

## **ПУБЛИЧНОСТТА ИЛИ ХИМЕРИЧНОТО\***

А.Лешков, Н.Обрешков

### **СЪДЪРЖАНИЕ**

**Увод:** *Разяснение за читателите, или Отминалото като Предстоящо*

**Част първа:** *Възможността на публичността*

**I глава:** **Корпорацията на публичността**

1. Генеалогията на публичността
2. “Образецът на Владетеля”
3. Името на образа: публичност и назоваване
4. Ритуалността на социалността
5. Въпросът за грацията
6. Корпорално, имагинатно, корпоратно
7. Травестизмът на Публичността

**II глава:** *Феноменът на общността*

1. Общото като проблем
2. Общността на Фениксите
3. Чуждостта на чужденеца
4. Родното в чуждото и чуждото в родното

**III глава:** *Упражнения по солипсизъм*

1. Субектност и граничност
2. Азът като свят
3. Архетипика на дедукцията
4. Възделението за съществуване
5. Битието на нищото и нищото на Битието
6. Нереалност на времевостта и невремевост на Реалността
7. Въпросът за битието на химерите
8. Проблемът за виденията (сътворяване и съзерцаване)

## **Част Втора: Феномените на публичността**

### **IV глава: *Прехождане и публичност (Бележки по диалектическа феноменология на Прехода)***

1. Рамката на Прехода
  - 1.1. Мистическото самополагане на историческия материализъм
  - 1.2. Отношение към марксизма?
  - 1.3. Идеология на служенето
  
2. Ноемата на Прехода
  - 2.1. Езикът за Прехода и езикът на Прехода
  - 2.2. Прехождане и публичност
  
3. Краят на Прехода? ...

### **V глава: *Парадоксът на монархизма (Тялото на властта и властта на тялото)***

1. Представяне и властвуване
2. Наблюдения за президента по наследство

### **VI глава *Постдемократизмът на посттоталитаризма (Приключенията на легитимацията)***

### **VII глава *Четенето като опипване (Преображенията на вестниковостта)***

1. Вместо пролог
2. Размисли за огледалото на Вестника
3. Вестникът като проекция на фантазмената телесност
4. Ритуалът на четенето
5. Театърът на Слепците
6. Интермедия
7. Post Weber
8. Магията на опипването и реалността на Гносиса
9. Post Weber - 2
10. Опипването като Възпитание

## 11. Вместо Епилог

### VIII глава. *Кредитната публичност или Отложеното унищожение*

1. Феноменология на кредитирането
2. Феноменология на Боклуковостта

#### **Вместо Епилог - Смахът на Логоса**

**Вие можете да кажете, че химерата съществува. Аз ще отговоря - тя действително съществува, в смисъл, че я въобразяват.**

По Джордж Бъркли. Philosophical commentaries.

#### *Увод или Отминалото като Предстоящо*

**Надали някой ще посмее да напечата онова, което ще кажем. Нима ще бъдем много жестоки и безочливи? Напротив, само обективни.**

По Шарл Бодлер, 1845

Това изследване се занимава с “гонене на вятъра”. Става дума за приближаване до и отдалечаване от един химеричен конструкт, наричан “публичност”. Защо го наричаме химеричен? Този въпрос е предварителен: надяваме се читателят да получи неговия отговор, прочитайки текста. Ние обаче започваме с него, за да изградим рамката на изложението.

Има още нещо, което ще обясним на читателя. Първо, върху употребата на “необщоприети” категориални средства и мисловни построения. Тук сме се ръководили от идеята, че всеки предмет на мисълта налага езика, на който смислено се говори за него. Понеже самият предмет на мисълта е необичаен (битието на публичното като идеална същност), езикът на изложението споделя тази необичайност. Предлаганите мисли са двойко традиционални: философският традиционализъм става, по силата на избрания подход, социологически нетрадиционализъм. Като трансцендентален “солипсизъм”, философският трансцендентализъм прави възможно обръщането на погледа към всевъзможни социални предмети – средства на социологична рефлексия стават самият трансцендентализъм и “солипсизъм”. Те затова стават такива, защото наблюдателят намира построения от него свят извън себе си; сега той го “овъншнява” – наблюдаваното преминава в наблюдателя, а наблюдателят открива света такъв, какъвто го вижда. Като намира този свят извън себе си,

той отново го възприема и го “изговаря”. Това изговаряне остава “странно”, доколкото наблюдателят е едновременно създател на наблюдаваното и негов критик. Той променя своето създание, като го изнася навън и интроецира неговата външност. Целият процес изглежда като *химеризация* на външното.

Изразът “химеричен конструкт” има предвид един мит на елините, който може да бъде използван като идеална схема за осмисляне на публичността. Както гласи митът, Химера е опустошаващо всичко наоколо огнедишащо чудовище, родено от съюза между Ехидна и Тифон. Ехидна, внучка на Гея - Земята, и Понт - Морето, е чудовищна полудева-полузмия; Тифон пък е син на Гея от хтоничното богочудовище Тартар./1/ Яхнал крилатия кон Пегас, хероят Белерофонт убива Химера./2/

Когато публичността бива наричана химеричен конструкт, това откроява нейната двойственост – тя е причастна едновременно към царствата на митическото и чудовищното. Като Тартар, където са всички начала и краища, публичността като химеричен конструкт е мястото, в което всяко **хтонично** става потенцирано **хероично**, а всяко хероично става преобразено хтонично. (Доколкото го има това взаимно предрешаване, публичността като химеричен конструкт се оказва пронизана от травестизъм.)

Мисълта относно публичността като химеричен конструкт цели да подготви възприемането на една друга силна теза, свързваща публичността с **ритуала**./3/ Тук под “ритуал” се разбира такава вътрешна форма, която прави възможно самопораждането на цялости, присвояващи вселенския порядък и космизиращи общностния Порядък. Ритуалът е съприроден с творението, което определя неговата космогоничност, изразявана в установяване на Порядъка. Но демиургът не започва космогоничното действие, той внася Порядък в хаотичното движение на отделните елементи, т.е., както жрецът, той работи с хаоса, явявайки се негов първообраз. /Срв. Платон. Тимей, 52 d-e, 53 a-b/ Равно отдалечените една от друга точки са статични. Преходът от едната точка към другата е движение. Движението от точката на началото (хаотичното) накъм точката на свършека (космичното) става чрез борбата на боговете с титаните, проектирана също така като сблъсък между хероичното и хтоничното. Самото движение е драматично, съпроводено със световни катастрофи, които разтърсват всички равнища на битието.

Особен вид ритуалност е **магията**. Защо публичността се обвързва с ритуалността? Връзката почива върху отношенията **хтонично - ритуално - хероично**. Това обаче е схемата на **мита**. Нещо повече: ритуалът преповтаря мита, доколкото митичният персонаж изпълнява главното предназначение на ритуала – спасява света от хтоничните сили. Съдържателно погледнато, ритуалът преповтаря светосътворяването. Затова, митът тълкува ритуалната

схематика, която го определя. Наистина: схващайки ритуала като осъществена архетипна схематика, можем да определим всяка публична ситуация като ритуална. Веднъж започнал да извършва ритуала, формирайки всички естествени явления, индивидът загубва своята невинност и навлиза в историческото инобитие. Оттук, понеже типичната ситуация, бидейки архетипна, е ритуална, тя се запечатва в него като “форма”, понеже от самото начало е “схема”, която придава форма на опита. Тук космогонията е образец на всеки “акт”. Затова всяка интерпретация на ритуално-митичния свят остава метафизична реконструкция. Реконструира се основополагащата архетипна космогонична схематика, чието конкретно напълване-тълкуване е митът. Затова “архаично” равнище може да бъде само ритуалното в своята “чиста форма”, като съставено от строго определена редица значими жестове./За/ Ритуалното външно съвпада с минаващото за естествено. Но тяхното съвпадане е достъпно само за отстранения наблюдател. За непосредния си участник обаче всяка ритуална ситуация, поради своята правилност, се представя като нахлуване на другостта. (Иначе казано, всяка публична ситуация в своята основа е ритуална.) Така ние очертаваме външните граници на една диалектическа феноменология, която засяга господстващото гледище за публичността./4/- /Критика на добили характера на предразсъдъци представи за публичността - главно Хабермас et al.; срещу тях - ритуалистиката на публичността по Карл Шмит, 1 стр. с дребен шрифт; основни моменти на критиката: срещу обективизма и историзма, срещу икономическия детерминизъм, срещу абстрактно-формалното разделение публично - приватно, срещу наиндивидуалността. (Витгенщайн. Логико-философски трактат, 7: За което не може да се говори, за него трябва да се мълчи. - Това отива в увода при критика срещу разпространените концепции за публичността като непрестанно говорене.)/

Това гледище има (като бог Янус) две лица: едното е извърнато към хтоничното начало на неговото онтологично овъзможностяване, а другото - към хероичното начало на неговото историческо самоутвърждаване. Второто лице затулва първото, което надзърва иззад него само в мигове на върховно изпитание и несъмнена опасност. Затулването на извърнатото към хтоничното първо лице се представя като самопораждане на публичността.

Самото това самопораждане има своето място в огледалния щит на Персей. Така отново се връщаме при мита. Син на Зевс и Даная, хероят Персей обезглавява горгоната Медуза. Персей, като син на Зевс, се намира в роднински отношения с Горгоните. Изнасянето главата на Медуза от света на мъртвите в света на живите означава смърт за всяко живо, влизащо в досег с чудовището. Затова хтонизацията на Горгоните ги премества от живите при

мъртвите. Обаче обратното движение може да бъде тълкувано като завръщане, гибелно за всеки, който обръща поглед към мъртвото лице на Медуза. Това хтонично чудовище е внучка на Гея и Понт. Нейният поглед вкаменява всичко живо, не само хора, но и богове: Атлант, виждайки лицето на Медуза, се превръща в планина./6/ Медуза обаче става чудовище едва след като Посейдон я обладава в храма на Артемида./7/ От трите горгони само Медуза е смъртна, което бележи в нея хтоничния разрыв, сравним с ахилесовата пета на безсмъртния херой. Персей се бори само с Медуза, защото тя, бидейки смъртна, е онази точка, в която става възможно проникването на плътната хтонична материя. Именно смъртността на Медуза обособява това опасно начало. После следва неговото обезсилване чрез отрязване и поставяне главата на чудовището върху щита на Атина. Както знаем, Персей се справя с Медуза не без помощта на огледален щит, подарен от Атина. Върху щита на Персей първоначалният химеричен конструкт (спящата горгона) се проектира като огледална ефемера./8/ Тя среща погледа на хероя; поражда се идеално видение. Хероят, убивайки горгоната, присвоява жизнената сила на хтоничното. Доколкото я обезглавява пък, той става повелител на магичната сила, която има нейният поглед - да вкаменява. Дори отделена от тялото, главата на Медуза представлява опасност: нейният мъртвешки поглед превръща всичко органическо в неорганично. От дълбината на Аид, горгоната надзирава онова царство, където живеят мъртвите. Маската ѝ извява и запазва пълната чуждост, отличаваща света на мъртвите, към който никой от живите не може да се приближи. Престъпи ли неговия праг, той се уподобява на мъртвите./9/ Взаимното проникване между хтоничната жизнена сила и магичната сила на вкаменяващия поглед въплъщава **видението**.

*Дотолкова обаче, митът за Медуза може да се препрочете като драма на взирането. Медуза има офталмична способност да свежда до камък всеки, който се излага на нейния поглед. Това буквално вкаменяване на съзерцаващия Медуза може да бъде осмисляно и като фантазна защита. Вярно, чрез своя взор Медуза отнема живота на гледащия. Такова отнемане на живота обаче запазва недокосната формата, която участ е за предпочитане. Извайващото вкаменяване "господствува", значи, над разлагащото състаряване. Ще отбележим, че Медуза упражнява своята власт дори "пасивно": самият вид на нейната глава превръща виделия я в камък. Главата на Горгона е свързана също толкова със своите зейнала уста и изплезен език, колкото със своята офталмична способност./10/ Всъщност, митът за Медуза съдържа асиметрия между окото, свързано с дистанцията, и устата, заличаваща различията. Видяна по такъв начин,*

самата офталмична способност за вкаменяване при Медуза ограничава властта на чудовищното, която власт иначе би била неудържима.\*

Онази форма, в която бива удържана тази власт, е щитът на Персей. Този щит защитава перспективата. Защото, докато Медуза заплашва да погълне не само съзерцателя, но също възприятното пространство, което различава съзерцаващо от съзерцавано, щитът на Персей запазва "Аз" като една "кожна" повърхност, бидейки огледало, което позволява възприемането и различаването Азовост - Другост./11/ Както знаем, Персей получава щита от Атина. Това показва, че Атина и Медуза са противостоящи моменти на Другостта. Щитът тук идва изначално от Другото, олицетворявайки погледа на другите. Този поглед обаче няма нищо общо с лакомия поглед на Медуза. За разлика от него, той установява границите, формирайки всяко "Аз". Той защитава "Аз" от това само да проектира цененията на другите. Но той също предпазва "Аз" от това да прави другите проекции на своите собствени ценения. Щитът, ставащ огледало, гарантира значи различеността на кожата. Значи, другият става конкретна повърхност - кожа на света. Тъкмо парче от тази кожа Атина предлага на Персей. Дотолкова, щитът, даден от Другостта на Азовостта, е преградата, която ги разделя, предотвратявайки новото навлизане на Азовостта в световото.

Тук кожата е съединена с окото; като своя емблема тя има главата на Медуза, поставена върху щит. - Щитът на Атина, сам той (намирал мнозина) направен от кожата на огнедишащо чудовище. Породената оттук очна кожа защитава срещу отровната, обгръщаща, аскопична "очна уста" на Медуза, която поглъща не само пространството, но също окото, което е негово пред условие. Днес, условията на вкаменяването се съсредоточават в един нов вид кожно око, което, без да отстранява алтернативите на обгръщане и перспектива, принуда и свобода, близост и дистанция, уста и огледало, става медиум на тяхната взаиморазмяна.

Който гледа Горгона в очите, се изправя "лице срещу лице" с отвъдното в неговото измерение на ужаса, разменяйки погледи с око, което, докато те фиксира, отрича погледа. Това означава среща със светлина, която има заслепяващата сила на тъмата. По такъв начин, когато гледаш Горгоната, тя прави от теб онова огледало, в което, виждайки те да ставаши камък, чудовището съзерцава своето ужасно лице. Тя значи се себепозновава в призрака, който ти ставаши от мига, когато срещаш нейното око. Другояче казано: симетрията човек - бог, която те кара, завладян от нейната магия, да виждаш маската на Горгоната, оставаши винаги ти самият, именно, ти самият в отвъдното./12/

По такъв начин, второто лице, извърнатото към хероичното, се представя като създател и вестител на публичността. Става дума за двойствеността “сътворяване - представяне”: сътворяването взема страната на хтоничното, а представянето - страната на хероичното. Тази двойственост прави възможно постоянното осцилиране между архаиката и модерното, което осцилиране белязва основополагането на публичността. Хтоничното присъства тук чрез **корпоралното**, а хероичното придобива своя облик чрез **корпоратното**./13/ Тяхната двойственост поражда разчлененията на публичността.

Какви са при нас тези многообразни разчленения? Първо: троицата **корпорално-имагинатно-корпоратно**, която създава публичността като единение на химеричен конструкт, идеално видение, огледална ефемерида./14/ Второ: властта на тялото и тялото на властта, чието единство намира образцов израз в етоса на монархизма. Трето: идеята за Прехода като преминаване в небитието. Четвърто: хероизмът като масковост, която изразява-и-прикрива основните модуси на политическото. Пето: магическото известяване, което се представя чрез вестниковостта като говорене от името на публичността. Шесто: кредитната публичност като образ на отложеното унищожение. Така придобитите разчленения като външни граници на нашата **диалектическа феноменология** изискват определени вътрешни граници, зададени от онзи Метод, който тепърва ги прави разпознаваеми. Имаме предвид феноменологичната редукция, която става възможна чрез заемане позицията на **методичния солипсизъм**.

### *Идеята за Метода*

Като търпелив паяк, феноменологът тъче от себе си самия своята паяжина. Нишките се сплитат в рисунъка на мрежата. Тази мрежа е сякаш границата на паяковостта, отделяща паяка като биващо от всяко друго биващо. Нейното докосване означава, че едно явление бива разпознато като феномен. Всичко, долетяло дотук, поражда трептене, което се възприема и преценява. Тези трептения са единственото, което паякът знае. Понякога паяжината се разкъсва. Но за паяка това разкъсване става значима следа - той винаги поправя скъсаното. Обаче изведнъж започват странности: появяват се трептения, които паякът не разпознава. Посланията, достигащи до паяка, стават неразбираеми. “Не разбирам”, казва си нашият герой, и изгривва около източниците на непонятните трептения своята паяжина. Това изгриване отстранява излишните същности, избавя паяка от тревожната неизвестност.

Обаче дупката в паяжината вече не може да бъде поправена така лесно, както преди. Паякът се сблъсква значи с такива биващи, които поставят под въпрос неговото собствено биване. Всяко поколение паяци създава свои мрежи. Отначало паяците само се учат да тъкат паяжината и затова се хвърлят върху всичко, без да отчитат размерите, ценността, рядкостта на плячката. Нищо не ги обвързва и не ги усъмнява. Зрелите паяци, важно висящи в своите закърпени, остарели паяжини, също много искат да започнат от нулата, като се притаят, а сетне изведнъж изскочат и нападнат. Но вече не могат - паяжината задължава.

Тази работа на Метода е движение по границата, очертана от паяжината, към хоризонта. Колкото повече се доближаваме до него, толкова повече той ни се изплъзва. Това движение разкрива, обаче, публичността като химеричен конструкт. Така публичността, в своята Янусовска извърнатост едновременно към хтоничното и хероичното, все прави подвъпросна индивидуалността. Нещо повече: публичността придава призрачност на връзката между индивидите и предметите. Животът остава нещо случайно, тленно, преходно. Докато живеем обаче, явленията, вещите, събитията остават наше владение. Затова сегашното и тукашното не следва да се обезценява. Именно поради своята тленност, която ги сродява с нас самите, всички сегашни и тукашни явления, вещи, събития следва да бъдат разбрани и запазени.

Нашата диалектическа феноменология е опит за такова разбиране и запазване. След толкова философски начинания светът да бъде променен, което, в крайна сметка, означава той да бъде унищожен, може би има смисъл усилието светът най-сетне да бъде поне разбран и запазен?

София, есента на 1996 година

Бележки:

1. Всички богове впрочем са хтонични, бидейки порождения на Земята, водейки от нея своето потекло. Тартар става тайното вместилище на тъмната божествена природа. (В "Теогонията" на Хезиод Тартар е персонифициран. Той е сред четирите първопотенции - наред с Хаос, Гея и Ерос. Вж.: Hes. Theog. 116-120.) Бидейки божествена обаче, това ще рече, принципно неунищожима, тъмната природа присъствува в недрата на битието като постоянна заплаха. Затова всичко, което я разкрива или пробужда, се забранява. При това, никой не може безнаказано да престъпва забраната - нито боговете, нито хората.
2. Пегас е породен от връзката на бога Посейдон с Горгоната Медуза. Той се появява, когато кръвта на Медуза, пролята от Персей, се смесва с морската

пяна край извора на Океан. - Както знаем, древногръцкото "pege" означава "извор". Това ни позволява да говорим не само за общия произход на хтоничното и хероичното, но също за обстоятелството, че те постоянно си сменят местата.

3. ритуал-магията като ритуална практика

3а. За космогоничното значение на жеста вж.: В.Н. Топоров. Миф о Тантале. - В сб.: Палеобалканистика и античност. (Москва: Наука, 1989), с. 66-110.

4. Хабермас vs Шмит

5. По такъв начин самата публичност става пространство на есхатологичното. Тук есхатологията се мисли като основана върху срастването на етическо и космично, като митологично разбиране за живота и смъртта на природните сили, което, обаче, винаги преминава в представа за нравствените качества, отличаващи индивидите и обществото.

6. Овидий. *Метаморфози*, IV

7. пак там - храма на Артемида

8. Всяка хтоничност бива надмогната, що се отнася до нейната непоносимост, чрез това, че върху щитовата огледална повърхност се поражда ефемера (от гръцкото *ephemeros* - едnodневен т.е. недълготраен, мимолетен, бързопреходен), синтезирана от отражението на хтоничния (химеричен) облик и хероичния порив. Хероят има своя щит като способност (външна нему като самост, но вътрешна за съществуването му като хтонично и хероично), която е проективна (химеризираща) за битието в пространството между Персей и Медуза /хероя и хтоничното/.

9. Вж.: Jean-Pierre Vernant. *La mort dans les yeux: figures de l'Autre en Grece ancienne* (Paris: Hachette, 1985), p. 47.

10. Може би и с ужасяващия звук, който издава? Тъй като името "Горгона" произхожда от индоевропейския корен "garj", който значи "пищя" или "рева".

