиция е тъкмо тази, която прокарва границата на правото за живот изцяло през границата на нашия вид. За избягването на видовизма е необходимо приемането, че съществата, които са подобни в много отношения, имат и еднакво право на живот.

В контекста на разграничението на правилността и погрешността в действията, не би следвало да кажем, че е по-малко лошо убийството на нормален възрастен човек, който притежава способност за планиране и чувство за самосъзнание, имащ смислени отношения с останалите, от убийството на мишка например, която не подлежи на тези характеристики. Ако трябва да се мисли за ценността на животите изцяло в рамките на по-важни (и маловажни) характеристики на съществата, то съгласно познатия пример следва, че съществуват „не-човешки животни“, чиито животи по определени стандарти се явяват по-ценни от животите на някои хора. Шимпанзето, кучето и прасето ще имат по-висока степен на самосъзнание и по-добра способност за смислени отношения с другите в съпоставка с бавноразвиващото се дете. Затова, ако трябва да избираме кой трябва да живее, преценявайки изцяло по степен на ценност на характеристиките му като същество, следва да не бъдем водени от видовистки предпоставки.

„Това, което следва да направим, е да въвлечем ‘не-човешките животни’ в нашата сфера на морална загриженост и да престанем да третираме техните животи като заменими за всичките ни тривиални цели“ (Singer 1975: 17). Видовистите позволяват интересите на собствения им вид (дори и най-маловажните) да прегазят основните интереси на членовете на другия вид, както например естетическата необходимост от кожена чанта има необходимост от живота на една крава. Така всъщност видовистите нарушават принципа на равенството. Ако видовизмът бъде осмислен и признат като нереден действителен предразсъдък, който предопределя значителна част от човешкото поведение, подобна преоценка би снела част от

антропоцентристките ни заблуди. Така тя също би предположила желанието за ревизия на потребностите и търсене на алтернативни практики, които да възвърнат баланса и достойнството в човешката същност, а оттам и „самоовладяване“ на осакатяващото отношение към природните същности.

Използвана литература

Singer, P. 1975. Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals. New York: Random House.

ТЕХНОЛОГИИ НА СЕБЕ СИ И МРЕЖИ НА ВЛАСТ*

Целта на настоящото изследване е да разгледа полето на асистираната репродукция в България през една специфична рамка, а именно виждането на Мишел Фуко за конструирането и идентичността на субекта. Анализът се фокусира върху идеите на Фуко за конструиране на идентичности, изразени в понятията „низходяща индивидуализация“, „технологии на себе си“, „дисциплинарна власт“, „управляемост“ и „биовласт“. Настоящото изследване е опит за осмисляне и вглеждане в един дискурс на конструиране на идентичности днес и в България.

Концептуални основи

Концептуалните основи на анализа разглеждат някои основни понятия и концептуални схеми на Мишел Фуко, които ще бъдат използвани по-нататък в разработката, а именно „дисциплинарна власт“, „низходяща индивидуализация“, „технологии на себе си“, „биополитика“ и „управляемост“ (governmentality). Считам, че те предоставят ефективна призма, през която може да се изследва и анализира ситуацията около асистираната репродукция в България (и не само), тъй като тя фактически представлява специфична мрежа от властови отношения, легитимираща се чрез една от основните институции, която произвежда истина – науката и медицината – а както добре знаем от Фуко, властта, истината и идентичността са трите основни измерения на управлението (Dean 1999: 11; цит. по Димитрова 2010). Това са и трите пункта, които ще ме интересуват по-нататък: как легитимната истина, произведена и утвърждавана в мрежата на асистираната репродукция в България, моделира „управляеми“ идентичности, т.е. типове хора (най-вече жени), които тъкмо борейки се за постигане на своята представа за автентичност (например, да бъдат майки, защото само това дава истински смисъл на съществуването), обслужват и укрепват самата мрежа на власт.

За да схванем по-добре основния замисъл в понятията на Фуко и за да отделим спецификата на онова, което той анализира чрез понятията си „низходяща индивидуализация“,

* Статията е подобрен и допълнен вариант на текст, публикуван през 2014 г. В:
http://www.azbuki.bg/editions/azbuki/archive/archive2011/doc_download/2074-broi-48-2014-g

„биовласт“, „технологии на себе си“, „дисциплинарна власт“, е необходимо да скицираме няколко централни пълнкта във Фукоанската генеалогия на управляемостта и „конструирването на идентичности“, с помощта на различни техники и практики. За тази цел ще започна от понятието за дисциплинарна власт, защото то е удобен изходен пункт за представяне на изключително важната идея за биовластта и биополитиката.

1. Дисциплинарна власт

Концепцията за дисциплинарна власт, описана в *Надзор и наказание*, се центрира най-вече около тялото. Тя е власт, която съществува там, където законите не могат да властват, конкретизира се върху индивида и по-конкретно върху неговата телесност. Тази власт е насочена към нея, опитвайки се да му придаде определени навици и характеристики, т.е да го направи такъв, какъвто на нея ще й е необходим и полезен. Нейната функция е да синтезира и установява принуждаващи връзки с производствения апарат. Резултатът от действието й е нормализация на индивидите като институциите, в които тя се разгръща, са затворите, казармите, психиатричните клиники и др. – пространства, в които са затворени онези индивиди, които обществото иска да пригоди към определени норми. Те са тази част от обществото, която бива обособена и социализирана в конкретната среда, в която живее по неосъзнато, невидимо насилствен начин. Тази среда манипулира тялото „като средище на сили“ (Фуко 1998: 163). Чрез нея се създава „машина за контрол“ (Фуко 1998: 182), чрез която човешкото поведение бива наблюдавано като под микроскоп; чрез тази „машина“ човешкият живот е не само наблюдаван, но и „създаван“ или конструиран. „Дисциплинарният апарат“ прави възможно само с един поглед всичко да бъде видяно. Оттук можем да заключим, че дисциплинарната власт е тази, която „първа“ започва да моделира човешкото тяло по начин, който се превръща в угодна фигура за мрежите на властта, като един от основните компоненти в тази власт е надзорът. Той е насочен към индивидите, осъществява постоянен контрол върху тях и може да се определи като „прояви на власт, които се опират една на друга“ (Фуко 1998: 185). Това е власт, налагаща „санкции“ върху отклоненията, но не от закона, а от нормата. Тя може да направи така, че чрез наблюдение на индивидите се конструира тяхната самоличност; дори и когато никой вече не ги наблюдава, те продължават да се удържат в схемите, на определено поведение, защото знаят, че биха могли да бъдат видяни.

Модерността създава дисциплинирани тела, едновременно наблюдавани, изследвани и ситуирани. „Дисциплината увеличава силите на тялото и ги намалява“ (Фуко 1998: 146). Това

означава, че властта създава необходимите ѝ индивиди, които задължително биват третираны, обучени и създадени с цел подпомагане процесите в обществото, в което са ситуирани.

„Апаратът“ е „този, който произвежда власт и разпределя индивидите в това непрекъснато и постоянно поле.“ (Фуко 1998: 185). Това дава възможност на властта „да бъде недискретна след като е навсякъде“ (Фуко 1998: 185), но в същото време напълно „дискретна“, защото действа тихо и безмълвно. Във вече споменатите институции – болниците, затворите и т.н – индивидите биват нормализирани. Тъй като това е важен щрих към разглежданата тук тема, а именно улавянето на „безплодните“ в социо-техническата мрежа на медицинската власт, е важно да се отбележи, че дисциплинарната болница се превръща в „апарат за изпитване“ (Фуко 1998: 194), където визитацията се превръща в най-видимата форма на „изпит“, а самата болница се превръща в „седалище на медицинска дисциплина“ (Фуко 1998: 195). Същото се отнася и до другите видове дисциплинарни учреждения като училището, което се превръща в един вид апарат за „непрекъснато изпитване, съпътстващо от начало до край процеса на обучение“ (Фуко 1998: 195).

Както споменах по-горе, формата на дисциплинарната власт може да бъде както дискретна, така и видима, за да действа успешно, „но за да бъде упражнявана, трябва да остане невидима“ (Фуко 1998:196), а видимото ѝ ядро остават субектите. Това, че са постоянно видими, дава възможност да се регулира постоянната подчиненост. От своя страна дисциплинарният диспозитив е „затворено, надзиравано във всички посоки пространство“ (Фуко 1998: 206), място, където всички действия на даден индивид, както и всичко случващо се около него, са лесно достъпни, място, „където всеки индивид бива постоянно отбелязван, обследван и разпределян при живите и мъртвите“ (Фуко 1998: 206). Другата гледна точка, от която можем да видим дисциплинарната власт, е формирането на дисциплинарно общество, а процесите, чрез които това става възможно, са икономически, юридико-политически и научни. Дисциплините се стремят да определят властова тактика, отговаряща на три критерия – икономически, чрез който упражняването на властта да бъде финансово най-изгодно, политически – чрез „умереност“ (Фуко 1998: 227) и „чрез незначителна съпротива“ (Фуко 1998: 227).

За Фуко дисциплинарната технология е насочена към тялото и го манипулира, правейки го „средище на сили, които трябва да бъдат направени едновременно полезни и покорни“ (Фуко 2003: 281). Към дисциплинарната власт може да се причисли също така и „правото над живота и смъртта“ (Фуко 1993: 182), защото то също е насочено към индивида (тялото) и от него зависи човешкият живот. Това право означава да се прави избор между това дали човек да бъде накаран да умре или да бъде оставен да живее. Тук суверенът упражнява правото си върху живота,

прилагайки дадените му правомощия да убива или да оставя човек жив. Суверенът „показва своята власт върху живота единствено чрез смъртта, която е в състояние да изисква“ (Фуко 1993: 182). Това е власт „пригодена“ да управлява човешкия живот, като го регулира и контролира. Смъртното наказание също е част от „правото на меч“ (Фуко 1993: 185), другото название на „правото над живота и смъртта“. Правото да накараш някого да умре или да го оставиш да живее се заменя с „властта да накараш някого да живее или да го изпратиш на смърт“. От друга страна се появява смъртното наказание на мястото на правото човек да бъде накаран дори и доброволно да умре. От своя страна смъртта се явява мост от един свят към друг или, иначе казано, властта бива заменена, земната власт бива „отхвърлена“. Правото, разгледано в различните сфери на живота, като здраве, благополучие, тяло и др., е политически отговор на властовите процедури, разграничаващи се от „традиционното право на суверенността“ (Фуко 1993: 195). Това Фуко нарича поемане на грижата за живота.

2. Биовласт

Както видяхме, „дисциплинарната власт“ е власт насочена към тялото, като го прави покорно и го моделира по начин, по който ще се превърне в полезен индивид. От своя страна властта върху тялото Фуко определя и като едната разновидност на биовластта; другата е биополитиката – регулацията на биологичните процеси на населението. Двете направления, в които се развива биовластта, се отграничават през XVIII в. При дисциплината е най-ясно изразено чрез армията, училището, обучението и възпитанието. При населението се изразява чрез съотношението между ресурси и жители, създаване на таблица на живота и неговата продължителност. Примери за последици от развитието на властта могат да се дадат чрез „нарастващото значение, което получава действието на нормата за сметка на юридическите системи на закона“ (Фуко 1993: 193). В същото време биовластта е елемент в развитието на капитализма тогава, когато се включват контролирано телата в производствения апарат. Дори и през XIX в. противопоставящите се сили срещу тази власт се основават на онова, което тя обгръща „живота и човека в качеството му на живо същество“ (Фуко 1993: 52). Власт, грижеща се за живота, ще се нуждае от регулиращи механизми. Това има за цел да разпредели живота в областта на стойностното и полезното. Подобна власт, грижеща се за живота, квалифицира, измерва, уточнява и йерархизира; тя „осъществява разпределенията около нормата“ (Фуко 1993: 194). Законът се превръща във функционираща норма, а юридическата институция се включва в континуум от апарати, като медицински и административни, чиито функции се превръщат в регулиращи. Нормализиращото общество от своя страна е резултат от властова технология,

регулираща живота. Тази власт е власт, грижеща се както за тялото, така и за живота. Върху живота и смъртта се концентрира и биополитиката, която е „съвкупност от процеси, като например пропорцията на ражданията и смъртните случаи” (Фуко 2003: 274). През XVIII в. раждаемостта, смъртността и продължителността на живота са под контрола на биополитиката. Сферите, в които се намесва биополитика, са съвкупност от случайни и универсални феномени, както и отношенията между човешкия род, човешките същества и следствията от географската, климатичната и хидрографската среда. Механизмите, които биват създадени от биополитиката, включват предвиждания, глобални мерки и статистически оценки. На преден план излиза модифицирането, чрез което ще се намалява смъртността, ще се увеличава продължителността на живота и ще се стимулира раждаемостта.