11. Никой психотик няма в достатъчна степен този екран, чрез който индивидът не само съзнава ставащото по периферията на неговото съществуване, но също разбира, че има биващо извън него самия.

12. Вж.: Jean-Pierre Vernant. *La Mort dans les yeux*, p. 82.

13. Какво разбираме под въведените термини "корпорално" и "корпоратно"? - да го посочим. Връзките между хтонично и корпорално, хероично и корпоратно личат от древната опозиция "род" /*Sippe*"/ - "комитат" /*komitatus*"/. Според Франко Кардини (вж.: Franko Cardini. *Alle radici della cavalleria medievale*. Roma: La nuova Italia, 1982), нейният зародиш е в доисторическата "религиозна революция", когато ваните - хтонични божества на прагерманците, възплаващи култа към предците и семейната

солидарност, биват изместени от асовете, носители на хероичния морал. Според тази схема, Sippe (ваните) противостоят на comitatus (асовете).  
14. Какво ще разбираме под “имагинатно”?

Част Първа: *Възможността на Публичността*

Глава I: *Корпорацията на публичността*

**Идеите съществуват като възприемаеми, въобразими, мислими; когато се възприемат, въобразяват, мислят, те съществуват. Можете да кажете, че тогава и химерата съществува. Ще отвърна, че тя наистина съществува, доколкото се въобразява.**

*/По George Berkeley, 1707/*

### *1. Генеалогията на публичността*

Ще започнем оттам, че схващането за публичността като химеричен конструкт предполага такова разбиране относно **индивидуното**, при което всеки модус на битие в света показва едно “Аз” пред другите и показва другите пред това “Аз”; тялото на всяко “Аз” съдържа тук части, “заети” от тялото на всяко друго “Аз”.

*Ако във възприятието навлиза един друг, то пред мен се появява едно тяло (corpus), което като първично е за мен иманентна трансцендентност. Тъй като моето тяло е единственият corpus, конституиран като тяло, то чуждият corpus добива смисъла на тяло едва чрез аперцептивния пренос от моето собствено тяло. При това, преносът изключва прякото представяне на предикатите, определящи самото възприятие в неговата телесност. Само едно подобие, свързващо за самия мен чуждия corpus с моя собствен corpus, обосновава аналогизиращото схващане на първия като друго тяло. Сетивно дадено е и моето тяло-corpus, но само като притежаващо, в своята изначалност, смисъла “телесност”. Ако в моята афективност и в моето възприемане се появи corpus, определен по такъв начин, че може да бъде феноменно съотнесен с моето тяло, той заема смисъла “тяло” от моето тяло. Обаче това тяло остава чуждо, доколкото заимствуваният смисъл на “телесност” никога не може да бъде първообразно осъществен в моята афективност и в моето възприемане./1/*

Но така, профанната субстанция на моето “Аз” преминава в другото “Аз”: всеки става за всеки **огледало**. Огледалото тук обрамчва профанността.

Профанното същевременно символизира сакралното чрез аналогично взаимоотношение между сътворяващото и сътворяваното. Означаващото, из което бива схващано сакралното, си остава, обаче, субстанциално нетъждествено с означаваното./2/ Затова във всяко биващо пребивава *Ens realissimum*, което го извиква от небитие в битието./3/

Ала какво място заема тук индивидът? Индивидът, както гласят средновековните разбирания, придобива своето битуване и значение чрез Твореца, чието творение подражава. Но от Възраждането насам, той се превръща в съзерцател на отсамното, представяно откъм всевъзможни ъгли. Поставян сред безбройни отражения, индивидът става точка от безкрайна прогресия.\* Светът зад отразяващата повърхност се отъждествява със света на мъртвите. (Езикът в света на мъртвите е точен, безжизнен, трезв - както думите от полицейски доклад.) При това връзката огледало - тленност се оказва основополагащ нарцистичен символ: любим мотив на мнозина художници от 15-16 столетия става суетницата, която гледа в огледалото и вижда там (вече вместо своето лице) мъртвешки череп. Впрочем много преди това, в средновековния иудейски мистицизъм, темата за Нарцис се пренася върху Адам Кадмон, безсмъртен великан, който обаче трябва да умре, когато се съзре в огледало./4/ Дори до днес, отношението между тленност и огледало присъствува в обичая да се покриват всичките огледала в дома, където някой е умрял. Така душата му не може да се съзре в огледалото, и да остане бродещ призрак.

Затова онзи Порядък, когото съзираме в огледалото, олицетворява повече царството на мъртвите, нежели царството на милостта. Този космос не уподобява *orbis mundi*, защото нито придава значение на света, нито извлича своето значение от света. Оттук, огледалото нито представя, нито изтълкува света, то отразява само своите качества. Значението му се свежда до чиста форма, която, бидейки аналогон на спасената душа, лицезряща Твореца, превъзможва съдържанието.

Този призрак на огледалото извлича навън всяко “Аз” като плът и незримото, пребиваващо в тялото, започва да надарява със своите качества зримите за всяко “Аз” тела. Затова публичността наподобява онова “мистично тяло Христово”, което обозначава причастността към определена духовна общност. Тази причастност въплъщава едно “за-да”, което се оказва *telos* на всяка изява. Същевременно изявата предполага възприематели, разпознаващи нейната телеологичност като конститутивна. Веднъж разпозната като телеологична, изявата се оказва за всички възприематели “огледало”.

## 2. “Образецът на Владетеля”

Огледалото, значи, е конститутивно по отношение на публичността като химерична. Затова, трябва да му отделим подобаващо внимание. Ще го сторим, анализирайки една картина от 17 столетие, приета като емблематична за цялата “модерност”. Мястото, където стоят монарсите, е също, пише за картината на Диего Веласкес “Las Meninas” Фуко, мястото на художника и наблюдателя. Тук в огледалото може да се появи било образът на минувача, било образът на Веласкес. Защото това отражение привлича към вътрешността на картината не само погледа, който я е сътворил, но също погледа, пред когото тя се разкрива./5/ Става дума за центъра на изображението, който изглежда именно затова символно господства в картината, защото там се намират монарсите. Центърът обаче символно господства поради своето тройнствено предназначение по отношение на картината. Защото в него се наслагват погледът на изобразявания, погледът на съзерцаващия, погледът на художника./6/

Поне четири твърдения следва да важат за “Las Meninas”, щото доводите на Фуко да станат понятни. Първо: картината изцяло следва централната перспектива. Второ: перспективата има своето начало в точката, където се пресичат погледите на фигурите, гледащи извън картината. Трето: монарсите заемат точно тази точка - живописецът от “Las Meninas” и моделите пред художника споделят точката на живописното проектиране. Четвърто: монарсите, липсващи от картината, се съзират като отразени в огледалото; доколкото обаче ние като съзерцатели заемаме същата позиция, би трябвало също така да се съзрем отразени в огледалото.

Има нещо “богословско” в гледището на Фуко. Точката на проекция, основополагаща за живописната перспектива, по определение е абсолютно единство. При него обаче тя става също множественост - “троица”. Тази точка принадлежи не само на монарсите: тя включва също художника, създаващ този изобразен свят, и дори всеки негов възприемател. Нашето удивление и почитание, що се отнася до картината, предполага значи единството на тройствеността и тройствеността на единството.

Нашият подход към “Las Meninas” се изгражда върху две допускания: картината бива “замислена” да породи и удържи възприемателското почтително възхищение; творбата е зрелищна и възприемателите са омагьосани от зрелището. Веднъж щом се запитаме, обаче, кое поражда отражението на монарсите, а също, как става възможно очакването да се съзрем отразени в огледалото, вече преразглеждаме въпроса относно онова, какво ни показва Веласкес чрез своята картина.

Картината е в себе си завършена. Макар да отпраща извън и отвъд себе си, тя не призовава своя завършек. Оттук, творбата все отпраща накъм свят, който огледално я отразява. Какво обаче се постига с откриване източника на отражението в картината? Какво се постига с определяне естеството на първообраза, отразен в огледалото? Защо огледалният образ подражава изкуството на художника?

Античните писания по “държавно изкуство” познават жанра “наставления за възпитаване на владетелите”. Този жанр (тръгващ от Исократ) се простира чак докъм барока. Неговите творби обединяват политическите “ръководства” с нравствени и религиозни “наставления”. Такива писания са известни като *speculum principis*. Откриваме в този жанр също идеята, образа, идеала за владетеля. Понятията, които споменахме, бележат идеални образци на държането, мисленето, характера. Независимо че този стар смисъл почти е изчезнал от нашия език, разбирането за огледално отражение, обаче, си остава образцово, идеално, съвършено: това ще рече, достижимо само чрез изкуството.

*Понеже се съзира единствено от вътрешното (духовно) око, то става отражение, чийто източник не може да бъде телесен. Отраженият в огледалото владетел е идеално същество, чиято духовна, политическа, морална добродетел - неговият характер - се съзижда според божественото учение и мъдростта на изкуството. Огледалото на владетеля е предмет и същевременно продукт на подражаване. Така, характерът на творещия идеала е завинаги запечатан в него.*

Тези творби са “художествени произведения”, предлагащи наставления за сътворяването на определено художествено произведение - личността като художествено произведение./7/ Значи, огледалото е образцов образ на крал Филип IV и кралица Мариана, образ, чиято успоредица не може да бъде видяна в монарсите. Огледалото е образ на характера и мисленето - образ, чийто източник е изкуството. Разбран като алюзия за огледалото на владетеля, обаче, контекстът се измества от буквалното към образното. Образът става огледало във втория смисъл: той изобразява образцови монарси, отразявайки идеалния характер. “Las Meninas”, както казахме, е зрелищно творение; ако остава омагьосан от зрелището обаче, възприемателят не може да съзре картината. Става въпрос значи за съпричастността на възприемателя с картината. Едно разбиране на зрелищното може да бъде достигнато само чрез рефлексия; но съзерцавайки зрелището, откриваме, че картината засяга множество неочевидни въпроси.

Схващайки картината, възприемателят препотвърждава онова, което прави възможен образа на монарсите. Доколкото размишлява върху този източник и

установява двойката значимост на огледалото, той неявно съотнася техническото с иконишното. Нещо повече: възприемателят открива, как перспективата и добродетелите, водещи откъм и накъм изобразените в огледалото образцови владетели, инфантата, образно сродена със своите родители, а и другите ѝ моменти, се срастват във върха на художниковата четка.

*Грасиан-и-Моралес, йезуит, съвременник на Веласкес, обсъжда в своята творба "Съждението и изкуството да се изобретява" /1648/ отношенията между истина и находчивост чрез разговор между олицетворенията на Находчивостта и Истината. Ето какво казва Находчивостта: "Няма ястие, по-безвкусно от сухото разочарование, нито напитка, по-горчива от голата истина. Онази светлина, която струи право насреща, измъчва дори очите на орела. Затова, мъдрите духовни доктори са създали изкуството да се украсява истината; изкуството да се подслажда разочароването. Имам предвид, че трябва да станеш красива и приятна. Облечи се като самата Заблуда, сложи си нейните накити; така ще изцериш и победиш Заблудата."/8/*

*Грасиан повдига тук въпроса за алегорията; ние обаче не твърдим, че "Las Meninas" е алегория. Въпреки това, Веласкес в своето разбиране за образността се оказва много близък до онова на йезуита. "Las Meninas" изисква нагласа за скъсване с илюзиите. Пак при Грасиан срещаме героя Критило, който познава обществото и е отегчен от обществото. Ето как обсъжда той нуждата да разсъждаваме върху онова, което виждаме. "Като навлизаме в света, очите на нашия разсъдък са затворени. Отваряйки ги за знанието, обичаят на гледане прави дори великите чудеса да не бъдат нито възхищение, нито почитание, въпреки разкритията, които поднася съждението. Мъдрите обаче надмогат този недостатък чрез разсъждение, те гледат назад към ново същинско раждане, защото правят всичко, чрез изследване неговото естество, предмет на ново удивление и почитание. Влизайки в градината на вселената, вървим от нашето раждане до нашата погибел, без изобщо да съзираме нейните красота и съвършенство, докато някои мъдри извързват очи назад, като така съживяват своята наслада чрез обглеждане и съзерцаване."/9/*

Веласкес ни се показва тук като съзерцаващ предмета на картината, разсъждавайки върху несводимото до начина, по който този предмет изглежда. Художникът мисли за начина, по който неговият предмет бива представян. Самите резултати от Веласкесовите умозрения намират отражение в огледалото и се отразяват върху всичко в стаята. Тук всички - изключваме само живописеца - не осъзнават идеалното присъствие "зад" тях, което

направлява тяхното битие, макар да си дават сметка за личността на монарсите “пред” тях. Но дори ако погледнат към огледалото, персонажите от картината не ще съзрат образа, когото картината прави достъпен за нас. Веласкес разбира, че изображението художникът знае, какъв образ се появява в огледалото (макар да не го вижда), а също така знае, че ако би се извърнал, гледайки към него, не би видял онова, което ние виждаме в огледалото. Той би видял там единствено себе си самия. Онова, което ние виждаме, се разкрива значи изключително от изкуството на Веласкес.

Тъкмо затова, художникът разполага огледалото, отразяващо неговите монарси, в средоточието на двора. Този двор “лъчи” от него; примерът на идеалните владетели управлява действията и качествата, отличаващи този двор. Тук инфантата Маргарита, извърната напълно към картината, така както съзерцава причината, пораждаща живописното съзерцаване, става образ в двояк смисъл. Като “природно” същество, тя е телесното отражение на своите родители. Образът на нейните родители пък е телесното отражение на техния портрет. Бидейки обаче сътворена като образ съобразно образа на монарсите, тя олицетворява образа на принцеса.

*Какъв тогава е предметът на картината? “Las Meninas” портретира инфантата, но не се свежда до външно портретиране. Портретът се отнася до изкуството-като-художество, т.е. засяга образотворството и наставничеството.\* Портретът значи визира инфантата и условията на нейното образование или възпитание. Дотолкова, картината живописно успоредява ръководството, как да се наставлява принцесата - “огледалото на принцесата”. Както правят всички такива творби, тя престава границите на приличието, понеже наставлява владетелите, издигайки автора до владетелите.*

Едно отражение на това идеално художествено произведение изниква в огледалото. Но първообразът се съзира само чрез отражението, при това, само в творбата на Веласкес. Оттук, той не съществува извън “Las Meninas”. Картината става така умозрение върху и около една идея, чието съдържание се отнася до подражанието. Идеята, напълно позната за художника и публиката, е като “втората природа”, що се отнася до владетеля - образецът на владетеля. Този идеал-образец-модел обаче именно затова изплува приизиране в картината, защото “Las Meninas” изразява умозрението относно умозрението - отражение от образец художник на идеален образец, който поражда образи. По такъв начин, картината олицетворява възприемателското себепознание в изявата, схваната като огледало. Не представя ли обаче огледалото един разрыв между изобразено и словесно, поради привидната пръвност, в това огледало, на образа?

### *3. Името като образ: Публичност и назоваване*

Този разрыв между изобразено и словесно възниква, когато се питам, какво в портрета, който виждам, ме предизвиква да го назова. Значи, когато умозрителствувам върху самата възможност да се “разпознава” в изобразеното възделение към назоваване, желание за собствено отъждествяване чрез името. Тук говорим за образното по границата на езика, в неговата пределна близост до името: портрета.

Следвайки тази идея за двойката граница, можем наново да формулираме въпроса относно портрета, свързан с целия аскезис на самопознанието. Това е пространство на противоречие, което винаги принадлежи към своя предмет, разкъсан между отъждествяването на “Аз” в единствено число с неговата “истина” и променянето на “Аз” в халюциниращо построяване на образа. Его, или, много повече, портретът на Его.

Но ние се самопознаваме само доколкото представяме себе си на себе си, съзерцавайки идеята, която създаваме за себе си самите: идеята за “Аз” е образът на това “Аз” - неговият портрет. Да съзираш себе си самия означава да се съзираш навсякъде, да намираш във всичко биващо своя собствен образ, свеждайки всичко биващо до такъв образ, идол на едно “Аз”, негова зрима изява.\* /Искащият да види себе си е поробен от суетата, но същевременно избягва да се самосъзре, понеже, бидейки суетен, не може да изтърпи гледката на своите заблуждения и прегрешения. - бележка/ По такъв начин, самопознанието представлява халюцинираното съзерцаване на всичко онова, което “Аз” не иска да види в себе си самото, а само като превърнато в негова противоположност.\* /Чрез тази илюзия “Аз” винаги е без себе си самото и винаги е при себе си самото: то все се гледа и все не се вижда, понеже съзира вместо себе си самото празния призрак, който само създава. - бележка/ Затова, портретът на “Аз” може да бъде само този на привидение. Това е портретът, изобразяващ отсъствието на “Аз” за себе си самото; това е портретът, който основополага всяко “Аз” като чиста представа в бъденето представено.

Това подобно на призрак-портрет “Аз” се сътворява чрез представата, която “другите” имат за мен самия. Всяко “мое Его” гледа на себе си самото съобразно едно “бъдене”, което има в имагинацията на “други”: съставен образ, явяващ се в пресечната точка на чуждите погледи, но образ, сам той виждан от другите погледи.\* /Всички ние сме един спрямо друг подобия на модели за начинаещи художници в академиите. Всеки от онези, които ни заобикалят, си създава наш портрет, и различните начини, по които нашите деяния биват разглеждани, позволяват създаването на почти безкрайно

множество от портрети. Така, главното различие между висшите и нисшите се състои в това, че повече индивиди “портретират” първите, отколкото вторите. Какво голямо множество създават портрета на Владетеля! Цялата му държава, всички чужди страни се оказват за него своеобразно “училище по живопис”, в което той става моделът. Един обикновен индивид-поданик, който живее в общността на своето семейство, напротив, бива “живописван” само от малката общност на онези, които го познават пряко и портретите му рядко напускат пределите на неговото обиталище. - бележка/ Значи, в своеобразния “театър на живота” платното на портрета е живописано както откъм “правилната”, така също откъм “погрешната” страна. Едната задоволява изискването за отъждествяване от страна на моето виждане, а другата изобразява онази истина относно мен, която “други” запазват за себе си самите.

Художникът на “Аз” никога не ще се изличи: няма никакво разкайване. Истинният портрет се създава от ударите на четката, бележките, знаците на съдбата. Защото истинен портрет е фигурата, бележеща една крайност, образувана от повтаряни удари на четка, а не личната същност, добита чрез изличаване. Чрез един вид негативен естетизъм, зрителят прави от портрета фигура на самоунижаващо самопознаване. Всяка черта от тази фигура е рана върху тялото на самолюбието. Всеки досег на цвета е кръвта или гнойта от раната.\* /Бихме могли да си представим всеобща рана, или множество от рани, тъмни петна, с които е покрито тялото на човека. Това е образът на състоянието, в което сме родени и онова, което по своята същност съставляваме. - бележка/ Този портрет, опрян върху крайност и унижение, постоянно се доближава до безформеност чрез раните, които нанася върху формата. Тръгвайки значи от родовия портрет на индивидуалността, всяко “Аз” ден след ден рисува своя собствен, така щото непрестанно да определя своята самоличност.

Оттук идва един възможен подход към непредставимостта на себепредставянето, и изобразяването на неизобразимото. Чрез това непреставащо портретиране, постепенно ще създадем портрет, толкова сходен, щото бихме могли да видим във всеки момент всичко онова, което сме ние самите. Но във всеки момент, чрез добавяне на нова мазка с четка, подобие става неподобие. Така онова Лице, което чрез крайността на мазки и натрупване на черти се появява през целия живот, е едновременно подобно и чуждо, чуждо в самото си подобие.

Без да приема тази среща с неизобразимото обаче, зрителят-художник на своя собствен портрет изличава своя собствен образ. Затова той превежда, чрез иронията, това “обезобразяване”, което е истината на всеки портрет, и изгражда визиен диалог с портрета. Тогава бихме имали непрестанната нужда

да си кажем: “Ето това тук съм аз самият; ето това обичам толкова силно, че искам всички да му се възхищават.”

“Ето какво съм”: “Аз”, наистина “Аз”, “тази безформена маса”. Но и нещо повече: познавателното твърдение утвърждава една еротика на желанието и волението: “Ето това обичам толкова силно”, формула, която вписва времето, белязващо паметта, в обезличаването на самото “Аз”. По такъв начин, обезличаването фигурира мен самия, задавайки формата, която обсебва любовта на моето “Аз”. Чрез този постоянен жест на самонараняване отказът от формата се явява в самата форма. Оттук, ироничното произнасяне непрекъснато постулира всеобщото: то овсеобщностява себелюбието, правещо “Аз” предмет на всеобща любов, но препраща обратно към нея по отрицателен начин. Затова безформеното лице на “Аз” предизвиква всеобща омраза. Но дали все пак всяко “Аз” не иска да бъде обичано от всекиго, докато аскетичният портрет на едно изтерзано лице безформено представя формата?\*/Иронията тук се поражда от имагинатната безформеност във формата, и позволява едновременно нравствена, естетическа, религиозна позиция на всеобщото единично отрицателно. - бележка/

Какво тогава е един “истинен” портрет, ако не портрет на светеца? Портрет, следователно, който тежнее към безформеност заради негативния естетизъм като един отчуждаващ аскетизъм, белязал дефигурирането на фигурата. По такъв начин из вътрешния, отреден за “Аз” портрет изниква Ликът Свети, тайнствено изплуващ (като воден знак) от истинното знание на едно “Аз”.

Това е същностно за изначалните разсъждения относно портрета в модерността, каквито са рефлексите на порроялистите върху портретите и относно това, дали следва да допускаш да те рисуват; Ликът Свети или по-скоро двата, иконата на царя от Едеса и онзи друг Свети Образ, пазен във Ватикана, който Светите Отци казват, че нашият Господ запечатва върху було, вървейки по пътя към Голгота. Обичайно го наричаме Вероника: двоен портрет на Иисус, който портрет, явявайки Сина Божи, изличава Сина Человечески.

Оттук идва чудото Иисус да бъде едновременно творец и творба на себе си самия. Става дума за внезапно преобразяване на визийното, представящо картината като непосредно присъствие. Но писмото се завръща по границата на непоносимата гледка. Иисус сам написва писмо, съпровождащо “портрета”. Удвоявайки портрета, то го осъществява чрез неговото унищожаване. Писмото отъждествява лицето и неговото представяне в един портрет\*, като същевременно обуславя възможността образът да се допълва от словото. Иначе казано: историята за иконата от Едеса и онази за Вероника известяват (това става почти едновременно при Веласкес и в Пор-Роял) свършека на

мимесиса: подражанието тук е свършено и завършено в абсолютното представяне, доколкото представя своя предмет непосредно и чудотворно. Но, бидейки пратен, портретът, който “замества” Иисус, превъзмогва подражанието и възделението за разпознаване на образа чрез името. По такъв начин обаче, този жест не толкова уподобява образа, колкото извърща неговия възприемател накъм невидимото присъствие на Иисус в своето вътрешно “Аз”. Става дума за приемането на образ, който не може да бъде определен, в сърцето, където бива запечатан с неразчупваем печат.

Оттук насетне, писмовното като показващо визийното става същностно. Идеята е да се запечата “образът Христов” в “тайната на сърцето”, като така, заличавайки всяка образност, вярата достигне абсолютна визийност, достъпна за отвъдно гледане, което представлява безочно виждане.\* /Както казва един мистик: “Ние искаме само да гледаме Бога и искаме само Той да ни гледа.” Или: “Не искаме да виждаме, нито искаме да бъдем виждани.” - Pierre Nicole. *Essais de Morale*. Vol. VIII. Paris, 1725 (Lettre XCIII); pp. 263-264, 265. Срв. пак той: *Traite de la connaissance se soi-meme*. - *Essais de Morale*. Vol. III; pp. 19, 129-130. - бележка/ Оттук идва и удивителният пример на някои светици от ранната Църква, които “рисуват”, чрез един вид съзерцаване върху обратната страна на преобразения епифаничен портрет на Иисус според Абгар от Едеса, обезобразения портрет на Иисус според Вероника.\* /Винаги държат лицата си скрити, дотам, че едвам виждат. Някои стигат толкова далеч, че си изваждат очите, за да ужасят онези, на които са вдъхвали страст. По такъв начин, Ликът Свети от булото на Вероника тук става, под тяхното покривало, ликът на ужаса. - бележка/

Двойното преобразително обезобразяване, Едеса-Вероника на Лика Свят, открива така в Пор Роял и при Веласкес една обща критична нагласа към портретното представяне. Който се портретира, желае да увековечи едно Азово представяне. Всъщност, той желае да живее като картинен персонаж във време, когато лицето му вече е понесло печата на смъртността и скоро ще бъде изядено от червеите. Всеки портрет е лъжовна маска, защото установява и обездвижва лицето в състояние извън времето. Той по определение изключва представянето на времето. Дотолкова, портретът маскира смъртта, бидейки неспособен да осъществи постоянното-и-незавършено портретиране чрез натрупване и нараняване, изисквано от самопознанието. Всеки портрет, следователно, е маската на Смъртта, която работи върху лицето: смъртта затова става абсолютната маска, защото нищо не скрива. Оттук идва другият образец в портретирането, Черепът на Суетите. - Това е истинен портрет на всекиго, стаяваното под заблудната плътска маска, истинният и единствен персонаж на скрития портрет. Дотолкова, удоволствието от портрета се

свежда до имагинатното осъществяване на безсмъртие във видимостта.\* /Тук себичността си казва: след като умра, тази картина ще остане. - Ще я ценят не само искащите да я притежават, но също онези, на които те я оставят. Тя ще ги кара да мислят за мен, сякаш аз самият бих бил пред техните очи. - бележка/ Накрая, да се върнем философски към портрета на Иисус Христос. Като образец на непортретността, той разкрива истината за портрета. Защо нямаме портрети на Иисус? Той желае да бъде забравено онова истинно подобие на лицето, под което се явява като човек сред други и скрива своята божественост. Така, възприемаемото лице на Иисус Христос маскира неговата божествена природа. Оттук, чудният портрет от Едеса, преобразеният белегов портрет, остава неизвестен, що се отнася до неговото място. Като истинен портрет на Иисус Христос, той е бил затворен в потайност, в абсолютно приватно място. Що се отнася до другия, Вероника, обезобразения портрет, той е тъкмо това: обезобразяване на портрета. Ако са останали някакви следи от неговото лице върху Вероника, те не са достатъчно силни, щото да позволят ясно разграничаване и пресъздаване на чертите. Чрез двата портрета на Иисус, епифаническият и обезобразения, единият в състоянище на потайност, другият в състояние на заличеност, в мисълта относно представянето се въвежда същностното понятие за нямането на произход. Едно представяне затова би било неспособно да представи образа наново, защото последният никога не присъствува, освен като следа, черта, белег, никога достатъчно ясно очертани, щото да бъдат отбелязани в едно представяне. По такъв начин Вероника ни отправя обратно към нашия истинен портрет - невидим портрет, издълбан в нас от Бога, на собствения негов Образ: нашето единично представяне пред Бога; нашата единична истина, това е именно образът на Иисус Христос, издълбан в нашата душа, който образ ни разкрива за Бога в нашата истинна единичност.\* /Такава може да бъде при Веласкес и в Пор Роял формулировката на традиционното напрежение между образно и подобно. Срв.: Robert Javellet. Image et ressemblance au XII-eme siecle de Saint Anselme a Alain de Lille. Paris, 1967; chs. 1, 6 - бележка/ Нямаме обаче друг достъп до този образ, който основополага нашето истинно "Аз", освен да проследим в светлината на нашето вътрешно зрение Вероника, Лика Свят, обезобразявайки, както сторват неговите мъчители, Лика на Сина Человечески.\* /Едва когато си "представим" своя мъртвешки череп в първия човек Адам, въплътеното представяне на нашата смъртност, ще си представим лицето на сетния човек Иисус Христос като единична истина на нашето собствено лице. Защото безформеността на неговата форма е нашата смъртност, съживена в него, а формата на нашата безформеност, негов образ, незримата отвъдна истина на нашата смъртност. - бележка/

Как обаче Веласкес и Пор Роял биха портретирали истината на цялото портретиране: как да се изобрази представянето “истинен портрет” на Иисус Христос? Как да се допусне отвъдната визийност на присъствието до представянето и съзерцаването? Как да се нарисува Вероника? Нейното представяне все пак е живописно художествено произведение, но такова, което се обезсилва чрез самото си осъществяване като живописно художествено произведение.\* /Миметическото представяне, копието на първообраз, следва да бъде такова, че, бидейки мимесис, то възплъщава и представя своето собствено унищожаване. - бележка/ Как може да бъде нарисувана /живописана?/ такава картина, в която нямането на произход следва да бъде осветено, и в която самата истина за нейния произход би била белязана като отстраняване, потискане, изкореняване? Как може да бъде нарисувано едно представяне по такъв начин, че да представя непредставимото чрез заличаване на живописното представяне?

Дали обаче говорим за изобразимостта на Иисус Христос или за изобразеността на Тялото Божие в негово лице? Така, във Вероника превъзможването на представянето се задействува чрез крайност на представянето и липса на представимост във феноменния Порядък - крайност на мимесиса; що се отнася до формалния Порядък, там това става чрез разнотоние в самите условия на миметичното представяне. Във Вероника такова представяне се използва за портретиране копието на чудотворен загубен портрет. Наистина, такова удвояване размножава условията за възможността на портретното представяне и установява това размножаване като несвършваща рефлексивност, която изявява нямането на произход. Но платното на художника, нарисувано като нерисувано, повърхност, покритка със сенки, бива изобразено пред него, илюзия за платно между фона и представянето. Всичко изглежда така, сякаш платното, което е фонът, излиза извън своята рамка, за да се самоудвои във фигурата от платното.\* /Като потвърждение за чудотворността на Вероника може да се посочи, че върху Лика Свят липсват гънките от булото. - бележка/

Накрая, булото на образа разкрива вдлъбнатата повърхност. - Дотолкова, тко се изкривява навътре, и в неговото сияние изниква Ликът Свети, който претежава не феноменна представеност, а същностно присъствуване в пространството на възприемателя. Същевременно обаче, тъкмо Ликът Свети е върхът на представянето. Това се доказва чрез един символен белег: капки кръв се стичат върху словата и буквите на надписа, издълбан върху ръба на изображението. - Капки кръв, обичайно свързани със сълзи, капещи от очите, кървави сълзи. Тъкмо чрез кървавите сълзи се поражда крайният реализъм, белязващ чистата визийност - капка кървава сълза върху лицето на булото-

платно. Но тази зримост бива обвързана с определена теологична символика: кръвта човешка бележи изкупителната тайна на Кръвта Божия. Но въпреки това, окото на възприемателя е завладяно от безстрастния взор на Лика Свят в Страстите, които напускат представното си пространство, за да се самоаявят, едновременно въобразявани и въобразяващи, в своето пространство. Този ефект на присъствие превежда диалога, привидно същностен в актетичната теология и негативната естетика, между обезобразеното лице на Сина Чееловечески и чудовищния портрет на човешката духовна смъртност.\* /Този диалог мистически отъждествява всяко “Аз” в неговата единична истина като обратната страна на другия диалог - онзи между обезобразеното и преобразеното, - бездна, от която изплува изобразимостта на образния Абсолют, тази на взора без очите. - бележка/

Паскал създава, върху допирателната повърхност между образ и слово, една текстова Вероника във всички нейни ефекти на представяне и в теологичната истина на нейната принадлежност към мистичната изобразимост. Ефектите на представянето в текста, сам оброчен от дългите литании на едно име, “Иисус”, чието време е настоящето: историята на миналото страдание на Иисус става настоящо присъствие на посветителен образ, изложен на съзерцанието от “Аз”.\* /Вж.: Блез Паскал. Мисли, No. 553 - “Тайнството на Иисус Христос”. - бележка/ Паскал езиково успоредява в своя текст крайността на Лика Свят, отвъд пълнотата на представянето в зрящото око, поразено от взора на Иисус, чрез който това единично молитвено “Аз” е прието като “ти” от едно друго “Аз”, което е ликът и гласът на Иисус: “Утеши се, ти не би ме търсил, ако не беше ме намерил.” Прочуто изказване, където теологията на диалога между образа на Иисус и единичното човешко подобие бива дискретно посочена. Тъкмо този диалог се изобразява от сълзите и кръвите: “Аз мислех за теб в агонията си. За теб пролях тази кръв. /.../ Нима искаш винаги да плащам с кръвта на моята човечност, без ти да пролееш дори сълзи?” Щом диалогът веднъж завършва, самото “Аз” на писателя се явява като зрящо око, и едва тогава той достига теологичната истина на своето образно говорене: “Аз виждам в себе си бездна от гордост, любопитство, похотливост: тук “Аз” съзира себе си така, сякаш вижда своята собствена бездна, Лика Свят в неговата без-образност. Но това “Аз” продължава: Той е бил сметнат за грешник заради мен; всички твои бичове са паднали върху него. Той е по-унижен от мен, и вместо да се ужасява, се смята почетен, когато отивам при него за помощ. /.../ Трябва да присъединя раните си към неговите.” /Паскал. Мисли, No. 553/ Този текст, често тълкуван като афективен, страстен, мистически, съдържа, както “Las Meninas” от Веласкес в царството на

образното, основоположението на въпроса за портрета - идеята за изобразимостта на неизобразимото или за зримостта на визийното.

#### *4. Ритуалността на Социалността*

Доколкото следователно се себеразпознават в огледалото на изявата, възприемателите я признават. Тяхното признание “миропомазва” телеологията на изявата. Това миропомазване, обаче, засяга не само всички изяви на индивида, но също обстоятелството, че индивидът представя определена **общност**. Така изявата се препотвърждава предвид нейната конституираща и миропомазваща телеология. Изправени сме пред причестяване към общността. Следвайки донякъде Карл Шмит, ще направим тук предварителния извод, че публичността секуларизира определено религиозно-теологично понятие - понятието за **“общността на вярващите”**. Не можем обаче да спрем дотук. За какво става дума? Че публичността е явление и понятие, което съединява обособените телесности на индивидите в единството на общностите. Такова съединяване е “витаене” между разделените от християнството моменти на телесно и духовно, формално и смислово, представяно и представящо. Оттук, публичността се оказва призрак на тяхното химерично съединяване. Неговото описание обаче изисква определена религиозно-теологична понятийност, препотвърждаваща интенциите към тяхното (едновременно) признаване и надмогване, идващи от античността. Както знаем, античността все “подминава” разделенията телесно - духовно, формално - смислово, представяно - представящо. Защото тук телесно и духовно се оказват отъждествявани в *res publica* и *imperium*, олицетворяващи правното единство на индивид и държава, докато формално и смислово стават тъждествени в митологията, образно съотнасяща жизнено и светово предвид техните първооснования, а представяно и представящо биват отъждествени в Сената, където общностите присъствуват само като участници в гражданския Ритуал. Поради сраснатостта на тези разнородни начала, езическата античност притежава такава публичност, която съединява индивидно и общностно непосредно в ритуалната цялостност. Но християнското Средновековие хипостазира отделните моменти на ритуала. За да бъде възстановена ритуалната цялостност, ритуалът се представя като вътрешна форма, правеща възможно самопораждането на цялости, които “присвояват” вселенския Порядък и “космизират” общностния Порядък. Но затова, средновековното теологично-юридическо мислене, универсализирайки Църквата като

преображение на римския *imperium*, я превръща в основа на секуларизирания институционален свят.

Между църковното и държавното възникват хибриди. Налице са взаимни заемки и размени на регалии, почести, символи между духовните и светските водачи в християнското общество. По такъв начин обаче свещениците добиват императорска осанка; същевременно владетелите, от своя страна, придобиват свещенически акцент. Оттук следва, че Църквата става съвършен прообраз на абсолютна монархия върху мистична основа, докато Държавата все повече се превръща в една квази-Църква или мистична корпорация върху рационална основа. Всички следантически общности се оказват дълбоко повлияни от църковния образец, особено от понятието за **corpus mysticum**\* на Църквата.

През 1302 година, папа Бонифаций VIII издава булата “Unam sanctam”, в която четем: “Ние вярваме в едната света Църква, католическа и апостолическа (...), без която няма нито спасение, нито опрощаване на греховете (...), която представлява едно мистично тяло, чиято глава е Христос, а глава на Христос е Бог.” Така духовната власт посреща предизвикателството, каквото съставлява зараждащата се по онова време самодостатъчност на светската власт./10/ (Папата е загрижен да постави политическите същности на тяхното собствено място; затова

той подчертава йерархичното гледище, че политическите тела принадлежат към световната общност на **corpus mysticum Christi**, което е Църквата. Невидим глава на Църквата е Христос, а неин видим глава е Христовият викарий, римският първосвещеник.) Терминът *corpus mysticum*, осветяващ едновременно **Corpus Christi Juridicum**, т.е. правното и икономическо управление, върху което почива **Ecclesia militans**, свързва строежа на видимия църковен организъм с литургичното; в същото време той разполага Църквата като политическо тяло, или като политически и юридически организъм, на едно и също равнище със светските политически тела, които започват да се самоутвърждават като самодостатъчни същности. Терминът *corpus mysticum* бележи значи стремежа за осветяване на светските политически начинания и техните административни институции. Когато през 12 столетие Църквата се установява като “**мистично тяло Христово**”, светската власт провъзгласява себе си за “свещена Империя”./11/ (“*Sacrum imperium*” изглежда за пръв път се появява в програмно значение при император Фридрих I Барбароса през 1157 година. Духовното *corpus mysticum* и светското *sacrum imperium* са взаимно обвързани и се появяват едновременно. - литература) По онова време, теолозите и канониците започват да различават “двете тела Божии” - първото, индивидно, положено на олтара, нафората, *corpus verum*; второто, общностно,

или Църквата като *corpus mysticum*. Около 1200 година, Симон от Турне пише: “Две са телата Христови: човешко материално тяло, прието от Девата, и духовно колегиално тяло, църковната общност.”/12/ Нещата опират до социологично различие между индивидно тяло и общностно тяло, което тогавашните теолози коментират по следния начин: “Едно е тялото на реликвата, а друго е тялото, на което то е реликва. Едно е тялото на Христос, което е сам той, и друго е онова тяло, на което той е глава.” /13/ Тук освен всичко друго трябва да се различават в “двойното тяло Господне” **индивидното тяло** като първообраз (*corpus principale*) и **общностното тяло** (*corpus mysticum*), наричано също *corpus figuratum*. Това се тълкува от теолозите в смисъла, че Христос възнамерява да води хората от своето индивидно *corpus principale* (наричан от някои, например Гийом от Оксер, *corpus naturale*, а от други, например Лотар от Сегни, *corpus personale*) към своето свръхиндивидно *corpus mysticum*.

При Тома Аквински *corpus verum* не означава евхаристичния Христос, ами Христос като индивидно същество, телесно и плътско, чието индивидно *corpus naturale* става социологичен модел на свръхиндивидното общностно мистично тяло на Църквата: *corpus Christi mysticum ... ad similitudinem corporis Christi veri*./14/ Така индивидното естествено тяло на Христос се разбира като организъм, придобиващ социални и корпорационни функции: той служи като първообразец и индивидуации на свръхиндивидна общност, именно, Църквата като *corpus mysticum*. Нещо повече, Тома Аквински въвежда термина *corpus Ecclesiae mysticum*, т.е. мистичното тяло на Църквата. По такъв начин църковният организъм става мистично тяло в един почти юридически смисъл: **мистическа корпорация**. Чрез тази промяна в терминологията, църковната корпорационна институция на *corpus Ecclesiae iuridicum* се отъждествява с *corpus Ecclesiae mysticum*, което води до секуларизиране на понятието “мистично тяло Христово”. Последната връзка с областта на олтара е прекъсната, когато Тома Аквински пише: “Може да се каже, че главата и членовете заедно са сякаш една мистична личност.”/15/ Нищо не може да бъде по-смушаващо от това *bona fide* заместване на *corpus mysticum* с *persona mystica*. Тук тайнствената материалност, която понятието *corpus mysticum* все още съдържа в себе си, бива изоставена. Както казва Рудолф Сом: “От тяло Христово Църквата се превръща в корпорация на Христос.”/16/ Това всъщност е предвестие за пътя към съвременната публичност като “съприсъствие” на индивидите и институциите.

Първо: публичността социализира онтологичното, правейки телесно-зримото предмет на разпозната и признавана изява. Второ: публичността (според Хусерл) социализира трансценденталната субективност; ние ще добавим, че

така тя ритуализира срастването на **интраемпиричния и трансемпиричния субекти**. (Тук интраемпиричният субект обособява един вътрешен опит, а трансемпиричният субект проектира този вътрешен опит като свят.) : От идентичното Аз различаваме конкретното Аз. Ще го бележим с изрза на Лайбниц “монада”. Така определяме всяко Аз като добиващо битие единствено от многообразието на своя интенционален живот и интендираните в него предмети. Битие и небитие се оказват, значи, корелати на конституиращи се в самото Аз негови отнасяния./17/

/Тук пространно, по възможност, трябва да представим сложността на предмета на разсъждение - публичността като теоретичен конструкт - и на тази основа да определим мястото и ролята на въвежданата от нас терминология, заемана от Канторович, че тя ни позволява да обособим три равнища: феноменно, феноменално и феноменологично. Да разгърнем виждането си за ролята на схоластичната терминология, експлицирана от Канторович./

### ***5. Corpus mysticum или публичността като Ритуал***

Правейки телата частици от Тялото, мислено като възплъщаващо духа на Общността, ритуалът вписва Общността във Вселената. Той постоянно отъждествява Порядъка на Общността с Порядъка на Вселената. Така тялото става средоточие на двата вида Порядък. Общност и Вселена са двете форми за срастване на началото и свършека. Идеята за Порядък теоретично миропомазва това срастване. Ритуалът, от своя страна, го осъществява. Ритуалът всъщност социализира телесното и инкорпорира духовното. Понеже възпроизвежда творческата дейност на световния Закон, ритуалът построява митологичните първоелементи съобразно този Закон, като не позволява разрушителните елементи, олицетворявани от хтоничните чудовища, да добият превес над другите. Ритуалът, освен космологическо, има и психологическо предназначение. Всички хтонични митове са ужасни. Дотолкова, сакрално “обрамчвайки” макрокосмоса и микрокосмоса, ритуалът спасява индивида от ужаса на митичните праначала. Ритуалът значи има “катартично” действие. Наистина: ако имаме само “истории” или “събития”, то в паметта биха оставали само ужасите на историята, би се забравило главното - победата над безформеността, тлението, безобразността. Именно тази победа обаче разкрива същността на ритуала. Ритуалът едновременно организира макрокосмоса и микрокосмоса. От една страна, той е обърнат към боговете, от друга - към хората. При първия случай ритуалът укрепва онова

устойчиво място, в което пребивава сакралното, във втория случай той утвърждава психичната структура на индивидите и общностите.