Ще бъдем донякъде прави, ако кажем, че индивидуализацията е следствие от дисциплинарната власт, но следствие в смисъл на продължение на линията човек-тяло, започната от дисциплинарната власт и много добре фиксирана именно в понятието за индивидуализация. Според Фуко тя е инструмент на властта, чрез който човек се превръща в неин „роб”, изпълнител на собствените ѝ желания. Фуко разглежда два типа индивидуализация в книгата си *Надзор и наказание*, а именно възходяща и низходяща индивидуализация. Възходящата индивидуализация се изразява в превъзходството на властимащите чрез „паметници и дарения, осигуряващи живот и след смъртта” (Фуко 1998: 201), както и чрез отношенията на васалство и сюзеренство. Тя се осъществява видимо чрез „извършване на подвизи, които са проява на могъщество и се обезсмъртяват чрез разкази и церемонии” (Фуко 1998: 201). Възходящата индивидуализация се осъществява тогава, когато индивидът публично бъде представен за такъв. За разлика от възходящата индивидуализация, низходящата индивидуализация се изразява в упражняване на власт над по-низшите индивиди, правейки ги свои пионки в една система от властови отношения. Тази индивидуализация се изразява и чрез определени „отклонения”. Примери за такива са детето, което е по-индивидуализирано от възрастния, и болният в сравнение със здравия. Тя е най-ясно изразена в дисциплинарния режим, където всичко се случва обратно на възходящата индивидуализация - колкото по-анонимна е властта, толкова е по-функционална и така много по-лесно се получава индивидуализирането на отделните индивиди. Всичко това става чрез дисциплинарен диспозитив, чрез който и в който действията на всеки отделен индивид са лесно достъпни, както и чрез дисциплинарния режим, правещ възможна низходящата индивидуализация.

Механизмите, правещи възможно индивидуализирането на индивидите са насочени към болния, лудия или детето, защото те са много по-лесни за моделиране от „будния,

възрастен, бял, европеец, мъж” (Д. Деянов) или моралния и порядъчен човек. При низходящата индивидуализация индивидът се конструира по модела на обществото, в което живее, неговата индивидуалност бива създадена така, че след като се „приложи” върху конкретния индивид, той ще „изпълнява” ролята, отредена му от обществото. Несъмнено и при двата вида индивидуализация голяма роля има държавата. Тя „моделира” различни „типове” (категории) хора. Докато при възходящата индивидуализация по-голямо значение имат феодалните държави, в чиито рамки човек се превръща в индивид тогава, когато има повече привилегии и власт, при низходящата индивидуализация от значение е надзорът, явяващ се средство за индивидуализиране на отделния човек.

3. Технологии на себе си

Дотук видяхме индивида чрез понятията за биовласт, биополитика и дисциплинарна власт, което е добра основа за въвеждане на понятието за технологии на себе си. Със семинарите, които провежда във Върмонтския университет, Фуко започва да изследва тези практики, благодарение на които индивидите сами или с помощта на някой друг въздействат върху себе си. Тези технологии са един поглед върху начина на живот, регулирането на собственото поведение и „определяне на самия себе си за цел и средство” (Фуко 1992: 102). Управляването на аз-а възниква с използваните техники в педагогическите институции и религиите на спасението. Но не трябва да разбираме педагогиката, спасението и дори грижата за себе си, като различни области с отделни методи. Те всъщност са области с многобройни взаимодействия и общи връзки.

Технологиите на себе си могат да бъдат мислени както от страната на властта, така и от страната на господството. Схематично те могат да се мислят като зададени ни отвън категории, класификации, норми и практики, през които виждаме и „изработваме” себе си, конституирайки се като субекти. В днешно време т.нар. либерални общества ни налагат да оформим собствения си аз. Това означава да се самоуправляваме, саморазвиваме, самоконтролираме, защото само по този начин едно либерално общество би могло да работи. Проектът му за „технологиите на себе си” са вид генеалогия, чрез която индивидите могат да конструират себе си като субекти.

Целта на Фуко е да изследва начините, чрез които развиващите се различни области на знанието за човека като биология, икономика, психиатрия, медицина и педология генерират истини, които се използват в мрежите на властта. С други думи, целта е не да се приеме знанието, дадено от конкретната област, като такова, като обективно, а да се анализират като „специфични

игри на истина” (Foucault 1988: 16), които са свързани с определени техники, даващи възможност на индивида „да разбере себе си”. Това „разбиране на себе си” е фактически своеобразен акт на самосъздаване, на самото конструиране на това „себе си”.

Технологиите на себе си са свързани с голямата тема, която късният Фуко превръща в свой централен проект, а именно „изкуствата на съществуване” (Фуко 1994: 15). Техниките на себе си се различават от тези в древната естетика на съществуването. Различават се по свой собствен начин, но между тях съществува връзка. Фуко казва, че „класическата култура на себе си изчезва или става напълно невидима. Множество елементи просто са били интегрирани, изместени, въведени в нов тип употреба от християнството” (Алън: 2013:103). За да могат индивидите да действат в името на преобразуването на субективизиращите практики, които в по-малка степен подпомагат нормализацията, те (субективизиращите практики) трябва да бъдат автономни. В *Що е просвещение* Фуко се ориентира към онова, което не е необходимо за нас самите като конструирани обекти. Може да се каже, че конструирането на нас самите като автономни субекти, според Фуко, е това, което ние самите искаме да постигнем. Тук това може да бъде интерпретирано, като конструиране на автономни субекти, имащи за задача собственото си ситуиране според правилата и нормите, налагани им от обществото. Технологиите на себе си също така са свързани с формите на подчинение. И формите на власт. Подчинение в смисъла на прилагане на практики, способни да ни направят пригодни за конкретното общество. А на свой ред технологиите на господство могат да бъдат инкорпорирани в ситуирането на определени, полезни индивиди, чрез налагане на подчинение с цел създаване на определени интереси и конструиране на покорни идентичности.

Фуко изследва спонтанните, но и обмислените практики, чрез които хората определят правилата си на съществуване и „превръщат живота си в произведение, което носи естетическа стойност” (Фуко 1994: 15). Именно това са интересните за него техники на себе си, губещи своята самостоятелност, когато заедно с християнството се включват в упражняването на пасторалната власт.

В същото време тази власт (пасторалната) се включва успешно в модерните държави. Според Фуко тази власт има корени в древноеврейски текстове, като по-късно християнството преработва въведените от тях теми. Една от по-съществените преработки е свързана с християнския пасторал, който има за основна фигура тази на пастира, познаващ всеки член на стадото си. За да достигне до знанието за фигурата на пастира, християнството преработва две елинистични практики на себе си: изпитване (self-examination) и направляване на съвестта (guidance of conscience). Първата практика, отличаваща се при стоиците, епикуреите и

питагорейците, обозначава стореното през деня, докато втората е допитване до съвет в трудна ситуация, а на направлението на съвестта става постоянно. Според Фуко резултатът от превръщането на изпитването в техника, която е способна да разкрива душата на стадото на пасторала, е „организирането на връзка между тоталното подчинение, знанието за себе си и изповедта пред някой друг.“ (Алън 2013: 96) От друга страна Фуко казва, че ако наистина чрез управляването индивидите се подчиняват на властови механизми, то критиката на движението, чрез която индивидът изследва истината на нейните властови ефекти, тя (критиката) ще бъде изкуство на обмислено непокорство. В играта на онова, което с една дума би могло да бъде наречено „политика на истината“, критиката би имала по същество за своя функция премахване на подчиняването. (Алън 2013: 96) Според Фуко режимите на пасторалната власт намаляват през средновековието и биват погълнати от новосъздадените режими на „властова рационалност на полицията и държавния разум, които на свой ред биват погълнати от модерните режими на биовласт“ (Христов 2011: 131) Ако направим опит за обяснение на целесъобразността на пасторала, можем да приемем, че той показва как поведението на индивидите може да се ръководи вътрешно, т.е. от самия индивид. Ръководенето на субекта от своя страна означава, че той трябва да бъде каран да прави нещо, което изисква знание относно извършването на поставената цел. Ако знанието бива извличано отвътре, от самия субект, в един момент той може да бъде накаран да прави неща без външна принуда, само защото същността му позволява да бъдат извършвани без чужда намеса. Можем да кажем, че дисциплинарната власт и различните техники на себе си се мислят като пасторална власт, защото имат за основа знанието за това как и по какъв начин индивидите могат и се конструират в нови идентичности.

Ако приемем, че подчинението е основна функция на модерната власт, то борбата за свобода ще ни накара „да отречем това, което сме“. В контекста на конструирането на идентичности това означава, че извършвайки акта на отричане, „премахваме“ досегашната си идентичност и се принуждаваме, било то насилствено или не, да приемем нова такава. Фуко казва, че трябва да се отречем от налагания с години тип индивидуалност, за да съумеем да създадем нови субективности. Трябва да „игнорираме“ първичната си индивидуалност, прилагайки конкретни дисциплиниращи практики и норми върху себе си, за да се конструираме успешно в една нова идентичност (идентичност на майка или отговорен гражданин).

Трябва да се запитаме: дали всички усилия полагани от човека за промяна на хоризонта и начина му на виждане са направили така, че хората да мислят по друг начин? Реално те водят до това „да се мисли другояче това, което вече бе мислено“ (Фуко 1994: 16). Чрез технологиите на себе си човек бива „поставен“ в ситуация на мониторинг, чрез който цялото внимание бива

фокусирано върху самия него. Разбира се, не трябва да забравяме, че Фуко разглежда няколко типа технологии: технологии на производство, технологии на знаковите системи, технологии на аз-а, технологии на себе си и технологии на властта, като често се случва тези технологии да не могат да функционират самостоятелно. В работата си се фокусирам, както вече стана ясно, по-обстойно върху технологиите на себе си и технологиите на аз-а. Както стана ясно, технологиите на аз-а са процедури „предлагани или предписани на хората, за да фиксират тяхната идентичност, която да бъде целенасочено запазена или изменена благодарение на отношенията на себеовладяване или себепознаване” (Фуко 1992: 100). Това се отнася до термина „познай себе си”, който се преобразува във въпроса „Какво да правим със себе си?” За да бъде управляван индивидът, трябва да се използват техниките на педагогическите институции и религиите на спасението, но не е задължително това да се случва в хронологическа последователност. Не бива също така да се мисли, че педагогиката и религиите на спасението са области с различни значения, защото „всъщност от едната към другата е имало многобройни взаимодействия и известен континуитет” (Фуко 1992: 102).

От друга страна технологиите на себе си са техники, чрез които индивидите могат чрез свои собствени прийоми да се трансформират по начин, който според тях ще ги отведе до щастие, чистота и съвършенство. Развивайки понятието „технологии на себе си”, Фуко развива подробно концепциите за практиките на себе си и грижата на себе си, фокусирайки се върху древногръцки и римски текстове. Фуко разглежда херменевтиката на технологията на себе си в езическите и раннохристиянски практики, като казва „срещнах някои трудности в това изследване, тъй като тези практики не са добре известни” (Foucault 1988: 16). Това е така, защото християнството винаги се е „ползвало” с по-голям интерес „в историята на своите убеждения, отколкото в историята на реалните практики” (Foucault 1988: 16). Пример за технология на себе си е например изповедната практика при християнството. Чрез Касиан виждаме развитието на тази технология в заимстваните сирийски и египетски монашески традиции. Това може да стане още по-разбираемо, като се разгледа по-детайлно монашеската практика, при която монахът трябва непрекъснато да обръща мислите си към Бога, и да упражнява постоянен контрол над тях. Технологиите на себе си, които знаем от древността са свързани с формите на подчинение. По време на IV в. се открива една по-различна, но не по малко важна технология за разкриване на себе си: *exagoreusis*. Това води до вербализираните упражнения, свързани с учител/магистър на езическите философски школи.

4. Управляемост

Можем да кажем, че технологиите на себе си са технологии на саморегулирането, които от своя страна са „аспект“ на управляемост и са тясно свързани с технологиите на властта. Трябва да сме наясно, че навлизайки в сферата на технологиите на себе си, не се счита, че хората, които биват въввлечени в борбите срещу подчинението, не трябва да се „ръководят“ от онова, което е останало „в наследство“ от гръцката етика. Силно засегнато от Фуко е и познанието за себе си и грижата за себе си, които може да се приеме, че са „следствие“ от технологиите на себе си. Той прави разграничение между двете понятия и казва, че има дълбока трансформация в принципите на западното общество.

Всяка идентичност, разбирайки тук под идентичност детето, възрастния, болния и пр., имат своя генеалогия със съответен режим на управляемост. Това означава, че управлението винаги се позовава на конкретен режим на истина, и инструменти, които карат индивида да гледа към себе си, без видима външна принуда. Различните области – икономика, право, екология и др. – ни карат да се замислим кои сме, какви искаме да бъдем и какви всъщност ставаме, и какви реално сме. Тези, както и други области от живота, ни карат да мислим по определен начин собственото си съществуване и идентичност, но в определен момент ни карат, често пъти „невидимо“, да станем този индивид, който в действителност, без външна намеса, може би не бихме искали да бъдем. Никълъс Роуз и Карлос Новас казват, че естественият живот и генетичните характеристики на обществото и отделните индивиди са обект на политическо внимание. Често пъти това внимание е насочено чрез различни практики на мониторинг към отделните индивиди с цел облага. А съществуването на финансирано от държавата здравеопазване, станало рутинна част от здравните грижи, показва, че ако се определя ценността на конкретни характеристики в човешкото тяло, трябва отделният гражданин да носи отговорност за направените избори относно практиките налагани върху него.

Мрежата на асистираната репродукция действа на политическо и етическо ниво, и на свой ред създава разбиране за дълг и отговорност. От друга страна трябва да сме способни да създаваме стратегии и да предприемаме действия, или да се въздържаваме от такива, за да съумеем да подобрим качеството на собствения си живот, както и да бъдем благоразумни не само заради самите себе си, но и заради другите. „В този контекст категориите „здраве“ и „болест“ се превръщат в техники за производство на себе си, на субективности, притежаващи способността да избират по отговорен начин“ (вж. Novas and Rose 2000: 487; цит. по Димитрова 2011). Наблюдаваме тенденции към разпределяне отговорността както от държавата към различни институции, така и към различни индивиди, от които се очаква отговорност към управлението на собственото си здраве. „Целта е формирането на отговорни граждани и

въвлечането им в мрежи от дейци, ангажирани в максимизирането на здравето” (Bunton and Petersen 2005: 4; цит. по Димитрова 2011).

В социотехническата мрежа на асистираната репродукция и ин витро метода, които са централни за настоящата работа, жените биват умело дисциплинирани, управлявани и „карани” да упражняват върху себе си конкретен тип действия в името на своето здраве, щастие и най-вече достигане до заветната цел – раждане на дете. Това да бъдат „отговорни майки и родители” означава, че трябва да наложат на самите себе си определени практики и технологии, чрез които да спомогнат за по бързото и сигурно раждане на дете. В контекста на изследванията на управляемостта (governmentality studies) тези практики могат да се определят като „практики на свобода”. Както казва Митчъл Дийн, в подобни мрежи от власт посланието е „Ще ти помагаме да използваш свободата си, докато го правиш по нашия начин.” Това може да бъде прилагано не само върху свободата на индивида, но и върху целия му живот, и означава, че чрез технологиите, налагани му отвън, както и чрез различните практики, той бива контролиран във всяка своя стъпка, и животът му се превръща в предварително изградена мрежа от власт, в която стъпките, които трябва да извърви, са предварително начертани и „внедрени” в ума му, така че той да повярва, че сам е стигнал до извода, че трябва да бъдат изпълнени. Както стана ясно, технологиите на себе си могат да се съотнесат с призива „познай себе си”, но това, както и всичко друго в живота на индивида, е създадено посредством външна намеса, която почти винаги е невидима. Чрез дадените примери може по-лесно да се разбере как технологиите на себе си действат върху индивида и го правят пионка в една властова мрежа, в която свободата, изначално приписвана на индивида като характеризираща самата му същност, се превръща в задължение. Аз-ът трябва да е субект, който възприема съдбата си като лична отговорност в опита си да открие смисъла на това да моделира живота си чрез поредица от лични избори, които, щом бъдат въвлечени в една социотехническа мрежа, се превръщат от личностни в „колективни” избори.

Това фактически е процесът на управление или на „ръководене на поведението”, което „разглежда индивидите и техните способности, като ресурси, които трябва да бъдат използвани и оптимизирани” (Димитрова 2011: 93). За да може това да се осъществи, са необходими различни апарати за сигурност – полиция, правосъдие, разузнавателни служби, здравеопазване, социални грижи, центрове за взаимопомощ и др. Под „управляемост” Фуко разбира съвкупност от институции, процедури, анализи и пр., позволяващи упражняването на управляемостта, чиято основна мишена е населението. Населението от своя страна е крайната цел на управляването, а целта тук се изразява в подобряване живота на населението, а за да може това да стане

реалност, се използва самото население като инструмент за постигане на конкретни цели. Основно за управлението при Фуко е това, че то се упражнява „върху едно човешко множество, а не върху територия“ (Христов 2006: 260). Съществено за управляемостта е това, че има няколко измерения, които подчертават връзката власт-пол-тяло.

В късните творби на Фуко режимът на управляване на себе си и другите позволява продуктивност с минимална мощност. Фуко представя този етос като сбор от рефлексивни практики, имащи за цел дистанциране на индивидите от дискурсите и практиките, които ги управляват. Завръщането към стоицизма според Фуко отново поражда въпроса „как да управляваш самия себе си?“ Не толкова отговор, колкото пояснение на въпроса можем да получим, като разгледаме по-обстойно понятието „управляемост“. То е „дейност“, моделираща поведението ни, влияещо върху нашите желания, стремежи, интереси и вярвания в името на конкретни цели. С други думи, „управлението винаги е тясно свързано и действа, позовавайки се на определени режими на истина и експертиза“ (Димитрова 2011: 93).

От една страна движението за държавна концепция, от друга движението на религиозно разпокъсване са причините, които поставят въпроса „как да бъдеш управляван, от кого, до каква степен и с какви цели?“. Теорията за управляемостта на Фуко е мост между властта и техниките на себе си. В резултат на това се показва как могат да се съгласуват изследванията върху властта и подчинението. Изкуството на управляване, възникнало през XVI в., обхваща няколко нива на управление – самоуправление, управление на семейството и управление на държавата. Оттук следва и разбиране за трите вида управление – индивидът, способен да управлява сам себе си, може да управлява своето семейство и държава, от своя страна добре управляваната държава създава добре управлявани индивиди и семейства. Според Фуко не трябва управляемостта да се слива с господството, както властта не бива да се слива с принудата. Управляемостта поставя мостове на микрополитики между дисциплинирането на тялото и ума, и макрополитики на управление на националната държава, а строителството на клиники, приюти, затвори и пр. е начин да се изгради режим на управление на хората и техните тела, души и улове.

Фуко също така се интересува от настъпилите промени в социалната интеграция на обществата на Запад през XVI и XVII в., а властта вече може да бъде „заменена“, защото не е притежание под формата на вещь (Фуко 1997). Съществена роля в едно управляване има икономиката, въведена в политическото действие. Цитирайки Ла Периер, Фуко казва, че управлението всъщност е разполагане на нещата, с които човек се заема. Следователно управлението има за цел да доведе докрай нещата, с които се заема. „Изкуството да се управлява“ има за форма темата за държавния интерес. Държавата се явява основна „цел“ и се

управлява както по законите дадени ѝ от природата и Бог, така и от присъщите ѝ рационални закони. Изкуството да се управлява открива рационалните си принципи в „специфичната реалност на държавата“ (Фуко 1997: 61). То не може да съществува самостоятелно и това се вижда много ясно в меркантилизма, който се явява „първото рационализиране на упражняването на властта“ (Фуко 1997: 62). От друга страна държавата на управляването се определя от масата на населението, с техния обем, гъстота и територия. Тази държава бива контролирана от диспозитивите на сигурност. Пасторалът, дипломатико-военната техника и полицията според Фуко са „трите големи елемента, изхождайки от които е могъл да се осъществи този фундаментален феномен в историята на Запада“ (Фуко 1997: 70), а именно управляванизирането на държавата.

От казаното дотук ясна стана общата схема, предложена от Фуко, Виждаме как индивида бива „направляван“ чрез различни методи, и във всеки един от тези т.нар. „етапи“ на направление той се ситиуира според външната намеса, която много често се изразява в лицето на властта. Чрез дисциплинарни практики, които правят индивида покорен и подвластен чрез биовластта и технологиите на себе си, ставаме свидетели на „невидимото“ вкарване на индивида в мрежи от власт, които го правят покорен и угоден, пионка, вършеща им най-добра работа. Управляването не случайно се оказва близо до технологиите на себе си, защото в основата си има за цел управляване на другите (държава, население, индивиди). Единствената видима разлика тук е, че при управляването „проектирането“ се случва изцяло видимо, а при технологиите на себе си, то може да се случи както видимо, т.е. външно, така и невидимо, т.е. вътрешно. Управляемостта и технологиите на себе си са два типа техники, които правят възможно контролирането и създаването на нови, покорни индивиди. Втора част на изследването продължава линията на анализ на технологиите на себе си, прилагайки го в контекста на асистираната репродукция и ин витро процедурите, и показва как борбата на жените, страдащи от безплодие – борба за автентичност, за смисъл, за осъществяване на желаната идентичност на майка – са тъкмо „практики на свобода“, които принадлежат към една специфична социо-техническа мрежа от власт.

Използвайки тази обща теоретична схема, изследвам българския опит, свързан със социотехническата мрежа на асистираната репродукция. В тази зона на индивидите биват предписвани форми на практикуване на автономия и право на избор. А на участващите в тази мрежа биват „дарявани“ идентичности на отговорни граждани и родители, на „истински майки“. Асистираните репродуктивни технологии се превръщат в една от най-бързо развиващите се медицински области. Те дават нови възможности и вяра на хората, помагат им в един от най-

трудните моменти – тогава, когато не могат да има свое собствено дете. Ин витро процедурите, които са следствие от безплодието, при жената или мъжа, са един от начините хората да имат свои генетично свързани деца. Това навлизане в най-интимната човешка сфера – сексуалните взаимоотношения, родителството и т.н. – предизвиква много дебати и води до разделение в мненията както на хората, така и на водещи специалисти в тази област. От една страна църквата е тази, която е против тези процедури, защото смята, че самата им природа противоречи на единствения „правилен“ начин да имаме потомство, който е „от Бог“, и разрушава свещения съюз между мъжа и жената. От другата страна положително настроена към ин витро процедурите е медицинската общност. Някои изследователи твърдят, че аргументите „за“ АРТ биват сравнително малко, защото „в процеса на приложение на технологиите възникват много повече проблеми, отколкото са били предполагани“ (Асенова 2007: 12).

Както стана ясно, асистираните репродуктивни технологии са най-бързо развиващите се технологии в медицинската област и дават възможност за създаване на нов живот. Това също така е и оказване на различни видове помощ на една двойка при неуспешно забременяване. Част от асистираните технологии представляват ин витро оплождането или „бебе в епруветка“. В процеса на прилагане на асистираните репродуктивни технологии възникват повече проблеми, отколкото ползи. Едно от положителните неща е, че се дава възможност за създаване на нов живот, но понякога това може да доведе до проблеми като недоносени или родени с увреждания деца.