Някога литургичното понятие “*corpus mysticum*” се преобразува в органолого-социологико-юридическо понятие. Църквата се явява като “*principatus apostolicus*” или “*principatus christianus*”.\*

Вж. Lubac. *Corpus mysticum*, p. 129. Срв. Richard Scholz. *Unbekannte kirchenpolitische Schriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1374)*. Rom: Preussischen Historischen Institut in Rom. Bd. I-II (1911-1914); Bd. I, S. 252 за *principatus christianus*. Bd. II, SS. 456 ff., 486, 479 за *principatus apostolicus* (този израз е на Уилям Окам, вж.: Richard Scholz. *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein “Breviloquium de principatu tyrannico”*. Leipzig: Teubner, 1944; SS. 59 ff.); също вж.: Gerhart V. Ladner. *Aspects of Medieval Thought. - Review of Politics*. vol. IX (1947); p. 412, n. 34.

По такъв начин Църквата се сравнява с политическа конгрегация, а папата е като крал в своята пълнота на властта.\*

Вж. Kantorowicz. *The King’s Two Bodies*, pp. 202-203, nn. 28-29. Срв.: Gerhart V. Ladner. *The Concepts Ecclesia, Christianitas, Plentitudo Potestatis*. - In: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*. Roma: *Miscelanea Historiae Pontificae*, vol. XVIII (1954); pp. 60 ff., 67, n. 64 за *plentitudo potestatis*.

Папата като викарий на Христос става новият “*primum mobile*” или новият “*primus princeps movens*”.\*

Срв.: R. Scholz. *Streitschriften ... Bd. I*, SS. 253 ff.

Коего значи, що се отнася до “*corpus Christi mysticum*” и “*corpus Ecclesiae mysticum*”, че христологичното виждане за двете природи в Христос бива заместено от нехристологично понятие за “двете тела Божии”. - Първото тяло е естествено (*corpus naturale*), индивидно (*corpus verum*), личностово (*corpus personale*). Второ е политически-общностното свръхиндивидно тяло, *corpus mysticum*, тълкувано също така като *persona mystica*. Но докато *corpus verum*, чрез догмата за преосъществяването, и с институирането празника на *Corpus Christi*, разгръща своя собствена мистика, то *corpus mysticum* в собствения смисъл с времето все повече изгубва своята мистичност, започва да означава просто Църквата като “политическа организация”, или, по пренос, всяко светско политическо образувание.\*

Срв. Kantorowicz. *The King’s Two Bodies*, pp. 205-206.

Но понятието *corpus mysticum* лесно се пренася върху множество светски цялости. Народът, *populus*, се определя като *corpus mysticum*. Защото *populus* не е само сбор от индивидите в общността, а хора, сраснати в мистично тяло, образуващи “корпорация”, която се схваща само интелектуално, тъй като не е сетивно налична. Понятието “мистично тяло” става приложимо така към всяко

*corpus morale et politicum* в смисъла на Аристотел. Тогава, следвайки Аристотел, държавата се тълкува не само като “политическа организация”, но също така се окачествява като *corpus morale*.\*

Вж. *Ibidem*, p. 210.

Така правниците и политиците добиват нова възможност да сравняват държавата като *corpus morale et politicum* с Църквата като *corpus mysticum et spirituale*. “Както има духовен брак между църква и прелат, има също светски брак между владетеля и държавата. По същия начин, както църквата е в прелата и прелатът е в църквата, владетелят е в държавата и държавата е във владетеля.”\*

Лука де Пеня, юрист и теолог от средата на XIV век, цит. по Kantorowicz. *The King's Two Bodies*, p. 214; срв. *idem*: *Mysteries of the State*. - *Harvard Theological Review*. vol. XLVIII (1955), pp. 76 ff.

Това “в” е от особен характер: още Сенека (*De Clementia* I, 5, 1) се обръща към Нерон така: “Ти си душата на *respublica*, а тя е твоето тяло.” Този модел на отношения между владетеля и държавата бива, въз основа на “*Decretum*” от Грациан - прелат в неговите отношения с неговата църква, - изграден върху образа на Христос в неговите отношения към всеобщата Църква. Църквата като свръхиндивидно тяло Христово, на което той е едновременно глава и жених, намира своя успоредица в държавата като свръхиндивидно тяло на владетеля.\*

“Както владетелят е главата на държавата, така и държавата е тялото на владетеля.” - Лука де Пеня, цит. по Kantorowicz. *The King's Two Bodies*, p. 218. Иначе казано, правната теология пренася върху владетеля и държавата основните елементи, обясняващи отношенията между Христос и Църквата. Тук става дума за Христос като годеник на Църквата, глава на мистичното тяло и самото мистично тяло.\*

Срв. *ibidem*, pp. 217-218.

Ритуалността, значи, обвързва *corpus verum* (индивидното) с *corpus fictum* (общното), чиято връзка поражда *corpus mysticum* (универсалното). Тези разчленения идват от средновековната европейска канонико-юридична традиция; те понятийно обрамчват отношенията между институциите на църковното и имперското./18/

Но понеже биващото не се осмисля като самодостатъчно, то все бива отправяно към нещо друго. - Неговото възприемане става алегорично. Алегорията има за основание остатъчна ритуалност, която, полагайки телесните изяви върху покривалото на съзнанието, “отпечатва” безсъзнателното върху телесността. Дотолкова, алегорията се сродява в своето действие с Платоновия демиург, устрояващ космоса съобразно идеалните

първообрази на явленията. Демиургът гледа винаги към тъждественото и го взема като образец, постига неговата същностна форма; затова всичко, сътворено по такъв начин, е съвършено. Ако пък гледаше към сътвореното, използвайки за образец сътвореното, то това не би било съвършено. Следователно този свят, сътворен по такъв начин, е бил сътворен според онова, което се схваща с мисъл и разум, и е самотъждествено. Така този свят става образ./19/ Демиургът, като архетип на алегорията, пренася самия идеален образец в хаотичната първоматерия. Неговото действие се уподобява на отпечатване формата върху безформеното. Това безформено приема всичко, но никога не получава формата на онова, което влиза в него. Онова, което влиза и излиза, подражава вечните същности, приема тяхната форма. При това, доколкото отпечатъкът е разнообразен и сам той предлага разнообразие, онова, което го приема, остава лишено от всяка форма, приемана от другаде./20/ Жрецът, повтаряйки ритуално космогонията, става демиург, който привежда нещата от безредие в порядък./21/ Демиургът в Платоновия “Тимей” организира Космоса, съзерцавайки идеалните първообрази, според които се конституират нещата. Главната задача на Платоновия демиург се състои в “пренасяне” на идеалните първообрази в хтоничната първоматерия, уподобявано на “отпечатване” формата върху безформеното./22/ Ритуалът, подобно Платоновия демиург, отпечатва върху “първоводите” на общното архетипа, чрез който се обособява съзнанието.

Понеже ритуализираното и ритуализиращото присъствие подвежда тялото под показата, това показно тяло само става условие за разкриване тайната на причастието към Общността. Такова причастие обаче не би било възможно извън състоянието на духовна слепота. Оттук, бидейки духовни слепци, участниците в ритуала възприемат биващото като белег за нещо друго. Липсата на достъп до духовното, родена от оставането при показата, става слепота.

*Участта на духовните слепци ярко е изобразена в картината на Петер Брьогел “Слепите”. Шест човешки фигури, нарисувани в близък план, се движат по склона на хълм - шествие на слепите. Те вървят с предпазливи стъпки, държейки се един за друг и за своите тояжки. Първият опипва пътя, а останалите го следват, повтаряйки неговите движения. Слепият водач прави непредпазлива крачка, и пада по очи в канавката, увеличайки както онзи, който го следва, така също всички останали - без още да разбират, какво е станало, те продължават своето движение. Тази картина сякаш илюстрира пословицата “Сляп води сляп”, припомняйки евангелския въпрос: “Може ли слепец да води слепия, няма ли и двамата да паднат в ямата?"/23/ За нас иносказателният смисъл на този въпрос е очевиден.*

“Слепите” е притча за падението, което постига всички духовно незрящи. Всъщност картината изобразява внезапно прекъснато движение. Всеки от слепците се намира в една от фазите на падането. Неговите сила и неизбежност се усещат почти физически. При това, Брьогел не щади онези, които изобразява: техните лица са белязани не само от слепота, но също от уродство; това ги превръща в напрегнато застинали маски. Не е пощаден дори зрителят: “Слепите” се оказва отблъскващо привлекателна - да я гледаш е трудно, но и да отвърнеш поглед от нея също е трудно.

Фонът тук изявява алегоричния смисъл на картината. Далеч по-страшна от всяко телесно уродство е самотата, в която всички духовно незрящи са принудени да живеят; това личи от обстоятелството, че край слепците няма нито едно живо същество: никой не ще ги чуе, никой не ще ги разбере, никой не ще им помогне. Духовно незрящи, те минават покрай църквата, обозначена в далечината, разминавайки се с Истината. Така те изпадат в най-тежкия грях - отпадането от духовно единение с Бога. Тъкмо затова, докато за изобразяване на телесното уродство и телесната греховност Брьогел използва множество чудовища, пламтящи залези, падащи стени, безумно яростни сили, разнебитващи хората и опустошаващи земята, то духовното уродство и духовната греховност той предава само чрез един прост сюжет. Слепците няма да загинат; те ще паднат, ще се ударят, но ще станат, ще си съберат нещичката и ще продължат по пътя с невидящи очи, вдигнати към Слънцето. Пълната обреченост, струяща от тази картина разкрива доброволното оставане в лоното на една духовна слепота. Защото как може слепец да води слепия?

Оставането при ритуалната жестика на показа се изгражда и освещава чрез доброволното духовно самоослепяване. Така ритуалността добива парадоксални свойства: като ограничава телесно-зримото, тя същевременно се уподобява на Смъртта спрямо безсмъртната душа, заточена в тленното и греховно тяло. Тялото става по такъв начин средоточие на ритуалността, а ритуалът е сечивото, с което душата прерязва своите килийни решетки, бягайки от тялото - нейния затвор. Това “бягство” намира израз чрез ритуала на представянето: представяните се жертвуват, което конституира представящите. Огласявайки и освещавайки корпоралното, техните отношения препотвърждават връзката Порядък - Промяна в представянето. Собствената телесност на представянето се разкрива чрез понятията **corpus imaginatum** и **corpus repraesentatum**./24/ Тези понятия бележат една от страните на **corpus mysticum** - момента представителство. Зад представителството обаче прозира фигурата на предстоянието.

Чрез представянето ритуалността превръща осезаемото в гола идея. Когато тя става общностно достояние, причастните към Общността ѝ вдъхват живот, превъплъщават я в телесно същество. Ритуалът осъществява това превъплъщение, пренасяйки нейната откъснатост сред отсатното. Известявайки пренасянето, отношението на представяне прави причастните към Общността участници в едно *реомагьосване*. Ритуалът “реомагьосване” се разгръща в пространство, белязано от фигурите на заклинателя и прорицателя. Изричаните от заклинателя заклинания очертават границите на ритуалността. Произнасяните от прорицателя прорицания изтръгват онова от нея, което още подлежи на обезсмъртяване. Техните деяния обособяват **ритуалната публичност**.

### ***6. Публицизиране и обезпльтяване***

Чрез заклинанието и прорицанието ритуалът придава публичност на корпоралното. Същевременно, той го обезпльтява: публицизирането и обезпльтяването въвеждат корпоралното в пространството на представянето. Като представящо, корпоралното примирява сблъсъка между природно и социално, а като представяно то съхранява този сблъсък. Като публицизирано и обезпльтявано, корпоралното основополага корпоратното. Но при това корпоратното не може да бъде основано върху корпоралното в неговата непосредност и невсеобщност, защото все се нуждае от опосредяване и легитимиране. Корпоратното обаче постоянно се съпротивлява срещу своето окончателно публицизиране и обезпльтяване. Защо? Защото ритуалността ги белязва с печата на принудата. Затова, корпоратното митологично представя приватното като обиталище на свободата.

Чрез това митологизиране, причастният към ритуалността се сродява с воайора, за когото (подобно онова положение, в което Декарт поставя слепеца) всички действия, изграждащи публичното присъствие, следват образа на осезанието. Виждането, говоренето, слушането стават продължения на осезанието./25/

Воайорът в обитаващия ритуалността съзерцава “реер show”: неговият поглед прави от предметите на съзерцаването “марионетки”. Поради тази причина, публичното присъствие разкрива живота като сцена на куклен театър./26/ Сцената среща участническия поглед със заварените обстоятелства. Тяхното взаимодействие поражда призрачно-приказния свят на публичността. Публичността като химеричен конструкт се представя чрез марионетността на телата, имащи за свое основно определение грациозността.

## *7. Въпросът за грацията*

Темата за грацията има като своя “топика” човешкото тяло и неговото представяне. Клайст, в “За театъра на марионетките” /1809/, поставя в центъра на сцената тяло, олицетворяващо класичния телесен образец. Класичното понятие за грация успоредява образа на тялото, възникващ през Просвещението. Грацията, казва Шилер, е красота, дадена не от природата, а породена от субекта, която красота обаче скрива своята сътвореност. Тя оставя природата свободна, но следваща повелите на Разума./27/ Грацията следователно затова образцово възплъщава ритуалността, защото бележи изконната мимикрия на естествено и изкуствено, основополагаща общността. Грацията отъждествява естествената изкуственост с изкуствената естественост, което заблуждава природата и омагьосва чувствата. Оттук, понеже разиграва класичния мислоговор за грацията върху своята “сцена”, Клайст разделя тялото на него самото и другото тяло чрез остранената овъншнявана вътрешност, пространството, в което едновременно се забулва и показва тайнството на духовна другост, наречена куклен театър. Телесното естество на това тайнство затруднява прозирното рационално разбиране. Защото става дума за проектиране себе си накъм или откъм другия.

Ако изследваме призива на танцьора да прочетем “Битие” I, 3, ще открием два телесни жеста, отговорни за грехопадението: отварянето на окото, откриващо безкрайно и неутолимо възжеление, и протягането на ръката, откъсваща плода./28/ Дървото на познанието расте в райската градина, бидейки сякаш “печат”, сложен върху завършеното светосътворяване. Грехопадението, имащо трагични последици не само за човека, но също за цялото битие, сваля този предпазващ “печат”. в света навлизат “съблазни и бедствия”, в нравствен план, и хаотична стихийност, в онтологичен план. В този смисъл дървото на познание за добро и зло е “хтонична” точка, следствие от досега до която става една метафизическа катастрофа, остатък от която е подлежащият на подреждане изначален Хаос./29/ По такъв начин Хаосът като лоно на всяко биващо, става остатъчен Хаос - отровен отпадък на светотворенето. Защита от този “отровен” Хаос стават ритуалните забрани, чието нарушаване се наказва мигновено и безпощадно, тъй като всяко нарушение е онтологично, доколкото разрушава самия светови Порядък. Бог запечатва Рая зад прогонената първодвойка със своята заповед към Адам: “да не простира ръка и да къса също от дървото на живота, и да не яде от неговите плодове, че да живее вечно”./30/ Всички хващания престъпват значи границите на тялото, което изпада в раздвоеност и неистинскост.

Само куклите с техните “мъртви махала” успоредяват божия закон за тежестта и не са заплашени от неговия ангел, пазещ входа към Рая, докато смъртните протягат ръце./31/ Клайст избира марионетката като олицетворяваща невинността, чието значение обаче остава отрицателно. Трябва да станем марионетки, дърпащи своите струни при пълна свобода и в пълно съгласие със закона на природата. Но механичната марионетка, чиято конструкция успоредява природата, не само пародира построението “Разумът като Природа”, тя дори го замества с художествена утопия. Тази телесна версия на Грехопадението разрушава човешката изразителност, основана върху различието между духовно вътрешно и телесна външност. Всъщност марионетката отрича човешкото състояние след Грехопадението, довеждайки самораздвоението на изразния субект до неговата външна крайност. 5.631 Ако напиша книга: “Светът, така както аз го намирам”, то в нея би трябвало да бъде съобщено и за моето тяло и да се каже кои негови членове се подчиняват на волята ми и кои не. Това всъщност е метод да се изолира субектът или по-скоро - да се покаже, че в един важен смисъл няма субект; за него сам по себе си не би могло да става дума в тази книга./32/

Целият мисловговор за марионетката се впуска във фантазии за едно ново тяло, неподвластно на лишеност, щение, различие. Утопията за това не-тяло основополага връзката между куклата и кукловода. През 18 век кукловодът е общоприет образ на Бога. Отгук, размишляващият за властта над куклата си самоприписва ролята на сътворяващия съвършена телесност, в която неговият създател изчезва. Макар и породено от творческо деяние, това е тяло на чистата външност, в която душата се изгубва. Божието сътворяване на човека тук се преобръща: вместо вдъхване живот в материята - лишаване тялото от неговите жизненост и духовност. Но одухотворяването на природно същество е във висша степен драматичен процес, понеже нищо не гарантира успешното му завършване. Обрядът на инициацията цели да превърне едно природно, “стихийно”, същество в духовна същност. Самите предпоставяни от обряда изпитания свидетелствуват, че едно природно същество може да бъде одухотворено само чрез ритуала-като-насилие. Дотолкова, душата на природно същество бива привнесена в него “изотвън”, тя не му принадлежи изначално. Душата следователно е инородно тяло във всяко природно същество, същност, от която то възделее да се освободи. Тъкмо затова стават абсолютно необходими ритуалните посвещавания, чрез които душата отново се “пресътворява” в съществото, получаващо след това извършено над него ритуално насилие името човек. (Да се припомни по Хайдегер от “Битие и време” - притчата от 15 век за Грижата, Земята, Юпитер, Сатурн и Човека.)

Така мислителят отговаря на обстоятелството, че животът в неговата ексцентрика и безблагодат достига извън-отвъд пределите на желанието. Това е отговорът също така на Шилеровия идеал за примиряване на разума и природата. Когато кукловодът става куклата, то Шилеровият замисъл, който изисква изкуството винаги да се проявява като природа, се свежда до техническа задача.

Това противостоене между виждане и казване подчертава разликата между зрителното възприемане на грацията и природата на езика. Няма излаз от този *circulus vitiosus* на език и тяло, който осмива синтеза на класичния естетизъм, бил той синтезът на прекрасната статуя или пък този от телеологичното сказание./33/ Дотолкова, сам разказвачът става марионетка, подтиквана към единството от кукловода. Както и марионетката, той е инструмент на телесното представяне. Лишен от собствена представна насоченост, той следва само своя вътрешен закон за самопазването пред ексцентричната изразност. Така разказвачът изпада обратно във физическата центрираност.

Така причастните към ритуалността попадат в положението на детето, което отъждествява гласа на кукловода с гласа на куклата. Животът тук наподобява средновековна мистерия: зрителите сами са въображаеми участници в действието, а куклата е сродена с тайната. Причастните към ритуалността, следователно, присъствуват в публичността като представяни от корпоратното, обезпелтяващо и публикуващо корпоралното.

### ***8. Корпорално, имагинатно, корпоратно***

Озримяването на химеричната публичност става чрез отношенията между корпоралното и корпоратното. Понеже те се разгръщат в пространството на ритуалността, там самото корпорално магически се превръща в корпоратно.\* (За връзката индивид-вид-род; да се вземе предвид случаят с Феникс.) Придобила обаче плът и кръв чрез корпоралното, публичността, освещавайки корпоратното, пробужда в телесно-зримото дремещи сили, които разкриват тайната на предсъществуващото. Дотолкова, приобщаването на корпоралното към корпоратното се оказва подражателно. Собствена област на тази подражателност представлява имагинатното. Бидейки подражаващ схематизъм, който прави корпоралното и корпоратното едно цяло, имагинатното играе ролята на магьосника в магията.