Аргументи относно неморалността на ин витро метода има много – теологически, философски, феминистки, медицински, научни и пр. Един от важните аргументи против асистираната репродукция е въпросът за средствата, които се влагат за изследване и развитие на технологиите, както и за прилагане на самите процедури. Тези средства, освен за прилагане на например ин витро процедури, могат да се използват много функционално, като се дарят за домове за изоставени деца или за лечение на болести като синдром на Даун или детска церебрална парализа. „Цената на репродуктивните услуги при ниската им ефективност поставя въпроса за моралната оправданост на тяхното използване в контекста на справедливото разпределение на ресурси. (Асенова 2007: 14). Въпросът тук обаче е дали безплодието е стигма за цял живот или преход към инвитро процедура. Безплодието е проблем, често водещ след себе си личностна или семейна драма. То е състояние между възможност и невъзможност да се забременее. За неговото дефиниране често биват използвани медицинските термини „стерилитет“ и „инфертилитет“. Дефинициите на двата термина са различни според различните източници. СЗО (Световна здравна организация) дефинира стерилитета като „пълна

невъзможност за зачеване”, а инфертилитета като „понижена възможност за зачеване”. Преди създаването на новите репродуктивни технологии безплодието се е разглеждало като социален и диагностичен феномен. През XIX в. в различни медицински текстове стерилитетът се е мислил като дисфункция на репродуктивните органи на жената. Едва към края на XIX в. безплодието се конструира като биологична дисфункционалност на мъжа. Невъзможността за зачеване се разглежда единствено като нежелание на младата, необразована жена да има дете. През XIX в. проблемът за безплодието се разглежда като част от дебата за женската автономност, където се въвежда и понятието за репродуктивни права. По този начин отговорността за това дали една жена да има дете или не се пренасочва от социума към личността на жената, респективно семейната двойка. Заменя се също така и стигматизиращото понятие стерилитет с инфертилитет, което вече не налага разбирането за това, че щом жената страда от безплодие, това задължително води до физиологична необратимост и нелечимост. В нововъведеното понятие инфертилитет отсъства смисълът на биологична предопределеност. Тук най-важният аспект относно безплодието и майчинството е това дали и доколко майчинството се „вменява отвън”, от социума, или е биологична даденост и инстинкт. Понятието за технологии на себе си, използвано от Мишел Фуко, може да ни помогне да разберем как майчинството, идентичността на „автентична” жена, която непременно трябва да бъде отговорна майка, може да бъде „вписана” в самото полагане на нейната субективност. Както стана дума, технологиите на себе си могат да се мислят като зададени ни отвън категории, класификации, норми, действия, през които виждаме и определяме себе си, конструирайки се като субекти. Практиките, които имат силата да създават идентичности, в това число и технологиите на себе си – което в крайна сметка е и придаване на идентичност от властта – са насочени към фиксиране на отклоненията от нормата. Това става чрез разгръщащото се и натрупващо се знание за формите, които отклоненията приемат. Безплодието, предхождащо ин витро процедурите, целият режим на истина около него, нормите, които го открояват, могат да се мислят като сходни както с технологиите на себе си, така и с низходящата индивидуализация, които сами по себе си създават определен тип идентичности, при това идентичности, които са белязани от стремежа да бъдат такива, каквито им налага обществото. Така те неизбежно са обречени да „бъдат като другите” и предприемат процедури и практики, чрез които да нормализират телата и идентичностите си. Това, от своя страна, дава неограничена власт на медицината и съответните ѝ технологии. От друга страна това е основната причина феминизмът да се отнася критично към „вълната” на реклама и употреба на АРТ, доколкото разглежда това като нова форма на подчиняване на жената и вплитането ѝ в мощни властови механизми, които ѝ обещават, че ще стане такава, каквато тя иска и трябва да бъде, с други думи обещават ѝ идентичност. Фуко в

Надзор и наказание казва, че „дисциплинарната власт създава машина за контрол” (Фуко 1988: 182), чрез която човешкото поведение бива наблюдавано като под микроскоп. Това в немалка степен важи и за ин витро процедурите и безплодието, които, създавайки нови идентичности (отговорни граждани, майки и пр.), създават нови, подвластни на обществените норми и стереотипи личности. Вкарана веднъж в социотехническата мрежа на асистираната репродукция, жената често пъти неосъзнато бива конструирана като личност, подчинена на заобикалящото я общество, в което живее. В общества, в които семейството и в частност детето са основна ценност, жените, нямащи възможност за възпроизводство, се определят като изолирани и самоизолирани, живеещи в социална стигма. Често жените нямащи възможност да имат свое биологично дете, прибегват – било от желание да бъдат родители или защото социумът непрекъснато ги среща с жени, вече приели идентичността на майка – до услугите на асистираната репродукция. Но това ли е единственият шанс една жена да стане майка? Не е ли възможно например чрез осиновяване да се изпита радостта от родителството? Това е важен въпрос, защото всъщност отговорът му зависи от начина на дефиниране на родителството – като социален феномен или като предимно биологичен (генетичен). И двата начина дават на една жена да изпита ролята на родител във всичките ѝ аспекти, но като че ли асистираната репродукция за повечето жени се явява начинът, по който ще постигнат преживяването на майчинството. След като бъдат вкарани в схемата на асистираната репродукция, жените неусетно започват да изпълняват различни „роли”, вкарват се в контекст, в който изходът би бил само един – неосъзнато приемане на нова идентичност, защото те не възприемат майчинството като „роля”, за тях това е начин на живот. Но според някои майки асистираната репродукция крие много големи рискове както за здравето, така и за живота на една жена *„Огромни рискове крие асистираната репродукция. Специално за мен са свързани с всеки мой опит и са били от различно естество, но най-страховитите бяха свързани с получаването на алергична реакция след вливане на имуновенин, както и не по-малко рисковани – направа на пункция при положение, че не са успели да ми намерят венозен източник, да не говорим за предозиране на лекарства, които доведоха до поява като резултат на Хашимото...”*

При асистираната репродукция, която бива свързана с практиките за изграждане на идентичности, „полето на действие” има едно единствено ограничение – „разпростира” се само до обекта си на „работа” – жената.

От своя страна желанието за дете прави жените с репродуктивни проблеми много уязвими, защото желанието им е изначално присъщо на женската идентичност. Невъзможността за забременяване превръща привидно здравите жени в болни членове на обществото. А то все

още е резервирано по отношение на причините за безплодието. Стереотипите, налагани от обществото, задължават жените да приемат нова идентичност. В същото време виждайки около себе си непрекъснато майки с деца, те неусетно започват да прилагат върху себе си практики, чрез които да се доближат до заветната цел. Днешното общество и съответната медицинска общност по всякакъв начин се опитват да налагат различни дисциплинарни практики и норми, на които една жена неусетно бива подлагана. Както стана ясно, „низходящата индивидуализация“ създава такива идентичности, каквито ще са угодни на обществото, като в същото време се опитва да приложи определени нормализиращи практики върху безплодните жени с „намерението“ да се създадат достатъчно нормализирани, пригодни индивиди.

„Майчинството се явява един от факторите за изграждане на женската идентичност“ (Асенова 2007: 501). Поради множество причини по отношение на жените, страдащи от безплодие, обществото счита, че „така им е предначертано“, че са непригодни да бъдат майки. Тук отново се връщам на отношението към жената от гледната точка на безплодието и възприемането му от другите. Както знаем, безплодието е стигма в много общества, но стигматизацията при двата пола е различна. Почти винаги жената е тази, която поема отговорността за справяне с безплодието. Стигало се е и до доста крайни изказвания от типа: „жена, която не е раждала, не е жена“. Затова днешните общества поставят норми и стереотипи, с които една жена неизбежно се сблъсква в даден период от своя живот. Често се случва така, че тези т.нар. норми биват „вкарвани“ в съзнанието на жената от самата нея. По този начин тя без външна принуда започва да прилага върху себе си такива практики, каквито биха я доближили максимално до желаната цел. Счита се също така, че бездетните жени живеят с вината, че нямат възможност да изпълнят биологичната си женска функция – да родят дете. Вината, невъзможността за естествено зачеване и пр. фактори влияят върху психиката на жената. Това на свой ред, както стана ясно, ги „принуждава“ на всяка цена да бъдат майки, независимо по какъв начин. Решението за това една жена да има дете не е само вътрешна убеденост. Често това се налага „отвън“, било то от обществото или от партньора. Всички тези налагащи се „отвън“ фактори карат жената да възприеме себе си като различна, често заклеймявана от околните за това, че безплодието е стигма, от която последиците, физически и психически, могат да оставят трайна следа.

Важно е да се отбележи, че майчинството е неразделима част от женската идентичност, а невъзможността за реализирането му може да създаде чувство за непълнота при жените. От друга страна невъзможността за зачеване на дете е „отклонение от общоприетата норма всяка омъжена жена да роди и отгледа поне едно дете“ (Асенова 2007: 504). „Ако, следвайки Фуко,

схващаме властта като формираща субекта и като самото условие за съществуването му... тогава властта не е просто онова, от което зависим, срещу което се съпротивляваме” (Бътлър, цит. по Алън 2013). Анализите, които Фуко провежда, представят начините, чрез които властта конструира форми на идентичности, карайки субектите да възприемат наложените им норми и практики. Относно жените, страдащи от безплодие, подчинявайки се на дисциплинарни норми, може да се постави въпросът защо жените се „подчиняват” на тези норми. Те първоначално не възприемат нормите и практиките като подчинение, защото когато навлязат във властта на безплодието, приемат себе си и околните като разграничаващи се субекти. За да премахнат тези различия, те прилагат върху себе си различни практики, чрез които, достигайки до заветната си цел, ще могат по-лесно да бъдат възприемани като част от обществото. Индивидите се конструират, като обръщат идващата отвън норма към себе си, поставяйки се в плен на собствените си актове на самообвинение. „Условията, при които печелим социално признаване, съвпадат с условията, чрез които биваме управлявани и се сдобиваме със социално съществуване” (Бътлър, цит. по Алън 2013).

Настоящото изследване е опит за осмисляне и вглеждане в един дискурс на конструиране на идентичности днес и в България. Опитите за „правене на хора по поръчка” се превръща във важен проблем в днешно време. Заради опитите на някои хора, било то медицински лица или обществото, затвореният кръг на стигматизиране на безплодните жени и тяхното конструiranje към конкретни групи от населението се превръща в основна движеща линия за подобряване на живота в едно общество.

Както и при други теоретични анализи, смисълът е в това да се остави въпросът отворен, поставен в нова координатна система от понятия, за да видим множеството му аспекти и множеството желани и нежелани следствия от различните начини на решаване.

Използвана литература

Алън, А. 2012. *Политиката на нас самите*. София: Изток-Запад.

Асенова, А. 2007. *Морални проблеми при оплождането in vitro* (непубликувана дисертация).

Асенова, А. 2007. Репродуктивната свобода на жените. В: Проданов, В., Воденичаров, Ц. (съст.). *Етиката в Българското здравеопазване*. София: Симел.

Димитрова, И. 2010. Добруване на социалното тяло: благонадеждни индивиди и благонадеждни общности. *Критика и хуманизъм* 33, 3.

Димитрова, И. 2011. Профилактика на генетичните болести в България: генетичното управление и технологиите на себе си. *Социологически проблеми* 3-4.

Димитрова, И. 2012. *Пренатална диагностика и биополитика в България*. София: Изток-Запад.

Фуко, М. 2003. *Трябва да защитаваме обществото*. София: ЛИК.

Фуко, М. 1988. *Надзор и наказание. Раждането на затвора*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Фуко, М. 1992. *Генеалогия на модерността*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Фуко, М. 1993. *История на сексуалността. Т. 1. Волята за знание*. Плевен: ЕА.

Фуко, М. 1994. *История на сексуалността. Т. 2. Употребата на удоволствията*. Плевен: ЕА.

Христов, М. 2006. Генеалогия на биополитиката. *Социологически проблеми* 1-2.

Христов, Т. 2011. Тирания, идеология и конструирането на социалистическите субекти. *Социологически проблеми* 3-4.

Lither, M. 1988. *Technologies of the self. Seminar with Michel Foucault*. University of Massachusetts Press.

Reed, L., Saukko, P. 2010. *Governing the female body. Gender, health, and network of power*. State University of New York.

КАФЕНЕТО КАТО СОЦИАЛНА СРЕДА

Можем да разгледаме кафенето и като място, където се продава кафе, и като място за срещи. За случайни и преднамерени срещи. И то с различни цели, а понякога и без цел. Общо взето, то е и винаги е било на разположение за хората, за техните идеи, за техните нужди. Както ще видим, то е кръстопът на различни социални пространства. То се превръща в многофункционално пространство.

За рождена дата на кафенето се смята 1511 г. Първите кафенета възникват на територията на Османската империя. Дълго време там, а и в европейските и балкански кафенета, са били допускани единствено мъже. Това е било мястото, където те можели да избягат от женското любопитство. Кафенето се е възприемало като център за общуване и комуникация. През първата половина на 17 век възникват и европейските кафенета. Във Венеция това се случва през 1645 г., в Марсилия – 1671 г., в Париж – 1686 г.

С нарастването на годините нараства и броят на кафенетата по света. Функциите им започват да стават все повече и по – разнообразни. Именно по функциите на кафенето можем да го възприемем като инструмент на хората, като способ, нужен им, за да прокарват своите идеи (политически и културни), да научават новите новини, да се показват и т.н.