*Доколкото чрез имагинатното полага съответните "вериги", които обвързват всичко съществуващо с него, магьосникът осъществява своята мечта да стане универсален Господар, властващ едновременно над естеството и обществото.*

“За връзките изобщо” от Джордано Бруно е сред онези малко известни творби, чиято значимост далеч надхвърля онази на множество прочути такива./34/ Видяла бял свят късно, малко четена, обикновено неразбрана, “De vinculis in genere” все пак заслужава почетно място сред теориите за манипулацията. Без да го знаят, днешните мозъчни тръстове се вдъхновяват от нея, практически прилагат идеи на Бруно. (Известна приемственост обаче съществува, доколкото Бруно оказва въздействие върху розенкройцерството, което е имало огромни последици. Няма съмнение, че розенкройцерските манифести са създадени от кръга приятели около Йохан Валентин Андре.)/35/

Магьосникът от “De vinculis” предизобразява модерните форми на господството. Той добре осъзнава, че, за да извоюваш предаността на общностите и индивидите, трябва да вземеш предвид цялата сложност на техните очаквания, да създадеш пълната заблуда, че даваши *iniqua que sunt*, което отива отвъд общното. Затова магьосникът-манипулатор изисква съвършено знание за индивидните и общностните възжеления, без което не може да бъде осъществена никаква “връзка”.

Бруновата еротомагия прави възможно магьосникът-манипулатор да властвува над индивидите и обществото. Нейната основополагаща предпоставка е, че съществува огромно средство за манипулиране - Ерос: онова, което обичаме - от телесни наслади, през суета, богатство, слава до духовно влияние. Всичко се определя спрямо Ерос, понеже неприязънта и антипатията са просто отрицателната страна на едно и също универсално привличане: “Всички афекти и връзки на волята се свеждат до два - възжеление и отвращение. Но самото отвращение се свежда до възжеление; оттук следва, че единствената връзка на волята е Ерос. Както беше доказано, всички душевни състояния изначално не са нищо друго освен самата любов. (...) Значи омразата не е нищо друго, освен любов от противоположен вид, любов към злото. По същия начин, и гневът е само един вид обратно насочена любов. Що се отнася до посветените на философията или магията, то съвсем явно е, че при тях висшата, най-значимата и най-общата връзка (*vinculum summum, praecipuum et generalissimum*) принадлежи на Ерос: затова платониците наричат любовта голям демон.”/36/

Магичното действие настъпва чрез непряк контакт, чрез звуци и образи, които упражняват своята власт върху сетивата на зрението и чуването./37/ Като преминават през сетивата, те отпечатват върху възображението душевните състояния на привличане или неприемане, радост или омраза, възжеление или отвращение./38/ Звуковото и образното не са избрани случайно: те произтичат от тайния език на всеобщата

духовност./39/ Но те са само вторични пътища, по които магьосникът установява връзките като съблазни./40/ Основният вход (*porta e praecipuus aditus*) за всички магични процеси е имагинатното, единствената врата (*sola porta*), през която преминават душевните състояния и се установява “връзката на връзките” (*vinculum vinculorum*) /41/. Властта на имагинатното се засилва от илюзията за познание. Защото именно тази илюзия подчинява душата. Всяка връзка следва да премине през имагинатното, “защото няма нищо в интелекта, което преди това да не е произтекло от сетивата (*quod prius non fuerit in sensu*), и няма нищо, което, идвайки от сетивата, може да достигне интелекта без посредничеството на фантазията”/42/

Все пак, Бруно предупреждава манипулатора на имагинатното да властвува над своите емоции, фантазми, образи: иначе, вярвайки си, че е техен цар, той би станал техен роб. “Внимавай, - наставлява философът магьосника, - да не се превърнеш от господар в средство на фантазмите.” Един истински магьосник трябва да подрежда, да поправя, да подсилва фантазията, сътворявайки различни същества по своя воля. /43/

Дотолкова, тук индивидът се оказва неспособен да отличава съновното от сетивното, имагинацията от осезаемостта./44/ Бруно възлага на магьосника свръхчовешка задача: първо той трябва пряко и точно да подреди данните според техния произход; второ, той трябва да направи себе си самия неуязвим за емоциите, фантазмите, образите, пораздени от външни причини. Значи, той не бива да откликва на нищо, идещо отвън. Той не бива да допуска да бъде движен било от съчувствие, било от любов, било от възхищение, изобщо от нищо външно. Само така той ще избегне участието сам да бъде окован в магически вериги. За да властвуваш над другите, първо стани свободен от властта на другите./45/

Тази връзка “схема - магия” ни дава възможност да погледнем по нов начин върху проблема за схематизма на въображението при Кант. При него схематизмът на въображението добива двойк характер. От една страна, схематизацията става магьосничество, доколкото Кант изисква еднородност на понятието и явлението. Двойката еднородност на схемата с понятието и явлението прави възможно подвеждането на явлението под понятието. Бидейки представа-посредник, схемата е едновременно духовна и сетивна.\* (Като трансцендентална схема, тя става спиритично-сензитивно образуване. Доколкото прави от схемата спиритично-сензитивно образуване обаче, Кант хитрува, представяйки като несводими един до друг принципите на пасивността в сетивното и активността в разсъдъка. Защото всъщност активността принадлежи на сетивното, а пасивността - на разсъдъка.

Разсъдъкът само доставя “чиста форма” за разчленяването, което има своето начало в сетивното, но се осъществява във въображението. Сетивното е подражателно насочено към въображаемото, а въображаемото е населено с представи, образи, отношения, произхождащи от сетивното. - това се прехвърля в материала за солипсизма)

Тук е запазен принципът на Джордж Бъркли *Esse est percipi*, който гарантира света от разпадане чрез Бога-светотворец. Същевременно, освен че всичко перцептивно става спиритуално и всичко спиритуално става перцептивно, ролята на Бога се поема от въображението. Ще наречем това имагинатен солипсизъм. При него всичко биващо се оказва имагинатно порождение и като биващо то е такова само поради-за-чрез-от-заради духа, който е сам той.

Оттук, схемите представят само феномените, биващото, както то се явява. Понеже естественото разположение на биващите не се възприема като знак, едно биващо става “значимо”, когато се разполага в друг, “непривичен” порядък. Затова се интерпретират не естествените събития, а ритуалният схематизъм, който първоначално се осъществява в последователността от “неестествени” движения, ставащи благодарение на това значими и способни да пораздат значения. (Под “естествено” разбираме “обичайното”, което, бидейки привично, остава незабелязано и без последици. Знакът цели създаването на значима реалност. Оттук, формирайки самите “естествени” явления, знакът внася в тях идеята за Порядъка, която не се дава “естествено”, но бива пораждана от формиращото действителността съзнание.)

От друга страна, учението за схематизма олицетворява определена гносеологична секуларизация, понеже схемата, бидейки представа-посредник, теоретикознаниево превежда отношението между вярващия и Бога през призмата на Църквата, която институира общността на вярващите. За това говори обстоятелството, че Кант превръща сетивния характер в схема на духовния характер, изличаващ всякакви “преди” или “после”. Всяко деяние, независимо от неговото отношение с други явления, се оказва непосредно действие на духовния характер. Обаче това действие предпоставя “свят”, винаги представян като произлязъл от една идея, доколкото се съгласува с онази употреба на разума, без която бихме смятали сами себе си недостойни за разума./45/ Имаме предвид идеята за висше благо. Но тази представа довежда целесъобразността до основания, свързани а priori с вътрешната възможност на биващото. Така тя извежда до трансцендентална теология, чийто идеал за върховно онтологично съвършенство възплъщава систематичното единство, което свързва всичко биващо според всеобщи и необходими закони. Защото всичко биващо има своя произход в абсолютната необходимост на

единствената изначална същност./46/ За сетивния характер остава да бъде подражаващ схематизъм, основан в духовния характер.

Чрез този подражаващ схематизъм обитаващите публичността се уподобяват на инициирани в ритуала. Самите инициирани подражават деянията на магьосниците, а магьосниците подражават деянията на Природата и Създателя. Така всъщност се затваря *circulus vitiosus* на превъплъщението. Какво представлява това затваряне? Какви са неговите основни моменти? Първо: имагинатното магически озримява незримите форми. Второ: корпоралното одушевява тази озрименост, припомня си нейната причастност към нетелесното. Трето: корпоратното обезпелтява и публикузира потребностите от изкупление, спасение, пребъждане. Четвърто: причастността към публичността се оказва светско подобие на Евхаристията. Затова публичността, представяйки тоталността на времето и мястото, прави своите обитатели причастни към всяко възможно време и всяко възможно място, явява им се като осезаема вечност. Дотолкова, тя става арена на възкресение в отсамното. Корпоратното се оказва значи въплътеният в обезпелтеното и публикузираното призрак на корпоралното.

Трите маски на този призрак са “модернизация”, “демократизация”, “процъфтяване”. Общуването с онова, което се крие зад маските, определя самото присъствие в публичното. Това общуване се разгръща в пространство, обрамчено от Магията и Гносиса.

*Понеже човеците заемат привилегировано положение измежду всичките създания, те единствени съдържат в себе си всички равнища на космоса. Затова те единствени могат да се изкачат по стълбата на тварността докъм незримите светове. (Тази поредица от последовни стъпала на битието, която низхожда, се нарича “александрийска”. Плотин я наследява от гностиците, които напада. Нека припомним, че темата за *consensus in dissensus* между Плотин и гностиците, срещу които той се бори в Енеади, II,9/47/ е сред особено важните при Ханс Йонас. (Който я обсъжда във втората част на своята *Gnosis und spraeantiker Geist*. /48/ Впрочем, Йонас така и не написва дълго планираната си книга, която да покаже, че Плотин е метафизическият продължител на гностиците./49/ Противниците на Плотин изповядват учение, носещо следи от Валентиновия гностицизъм: те приемат, че светът и неговият творец са зли, и че самата душа на света е паднала; що се отнася до Плотин, за него творецът на космоса може да бъде само добър, както и космосът е необходим за съвършенството на цялото, а душата на света е извън изменчивостта. Само отделните души могат да претърпят падение. Ала въпреки това, при Плотин еманацията на Битието, което е същевременно постепенно низхождане на интелекта в*

*материята, произтича от определена деволуция (както казва Йонас), типична за сирийския и египетски гностицизъм. Мисълта на Плотин съдържа apostrophe (processio), отчуждаване от битието, което само човеците могат да превърнат в благо чрез противоположното epistrophe (conversio), връщане при битието. Чрез своето междинно положение душата, като двуликия Янус, носи чертите едновременно на духовния и сетивния светове. Затова тя се нарича podus mundi, докато човекът - parvus mundus, e vicarius Dei in terra, наместник Божии на земята. /50/*

Белязано като заклинание и прорицание, това пространство магически превръща своите личности, събития, действия в частица от телесно-зримото битие на причастните към ритуалността. Те от своя страна споделят едно гностическо разбиране. За тях светът е място, където властвуват злото, лъжовността, мракът, а публичността става пратеник на доброто, истинността, светлината. Затова за участниците в ритуалността публичността наподобява Христос, който, слизайки в Ада, сразява Дявола и спасява душите на грешниците. Всъщност, те по манихейски и богомилски отъждествяват изкупителните Христови страдания с мъките на езичника, от когото биват прогонвани бесовете. Така публичността се оказва едновременно муска и кръст. Защото тя закриля суеверния от превратностите на Съдбата и подкрепя вярващия срещу козните на Дявола. Тази двойственост разкрива разрива между рационалистичното осветяване и магьосническото присъствие на публичността. Разривът между осветяване и присъствие потвърждава нашето разбиране за публичността като химеричен конструкт. Водещ тук става стремежът рационалистичното осветяване да възпроизведе магичното естество на общностите, към които са отправени всички публични послания. Самото рационалистично осветяване негласно препотвърждава магьосническата традиция, в чиито предели обитават тези общности. Срастването на магьосническото присъствие с неговото рационалистично осветяване се осъществява в общественото мнение, което аналогизира имагинатното.

Така опираме до въпроса: кои са лицата, скрити зад маските на Призрака, обитаващ публичността?

Всяка магична общност се определя от такова отношение между трансемпирично и интраемпирично, при което ритуалът превръща външните принуди във вътрешни образци. (Първите играят ролята на natura naturans, докато вторите наподобяват natura naturata.) За да снее чуждостта на външните принуди, всяка магична общност първо ги представя като външни образци. Второ, тя ги присвоява и ги въвежда в ритуала. Трето, чрез ритуала общността започва да ги подражава. Самото подражаване съдържа два

основни момента: интернализиране (правещо външните принуди като трансемпирични интраемпирични като вътрешни образци) и идентифициране (станали веднъж интраемпирични вътрешни образци, външните принуди отново се превръщат в трансемпирични вътрешни принуди). По такъв начин подражаването отстранява чуждостта, прави я разпознаваема като причастна към родността.

Така ритуалността магично поражда публичността. Заклинателните формули “модернизация”, “демократизация”, “процъфтяване” конституират като нейно образцово възплъщение политическата квазителесност, чието пространство е оброчно от посредничеството и представяването. Между тях се разгръщат отношенията, разчленяващи нейното пространство по принципа на противоборствата добро - зло, истина - илюзия, светлина - мрак, Бог - Дявол. Тези противоборства, оставащи ритуални, извикват един зъл дух - духа на *bellum omnium contra omnes*.<sup>51</sup> Този дух бива прогонван (политикът става значи екзорсис) чрез това, че корпоратното обсебва правото да говори от името на публичността. Същевременно това обсебване отстранява раздвоението между интраемпирично и трансемпирично в корпоралното чрез неговото обезпелтяване и публикуване.

### ***9. Травестизмът на Публичността***

Нуждата да се легитимират менливите възжеления на корпоралното чрез тяхното обезпелтяване и публикуване предопределя ситуативно-сценичното естество на химеричната публичност. Така тя се оказва сведена до непреставащ травестизъм. Този травестизъм намира своята завършена изява в ефемерната публичност на *revue des modes*. При тях троицата корпорално-имагинатно-корпоратно става хилеморфично единно “телесно” същество. Защото тук фантазията на моделиера е заключена във формата на модела-уникат, представян двойко. Първо, за корпорацията на избраните познавачи моделът съществува като оживен (единство на жива дреха и мъртво тяло), защото душата на манекена е отнета. (Самото отнемане на душата, превръщащо манекените в марионетки, оживотворява модела.) Така биват задоволявани анимистичните очаквания на моделиерите и познавачите, единствен източник на тяхната собствена жизненост. Второ, за наиндивидната квазителесност на усреднените потребители живите модели, експонирани чрез масмедията, претърпяват обратното превръщение: дрехата се деоживотворява, а манекенът отново придобива жизненост. Така моделът като единство на живо тяло и мъртва дреха става идеален образец, предмет на желание. Средоточие на процеса са фигурите на манекените. Те примиряват

противоположността между затворена елитарност и масовидна достъпност, ставайки участници в действието на химеричната публичност, която ги прави не само безжизнени марионетки, но също животворни субстанции.

Публичността като химеричен конструкт детронира магьосника, сливайки в едно четири начала: дрехата като литургично одеяние, пропъждащо духа на смъртта от тялото; предрешваното тяло, което дарява жизнена сила; моделиера-манипулатор, устремен към безсмъртието; публиката, отдала се на визионерство. По такъв начин, *revue des modes* става психомахия - борба с духовете във виденията на моделиера и публиката.

Самият образ на грациозната марионетка оспорва понятието за природа, покорна на невидимите движения, които нейният господар Разумът предава чрез скрити струни. Това разкрива забулената театралност, отличаваща идеалистичното снемане на различието заради единството. Грацията обаче се определя чрез предтеатралност и антитеатралност. Но тя също така бива възприемана от възприемател, който разпознава зад всяко природно явление повелите на Разума. Затова в грациозното тяло природата се самораздвоява: тя разкрива рационалния порядък на своето друго, макар че привидно следва само вътрешните си закони. При куклите законът за гравитацията всъщност постоянно облагодетелствува антигравните действия на кукловода.

Разумът очертава област, където природата остава да бъде тя самата, доколкото следва предустановените правила. За възприемателите грациозните движения и жестове на тялото съвпадат с техните вътрешни очаквания. Зрелището на грацията им представя тяхната дисциплина като спонтанно и милостиво дарование на природата./52/ Чрез грациозното възплъщение на Разума като заблуждаващ маскарад мълком се отрича всякакво единство, проектирано върху нашето тяло.

Нещо повече: това фантазно единство прикрива изначално раздвоение, от което не можем да избягаме. Така се поставя под въпрос пръвността на вътрешното спрямо външното, духовното спрямо телесното, смисленото спрямо случайното, метафората спрямо буквалното, означаващото спрямо означаващото, душата спрямо тялото.

Как да бъдем в единство с нашето тяло? Как да говорим за своето тяло, без да се отделяме от него? Нима, представяйки се на другите и себе си самите, не поставяме тялото "сценично"? Самото понятие възплъщаване предпоставя разделението, което теорията на грацията иска да отстрани. Защото възплъщаването е постоянно развъплъщаване, изнасяне нас самите извън нас самите - действуване. Гледайки механичното действуване на марионетките, добиваме поглед зад сцената, върху която се изявява нашето телесно единство. Ето как скритият кукловод движи отделните членове: "Всяко движение

притежава център на тежестта вътре във фигурата. За кукловода е достатъчно да държи под своя власт този център. Членовете на тялото, които не са нищо друго освен махала, го следват от само себе си механично, без никакво външно съдействие.”/53/

Затова, двусмислеността на думите, в тяхното буквалистко (телесно) или метафорично (духовно) значение, определя както марионетката, така също представянето в неговата цялост. Тялото, изявяващо заплахата от разединяване, обаче, винаги я отдалечава чрез външния контрол. Защото кукловодът управлява това тяло чрез единствения център на тежестта отвътре, около който всички членове се оказват на място от само себе си, бидейки прости махала.

Това оспорва обичайната представа за действието на марионетката. На марионетките се отрича свободата да разграждат затварящия контур на тялото, докато техните човешки съответници биват изкушавани да се показват в изкуствени и разкривени пози. Куклата представя едновременно страха от разпадане и идеала за тоталност. При човека обаче телесният и душевният център са в разногласие. Ефектът от тяхното разногласие е афектът. Защото афектът възниква, когато душата е извън центъра на тежестта, що се отнася до движението./54/

Чрез афекта тялото застива в празен орнамент. Афектното измества центъра и източника на вътрешността. Какво е това изместено вътрешно, ако не желанието? Става дума за момента на еротика в идеята, че марионетките притежават предимство спрямо хората. Какво предимство имат такива кукли спрямо живите танцьори? Предимството? Най-вече отрицателно: те са неспособни на афектиране./55/ Всичко опира до риторично украшение, което успоредява телесното саморазкрояване в позата на афекта. Тялото, излизащо отвъд себе си и извън своя център на тежестта, се разпада. Самото живо тяло на присъствието и възделението се изправя пред разпадане. Това е сцената за възможността ти да виждаш и да те виждат, цената на постоянната ни зависимост от зрението.

Театралните сцени на съблазънта и влечението смущават индивида в неговата самодостатъчност. Дотолкова, те се оказват първо-сцени, които въвеждат индивида в историята. “Такива провали са неизбежни, след като сме вкусили от дървото на познанието. Но Раят остава затворен и херувимът е зад нас. Трябва да направим околосветско пътешествие, за да видим, дали не е отворен някъде отзад отново.”/56/

Но ако този намек е сам той извън-място, понятие, което неговият автор добавя към сцените, щото да ги използва за риторическото прелъстяване на своя събеседник? Дали прелъстителят също не е заплашен от раздвояване?

При грацията и милостта съвършенството се намира било в марионетката, било в Бога. Това е мястото, където двата края на кръговия свят сключват прегръдка./57/ Светът се завръща пак при себе си, създава театрална сцена за грацията.

Тази констелация, превеждайки естественото тяло в изкуственото тяло, механизира и отстранява органическите обстоятелства. Говорим за онази линия, по която се разполага центърът на тежестта; кукловодът я очертава или обрисова, карайки куклите да танцуват. Линията бележи пътя, който извървява душата на танцьора. Пътят обаче не може да бъде открит иначе, освен ако кукловодът се пренесе в центъра на тежестта при марионетката, т.е., танцувайки. Дотолкова, няма предсъществуваща вътрешност, която се разгръща в непрекъснато външно изразяване. Няма душа извън танцуването, има само душа на танцьора, и нейният път се открива само във външната протяжност.

Но винаги остава известно различие, осмислимо чрез понятието “игра”. Дори тази последна следа от духа обаче може да бъде отстранена от марионетките, като техният танц бъде разигран изцяло в царството на механичните сили./58/ Тази следа от духа е разривът между душа и тяло, който не може да бъде отстранен. По такъв начин животът, вътрешността, игровото се пресичат в царството на изкуствеността.

Травестизмът достига своя предел в обезсмислянето на публичността. Доколкото маските обаче не могат да бъдат сменяни безкрайно, светът на публичността в неговата корпоратност се оказва основан върху общностен солипсизъм. Този солипсизъм се изразява във виденията на корпоратното, напомнящи виденията като “пътувания из отвъдното” при средновековните мистици. Виденията спояват злободневното и метафизичното. По такъв начин корпоратното и корпоралното се срещат в имагинатното на виденията. Породени от публичността като химеричен конструкт, виденията се институират, ставайки източник на положително или отрицателно санкциониране. Виденията разказват за страданията на корпоралното в пространството на корпоратното като основано върху общностния солипсизъм.