Ако трябва да разгледаме кафенето през функционалните гледни точки на Ванденфелс, то това ще стане по следния начин. Първата функция според него е заместващата, приемаща технологията като заместител или продължение на човешкия орган. Защо приемам заместващата функция на кафенето? Какво замества или какво продължава то? То е един израстък, едно продължение както на културата на съответния регион, така и на течащата информация (била тя новинарски характер, с дискуссионен характер, свързан с културата, политиката, бита и т.н.) В кафенетата са се намирали вестници, а и са се споделяли новините. Вървели са от уста на уста. Водели са се спорове, ставали са предложения. В един по-късен период там са се извършвали търговски сделки. Кафенето е било скритата публичност, където понякога са се събирали отбрани хора.

Следващата гледна точка е на обслужващата функция. Какво обслужва кафенето? Да, то обслужва хората и по-точно тяхната нужда да съществува такова място. Място, където идеите се подреждат, където хората се групират и създават своята принадлежност към някоя прослойка или общност – чрез ходенето в кафенето те също я показват. Да не забравяме, че вътре все пак се продава и кафе, а и с течение на времето започват да се предлагат и други продукти.

Това е първият вариант на функционалните гледни точки, които описва Валденфелс – такива са те, когато говорим за традиционната обвързаност на техниката. Но в модерността „модерното отприщване на техниката“ променя тези гледни точки. Заместващата функция се превръща в производителна сила, имаща свои собствени закони. Виждаме ли такава промяна в кафенето? Разбира се. Първият и най-прост пример е кафе-машината, която днес, поне в България, се среща на всеки ъгъл. В нея няма нищо друго освен освежаващите горещи напитки. Тук става въпрос единствено за нуждата ти от тях. И тази кафе-машина наистина работи със свои собствени правила. Техниката в този случай е изместила общуването между хората. Връзката е вече между човек и машина, която се осъществява чрез натискането на копчета. Тя е израз и на превръщането на обслужващата функция в технокрация. Навсякъде сме заобиколени от машини и за да получим от тях това, за което сме ги създали, трябва да спазваме и законите им или да знаем как да боравим с тях. Вече не правим кафе, като палим огън и чакаме водата да заври. Но колкото и тези кафенета да бъдат измествани двойно, от тях, макар и неосъзната, нужда ще има винаги. Казвам двойно изместени, защото веднъж ръчното приготвяне на кафе (или естественото приготвяне) е изместено от машината, и втори път – срещите и разговорите, които се случват вътре, смея да твърдя, че вече се случват в киберпространството. Разбира се, не изцяло, но до голяма степен хората намират тази нова форма на общуване за много подходяща. Последиците и резултатите от нея са други, има и положителни и отрицателни, но това е друга тема.

Техниката в нашето съществуване се намесва като начин на организация (организира и селектира), а не само като заместител на органа. В случая в кафенето винаги можеш да откриеш това, което то предлага – определен тип хора, определен тип разговори, изобщо определености от различно естество (разбира се има и много свободно достъпни кафенета), което само по себе си е вид организация.

Да се спрем на Руни, който казва, че не само технологията е социално оформена, но и социално оформяща. Как става това в кафенето? Създавайки го, хората наистина оформят тази „технология“ като „културно специфичен и присъщ на средата израз“. Те внасят в нея различни смисли, идеали, ценности, правят така, че да си личи какво се предлага. От своя страна клиентът избира между различните кафенета, които са за определени хора. С този си избор той не само отива да пие кафе, но и показва към какво принадлежи.

Разглеждайки четирите вида технологии на Фуко, лесно можем да видим някои от тях въплътени в кафенето. *Технологиите на знаковите системи* се изразяват в атмосферата на кафенето, която е съставена от украсите, предметите, разположението им. Те от своя страна са израз на идея или култура. *Технологиите на властта*, съдържащи в себе си обективизирането на

субекта или подчиняването на индивида в условията на доминация на хегемонията, се изразяват в законите и правилата на едно кафене, което ясно изразява принадлежността си към даден пласт от обществото. Например, доста време жените не са могли да присъстват в кафенетата, защото те са били мъжки места, а и всички знаем какво е било отношението към жената, как се е възприемала тя по онова време. *Технологията на потребителската администрация* според мен е въплътена именно в „серийното производство“ на кафенетата. Днес на много места по света има кафенета с еднакви имена, еднаква идея, изразяващи едно и също. *Организационните технологии*, съставени от практиките на прилагане на технологико-управленски техники, счетоводство, контрол на инвентара, управление на човешките ресурси, създават „управителите“ или „ОТЗ“-тата (отговорник на търговската зала), които контролират всичко, свързано с кафенето. В някои по-натоварени заведения за хранене дори има различни хора, отговарящи за различни длъжности – настаняването на клиентите, взимането на поръчките им, изпълняване на поръчката (приготвянето на храната или напитките), сервиране на поръчката, отсервиране на поръчката. Технологиите на Аз-а ни казват как да се държим в определени обстоятелства или как да се държим, когато отидем в строго определено по стил кафене, а и изобщо в кафене. Във втория случай е ясно, че поведението ни не може да бъде същото като това на стадиона. В първия пък, ако сме в една артистична, интелектуална и ъндърграунд среда, няма да можем да издигаме на пиедестал например чалга-певици. Както виждаме, техниката, съчетание от различни техники, е средство за достигане на цели. Като предназначението на кафенето, освен че ни дава кафе и други напитки, то ни дава и място, пространство, където можем да покажем себе си или да се открием, да срещнем различни хора, да се социализираме.

Кафенето може да се приеме като взаимодействие между култури (българската с балканските, западно- и средноевропейските култури), като място за общуване и свободно изразяване на мисли, повече или по-малко повлияно от процесите на модернизацията, от жизнените стандарти, а по-късно и от конкуренцията на театъра, телевизията и постмодерната психологическа култура, стимулираща неотложността на удоволствията – когато шества логиката на глобализацията, откъснала се от културните норми на миналото. И именно нуждата от съществуването му можем да видим във вкуса към социалното общуване и все по-разширяващия се ценностен дебат. Кафенето е също убежище на бохеми, както и място за отмора на работниците. То се превръща в място, където се срещат литературни творци, художници, интелектуалци, хора на изкуството въобще. По този начин се превръща в пространство, което рамкира кипежи и търсения, формира определена духовност. Лесно можем да видим разрастването на този тип технология, ориентирана към социума, разглеждайки

копирането на известните европейски кафенета от страна на балканските кафенета като израз на модернизация и търсене на новото, предвид по-развитите европейски страни. Кафенето съществува, за да продава кафе, но същността му не може да се ограничи само до това. То е една идея, начин на живот, тип общуване, философия.

ХЕРМЕНЕВТИКАТА*

Херменевтиката – „изкуството на тълкуването“ – по своя произход е теория и метод за интерпретиране на Библията и на други сложни текстове. Вилхелм Дилтай я разширява до интерпретация на всички човешки действия и следствията им, включително историята и интерпретацията на човешкия живот. Хайдегер в *Битие и време* (1927) предлага специфична „интерпретация“ на човешкото битие, на битието, което разбира и интерпретира самото себе си. Под негово влияние херменевтиката става централна тема на континенталната философия и генерира редица полемики. Можем ли, когато интерпретираме нещо, да достигнем до мислите и намеренията на автора, въобразявайки себе си на неговото място? Или напротив, ние свързваме интерпретираното с по-обща от него цялост, която придава значението му? Последното схващане води до херменевтичен кръг: не можем да разберем цялото (например даден текст), освен ако не разбираме неговите части, или не можем да разберем частите, освен ако не разбираме цялото. Хайдегер е открил друг кръг: тъй като ние неизбежно привнасяме предпоставки във връзка с това, което интерпретираме, означава ли това, че всяка интерпретация е произволна, или поне безкрайно ревизируема?

1. Началото на херменевтиката

Гръцкото *hermeneuein* означава *изказвам, обяснявам, превеждам* или *тълкувам*; *hermeneia* е интерпретация, а оттук и интерпретация на някакво свещено послание. Платон нарича поетите *hermanes* – пратеници на боговете. Философите са тълкували Омир алегорично. Августин тълкува Стария Завет като алегория, използвайки неоплатонически понятия и записвайки въздигането на душата над буквалния и морален смисъл на текста до неговия духовен смисъл. Алегоричното тълкуване продължава да бъде норма през Средновековието. С Реформацията, особено в Германия, *hermeneia* (в смисъла на тълкувателска практика) става по-ясна и систематична. През 1654 г. думата херменевтика – „изкуството на интерпретацията“ – се появява в заглавието на книгата на Й. К. Данхауер (J.C. Dannhauer) *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Протестантите трябвало да тълкуват Библията правилно; те са се позовавали на въпросното правилно тълкуване в борбата си срещу римокатолицизма. Те отхвърлят алегоричната интерпретация и настояват върху посланието на

* Преводът е направен по: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

библейския текст, като се надяват да възстановят значението му, изопачено от Църквата и от схоластиката. Библейската екзегетика не остава изолирана от интерпретацията на други текстове. Спиноза в своя *Tractatus theologico-politicus* (1670, гл VII, § 94) заявява, че „гледната точка на библейската екзегетика може да бъде само светлината на разума, обща за всички“. За Спиноза библейската екзегетика е и библейска критика, а с това тя става исторична. Доколкото историите за чудеса не оправдават рационалните стандарти на вярата, ние трябва да обясним защо авторите на Библията и техните съвременници са вярвали в тях. Йохан Ернести декларира в своя наръчник по херменевтика (1761), че „буквалният смисъл на Светото писание трябва да се определи по същия начин, по който определяме смисъла на други книги“. Други текстове, които се нуждаели от тълкуване, са юридически документи и произведения на класическата античност, както и на дисциплините, свързани с херменевтиката.

Значителен напредък е бил направен от класиците Фридрих Аст и Фридрих Аугуст Волф. През 1808 г. в *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik (Elements of Grammar, Hermeneutics and Criticism)* Аст обръща внимание върху различните нива на разбиране на даден текст. Първото е „историческо“, то служи за установяване на автентичния текст чрез сравняване на различни ръкописи и разгръща познание за историята и за други текстове от същия период; на това разбиране съответства „херменевтиката на буквата“. Второто е граматическо и съответства на „херменевтиката на смисъла“: ние разбираме смисъла на думите и изреченията в текста. Третото е духовно: чрез него възхождаме от буквалното значение към духа (Geist) на автора и обществото („дух“ означава „светоглед“, „мисловност“ и няма теологически или психологически конотации). В своите лекции върху „енциклопедията на класическите изследвания“ между 1785 и 1807 г. Волф определя херменевтиката като „науката за правилата, чрез които се открива смисъла на знаците“. Неговата цел е да „се схванат писмените или дори просто изречени мисли на някой друг, точно както той ги е схващал“. Това включва не само познаване на езика на текста, но и историческо познание, познаване на живота на авторите, на историята и географията на техните страни. В идеалния случай един интерпретатор трябва да знае всичко, което е известно на самия автор. Волф предлага много правила за работа с проблеми при интерпретацията, но настоява, че интерпретаторът се нуждае от „лекота на душата“, която „бързо се настройва към чужди мисли“. Да се знаят правилата не е достатъчно; имаме нужда от умения в прилагането им, които никое правило не може да гарантира.

2. Шлайермахер

Фридрих Шлайермахер обединява горните непълни теории в отделна дисциплина, обхващаща интерпретацията на всякакви текстове, независимо от техния жанр и доктрина (той

интерпретира Хераклит и Платон, също както и Библията). На всяко ниво на интерпретация ние сме въввлечени в херменевтичен кръг. Не можем да сме сигурни за коректния прочит на пасаж от текст, освен ако не знаем, грубо казано, текста като цяло; от друга страна, не можем да знаем текста като цяло, освен ако не познаваме конкретните му пасажии. Не можем да знаем значението на една дума, освен ако не знаем значенията на думите около нея и на текста като цяло; да се знае значението на цялото означава да се знае значението на отделните думи. За да разберем напълно текста, ние трябва да познаваме живота на автора и работите му като цяло, но това изисква, освен познаване на текста, също и на други събития, които съставляват живота му. Ние не можем да разберем напълно един текст, освен ако не знаем целия културен контекст, от който той се ражда, но това предполага познаване на текстовете, които формират въпросната културна среда. Кръговостта не е само в отделните нива на интерпретация, но и между самите нива. Ние не можем да стигнем до съгласие относно коректния прочит на конкретен пасаж, освен ако вече не знаем нещо за неговото значение, както и за живота и културата на автора. Но откъде да се придобие това познание, освен от подобни текстове?

Херменевтичният кръг не е толкова загадъчен, колкото често се предполага. Не е необходимо даден текст да е винаги проблематичен. Един безнадеждно повреден ръкопис (или грешно напечатана книга) може да се окаже неразгадаем. Но ако ръкописите са четими, въпреки огромния обем на текста, преводачът е отговорен за познанието и на местата, където ръкописите са повредени. Не всички думи и изречения са еднакво неясни; относителната прозрачност на текста дава нишката, по която да се излезе от лабиринта на относителната му неяснота. Отново разбирането е въпрос на степен. Не може да се разбере напълно текст, освен ако напълно не се разбират всяка дума и изречение, и не може напълно да разбере всяка дума или изречение, освен ако не се разбира цялото. Ако пълно разбиране и пълно неразбиране бяха единствените алтернативи, не може да се разбере текст с какъвто и да е обем и сложност. Но разбирането не се случва така: може приблизително да се разбере един текст, без изцяло да бъде разбран; и непълното разбиране дава възможност да се дешифрират отделни негови части.

През 1813 г. Шлайермахер пише: „По своята най-интимна същност мисълта и нейният израз са напълно еднакви“. Предположението е, че това, което разбираме, е буквалното значение на даден текст или това, което думите означават или са означавали. През 1819 г. той пише: „Изкуството може да развива своите правила само чрез една категорична формулировка, и тя е: историческо и гадателско, обективно и субективно реконструиране на дадено изказване“. Това предполага, че в мисълта на автора може да има нещо повече от значението на думите му, и че интерпретаторът трябва да изкопае тази мисъл. Мисълта може да се различава от значението на думите по няколко основания: може авторите да са се изразили лошо, да са

допуснали правописна грешка или грешка на езика, или пък да не им достига езиково умение, което води до неуместна употреба на думите. (Когато някой говори „предпазливо“ или пише „Струва си да се отбележи, че ...“, ние приемаме, че той има предвид „предпазливо“ и „Струва си да се отбележи, че ...“) За да се разбере напълно едно изказване, ние често надхвърляме значението на думите и питаме за намеренията на автора: Дали авторът го е казал сериозно или на шега? Дали е имал предвид думата в този смисъл или в друг? Дали авторът имплицитно критикува това-и-това? И обратното, ние можем да съзрем повече в думите на автора в сравнение с това, което отдаваме на неговите мисли, и да се позоваваме на неосъзнатите му мисли или на неговия „дух“ и култура. Можем да се обърнем и към читателите. Въпросът „Какво означава този текст?“ може да се разшири до: (1) „Какво има/е имал предвид авторът с текста?“, (2) „Какво означава/е означавал текстът за читателите?“. Тези разширения може на свой ред да се тълкуват по различни начини. Какво конституира автора и значението на текста? Ние може да се ограничим до осъзнатите мисли и намерения на автора, но можем да включим и подсъзнателните му мисли и намерения, или дори духа на тяхното време, имплицитно допускащ участие в тяхното авторство. Кои са читателите? Те може да са съвременници на автора, или да са една по-късна читателска общност, такава като нашата.

Отговорите на двата въпроса едва ли са свързани, ако автор и читатели принадлежат към различни времена или култури. Онова, което Шекспир е имал предвид чрез *Хамлет*, не е това, което означава *Хамлет* за модерната публика, освен ако публиката не е съставена от умели херменевти. Голяма е вероятността отговорите да са свързани, ако читателите са съвременници на автора; тогава автор и читатели споделят един и същ „дух“, дори и да нямат еднакви творчески способности. Когато Шлайермахер е имал за цел да възстанови буквалния смисъл на един текст, воден от убеждението, че „мисълта и нейният израз“ са тъждествени, той дава отговор на въпроса „Какво текстът означава за неговите съвременни и образовани читатели?“. Когато се е опитвал да възстанови мисълта на автора, воден от убеждението, че тя (мисълта) не трябва да бъде същата като нейния израз, той е отговорил на въпроса „Какво авторът има предвид с текста?“ Как можем да знаем какво е искал да каже Шекспир (това, което той е имал предвид)? Можем ли да го знаем по същия начин, по който знаем какво има предвид наш съвременник, с когото разговаряме? Нашите умове не са изцяло различни от Шекспировия; между нас има „духовено родство“. Ако ние придобием достатъчни познания за живота и творчеството му, можем въображаемо да „стъпим в обувките му“, да възпроизведем неговата мисъл. Възможно е да влезем и в нечий други обувки; романистите често го правят. Съмнително е обаче дали трябва да правим това, за да знаем какво мисли някой: аз може да знам, че едно

куче иска кокал, без да поставям себе си на негово място или въображаемо да пресъздам това желание у себе си.

3. Дилтай

Вилхелм Дилтай дължи своето запознанство с херменевтиката на богословското си образование, но той го използва, за да отговори на въпроса „Как социалните или хуманитарни науки се различават от природните?“ Докато природните науки обясняват (erklären), социалните науки разбират (Verstehen). Те разбират не просто текстове и изказвания, но и всяка смислена „обективизация“ или „проява“ на човешкия живот: жестове, действия, собствения или нечий чужд живот, произведения на изкуството, институции, общества, минали събития. Има два типа разбиране. Първо, разбирането на прости неща като едно изказване, действие или проява на страх. Тук не съществува пропаст между проявата и нейното преживяване: ние разбираме непосредствено, без извод. Такова разбиране предполага медиум, „общ за Аз и Ти“, обективен дух, в който се случват проява и разбиране: споделен език и култура. На второ място, има „повисши форми на разбиране“, които се занимават със сложни цялости, като нечий живот или произведение на изкуството. Дадена част има значение (Bedeutung), което се схваща посредством елементарно разбиране, а цялото има смисъл (Sinn), произтичащ от подредената цялост на неговите части, и се схваща чрез едно по-висше разбиране. Последното често е провокирано от неуспеха на елементарното разбиране. Ако не мога веднага да разбера дадено човешко действие, трябва да изследвам тяхната (на извършилия действието) култура или живот като цяло. Ако не мога да разбера дадено изречение, мога да интерпретирам цялата книга.

Често пъти, когато елементарното разбиране се провали, това е така, защото лицето – автор на текст, жест или действие – е необичайно и не може да бъде разбрано посредством нормалните правила на обективния дух. За да разберем какво казва или прави авторът, ние трябва да разберем казаното и направеното с оглед неговата индивидуалност. По този начин висшето разбиране обикновено включва разбирането на индивидуалностите, а не просто общото разбиране, подходящо за всекидневието. Аз също разбирам себе си: чрез елементарно разбиране аз знам веднага, без да се позовавам на нещо друго, че съм гладен, ревнив и така нататък. Чрез висшето разбиране аз проумявам себе си и собствения си живот като цяло. Последното може отново да бъде стимулирано от неуспеха на непосредственото разбиране: как мога да съм ревнив, чужд се аз, или как съм могъл да направя това? Във висшето разбиране на себе си, аз съм осъзнал собствената си индивидуалност и онова, което ме отличава от другите.

През 1890 г. Дилтай разглежда психологията като фундамент на социалните науки. По-късно херменевтиката измества психологията. За социалните науки интересна е не „душата“, не

индивидуалните психологически процеси, а „духът“, споделения културен свят. Смисълът на една пиеса е независим от „душата“ на нейния автор. Дори ако творбата изразява радост или печал, това са състояния не на автора, а на „идеалния герой“, чрез който той изразява собствения си опит. Психологическият живот, дори нечий собствен, се познава с интерпретация на неговите прояви: „Човек познава себе си само чрез историята, никога чрез интроспекция“. Интерпретацията на историята не улавя същността на човека в някаква формула. Тя ни разкрива различните възможности пред човешкото и ни освобождава от ограниченията на настоящето.

4. Хайдегер

Историческите изследвания зависят според Дилтай от нашето осъзнаване на човешкия живот като кохерентно, „историческо“ цяло, вградено в исторически контекст. Мартин Хайдегер също свързва въпросите за смисъла на историческите текстове с въпросите за смисъла на живота. Текстове като посланията на апостол Павел не могат да бъдат разбрани само чрез речници или граматика; ние трябва да разберем живота и средата на автора и неговата публика. При всякакви текстове, но най-вече при трудни философски текстове като Аристотеловите трябва да изследваме нашата „херменевтична ситуация“, ситуацията, оформена от миналото, която ни налага предпоставките, които ни довеждат до разбирането на текста. Подходящи ли са термините, чрез които интерпретираме Аристотел? Ако не, как можем да обясним тази очевидна слабост на нашия понятиен апарат? Това са въпроси за настоящето, но не просто за съвременната философия, а и за съвременния живот и нашата склонност към погрешно разбиране на миналото. Така в своите лекции от 1923 г. Хайдегер стига до една „херменевтика на фактичността“ – интерпретация на човешкото битие („Dasein“) и всекидневие.

Битие и време (1927) на Хайдегер е „херменевтика“ по няколко начина. Тя изследва разбирането и тълкуването на Dasein: Dasein разбира и тълкува не по случайност и спорадично, а същностно и постоянно. Dasein разбира – познава себе си в света като поле за собствените си действия. Dasein интерпретира същностите в света – вижда масата като маса, стола като стол. Подобни разбиране и тълкуване са условия за възможност на науките. Преди да разбере написаното в един документ аз го виждам като документ; преди да направя геоложко проучване, виждам скалите като скали. Тълкуването включва презумпции (пресупозиции): за да се изтълкува нещо като книга, първо трябва да бъде запознат със света, в който книгите имат място, един свят от стаи, мебели, рафтове, читатели. Dasein тълкува също и самото себе си. То само вижда себе си, например като общар или моряк. Вижда собствения си живот по определен начин. По-неявно във всекидневния живот и по-експлицитно във философията, Dasein е склонно да подвежда самото себе си, доколкото се схваща било като разумно животно,

било като мислеща субстанция или машина. Хайдегер описва съществените характеристики на Dasein, в това число и тълкуването и самотълкуване. Тъй като самите философи са Dasein, у тях по принцип се виждат същите тенденции като у Dasein. Следователно, изследвайки Dasein, те го разбират и го тълкуват, продължавайки до по-високо, концептуално равнище самотълкуването – неизбежна характеристика на всички Dasein. Подобно на всички интерпретации и тази на Хайдегер включва презумпции (пресупозиции): предварително разбиране на Dasein, каквото всяко Dasein има, определен начин на гледане на Dasein (по отношение на неговото „битие“, а не, да речем, във връзка с неговите биологични характеристики), и понятия като ‘съществуване’, които се отнасят към него. Тълкуването на Dasein и на битието като цяло включва тълкуване на текстовете. Тъй като Dasein подвежда самото себе си, ние трябва да „обелим“ слоевете на подвеждащите интерпретации, за да го видим такова, каквото то е. Въпросните подвеждащи интерпретации се появяват често при философи като Кант, Декарт и Аристотел. Ние ги изучаваме, за да видим в каква степен те са правомерни и доколко водят към заблуждения, за да покажем и определим влиянието им върху нашата херменевтична ситуация и, когато е необходимо, да се освободим от тях. Хайдегер се занимава с тези автори предимно в по-късните си работи, но *Битие и време* загатва за особената му нагласа към тях. Думите нямат фиксирани, недвусмислени значения, независими от тяхната употреба и приложение. Значенията на думите произтичат от смисловите взаимовръзки, които конституират нашия свят. „Чук“ не е просто „инструмент за чукане“: смисълът на думата произлиза от контекста, в който се срещат още пейка, пирони, дърво, работилница и купувачи, представляващи „света“ на майстора-занаятчия. Какво означава една дума, зависи от света на онзи, който я използва: под „пренасяне“, „свобода“ или „образование“ Аристотел не разбира същото, което разбираме ние, тъй като той обитава един различен свят. За да се разбере даден текст, ние трябва да излезем отвъд речниците и граматиките и да реконструираме света на неговия автор и „възможностите“, които той предлага.