Тази затвореност във видението кара отминалото да се оказва винаги предстоящо. Публичността, в своята Янусовска извърнатост едновременно към хтоничното и хероичното, непрестанно прави значи подвъпросна индивидуалността. Нещо повече: публичността прави призрачна връзката между индивидите и предметите. Животът винаги е белязан със случайност, тленност, преходност. Докато живеем обаче, явленията, вещите, събитията остават наше владение. Затова сегашното и тукашното не следва да се

обезценява: поради своите случайност, тленност, преходност, които ги сродяват с нас самите, сегашното и тукашното следва да бъдат разбрани и запазени. Това разбиране и запазване обаче става възможно само чрез солипсистичното представяне на “Аз”-а като свят. Дотолкова, ще разглеждаме нашата диалектическа феноменология като опит за такова разбиране и запазване. Подир толкова много начинания светът да бъде променен, което в крайна сметка означава неговото унищожаване, може би има смисъл усилието той да бъде поне (солипсистично) разбран и запазен?

Доколкото определяме света на публичността като основан върху общностния солипсизъм, би трябвало да отговорим на следните въпроси: *Защо “общностен”, и какво разбираме под “общност”?* *Защо солипсизъм, и какъв точно солипсизъм имаме предвид?* Двете глави, които следват, са опити да отговорим на тези въпроси.

Бележки:

1. Вж.: Едмунд Хусерл. Картезиански медитации, §§ 50-51 - В: Е.Хусерл, Увод във Феноменологията. (превод от немски П.Градинаров), Eurasia, София, 1996, стр. 245-250.
- 2.
- 3.
4. За Адам Кадмон Вж.: Gerschom Scholem. Kabbalah und Mythos. Eranos-Jahrbuch, XVII (1949)
- 5.
- 6.
- 7.
8. Б.Грасиан и Моралес
9. Пак там
10. Kantorowicz, p.
11. Пак там,
12. цит. по: Henri de Lubac. Corpus mysticum (2 ed. Paris, 1949), p. 122.
13. цит. по: Ernst H. Kantorowicz. The King's Two Bodies, p. 198.
14. цит. по: Lubac H. Corpus mysticum; p. 129, n. 71.
15. Summa theol., III.q.XLVIII,a.2.
16. Rudolph Sohm. Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. Munich-Leipzig, 1908; S. 582.
17. Хусерл Е. Картезиански медитации. Четвърта медитация, § 33 В: Увод във феноменологията, (превод от немски П.Градинаров), EURASIA, София, 1996, с. 205.

18. Вж. Kantorowicz E. The King's two bodies.
19. Вж.: Платон. Тимей, 28 b - 29 b.
20. Вж.: Платон. Тимей, 50 c-d.
21. Вж.: Платон. Тимей, 30 a.
22. За първоматерията, приемаща идеалните форми виж: Платон. Тимей, 50 с.
23. Анализ на "Слепците" от Брьогел - библиографска бележка.
24. Вж.: Kantorowicz.
25. Вж.: Декарт Р. Страстите на душата.
26. За кукления театър - библиографска бележка.
27. Шилер
28. "Битие", I, 3.
29. Вж.: В.Н. Топоров. О ритуале. Введение в проблематику. - В сб.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва: Наука, 1988, стр. 55.
30. Битие, I, 3.
31. Клайст
32. Витгенщайн 5.631.
33. Езикът дисектира телесното единство, както внушават немската дума "zergliedern" и тъждественото кореново значение на нейната латинска съответница "articulatio". По такъв начин, "Gliedermann" (свързан също така с "Knochenmann", скелета на Смъртта) е тялото, разчленено от описателния мислоговор.
34. По своята откритост, дори циничност, тя е сравнима с "Владетелят" от Макиавели, тъй като темите им са близки: Бруно разглежда спиритуалната манипулация, докато Макиавели се занимава с политическата манипулация. Колко безцветен обаче изглежда, днес, владетелят-авантюрист при Макиавели, сравнен с психагога-магьосник при Бруно! Както знаем, популярността на "Владетелят" му спечелва почитта на следващите столетия, и дори води през 20 век до теорията за модерния "Владетел", - компартията, - предложена от Антонио Грамши.
35. За розенкройцерите, читателите могат да се обърнат към книгите: Paul Arnold. La Rose-Croix et ses rapports avec la Franc-maconnerie: Essai de synthese historique. Paris: Albin Michel, 1970. F.A. Yates. The Rosicrucian Enlightenment. London: Warburg and Secker, 1972.
36. Jordani Bruni. Nolani Opera latine conscripta. Faximile-Neudruck der Ausgabe 1879-1891. Stuttgart und Bad Canstatt: Klett-Cotta, 1961-1962. Bd. III; Teil 2, S. 491.
37. Пак там, S. 466.
38. Пак там.

39. Пак там, S. 411.
40. De vinculis in genere, III - Opera latina. Bd. III; Teil 3, S. 669
41. De Magia, III. - Opera latina. Bd. III; Teil 2, S. 453
42. De Magia, III. - Opera latina. Bd. III; Teil 2, S. 453
43. Пак там, S. 485.
44. Вж. I.P. Culianu. Religione e accrescimento del potere. - In: G. Romanato, R.G. Lombardo, I.P. Culianu. Religione e potere (Torino: Einaudi, 1981), pp. 173-252.
44. De Magia, XLVIII. - Opera latina. Bd. III; Teil 2, SS. 486-487.
45. И.Кант. Критика на чистия разум.
46. Пак там.
47. Вж.: I.P. Couliano. Vol.1 Magique dans l'Antiquite tardive.- Revue de l'histoire des religions, 1981, pp. 57-66.
48. H. Jonas. Gnosis und speatantiker Geist. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954.
49. За аналозиите между гностическата митология и мисълта на Плотин вж.: H.-Ch. Puech. Position spintuelle et signification de Plotin. - En quete de la gnose, In: La gnose et le temps (Paris: Albin Michel, 1978), pp. 55-82.
50. I.P. Couliano. Eros and Magic in the Renaissance. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987; pp. 54-55, p. 234.
51. Хобс. Левиатан - за естественото състояние.
52. Клайст
53. Пак там.
54. Пак там.
55. Пак там.
56. Шилер.
57. Клайст.
58. Пак там.

Част Първа, Глава Втора: **Феноменът на Общността**

### ***1. Общното***

Общността се определя като отношение към **общно** неприсъствуване и общна непредставеност, такива щото нито истина, нито основа, нито смисъл извън него не могат да бъдат белязани от присъствуване или представеност. (Чрез термина **“общно”** бележим срастването на понятийното и общностното. Този термин представя вече набелязаната проблематика за отношенията между

интраемпирично и трансемпирично, от една страна, корпорално и корпоратно - от друга.) Но същевременно тази общностност се оказва налице навсякъде. Всички отнасящи се до общното изследвания ще наречем трансцендентална естетика. Тук приемаме Кантовия израз, защото доводите от първата “Критика” са насочени към онова ноематично а priori на сетивния наглед, което негласно отпраща към проблема за общното.

*Първият конституиран като общност фундамент на цялата интерсубективност е общността на природата. Чуждото тяло, като проявяващо се в моята афективност и моето възприемане, е мое синтетично единство, неделимо от мен самия, фрагмент от моето същностно определение. Аз осъзнавам чрез него и другия, първоначално с неговото тяло като дадено му във феноменния модус на неговото абсолютно “Тук”. Но как аз мога да говоря за същия corpus, който за мен има модуса “Там”, а за него има модуса “Тук”? Всяко фактично познание открива, че сетивно видяното физическо тяло бива разпознато като тяло на другия, а не просто като указание за неговото съществуване; същевременно, не е ли това загадка?!/*

Общното е общото свеждане до общото означение и условието за бъденето абсолютно общностно. Тези два смисъла са взаимосмесени и противостоящи. Такова представяне на общността е толкова неплодоносно, колкото празното пространство, обаче така то прави присъствието достъпно за нас самите. Същевременно нашата собствена присъственост остава за нас загадка, що се отнася до нейното явяване: става дума за настоящевото. Бихме могли да я съзрем като изложеност: общното се излага за нас самите и излага нас на себе си самото. Ние се съвявяваме спрямо нея - нито “преди”, нито “подир”; въпреки това, обаче, именно присъственото, настоящността, са отредени за нас.

Ние се съвявяваме: стар християнско-хегелиански мотив. Съвявяваме се пред “световно съдилище”, председателствувано от Духа, отсъждащ, дали делата следват целите, които сам той предписва на историята. Доколкото обаче сме се отвърнали от всичко, което представлява тези цели, дотолкова вече няма съд, на-пред-за който бихме се съвявявали. Но все още сме в състояние на осъденост, защото за Деня на Съда, а той е Денят на Гнева (dies irae), можем да кажем, че това не е ден изобщо, ами нощ, от която са изтъкани нашите дни. Този ден е никога неидващ миг, отложена в произнасянето си присъда, която не може да бъде обжалвана.

Този процес достига до присъда в името на Свършека. Обаче това не е един Свършек, положен като Идея на хоризонта; става дума за това, как подхождаме към нашия собствен свършеков хоризонт.

Както казахме, това е присъда без право на обжалване, неподвластна на никое право, защото произтича от онова, което предхожда всяко право. Дали така даваме право на-и-из онова, което няма право? Право чрез нашите съществувания, чрез тяхната общност? Пред това право без право постоянно се съвявяваме. Значи, не сме съвсем лишени от критерии. Напротив, винаги сме изложени на критерий преди всякакви критерии: критерий, който заличава всички критерии, без да изличава чрез това *krinein* - разделянето, присъдата, отсъждането. Дали това не ще рече, че ние “модерните” сме родени от изначалното разделение, за което немският класически идеализъм свидетелствува: *Ur-teil*, разделение като правило: разделение по правилото и разделение на правилото?

По такъв начин, разделието на принципа е онова на нашето общно съществуване: обстоятелството, че няма нито едно, което е само Едно. Това ни осъжда; тъкмо чрез това обстоятелство се съвявяваме на-пред-за съда. Оттук възниква въпросът: как отговаряме на съществуването и за съществуването?

Това е въпросът за битието на смисъла, който обаче не може да бъде формулиран като въпрос за смисъла, дори не вече в логиката на запитване и отвърщане. От друга страна, онова, което е залог във въпроса относно смисъла на битието, не може да възникне никъде другаде, освен пред Едното. Смисълът е за повече от едно, дори там, където единичното настоява върху своя смисъл. Наред с това, обаче, ако в-съществуването или не-съществуването (*in-existentia*) на Едното е препъни-камъкът на онова, което наричат “западно мислене”, то е също така и негов крайъгълен камък. Цялото западно мислене предполага съвявяване на смисъла и неговото конституиране като съприсъствие. Оттук, ние самите сме онези, които непрекъснато самоиздаваме нашата собствена призовка.

Ние сме превърнали нашата история в разсъбличане на общността. Дотолкова, нашата история не откроява същността на общността, а разголва общното във всички негови форми: сведено до себе си самото, то бива ограбено откъм отвъдност, възнасяне, отсамност. Изложили сме една ареалност\* от позиции или жестове, които едновременно определят външността и нейното общно разделение. Така числото (което пребивава тук под множество форми) се налага върху всяка мисъл за общното. Всъщност, тъкмо пустотата на това пространство е мястото, където се случва нашето съвявяване. Ние се съвявяваме, идвайки заедно на света. Не че едновременно се явяват множество различни обособени същности, но че няма явяване на света, което да не би било коренно общно; нещо повече: то е самото общно.

*Всички ейдологични изследвания, от една страна, интенционално изявяват душевното изобицо, а от друга - разкриват интенционалността на другия*

*субект. Към първите спада интенционалното тълкуване на появяващия се в душата феномен свят. Ако този свят се редуцира до първично конституирания в душата свят, той престава да бъде свят за всеки, получаващ своя смисъл от общното, ставайки интенционален корелат на Аза с неговите йерархични смислови образувания. Следвайки тези смисли, интенционалната експликация прави понятно това първоядро на феноменния свят, постижимо от всекиго чрез изключване на чуждостта./2/*

Всяко дошло на света бива за-при-на общното. Обаче забравянето на тази истина е правило на самото западно мислене. Това мислене следва да призове само себе си към поява: какво е сторило то от-с-на общното? То е направило от общността свършек и самоцел, до такава степен, щото всички негови значения са унищожени, дори онези на Едното.

Общното е баналното. Ние се явяваме пред нашата баналност, пред нашата липса на участ. Общното е създадено от несубстанция, която успоредява липсата на същност. Така мисълта за съпричастяването (разделяне, преразпределяне, преразделяне, съучастие, отделяне, обособяване, общуване, разединение, разногласие, разномислие, разцепление, разкол, предаване, израждане) започва да се разнища. Щом като става необходимо да преосмислим различните ословесявания на общността, онова, което остава за мислене наново, е “във”. Тук следва да посочим, какво се дължи на претенциите относно “хората” - друга дума за общното. Нито договорните хора, нито произвеждащите хора, нито истинните хора съдържат или изявяват дори само един атом от “хората” в тяхното “човешко” приемане.

*Когато се абстрахирам от явяващото се в този свят същество “човек”, то остава чистата първична природа на моята собствена сетивност. Като основен тук възниква проблемът относно вещиния фантом. Той е даден като съединяващ сетивните модуси на явяване. Вещният фантом в своите вариации като досамна вещь и далечна вещь все още не е реалната вещь, конституирана като самотъждествена субстанция на свойствата. Самият проблем за сетивната вещь бележи синтетичните взаимовръзки на вещините явления. От друга страна, той интенционално отнася явленията към едно живо тяло в неговата конститутивна явеност./3/*

Както казахме, мисълта за общното започва да се разнища. Но само започва. Защото в крайна сметка тя само явява модерната човешкост, поставена под грижите на онова, което се бележи с четворното название “свобода, равенство, справедливост, братство”. Обаче тези термини-понятия изявяват само противоречията във всяко от тях и тяхната общност. Оттук, те не са навреме-и-уместни за онова, което мисълта относно съявяването изисква. Остава да усвоим онтологията, отвеждаща отвъд онова, което тази четворица постоянно

призовава. Онтологията на съвявяването би била, обаче, тъкмо онтологията на Битието без субстанцията.

Твърде дълго ще бъде да изброяваме всички онези форми, в които това събличане на общността се представя. Едно обобщено смесване на значението, призовано от “всеобщо” и “особено”: това не са само предмети на и за рефлексията. Напротив, те са вътрешните измерения на нашите размисли, на нашите писания, на нашите изкуства.\* (Значи, изкуството откликва на замисъла на общното. Значи, ако има изкуство, то е поради общното, понеже изкуството запазва от общното онова, което само то прави.) “Общно” е архаично име на мисъл, чието явяване тепърва предстои. Когато се появи, тя не ще бъде мисъл; тя ще бъде вещ, която впрочем вече е тук и не ни пуска да си отидем. Обаче тя е тук по начин, който не можем да разпознаем. Под това име (дори въпреки него) общното е знак, който едновременно бележи края на един цял свят и прехода към друг. Първият намира своя свършек в “реално” изоставяне на общното. Другият се открива в новото му ограничаване. Между тях има единствено “общество от индивиди”, царство, където обитават либерални либертини, човешко без отделяне човека от човека, за да бъде той изложен на онова, чието основание не е той самият./4/ Общното става онова, което предхожда и престъпва обществото, отношенията, индивидите. Именно затова, общното не е нито субстанция, нито акциденция, нито субект, нито обект, нито причастие, нито съчетание.

Тук се налага да определим, що е индивидно. Защото то не противостои на общното. Нещо повече, общното представя, откроява, пророкува това: общното “казва”, че да бъдеш, значи да си общен, че имаме битие само като общни. Ние сме общни: всеки из-между-от нас “е” общно. Какво обаче е “между”? Какво се намира между в самото “между”, какво е между като “между”?

## ***2. Общността на Фениксите***

Тук ще обсъдим един особен аспект на отношенията между индивидно и общностно. Имаме предвид двусмислеността в определението за общностно, а именно, че общностното е онова, което се предицира на индивидното в неговата множественост. Но прилагането на това определение се сблъсква с аномалия, когато става дума за общност, имаща само един индивид. То създава аномалия също за номиналистите, които разглеждат общностното само като термин, конституиран от индивидното. При общност, която има само един индивид, съществува опасност общностно и индивидно напълно да се срастнат.

Един средновековен пример за общност, имаща само един индивид, е Феникс. Както знаем, митичният Феникс е твърде реален за средновековните читатели, въпреки че не могат да го видят. Макар да има вариации на легендата за Феникс, наследени от античността, те се съгласуват поне по един въпрос: във всеки момент съществува само един Феникс. “Още по времето на Хезиод се приема, че във всеки момент има само един Феникс, както изгряващото слънце е същото слънце, което залязва предния ден.” /5/

*Според “Шестоднев” от Амброзий, тази птица живее 500 години, след което умира, и от останките на мъртвия Феникс възниква друг Феникс./6/ Има множество вариации върху мита за Феникс. Неговата продължителност на живота може да бъде 500 години, повече от 500 години, 540 години, 650 години, 654 години, 1000 години, 1461 години, 7006 години, 93 312 години, или 97 000 години./7/ Към този списък ще добавим още едно изчисление. В “De Animalibus” 23.110 (42), Алберт Велики отбелязва, че според някои птицата живее 340 години./8/*

Понеже само една такава птица живее във всеки момент, тя е “прочута със своята единственост и неестествена по начина на своето раждане”, според Тертулиан. /9/ Казано теологично, Феникс аналогизира фигурата на самия Христос, който не само е съвършено единствен, но също се явява в света без плътска връзка. Фениксът също така метафоризира възкресяването: това става особено ясно, когато се казва, че новият Феникс възниква из пепелта, породена от жертвопринасянето на предишното поколение./10/ Ето как бива резюмирана тази многомерност на теологичния образ: Феникс нито получава своята природа от родител, нито я предава на потомък. Той идва на света без плътска връзка, съдържайки в себе си мъжкия и женски принципи. Когато стига края на дните си, той се предава на огъня, а неговата пепел става материал за новия Феникс; денят на неговото умирање е също така денят на неговото раждане, наставлявайки ни за естеството на Възкресението./11/

Макар че схваща всички общности като съдържащ множество индивиди, както родът съдържа множество видове, Боеций сочи някои изключения: светът, Феникс. Всяко от тези образувания е общност, съдържаща само един индивид. “Mundi enim species de de uno solo mundo dicitur, et Phoenicis species de una tantum Phoenice, sed idcirco ita diffinita est, quod frequentius differentia de pluribus specie differentibus praedicatur quam de uno.”/12/ Макар че конкретният индивид може да бъде различен от конкретната общност, такова различаване изглежда неадекватно, когато индивидът е съпротяжен с общността. Като се опитва да спаси тяхната различност, Боеций първо казва, че индивидите могат да бъдат сведени до един, без чрез това общността да изчезне. Оттук, докато

поне един индивид остава, неговата общност все пребъдва. Няма значи основания една общност да не може да бъде само от един индивид.

Можем значи да съзерцаваме общност, съдържаща само един индивид актуално, която обаче съдържа множество индивиди потенциално. Това важи също така за видове, имащи само един член: макар че имат само един индивид, множествеността, принадлежаща на видовото, остава. Дори ако всеки от тях има само един член, всеки от тях би могъл да има повече от един. Макар че светът и Феникс сякаш изпадат извън определението за видовото, понеже видовото е онова, което се предицира на множество индивиди, можем да си представим множество светове и множество Феникси, като така бихме предицирали, че сякаш има множество индивиди от тези видове, макар че само един индивид от вида истинно съществува./13/

Аномалността на такива видове създава значителни трудности за номиналистите. Някои от тях се проявяват в творба, често свързвана с школата на Абелар: “Fragmentum Sangermanense de generibus et speciebus”. Веднъж определил вида като естество, което пребивава в множество различни индивиди, нейният автор изтъква, че, когато искаш да определиш вида като принадлежащ на множество отделни индивиди, случаят с Феникса създава затруднения. Това е така, понеже самото определение относно видовото като съдържащо множество индивиди не подхожда за всички видове, а само за повечето. Защото има множество относно естеството, които не са множество относно действието. Това ще рече: Феникс също, макар че актуално не се предицира на множество, въпреки това подхожда да се предицира на множество. Това би било вярно само ако онази материя, която поддържа формата на Феникс, може да загуби тази форма, и, придобивайки нова форма, да съгради друг индивид.

По такъв начин, материята е едно и също с общността, която може да пребивава в множество различни индивиди, но не по едно и също време. Общност е естество, което може да бъде предицирано на множество, било в един и същи момент, било в различни моменти. След като може да има само една същност за материята на Феникс, този Феникс става обозначим чрез своята материя. Дотолкова, този Феникс е “Феникс” по своето съдържание. Но то е универсалното; следователно този Феникс е универсалното. Казваме, че цялото съдържание противостои на онова, което е в съдържанието, така щото второто не би било първото./14/

Много проблеми изплуват от този откъслек. Първо: ако Феникс отговаря на определението за вид, понеже, макар да има само един член във всеки момент, той, разглеждан през последователни поколения, има повече от един, то тогава всеобщността и съдържанието на Феникс биха били едно и също, понеже

съдържанието остава самотъждествено през всички раждания и умирения и тъкмо накъм него върви формата на индивидуалната птица. Второ: ако съдържание и всеобщност изглежда да съприсъствуват, тогава знанието за съдържанието, т.е. този Феникс, би било същото като знанието за всеобщността, което не би било истинно за други същности. Ако това би било истинно, би възникнало пълно смесване на индивид и общност.

Това смесване на индивидно с общностно изглежда толкова страшно, щото някои отричат, че Феникс е универсалия. Пример може да бъде “*Positio vocum sententiae*”, за която се смята, че е написана от ученик на Абелар. Според автора, Феникс не може да бъде истинна универсалия, защото, макар че “Феникс” обозначава множество индивиди, те не съществуват по едно и също време. Оттук следва, че той не отговаря на определението за универсалия: “Всеобщо е онова, което, както казва Аристотел, подхожда да бъде предицирано на множество; затова ние не наричаме универсалия “Феникс”, който нито е, нито ще бъде такава, въпреки че съдържа множество индивиди в различни моменти.”/15/

Самото обстоятелство, че “Феникс” може да бъде предициран относно множество индивиди, съществуващи в различни моменти, не стига, за да стане той универсалия. Феникс би трябвало да може да бъде предициран относно множество индивиди, съществуващи в един и същи момент./16/

По същия начин, Пиер Абелар приписва гледището, че общност, която съдържа само един индивид (Феникс, светът) не е универсалия, на “Метр Вале”. При това, Метр Вале казва, че Феникс и светът са само индивиди, понеже не са предицируеми относно множества./17/ Абелар се обръща към причините, защо някои казват, че може да има общност (подобно Феникса), съдържаща само един индивид. Това различие се опира върху допускането, че общности, които не съдържат множество индивиди актуално, могат да бъдат такива съобразно своето естество.

Тази особена черта на Феникс (както по същия начин на света) продължава да безпокои средновековните мислители. Феникс остава логически проблем.

*Един сборник със софизми (Париж, 1265) разглежда твърденията “Всеки Феникс съществува” и “Някой Феникс не съществува”./18/ Роджър Бейкън и други се опитват да определят, дали “*omnis phoenix est*” е истинно, лъжовно, или да го отхвърлят като граматически неправилно. Бейкън разглежда това твърдение като неправилно. Уолтър Бърлий, на границата между 13 и 14 векове, и Пиер Олай (около края на 15 век), разглеждат “*omnis phoenix est*” като истинно, понеже “*omnis*” засяга Феникс, съществуващ в настоящето, и понеже “*omnis*” имплицира, че терминът може да има много *supposita*. Тъй*

*като универсалното подхожда да бъде предицирано относно множество, било по естество, било по действие./19/*

Ако случаят с Феникс може да бъде решен чрез предпоставяне множество индивиди, следващи се един друг, светът не предлага същата характеристика - никой не очаква от света да умре, като този Феникс, за да бъде заместен от друг. Ако значи трябва да има само един свят през цялото време, той може да бъде предициран само на множество, както изтъква Боеций, чрез деяние на въображението.

Но макар светът и Феникс да се различават по това, че Феникс претърпява последователни прераждания, през последните десетилетия на 13 век Алан от Лил се опитва да покаже, какво значи да се казва, че Феникс, или пък светът, същностно потенцират множество индивиди, противопоставяйки правилното изказване “Някой Феникс” и неправилното “Някой Бог”. Не казваме “Някой Бог”, понеже нито по естество, нито по действие може да има повече от един Бог. Но за Феникс остава възможността по естество или по действие да съществува повече от едно./20/

Онова влияние, което примерът с Феникс оказва върху средновековното мислене, може да се види не само по тогавашните теологико-логически трактати, но също в писанията на говорими езици. Около средата на 13 век статусът на “Феникс” като общност изглежда толкова очевиден и несъмнен, че откриваме следното в “Романа за Розата”: “Смъртта не може никога да стори така, щото целият вид да изчезне. Дори ако само един индивид остане, формата, обща за всички, ще оцелее; това е явно при Феникса, понеже няма двама Феникси в един и същи момент. Винаги има само един Феникс, който живее 500 години преди да умре, а накрая построява клада от благовонно дърво, върху която се качва и изгаря. Така той разрушава своето собствено тяло. Но след като неговата форма се запазва, колкото и напълно той да е изгорял, друг Феникс се появява от неговия прах, или това е същият Феникс, съживен от Природата, която придобива толкова много от него, щото би загубила самото си битие, ако не направеше така, че Феникс да се прероди. Тъкмо формата, обща за всички Феникси, и която природата пресътворява отново във всеки индивид, би била напълно загубена, ако на следващия Феникс не би било позволено да живее. Всичко под кръга на Луната съществува по същия начин: доколкото един индивид оцелява, видът живее в него така, че Смъртта никога не ще го погуби.”/21/

Индивидът може да умре, но Природата и общността пребъдват неизменно. Одо от Турне обстойно обсъжда отношението род-индивид-вид, с особено внимание към Феникс. “Родът е недостатъчен, за да изгради субстанцията на вида, понеже спрямо субстанцията видът съдържа различие отвъд рода, и, що

се отнася до субстанцията, видовото е повече от родовото. (...) Нямайки нищо повече от видовете, що се отнася до субстанцията, индивидите не са, спрямо субстанцията, нещо различно от видовете. Това, че има множество индивиди във вида, още не прави индивида субстанциален; индивидите са случайни, акцидентални спрямо видовете.” Значи, индивидното може да бъде под общностното, макар че общността не може да бъде под всеобщото. Оттук, ако всички индивиди от някаква общност, освен само един някой, бъдат унищожени, общността ще има единичен индивид в лицето на този някой. Той би бил индивид поради сбор от случайности, също както “човек” е вид, понеже може да бъде общен на множество индивиди./22/ Докато всеобщото се предицира на множество, не само “същностно”, но и “действено”, общността се предицира действено само на един индивид. Това е очевидно при общности, всички освен един на чиито индивиди са били унищожени. Той остава общност, понеже може да бъде общен на множество индивиди, също както един индивид е индивид, понеже може да бъде субектът на множество акцидентии, въпреки че това множество от акцидентии ще изчезне в небитието. Индивидът, обаче, не е само сбор от акциденти, защото тогава би бил вторичен спрямо своите акциденти. Дотолкова, индивидът, чиито акциденти изчезват, аналогизира общност, всички освен един от чиито индивиди са унищожени. Както индивидът остава индивид, въпреки разрушаването на акцидентите, така и общността пребъдва, въпреки унищожаването на всички освен един от нейните индивиди. Значи, общността не се конституира като универсалия чрез пребъдващото съществуване на множество индивиди под нея, не повече отколкото индивидът се конституира от пребъдващото присъствие на онези акциденти, които го отличават.

“Феникс” е общност, понеже неговото естество може да бъде общно на множество индивиди, макар че има само един индивид. Феникс е едно нещо, този Феникс е нещо друго; Феникс е същност, която може да бъде общностна, този Феникс обаче е само индивиден. Другояче казано, този Феникс може да бъде само единичен. Един Феникс се определя родово и видово, този Феникс обаче се различава чрез своите особени акциденти. Това ще рече, че “индивид” важи само за едно. Едно общно обаче, дори ако важи само за едно, може да важи за много. Нещо повече: общното (дори когато се казва само за едно) остава общностно, а индивидът е единствен. Разумът схваща общностното от родовете и отликите, докато сетивото познава индивидното от особеността на неговите акциденти. Разумната способност достига универсалиите; сетивната способност достига индивидуалиите. Ние долавяме индивидното чрез тялото; ние приемаме общностното чрез разума./23/ Когато значи общното се предицира на отделен индивид, говорим за акцидент на

общностното и индивидното, независимо че (принципно и изначално) акцидентите са в индивидите./24/

Това разсъждение утвърждава Феникс като пример за общност, имаща само един индивид. Броят индивиди, за които се предицират общности, е акцидентален за определянето на общността. Нужно е да има поне един индивид, предициран на общност, за да отговаря на това определение. Защото индивидът е акцидентален за общността, в смисъл, че общното е неповлияно и неизменяно от появявата или гибелта на някой индивид, докато поне един индивид остава. За разлика от индивидите значи, общностите не могат да бъдат лишени от съществуване. Освен това, различието между общност и индивид лежи също в начина на тяхното схващане: докато общността се разбира чрез разума, индивидът се разбира чрез сетивото. Ала същевременно, ако видът не присъствува в множеството индивиди, а има само един индивид, той се предицира за индивида, но индивидът не се предицира за нещо друго, както “Феникс” се предицира за тази птица, както “светът” се предицира за този свят. Дотолкова обаче, “индивид” означава всеобщност, не цялостност./25/

Различието между индивидното, “разгледано като всеобщност” спрямо индивидното, “разгледано като цялостност”, е съществено. Индивидът значи може да бъде разбран или като най-малката конститутивна част на една цялост, или като краен пример за универсалното, отвъд което няма нищо, за каквото общността може да бъде предицирана. Като цяло (*totum integrum*), индивидът съдържа части отдолу и получава предикати отгоре./26/ От общното той получава битие; от частите той получава съставност. Понеже двете са различни, то индивидът според всеобщността и индивидът според съставността по необходимост се оказват различни.

Техните различия се подчертават от двусмислеността, признавана в понятието за “цялост”, което има няколко различни значения. Едно “цяло” може да бъде разбрано като материална съставност - *totum materialis*./27/ Значи, индивидите според материалната цялост и според универсалията не са тъждествени. Те същностно се различават в това отношение. Оттук, индивидът на универсалията има универсалното цяло и пребивава съвършен в него; индивидът на цялото няма в себе си нищо от цялото отвъд себе си самия./28/ Нещо повече: като съставено от части, материалното цяло може да бъде унищожено чрез разрушаване на тези части. От друга страна, универсалното следва да пребъдва, дори ако някои - дори ако всички, освен един, - от неговите индивиди не пребъдват. “Цяло” се казва също така в друг смисъл, като формална цялост, или *totum formalis*. Това цяло представя съставност, възникваща от единението на форма и материя, което присъствува само в

индивидите, и не може да бъде приписвано на универсалното, освен по аналогия./29/ “Всяко философско разсъждение придава съставност на универсалиите, не в собствен смисъл, а аналогизираща материя и форма: видът се състои от род и отлики, като да е от форма и материя.”/30/ Тук отново разделението на частите (форма и материя) довежда до разрушаване на цялото. Но доколкото частта не е тъждествена на цялото, дотолкова, следователно, никоя част не може да бъде предицирана еднозначно на цялото. Накрая, нещо е цялост поради силите, които съществуват в него. Това *totum virtualis* се олицетворява от душата, която, без да бъде материална съставност, е съставена от обособени сили: сетивна, действена, разумна./31/ Обаче тази съставност се различава от формалната или материална съставност: макар че душата е съставена от множество сили, тя е във всяка от тези сили, и значи може да бъде предицирана на цялото. По такъв начин, душата, имайки множество сили, е изцяло във всяка; тя е в отделните сили, въпреки че цялото не се състои от само една сила. Цялото е в една сила дори и сама, но само една сила не съставлява цялото. Цялото е в отделните сили дори като обособени, но то не се състои от отделните сили като обособени. Така, макар предицирано относно единична част, цялото не се състои от единична част./32/ Душата наистина присъствува във всяка от частите на душата, така щото всяка може да бъде наричана “душа”, но никоя част поотделно не е душата.

Затова, когато се казва, че отделният Феникс притежава всеобщност, а не цялостност, цялото бива представяно от *totum materialis* или пък от *totum formalis*. - Двете произтичат от съставността, и всеобщността не може да бъде предицирана на цяло и част еднозначно. При третото, *totum virtualis*, цялото е във всяка индивидуалност, и всяко общностност може да бъде приписвана на нея. Индивидът като всеобщ и индивидът като цялост тук са почти равностойни. Но съществува различие, обособяващо *totum virtualis* от общното: първото не е причинено само от една сила, то възниква само от съставността на всички душевни сили.

Общното, напротив, е онова, което е причината за индивидуалното, а не е порождение на съставност.

*Обаче различието между всеобщност и цялостност се подчертава чрез собствената употреба на термините “цяло” (totum) и “всеки” (omnis). “Цяло” се отнася до части; “всеки” се казва за индивиди. Затова “всеки” подхожда за универсалии, а пък “цяло” подхожда за съставности. “Всяко” събира заедно индивиди, “цяло” събира заедно части. Видът обаче не е сбор от части, той събира заедно индивиди. Както и съставност се намира само в индивиди, така щото те могат да бъдат наречени цялост. Всички универсалии са несъставни, макар някои да казват, че те се състоят от*

*определена аналогия, както видът е съставен от родовото и отликите по начин, аналогичен на материята и формата. /33/*

Именно затова, за Феникс като вид, съдържащ само един индивид, подхожда да се каже, че всеки Феникс съществува, дори ако има само един Феникс. Това различие засяга онези номиналисти, които разбират универсалиите като съставени от сбор на индивиди, чиито отношения аналогизират онези между частта и цялото. Росцелин смята, че по същия начин както частите имат логическа пръвност, съществувайки “преди” цялото, така и индивидите са първни спрямо видовете. Дотолкова, има общности, понеже има индивиди, и общностите зависят от индивидите. Същевременно за Росцелин нито цялостта, нито видовете са собствено съществуващи, което обяснява неговата претенция, че нищо съставно не съществува действително. Оттук, понеже действителността остава радикално индивидуална и единичностна, няма изобщо метафизическа съставност, която възниква от съставност на субстанция и акциденция. Понятието “съставност” става само езикова условност./34/

Но гледището за отношението общност - индивид като аналогизиращо онова между цялото и частта смесва индивидите като цялостност с индивидите като всеобщност, каквито са Феникс или светът. Тъй като за тях има само един индивид, самата общност не може да бъде разбрана като порождение на съставност. Има само един конкретен индивиден Феникс, и все пак ние разграничаваме индивидна и общностна същност. Става дума за обосноваване тяхното понятийно и същностно различие. Особеността на видовете, съдържащи само един индивид, потвърждава, че реалността на индивидите се простира до всеобщност, и обратно, че всеобщото става индивидно, понеже те не се различават по отношение на субстанцията.

*Това различие между индивида като цялостност и индивида като всеобщност е уместно също така при обсъждане на първородния грях. Когато Адам бива сътворен, човешката природа - душата - напълно съществува в него, както природата на Феникс напълно съществува в индивидния Феникс./35/ Когато бива сътворена Ева, тази човешка природа се “раздвоява”. След като самата човешка природа обаче не е материална, то това “раздвоение” не следва да се схваща като материално. Видовата природа се “раздвоява”, доколкото универсалното се предицира на множество индивиди. Въпреки това, разумът следва да различава самия душевен принцип от индивидните души на Адам, Ева и другите. “Когато човекът бил първа създаден, душата била отнапред създадена в един индивид и сетне споделена с друг индивид. Нейното естество било завършено и свършено в две личности. Тук затова казвам завършено, защото нищо от*

*душата не липсва на никоя от двете личности; тук затова казвам съвършено, защото нищо никога не остава извън тях. Но чуи и различни тези трите. Има душевен принцип; има душа на Адам; има душа на Ева. Трите са различни: душата на Адам е индивидуна, която не се предицира за никого друго; душата на Ева също е индивидуна, която не се предицира никому другиму. По такъв начин, душата представлява не индивидуна, а общностна същност, която се предицира на две личности и се разделя в тях. Различавай тези трите и използвай не само сетивото при тяхното различаване, но също разума, понеже именно чрез разума индивидуното се отличава от общностното./36/*

Но тогава, различието между общностно и индивидуно се локализира в техните различни качества. Макар че те споделят една и съща субстанция, по същия начин както индивидите се различават един от друг чрез различни качества, които притежават, индивидуното се различава от общностното чрез различните качества, които разкриват. Така, индивидуното има качеството подвижност; общностното е неподвижно и неизменимо; общностното може да бъде предицирано за множество, дори ако, per accidens, има само един индивид; индивидуното не може да бъде предицирано за никое друго. Като резултат, дори за видовете само с един член различието между индивидуно и общностно се възприема от разума. Когато само Адам живее, човешката природа съществува напълно в него, но различието между индивидуно и общностно остава. Не индивидуната природа на Адам бива “разделена-и-споделена” от Ева. Ако бе така, Ева би била Адам, а не човек, докато индивидуната същност на Адам би била общностната същност.

Случаят с Феникс е аналогичен. При индивидуния Феникс (дори въпреки това, че има само един) универсалното бива “разделено”, така щото индивид и вид да се различават. Този индивидуен Феникс и природата на Феникс съвпадат, доколкото индивидът се взема като всеобщност, а не като цялостност. Тук индивидуно и общностно споделят една и съща субстанция, като индивидуното “опримерява” общната същност, отвъд която не се предицира. Феникс обаче, мислен като този Феникс, никога не е част от сбор Феникси, различени по своята материя. Но индивидуно и общностно остават различни по онтологическия си характер: индивидуното е подвижно и изменимо, а общностното е неподвижно и неизменимо, общностното може да бъде предицирано на множество, докато индивидуното не може да бъде предицирано на никое друго. Можем да кажем от изложеното дотук, че трактатът “De peccato originali” се отнася до въпроса за универсалиите и неговото въздействие върху традиционното теологично учение. Чрез примера за общност, имаща само един индивид, се аналогизира статутът на първия човек, Адам, който отначало

е единично същество, съдържащо в себе си силата на цялата общност. Той напомня индивидуалния Феникс, който, макар единичен и уникален, има силата на вида да му се предицира множество. Адам, както и Феникс, е индивид, когото трябва да схващаме съобразно всеобщността, а не съобразно цялостността. Такива общности с един индивид, каквито са Феникс или светът, наистина съществуват; обаче те не съществуват като видове. Статутът, който те притежават, с оглед на своето съществуване, става особено характерен. Това съществуване е чисто имагинатно, защото както няма Феникс като индивид извън класа Феникси, няма и клас Феникси извън този индивидуален Феникс. Имагинатното съществуване на такива фиктивни индивиди, пораждащи също толкова фиктивни класове, предизвиква двойката фиктивност на общното като прототип за всяка социална същност. Оттук, всяка социална същност е имагинатна, защото иначе не би имала статута на съществуваща.

### *3. Общното 2*

Общното, казахме, е онтологично положение; но що е онтологично положение? Този въпрос не може да намери отговор извън битието-в-общното. Но общното е и политическа претенция, понеже биването на бъденето бива избирано и решавано, оставайки несъизмеримо с онова, което е дадено. Това е така, защото битието-в-общното не е дадено. Онова, което бива дадено с него, предхожда и престъпва всичко дадено. Става дума за онова, чрез което нещо изобщо може да се появи, т.е., общното на битието. Така, въпросната онтология е онази на биването, доколкото то е проблем на-и-за онова, което бива.

Затова, онова, което се себепредставя, онова, което идва при-до-към нас, и онова, пред което ние се съвявяваме, е формата на въпроса, който става повече от въпрос: как общното присвоява смисъла, който е то самото? Как то прави така, щото този смисъл се оказва означаване на биването, доколкото то се съвявява? Как то го прави, когато няма смисъла на Едното? Как прави това, когато общното се изявява и съблича като несводимото единствено до усвояващото присвояване на смисъла?

“Как?” е повече от само въпрос, понеже вече идва към-до-при нас, понеже чрез и през него стигаме към-до-при себе си самите, като чрез едно утвърждаване. Това обаче не го прави утвърждаване, чието значение ни е достъпно. Не сме направили наш собствен смисъл собствения смисъл на този смисъл, и при това знаем, че неговият смисъл не се превръща в нещо

собствено от модусите, които са наши, а от такъв общен модус, който ни предхожда и престъпва.

По такъв начин, цялата ни традиция се извърща наопаки, което така идва към-до-при нас. Такова движение, което е собственото движение на общното, изисква “бавност”, която цялата ни “бързина” все повече не може да скрива. Но общното като тъждество на онтологично положение и политическа претенция (комунизмите, фашизмите, професионализмите, фундаментализмите, нацизмите, етницизмите) става призив, идващ откъм едно “Ние”.

Това призоваване не се съобщава по начина, който днес обозначаваме като общуване. Онова, което зове из-от общното, е несъобщимото. Трябва да има “нещо общо”, за да има общуване. Но общуването не е самоцел. Затова, битието-при-общното конституира телеологията на свършекото в смисъла, че началото съвпада със свършека.\* (Пак за индивид-вид-род във връзка с Феникс.) Обаче тук началото бива схванато като множествено. Ще рече, че свършекът се самосмесва с нас. Чрез нас свършекът се самоумножава из-от своето начало, чрез “между” на общното. Това не е трансцендентална субективност на смисъла или на битието, доколкото няма субстанция нито за битието на смисъла, нито за смисъла на битието.