В късния си период Хайдегер избягва думата „херменевтика“. В стремежа си към постигане на „смисъла на битието“ той продължава да тълкува текстове, както поетични, така и философски. Изказва се двусмислено по въпроса дали можем да достигнем до окончателна интерпретация на текста. Нашите интерпретации на миналото са граници на херменевтичната ситуация и са отворени за бъдещо преразглеждане. В *Битие и време* се предполага, че смисълът на дадено събитие или живот, ако не е свързано с текст, е онова, което значи за нас/мен, в зависимост от значимостта, която ние/аз възлагаме в и чрез нашите/моите решения на бъдещето. От друга страна, той настоява – заради огромното му „насилие“ над буквалния текст – да се долови смисълът на Аристотел например, с леко загатване, че собствената му

интерпретация може по-късно да бъде видяна, със същото оправдание, т.е. като поредната подвеждаща интерпретация. Във всички случаи, херменевтичният кръг сега обхваща интерпретаторите и техните презумпции, също както и текста, неговия автор и култура му. Предварителното разбиране на цялото, което Шлайермахер и Дилтай са схващали като необходимо за интерпретацията на дадена част, може да дойде само от презумпциите на самия интерпретатор. Последните могат обаче да бъдат преразгледани в процеса на интерпретация.

5. След Хайдегер

Херменевтиката на Хайдегер е използвана от Бултман, Рикьор и Дерида, но най-близкият му последовател е Гадамер. Гадамер също настоява, че ние възстановяваме контекста, в който даден автор пише, като имаме предвид читателите му и въпросите, на които той отговаря. Интерпретацията предполага едно историческо детерминирано „пред-разбиране“, един „хоризонт“; то влече след себе си „сливане на хоризонти“, хоризонтите на миналото и на настоящето. Не можем да бъдем сигурни, че нашата интерпретация е коректна или по-добра от предишните. Нашата интерпретация и решение относно предходни интерпретации е отворена за бъдеща ревизия. При интерпретирането на текст от миналото ние изследваме нашето собствено пред-разбиране толкова, колкото и самия текст.

С Гадамер и останалите херменевтиката се е завърнала към своите древни и средновековни корени. Не търсим вече какво авторът е имал предвид чрез текста, а какво текстът означава за нас. Средновековното оправдание за това е, че Бог, първичният автор на текста, може да скрие в него всяко значение, което избере – алегорично или анахронично. Модерните оправдават това чрез позоваване на несъществуването, недостъпността или ирелевантността на авторовите намерения, или чрез обръщането към исторически променливите презумпции за интерпретация. Дилтаевоото разширение на херменевтиката към живота и към събитията от историята, поддържа тази тенденция. ‘Значението’ на Френската революция не може да бъде това, което осъществилите я или пък съвременниците ѝ са имали предвид. То е това, което ‘означава’ за идните поколения или дори за онова, което те правят от него посредством собствените си намерения и решения. Спорно е обаче, че интерпретацията на текст е изцяло приумица на интерпретатора. Това би разрушило възможността за предаване на скептицизма на херменевтите, позволявайки на техните опоненти да интерпретират неговата изразност, както им харесва.

Превод от английски език: Румяна Генова

Редакция: Валентин Аспарухов

ГАДАМЕР, ХАНС-ГЕОРГ (1900-2002)*

Ханс-Георг Гадамер е добре познат със своята философска херменевтика. Гадамер е учил при Мартин Хайдегер по време на подготовката на *Битие и време* (1927 г). Подобно на Хайдегер, Гадамер отхвърля идеята за херменевтиката просто като метод на науките за човека и историческите науки, който е подобен на метода на природните (естествените) науки. Философската херменевтика се отнася вместо това до метода на човешкото разбиране, който е неизбежно кръгов, защото ние се стремим да разберем цялостта чрез частите и частите чрез цялостта.

Разбирането в този смисъл не е „акт“, който може да бъде осигурен методологически и да бъде обективно проверен. Това е ‘събитие’ или ‘опит’, който ние преживяваме. Това се случва парадигмално в опита ни с произведенията на изкуството и литературата. Но това се случва също и в нашето дисциплинирано и научно изследване на произведенията на други хора в областта на хуманитарните и социалните науки. Във всеки случай разбирането предполага в себе си себеразбиране.

Философската херменевтика застъпва посредничещото приближаване към себеразбиране по модела на разговор с текстовете и чуждите произведения.

Понятието за диалог, използвано тук, е такова, че се състои от въпрос и отговор, и е взето от Платон. Такова разбиране никога не става абсолютно знание. То е крайно, защото ние оставаме обусловени от нашата историческа ситуация и донякъде защото се интересуваме от истината, която се стремим да разберем. Основавайки разбирането в езика и диалога като противоположност на субективността, философската херменевтика на Гадамер избягва опасността от своеволията при тълкуването на произведенията на другите.

Най-важната публикация на Гадамер е *Истина и метод* (1960). Той публикува също и четири тома кратки произведения (1967-1977), съдържащи важни херменевтични изследвания на Платон, Хегел и Пол Клийн.

Повечето от неговите книги и есета са събрани в 10 тома. Гадамер е известен като учител, практикуващ диалога, който е в основа на неговата философска херменевтика.

* Преводът е направен по: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

1. Живот

Гадамер е роден в Марбург и е възпитан в Бреслау (Вроцлав), неговият академичен живот отразява най-важните философски движения в Германия през 20-ти век. Той се запознава с неокантианството, докато учи философия в Марбург от 1918 до 1922 г., завършвайки своята докторска дисертация през 1922 г. под ръководството на Николай Хартман и Паул Наторп. През 1923 г. той се мести във Фрайбург, за да учи феноменология при Едмунд Хусерл и Мартин Хайдегер, които той последва в Марбург през 1924 г. Гадамер получава своята хабилитация със съдействието на Хайдегер през 1929 г., само две години след като Хайдегер публикува своята екзистенциална феноменология в *Битие и време* (1927). Гадамер е студент, който преждевременно получава докторската си степен и е хабилитиран на необичайно ранна възраст между 22 и 29-годишна възраст. По това време в Марбургския университет Гадамер учи също и класическа филология и взима държавния си изпит по филология през 1927 г.

Докторската дисертация и хабилитацията на Гадамер са върху Платон. По-късно през 1931 г. той публикува *Платоновата диалектична етика*. Гадамер започва да преподава още докато е в Марбург. Той преподава също и в Лайпциг (1938-1947 г.), във Франкфурт (1947-1949 г.) и в Хайделберг, където през 1949 г. той заема мястото по философия, което преди това е заемал Карл Ясперс. След пенсионирането си през 1968г. Гадамер продължава да изнася лекции в Хайделбергския университет и започва да преподава в определени периоди на годината в САЩ, по-точно в Бостън Колидж. През 1952 г. Гадамер и Хелмут Кун основават *Philosophische Rundschau*, което бързо се превръща в едно от най-значимите философски списания в Германия. Гадамер публикува сравнително малко след 1931 г., докато не написва *Истина и метод* през 1960 г. Подобно на Кантовата *Критика на чистия разум*, която също е публикувана късно в живота на автора (Кант е на 57 години), книгата на Гадамер веднага утвърждава репутацията на своя автор. *Истина и метод* и *Битие и време* са признати като работите с най-значителен принос за херменевтиката през 20-ти век. През 1960 г. Гадамер се включва в оживен дебат с Юрген Хабермас и Франкфуртската школа относно херменевтиката и критическата теория. През 1970 г. във връзка със своята втора преподавателска кариера в САЩ Гадамер има възможност да разшири приноса си към практическата философия, който прави чрез *Истина и метод*, ход, който го въвлича в контакт с повлияни от прагматизма американци като Ричард Бърнстейн и Ричард Рорти. По-късно, през 80-те години, Гадамер започва дебат с Жак Дерида върху херменевтиката и деконструкцията.

2. Истина и метод и естетиката на Кант

Дори и в най-ранните етапи на философския си път, когато пише за Платон, Гадамер остава убеден, че преживяването на изкуството е свързано с философията. Но Гадамер прави тази връзка философски експлицитна едва в *Истина и метод*, неговия късен и добре обмислен труд. Гадамер твърди, че опитът в изкуството е преживяване на истината като „събитие“, което „ни се случва въпреки и отвъд нашите желания и действия“. Гадамер смята, че това събитие е универсална характеристика на човешкото разбиране. Феноменът на разбирането – *Verstehen* – според Гадамер не бива да се бърка с *Verstand*, което също се превежда като „разбиране“. *Verstand*, най-вече в Кантовата *Критика на чистия разум*, е обективизиране и означава естественонаучното разбиране, което субектите имат за нещо друго освен самите себе си, а именно за пространствено-времеви обекти. Феноменът на разбирането, който Гадамер представя в *Истина и метод*, е този, който е въведен от Хайдегер в параграф 32 от *Битие и време*. Разбирането като *Verstehen* не е обективизиращо. То е онтологично и засяга самото биване на субекта в света. Разбирането е онова нещо, понякога различно от себе си, но в този случай то е друго овъзможностяване на себе си като битие в света.

Истина и метод започва, когато Гадамер поставя въпроса за истината като произлизаща от опита в изкуството. Обект на Гадамеровата критика е естетиката на Кант и отделянето на произведението на изкуството от автентичния свят и от нашата собствена конкретна историческа ситуация, когато преживяваме творбата естетически. Целта на Гадамер в първата част на *Истина и метод* е да трансформира естетиката трансцендирайки границите на това, което се смята за естетическо преживяване, и да разкрие истинностните твърдения, които са направени в този опит чрез произведения на изкуството и литературата.

Гадамер показва как Кантовата *Критика на способността за съждение* субективизира естетиката чрез стесняване на понятието за естетически опит до опит (*Erlebnis*) на субекта като ‘състояние на ума’, носещо удоволствие (свободната игра на умствените способности). Гадамер се противопоставя на това стесняване на ролята, която играят по-рано съждението и вкусът във връзка с културата и формирането на *здравия разум* (*‘common sense’*).

Той предлага да мислим по модела на опита като *Erfahrung*, което е Хегеловата концепция за опит, вместо за естетически опит. Опитът като *Erfahrung* ни дава нещо да разберем. Подлага ни на изпитание, така че ние да ‘променим мисленето си’. Субективната универсалност или ‘незаинтересован интерес’, който Кант изисква за естетическия опит и съжденията, които правим за него, според Гадамер възпрепятстват интереса, който имаме за истинността на произведенията на изкуството и литературата, дотолкова, че те ни предизвикват да променим мисленето си и оттук – живота си.

Гадамер предлага опита в изкуството като модел за това как истината се случва в човешкия опит изобщо. Гадамер моделира човешкия опит не според сетивното възприятие на това, което е непосредствено дадено, а според опита от четенето и разбирането на текст, който е исторически отдалечен от нас. Той ни напомня за практиката на херменевтиката или интерпетацията при четенето и разбирането на юридически и религиозни текстове, които са времево дистанцирани от нас. Тези текстове остават 'класически' (подобно на тези литературни текстове, 'класиките', които са приети, че нямат окончателна интерпетация) толкова дълго, колкото те продължават да предизвикват днешните читатели да им дават нови интерпетации. Според Гадамер ние разбираме тези текстове, когато ги разберем като правещи истинно твърдение относно това как разбираме нещо, което е проблем за нас в нашия собствен свят и историческа епоха. Подобно на опита, който преживяваме в изкуството, събитието на разбирането на тези текстове променя мисленето ни. Въпреки значителната роля, която играе в *Истина и метод* опитът в изкуството, тази книга не се превръща в естетически труд. Вместо това *Истина и метод* трансформира Кантианската естетика във философска херменевтика, една обща теория на разбирането и тълкуването, която е също така и онтология на нас самите като исторически същества.

3. Основни понятия на философската херменевтика

Четири взаимосвързани понятия определят философската херменевтика на Гадамер. Първото от тях е 'възникналото историческо съзнание', което означава, че съзнанието е едновременно 'засегнато от история' и 'отворено към възникването на история'. Философската херменевтика на Гадамер запазва Хайдегеровото централно прозрение в *Битие и време*, че разбирането на себе си и възможностите на някого като бъдеще в света е времево и е историческо. Затова разбирането се състои в положителен смисъл от своята собствена историчност, вместо да е заплашено от нея, както са се опасявали мислителите на Просвещението след Декарт. Да бъде възникнало от историята означава, че то не може да бъде непосредствена отправна точка от рода на тези, които е видял Декарт. Отвореност към възникване в историята означава да се допусне нечий хоризонт на разбиране в настоящето да бъде поставен под въпрос от текстове и произведения на изкуството, които са ни предадени от традицията.

Гадамер запазва понятието на Хайдегер за 'херменевтичния кръг', за да изрази начина, по който разбирането е винаги опосредено. Разбирането е винаги кръгово, но не в порочен смисъл. Предусещането на смисъла, предубежденията или предварителните нагласи ('предразсъдъци') играят съществена роля, когато ги използваме, за да представяме цялости

извън частите на текста или творбите на изкуството, които интерпретираме. Твърдението на Гадамер, че тези предварителни нагласи дават възможност за разбирането, обуславят го в положителен смисъл, се приема погрешно като означаващо, че той утвърждава сяло предразсъдъците. Това обаче не означава, че Гадамер ни казва да останем безкритични към тези предразсъдъци, които блокират или нарушават нашето разбиране на текст или произведение на изкуството. Вместо това, доколкото не можем да излезем от херменевтичния кръг на разбиране и предполагаме непредубедената гледна точка от нищото, ние трябва да се стремим да осъзнаем нашата индивидуална определяща херменевтика, така че нови и по-подходящи съждения могат да изиграят ролята на по-старите и по-неподходящи предварителни нагласи в обуславянето на нашето разбиране на даден текст или произведение на изкуството.

Третото понятие е това за „игра“, което Гадамер заимства и трансформира от естетиката на Кант (свободната игра на умствените способности). „Да играеш“ или „игра“ се използва в два повратни момента в *Истина и метод*, за да се опише как неговата собствена философска херменевтика отива отвъд естетическия субективизъм и отвъд модерната философия като цяло.

Гадамер говори първо за играта, която играем с изкуството, за да покаже как индивидуалните субекти най-вече губят себе си в опита върху истината, която се твърди чрез произведенията на изкуството. И когато в част 3 Гадамер се съсредоточава върху езика като средство на херменевтичния опит, той основава езика не в съзнанието на отделния субект, а в езиковата игра, която наричаме диалог или разговор.

Езикът във формата на разговор ни води до четвъртото понятие, до 'сливането на хоризонти'. Разбирането на текст или произведение на изкуството включва предизвикателство, доколкото истината, която се утвърждава чрез текста или произведението на изкуството, е в противоречие с това, което интерпретаторът вярва, че е истина относно проблема. Хоризонтът на разбиране на интерпретатора първо изключва истината, която се твърди чрез текста или произведението на изкуството. Интерпретаторът остава отворен към хоризонта на другия (текстът или произведението на изкуството), като позволява да се поставят под въпрос собствените му предварителни нагласи относно въпросния проблем. Това, което произтича, е диалогът от въпроси и отговори, в който интерпретаторът не само поставя под въпрос истината, която се твърди от произведенията, но също позволява това, което интерпретаторът предварително съди като истинно, да бъде поставено под въпрос чрез произведението. Сливването на хоризонтите, които завършват диалога, се случва, когато интерпретаторът разбира по различен начин. Това може да изисква изменение на интерпретаторската нагласа в линия, в което е научена от текста или творбата на изкуството. Но това може да означава също препотвърждаване на първоначалните предварителни нагласи по различни причини – в

случаите, когато те са оцелели след предизвикателството да се разсъждава по друг начин по поставения проблем.

4. Истина и метод и екзистенциална феноменология на Хайдегер

Истина и метод освен това заимства от екзистенциалната феноменология на Хайдегеровото *Битие и време* и го превръща в една философска херменевтика, и тук също опитът в изкуството е определящ. Гадамер винаги е признавал, че есето „Произходът на произведението на изкуството“ (1936) изиграва жизнено важна роля във формулирането на идеята за философска херменевтика през 30-те години. В това есе Хайдегер твърди, че истината, която произведението на изкуството разкрива, произлиза от съперничеството между „земята“ и „света“. Това, което впечатлява Гадамер като толкова проникновено относно Хайдегеровата характеристика за опита в изкуството като ‘случването на истината’, е това, че ‘земята’ се превръща в ‘необходимо определяне на битие за опита в изкуството’ (1994: 100). Гадамер отбелязва, че „свят“ е познато понятие от *Битие и време*. ‘Земя’ обаче въвежда изцяло нова понятийност, взета от поезията на Фридрих Хьолдерлин. ‘Земя’ не означава ‘материя’, а това, което продължава да крие себе си, въпреки че е това, от което всичко изниква и в което всичко се оттегля.

Въпреки че Гадамер подценява това, Хайдегер се концентрира почти изцяло върху поезията на Хьолдерлин в нацисткия период, защото той вярва, че това прави историята, това е в състояние да сложи началото на нова епоха в европейската история, като Германия поетично въвежда гръцкото начало в европейската история. Гадамер никъде не споделя Хайдегеровите убеждения за необходимостта да се постави ново начало. Напротив, това, което е необходимо, е творческото подновяване на истинните твърдения, които правят традицията и историята на европейското минало.

Гадамер цели да запази прозренията на Хайдегер относно обратата към изкуството, поезията и езика в трудовете след *Битие и време* и да ги насочи към миналото. Съответно Гадамер реинтерпретира ‘земя’, която при Хайдегер се свързва с немската страна и земя, така че тя приема значението на европейската традиция, в която Гадамер се оказва внедрен. Тази традиция е като ‘земя’, която продължава да крие ресурси в себе си. Но за Гадамер те стават ресурси за подновяване, вместо да бъдат непосредствен извор на изцяло ново. Не е изненадващо, че откриваме поезията на Хьолдерлин да играе незначителна роля в мисленето на Гадамер, в сравнение с важността, която той продължава да придава на Платоновите диалози и Аристотеловата практическа философия. Понятието на Платон за диалог, например, е живо в Гадамеровата концепция за езика в и като разговор с текста. А Аристотеловото понятие за

практическа мъдрост оцелява и разцъфтява в Гадамеровото решение на проблема за прилагането на нашето разбиране на текста спрямо конкретната ситуация.

5. Критика и самокритика

Гадамер продължава да определя своята херменевтична философия чрез отговор на въпросите, отправени към *Истина и метод*. Емилио Бети (1989) и Е.Д. Хирш (1967) са първите, които се противопоставят на Гадамеровата философска херменевтика с убеждението, че тя не успява да осигури метод за валидна интерпретация. Хабермас вместо това поставя под въпрос Гадамеровото възстановяване на предразсъдъците и авторитета на традицията. Дерида издига съмнения за това как Гадамер разчита на херменевтиката като добра воля след херменевтиката на съмнението на Ницше. Във всеки случай Гадамер използва тези възражения като повод да се разшири обхватът на херменевтичната философия и да се изясни потенциалът ѝ. През 1992 г., размишлявайки върху своето философско пътуване в продължение на по-голямата част на 20-ти век, Гадамер признава валидността на следните критики към *Истина и метод*. Той приема, че неговото понятие за научен метод не отразява изпълненото с нюанси и сложно понятие за метод, което се появява в природните науки между 1930-та и 1960-та година. Той се съгласява, че *Истина и метод* не разграничава достатъчно интерпретаторската работа на историка върху исторически текст от интерпретаторската работа на филололога върху литературен и класически текст.

Накрая той признава потенциален проблем с концепцията си за играене или игра. В разговора – играта на езика, която посредничи в разбирането – ние трансцендираме субективността си диалогично – чрез промяната на нашето себеразбиране, заедно с промяната на разбирането ни на истината, която се твърди от другите. В опита в изкуството обаче ние, изглежда, трансцендираме субективността по повече от един начин. Играта, в която сме въввлечени с изкуство, ни предизвиква да изменяме съзнанието си и себе си, без очевидно да сме в състояние в същото време да отвърнем на и да предизвикаме претенцията за истинност на произведението. Собствената критика на Гадамер го води до подновяване на въпроса за отношението между философия и изкуство или литература. Гадамер твърди, че имаме в действителност взаимност в играта, в която сме въввлечени чрез изкуството. Точно както произведението на изкуството ни предизвиква да променим съзнанието си, по този начин нашата интерпретация на произведенията на изкуството предизвиква самите тях да дадат отговор на въпросите ни. Интерпретирайки произведението на изкуството, ние не само възпроизвеждаме истината, която се твърди чрез произведението на изкуството, но ние даваме различно разбиране на това, което се твърди за истина. По ирония, щом играенето и играта

започнат да се свързват с пост-структуралистски теории на интерпретация, особено тази на Дерида, опитът на Гадамер да преосмисли своята по-ранна концепция за играта, която играем с произведенията на изкуството, рискува да бъде разбран погрешно като потвърждение на самата субективност в разбирането и интерпретацията, каквато в *Истина и метод* всъщност се отрича. Гадамер се опитва, но не успява да се включи успешно в диалог с Дерида относно понятието за интерпретацията на текст, който се появява, което, изглежда, разграничава херменевтичното подновяване на традицията от нейната деконструкция. Противопоставянето на херменевтиката и деконструкцията, и двете завещани от късната философия на Хайдегер, остава задача на бъдещето.

Превод от английски език: Елена Иванова

Редакция: Мартина Минева

РЕЗЮМЕТА

Недялка Тошева, „Няколко фрагмента от визията за телесността на Христа според Аврелий Августин и Максим Исповедник”

Текстът представлява част от магистърската теза на авторката и излага няколко ключови момента относно телесността на Христа на двама ключови философи на Западното и Източното Средновековие – Аврелий Августин и Максим Исповедник, които във висока степен задават и определят смислово цялата средновековна философия (според авторката „христологичните хоризонти формират облика на цяла Европа и задават континуитетното ѝ световъзприемане и нейната антропологична идентичност”). Базисната проблематика, която всеки от двамата автори конкретизира по своему, е как с възплъщението на Бог – и съответно придобиването и на божествено лице на човешкото тяло, освен че то е вместилище на душата – се съчетават, без да се смесват, две несводими една до друга природи, всяка от които запазва свойствените си характеристики, без да променя тези на другата; как биват преодолявани от тялото и какви са техните телесни измерения и материални отпечатьци.

Ивилина Генова, „Наръчник по скептицизъм. Философско антропологично вглеждане в Монтеновите *Опити*”

Това е задълбочено изследване върху *Опити* на Монтен, първата книга на френската морално-философска публицистика, и върху специфичния ранномодерен скептицизъм на нейния автор. Написани през шестнадесети век, *Опити* издържат проверката на времето, превръщайки се в настолна книга по морал, в „енциклопедия за факти”, в „наставление за самопознание”, във „философско учение за смъртта” и в „наръчник по скептицизъм”.

Анжела Мусави, „Видовизъм. Същност и аспекти”

Предложеното от Питър Сингър понятие „видовизъм” откроява базисната дискриминационна нагласа на хората спрямо всички останали живи същества при решаването на етическите и екологични проблеми на нашето съвремие. Текстът излага и разяснява накратко ключови мисловни експерименти на Сингър, от които е видно, че нашата рационалност трябва да престане да бъде антропоцентрична, ако иска да остане етична. За същата цел авторката предлага свой оригинален мисловен експеримент с въображаема ситуация на господство на по-висш вид над човешкия.

Боряна Кирякова, „Технологии на себе си и мрежи на власт”

Текстът разглежда полето на асистирания репродукция в България през виждането на Мишел Фуко за конструирането и идентичността на субекта. Анализът се фокусира върху идеите на Фуко за конструиране на идентичности, изразени в понятията „низходяща индивидуализация”, „технологии на себе си”, „дисциплинарна власт”, „управляемост” и

„биовласт“. С това изследване авторката прави опит за осмисляне и вглеждане в един дискурс на конструиране на идентичности днес и в България.

Кристиян Найденов, „Кафенето като социална среда“

Тестът разглежда кафенето като кръстопът на различни социални пространства, анализирайки го през функционалните оптики на Валденфелс и Фуко, като ориентирана към социума технология на Аза и на взаимодействие между култури в модерен и постмодерен контекст.

Румяна Генова, превод на: Майкъл Инууд, „Херменевтиката“ (от Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998)

Оригиналът на този студентски превод проследява накратко развитието на херменевтиката от Августин и Спиноза през Аст, Волф и Шлайермахер до Дилтай и Хайдегер и след тях (Гадамер, Дерида и др.).

Елена Иванова, превод на: Катлийн Райт, „Гадамер“ (от Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998)

Оригиналът на този студентски превод е посветен на философско-херменевтичното дело на Ханс-Георг Гадамер: наред с описание на основните понятия на философската херменевтиката той съдържа също кратки биографични данни за Гадамер, както и съпоставяне и обсъждане на връзката между основния му труд *Истина и метод* с естетиката на Кант и екзистенциалната феноменология на Хайдегер, завършвайки с някои критики към Гадамер, в това число изказани от самия него.