Сега вече самото себе си не съобщава себе си самото: то е прехождането и разделението на съвявяването. Което не значи, че то е чуждо на всяко възникване като присъствие: нищо не придобива присъствие, освен из съвявяването. Ако има присъствие изобщо, то се съвявява; ако нещо изобщо добива присъствие, това е съвявяването. Няма присъствие, което да не е изложено на съвявяване. Но самото съвявяване във вида на съприсъствие не представлява предпоставка по същия начин, както някаква изначална субстанция, нито както субективността. То нито основополага, нито предшества. Ако заема трансцендентално положение, то не го прави със стойността на едно “възкачване”, което този термин - трансцендентален - имплицира. Бихме могли да кажем, значи, че съпричастието не е трансцендентална предпоставка. То има нещо общо с едно друго движение към началото или основата. Нещо от съпричастието вече е поставено в залог при жеста, който се завръща обратно наопаки това условие за възможността, в залог при мисълта, която мисли относно съвявяването като граница, откриваща самото битие. При мисленето на тази таковост, при говоренето за нея, при писането за нея, при усилия да се съобщи нейният смисъл, “аз” призовавам към съобщаване на речта, общност на-и-от понятия, общност на култура, история, както също онова, което им убягва или ги замества, размества, измества.

Маркс и Енгелс пишат: “Хората се самосътворяват взаимно, както телесно, така също духовно.” Това взаимно сътворяване не следва да се схваща “тъкмо по спекулативно-идеалистичен, т.е. фантастичен, начин”, което става, когато се вживяваш в представата относно “единичния индивид, който извършва тайнството на самопораждането”./37/

*Трябва да отбележим във връзка с това, че Маркс критикува всяко разбиране относно родовото като субектно и, съответно, винаги изтъква “реалния индивид”, противопоставен срещу абстрактния монаден индивид от мисълта на 18 столетие.*

Взаимното сътворяване не е тайнството на хипотетичния Субект, а действителното условие на действителната множественост от действителните взаимоотношения. Това не означава (тъкмо обратното на онова, което мисли Маркс), че, замествайки мистерията или тайнството, самото “действително” се предлага като предмет на положително знание. Тук имаме само програмата за едно “има да го има” от онтологията на битието-в-общното.

Такава програма трябва същевременно да има политически проблем - политически в смисъла, че самото политическо следва да бележи едно “имане за битие” или бъдещо биване, което не крие в себе си нито програма, нито схващане за политика, консубстанциална с друга или всяка от нашите онтологии. Това може да бъде определено само в стремежа да се достигне до свършека на политическото - онзи свършек, за който прословутото “изчезване на държавата” е основната формулировка. Защото тук политическото царство е отделено от реалните действия на хората; като така, политическата област трябва да излезе извън своята отделеност. За разлика от религиозното, чийто фантастичен характер следва да се разсее, политическото следва да се самоосъществи, както става при философията.

Но това осъществяване на политиката е за Маркс неговото неотделено бъдеще и нейното задействуване във всички области на човешка дейност. Иначе казано, това е polis, “телесно” съпротивен с действителния живот на общното. Но такава съпротивност може да бъде разбрана по два начина. Или polis е сбор от всичките дейности, или polis не се свежда до съчетание от действия или отношения. В този случай “polis” обозначава елемент, различен от всички други (значи, тъкмо по такъв начин, общен), битието-при-общното на всичко останало и негово съвявяване.

Иначе казано: онова, което Маркс мисли за nexis или висшия rhexis на една ограниченост, обозначава мястото на битието-при-общното, което е станало свободно, на неговата неуместна уместност - и на неговото усвояване-присвояване, или наново присвояване, въпреки всичко, оповестявано като необходимо.

Говорейки за новоприсвояване на онова, което не може да бъде присвоено, трябва да поставим под въпрос Хайдегеровата мисъл за Ereignis/Enteignis, визираща събитието на усвояващото присвояване. Тук има риск от ново появяване на диалектичното магьосничество. Неговото пъстро и празно мистично одеяние, обаче, вече е свлечено. Трябва да преосмислим “собственото”, “уместното”, “подходящото” (proprietas) отдолу догоре и отгоре додолу, като онова, което няма нито “горе”, нито “долу”. Ние не преставаме да се занимаваме с онова, което няма нито “откъде”, нито “докъде”. Тук онази трудност, която ни прави безгласни, дава на мисълта нейната собствена възможност.

Не можем значи повече да бягаме от този въпрос: можем ли да мислим изчезването на политиката по друг начин? Можем ли да мислим това, как политиката ни напуска, като обаче не се разтваря в едно общо субективно тяло, чрез движението на общния себеприсвояващ субект? Как може политиката да отстъпи, да се оттегли, така щото да се себеразличи, нещо повече - да валидира политическото като такова? (Това обезсилва не само всяко запитване относно онова, което може да бъде наречено “същност” на политическото, но също обезсилва всяка необходимост от собствено политически деяния, та дори всяка легитимност на действени политически избори.)

Можем ли да мислим изчезването на политическото като оттегляне, без да го разтваряме в един организъм, на когото то би било субект, навсякъде присъстващ за-пред-на себе си самия? Можем ли да го надмогнем именно като субект, следователно, да го оттеглим, за да го преначертаем, фигурирайки наново битието-при-общното?

Не става въпрос да се пренебрегва, че “политика” обозначава също и властта, правилата, силовите отношения, полицейското. Но също така невъзможно е да се обособи този аспект и да бъде направен той цялото на политиката: чрез това всъщност вече сме го отделили. Би трябвало да проследим отново, как, поне откъм началото на онова, което наричат “модерност”, едно едновременно двойко движение не спира да разделя, обособява, отчуждава, остранява властовата политика с нейните ограничения, от политиката на общния Субект с нейните субстанция и самоцелност. Нито пък става въпрос за съединяването на тези два аспекта.

*Терорът обаче винаги брутално съединява двете страни, толкова повече унищожително, защото “диалектизира” определеното чрез разделение, противопоставяне, изключване. Както казва Робеспьер, почти парафразайки Кант: “Терорът без добродетелта е жесток, добродетелта без терора е безсилна.”*

Единият и другият полюс бележат, в своето едновременно пораждаване, помръкването на битието-при-общното в неговата собствена същност. Обаче това помръкване представлява също появата в тази модерна история на институцията и настояването за тази същност. Ако “политика” следва наново да придобие значение, което не би било сводимо до онова на нейните две страни, това може да бъде само спрямо битието-при-общното. Онова, което ни изненадва, е обстоятелството, че политиката следва да преоткрие смисъла на “политическо”. До това опира всичко: polis вече не обозначава града, освен само исторически. За всичко останало неговото значение следва да бъде наново усвоено.

*За това дори в множество историко-мисловни изследвания се изявяват, особено през последните 40 години, определена политическа и философска слабост. Тя се изявява в повтаряното призоваване на гръцкия polis, една Идея, която обаче се смята за загубена от самите гърци.*

Не може повече да става въпрос за регулиране упражняването на властта чрез съсредоточаване върху “право”, което постоянно бива заплашено и поправяно. Понеже необходимостта от такова право не скрива факта, че то все още не докосва същността на общното. Тази същност има работа с право преди всяко право, право, имащо право без всяко право.

Ако политиката отново следва да означава нещо, и да означава нещо ново, това би било само в докосване тази същност на съществуването, което самото е своята собствена същност, това ще рече, което няма същност, което е първосъщно на това самото нещо. Такава изложеност съдържа едновременно крайното единично и битието-при-общното на неговото съвявяване. Това “едновременно” не изисква редопоставяне, понеже крайността и битието-в-общното са едно и също нещо. Крайното съществуване необходимо е съвявявано. По такъв начин, “политика” следва да бележи онова, което интересува всеки момент от съществуването сред общното. Залогът тук се оказва интересът, “какво”-то на въпроса, на interesse: едновременно “да бъдеш между”, “да бъдеш отделен”, “да се различаваш”, “да си посред”, “да участвуваш”.

Оттук, онова, което интересува, необходимо е онова, което е най-общото. Ако си послужим с езика на analogia entis, можем да кажем, че interesse е всъщност communissimum. Но interesse, което не е това на Бога, е communissimum на самото “вътрешно”, съявеност, или изложеност на същностите./38/

“Политика” биха били откъслеците, чието качество е да дифрагират съвявяването, без приписване на качества. Това не ще рече обаче без историчност: напротив, историчността принадлежи към същността в несъщностното. По такъв начин различията в облика на обществото и

политическите залози, различията или сблъсъците на обществените регистри не са акциденции с обща субстанция, те са случайни явявания на битието-в-общното като такава.

Не би имало нищо по-нескрито и нищо по-изложено от политическото. Първо, изложено на интереса, накъм който битието-в-общното се оттегля. Второ, нескрито от крайността на всяко предназначение и нищетата на бъденето. Няма също друго място, където изискванията за възможен достъп на битието до смисъла биха били по-добре схванати: един непрактикуем достъп, никога присъстващ, но винаги изложен на присъствието, винаги общен чак дотам, щото да отминава незабелязан.

Нищо не е по-оголено от политиката: но въпреки това, тя не съединява в своята хипостаза всички крайности, където битието отстъпва пред смисъла. Сред тези “подстъпи”, всеки от които имплицира общност и общение, политиката отстоява онзи на “в” като такава. Без хипостазис, т.е. без субстанциално присъствуване, но не и без разпознаваема форма. Ала каква би била една форма на “в” и “между”? Една форма из-между-от нас, която нито ни надмогва, нито ни заличава? Защото съвявяване не означава появяване и остава то самото зад феномените - без обаче чрез това да бъде ноуменално, а само присъствеността на съществуването.

*Именно затова онова, което наричат “комунизъм”, се мисли способно да означаи такава класа от гражданското общество, която не е класа на гражданското общество; такава съсловие, което е разложението на всички съсловия; такава сфера, която има универсален характер вследствие на нейните универсални страдания, и не претендира за никакво особено право, защото злото, сторено на нея, не е особено зло, а зло изобщо./39/*

От коренното изкривяване до абсолютното преобразяване, смислоприсвояването се самообрича на своето собствено разчупване. Остава един отблясък, който не поражда образ и вече не спада към тази логика. Нещо повече: той поставя пред нас задачата за съвсем друга фигурация, която би била тази на съвявяването. Но остава, въпреки всичко, твърдият отблясък на абсолютната несправедливост, оспорваща споделянето на справедливост и несправедливост, което съставлява естеството на *zoön politikon*. Това, всъщност, е отблясъкът от денатуриране на политиката, вписано в политиката като нейна възможност. Тъкмо интересът разяжда “между” - което се нарича експлоатация, потисничество, грабителство, унищожаване. Никой образ все още не представя това пред нас: нито “народ”, нито “пролетариат”, нито “нация”.

Смятаното за отрицателно съществува, обаче, като отрицание на съществуването. Доколкото, същевременно, няма нищо отвъд съществуването

и съществуващото, дотолкова, онова съществуване и онова съществуващо, на които отричаш своето съучастие, са отречено съществуване и отречено съществуващо. Това отрицание, когато и където се появява, достига до цялото съществуване и всичко съществуващо, защото засяга “в” на битието-в-общното.

Деянито на несправедливост (както и на справедливост) винаги е изключване и изключение. Както знаем, общността винаги и по принцип изключва. Това изключване може да бъде наречено различаване, изгонване, отхвърляне, жертвуване, презрение, маргинално различаване, избиране, подбиране, корени, изтръгване. Тук онова, което общността изключва, е онова, което не се оставя да бъде отъждествено в и с нея. Наричат го “Другото”. Но това друго е “в”, ако “в” на “в-между” образува вътрешното съприсъствие на свързване-разделяне там, където възниква социране. Общността изключва своето собствено основание, понеже обезправява скриването на основанието, което е нейната същност: “в-общното”, между-нас на съвявяването.

За да изключва, изключването означава: именувайки, отъждествявайки, формирайки. “Другото” за нас е образ, наложен върху неизобразимото. Така имаме за нас образи, чиято затвореност, тяхната общностност с “нас”, не е случайност. По такъв начин, същностният двойк въпрос относно в-общното би бил: как да се изключва, без да се изобразява?; как да се изобразява, без да се изключва? Защото изключването без фиксиране следва да освети липсата на основаност, да легитимира бъденето-в-заедност. Оттук, фиксирането без изключване следва да удържа линиите на външността, двете страни на един и същи *limes*. Ако “политика” е “управление”, то тя е управляване на този неуправляем *limes*. Поради онтологични основания, това управляване не може да бъде смилане: никакъв търбух на Левиатан не ни очаква. (Затова “комунизъм” бележи голяма авантюра, голямо отклонение, голямо корабкрушение, но същевременно голямо учредяване и разсъбличане на политиката.) Така неизобразимият контур започва да се показва от “нас”, от нашето съвявяване. Как да очертаем неговите граници? Нямаме образец или матрица за това очертаване на граници. Дори си мислим, че новото или нечуваното вече не биха могли да се появят. Но тъкмо когато всички знаци липсват, нечуваното отново става не само възможно, но също сигурно. Тук отново се появява заличеното значение на старата дума “общно” - *communissimum*.

Новото идване нито реставрира заличеното, нито актуализира стародавното, а е част от ритуал, възпроизвеждащ отношенията корпорално-имагинатно-корпоратно във феномена на общността. Тук ритуалът е вътрешното

съзначаване на битието, негов смислов ред. Общото като архаика бележи съвпадението на началото и свършека в една химерична интер-интра-рност. Тя съединява *inter* и *intra* в “между”, което, задавайки омфалността на ритуала като двоен конус спрямо “междината”, основава траенето като въплъщение на общностната невремеовост. Омфалата, двойствено съчетавайки междинността и безвремето, се явява немота на Аз-а, полагаща чуждостта. /-К.Кастанеда - дон Хуан и “другите реалности”. Отново за симетрията човек-бог като задаваща двойния конус на омфалата - място и структура - център и двоене/ Ще илюстрираме тази наша теза чрез етимологията.

#### **4. Чуждостта на чужденеца**

Нека тръгнем оттам, че западните диалекти (италийски, келтски, германски, балтийски) запазват древното обозначение за “народ” - \**teuta*, производно от корена \**tew* - “да бъда мощен”. Това обозначение, което образува етноними (*Teutoni*, *Deutsch*), придобива противоположно значение, бивайки заимствувано в славянските езици от германските./40/ Ще кажем, че старославянското *tuzdi* означава “чуждоземен”; това ни отвежда към етимологията на думата “граница”, свързана с *rex* - цар. Съпоставяйки латинското *rego* с гръцкото *orego* (“простирам, протягам”), а също така отчитайки изконното значение, което *reg* има в латинския (изразите *regere fines*, *e regione*, *rectus*, *rex sacrorum*), се стига до извода, че *rex* е повече жрец, отколкото “цар” според съвременното разбиране, т.е. *rex* представлява някой, овластен да очертава разположението на града или да определя правопорядъка./41/ Не ще разберем образуването на *rex* и *regere*, ако не тръгнем от това значение на *rectus* (първом изцяло веществено, но прилагано също така към морала), отговарящо на готското *raihits*, превеждано чрез гръцкото *ortes*, “прав”, а също чрез древноперсийското *rasta*, определящо пътя в предписанието “Не свървай от правия път”.

Това двойно значение се представя от *regere fines*, сакрално действие, предваряващо всяко строителство; *regere fines* буквално означава “да прокарам граници във вид на прави линии”. Това действие извършва Върховният понтифик при започване някакво храмово или градско строителство, определяйки върху местността границите на свещения участък./42/ Очевидна е магичността на такова действие. Става дума за отделяне външното от вътрешното, свещеното от профанното, родното от чуждото./43/

*Дотолкова, прокарването на граница е имагинатно действие, сакрално по форма и профанно по съдържание. Неговото пространство се конституира от “Аз” като пространство на неговото себедаване, за разлика от “свят” като пространство на другост, в която “Аз” не присъства като самостоятелно. Моето конкретно битие като чиста монада в самия мен и за самия мен обхваща всяка, включително и насочената към другия, интенционалност, но нейният синтетичен резултат (действителността на другия за мен) остава тематично изключена. Тази интенционалност конституира нов битиен смисъл, надхвърлящ моето монадично Его, при което Аз се конституира не като самото-Аз, а като отразяващо се в моето собствено Аз, в моята монада. Но второто Его е конституирано като Alter Ego, при което указаното като момент от това Alter Ego мое Его се оказва не нещо друго, а самото-Аз в моето своеобразие. По своя конститутивен смисъл другият указва мен самия, другият е мое “отражение”. Той е мой аналог. На първо място това се отнася за Alter Ego, но след това и за всичко, което добива своите смислови значения от него. Прокарвайки граници, “Аз” е при себе си, понеже всяка граница има смисъл само по отношение на него, а всеки “свят” има смисъл само като не-негово пространство./44/*

### **5. Родното в чуждото и чуждото в родното**

Що се отнася до отношенията между родно и чуждо, ще започнем с това, че в индоиранските езици терминът агуа означава “народ” (моят народ), давайки названието на Иран (<aryanam). Той е древното общо наименование на индоиранците./45/ Агуа като термин се противопоставя в иранския на anarya: “не-агуа”; агуа в индийските езици се противопоставя на dasa: “чужденец, роб, враг”. Така agi, в противоположност на \*tew-, сочи към вътрешните различия. Във ведийския има ред термини, производни от agi, формата, която едновременно е най-проста и най-древна. Agi тук обозначава не само общности, но също индивиди, схващани в положителен смисъл като приятели, а в отрицателен като врагове. Авторът на ведийския химн често порицава agi, смятайки го за съперник./46/

Въпреки това, agi (съвсем като автора) извършва жертвоприношения и разпределя богатствата. Той почита същите богове и извършва същите ритуални действия. Като следствие от това, agi се превежда ту като “приятел”, ту като “враг”. Тези два смисъла на agi могат да се сравнят с двата смисъла на \*ghosti-: от една страна, латинското hostis и готското gasts - “чуждоземец”, от друга страна, латинското hostis - “враг”. Но агуа тук означава “закрилникът на чуждоземеца”, gastlich, откъдето произлиза и “домакин”. Накрая,

производното във втора степен 'агуа, образувано от агуа-, означава буквално “гостенски”; отгук идва “гостоприемен”./47/ Така възниква мисълта относно “своя-чужд”, ще рече, онзи свой, който принадлежи на гостите.

“Свой”, защото агі означава оставащия при народа, към който принадлежи и говорещият за него. Той не се схваща като принадлежащ към чуждото. Той може да бъде скъперник или прахосник, дружелюбен или враждебен, но тези му качества имат личностен характер. Текстове от Ригведа предлагат няколко постоянни черти, които позволяват правдоподобно да се изтълкува статутът на агі: агі или агуа принадлежат към привилигирана група, свързана с двойното разделяне на екзогамната общност, при което двете половини са в отношения на взаиморазмяна и съперничество./48/

Общното се саморазделя, за да се себеразличи в ритуалност, съединяваща корпоралното с корпоратното и имагинатното. Едва с нашата диалектическа феноменология обаче проблемът за общното получава своя истински смисъл. Защото тя прави ясно, как чуждостта на Другия се пренася върху целия свят като негова обективност, тепърва придавайки му така смисъла “световост”. Аз-ът като биващо в себе си и за себе си конституира собствената си същност. Из нея Аз-ът, твърди Хусерл, конституира всичко онова, което в Аз-а е битийно валидно като не-Аз. Всеки поглед върху конституираното в мен като свят ми напомня за другите и тяхната конституция. Чрез конституираните в моето “Аз” чужди конституции за мен се конституира един общ свят./49/ Аз познавам в себе си другия, в мен той се конституира апрезентативно отразен. Чрез тълкуването на онова, което намирам в себе си, аз, медитирайки, достигам всички трансцендентности като трансцендентално конституирани. Така изчезва привидността, че всичко, което познавам като съществуващо, трябва да ми принадлежи по собствената си същност. Това важи само за иманентните трансцендентности; конституцията като название за приписващите ми като Его в моята собствена същност значимост и битийност синтетична актуалност и потенциалност означава конституция на иманентната предметна действителност./50/

Така общното потвърждава своята химерична интерност, изправяйки ни пред необходимостта да обясним **междинността**. Тъкмо тя се оказва отправната точка в разгръщането на **общностния солипсизъм**.

Бележки:

1. Едмунд Хусерл. Картезиански медитации. Пета медитация, § 55 -В: Едмунд Хусерл. Увод във феноменологията. Картезиански медитации. (превод от немски П.Градинаров), Евразия, 1996, с. 257.

2. Пак там, пета медитация, § 61, стр. 277-283.
3. Пак там, пета медитация, § 61, с. 280.
4. Шелинг. Епохи на света, § 41.
5. (Вж.: R. Van der Broeck. *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Tradition*. Leiden: E.J. Brill, 1972; p. 400).
6. Вж.: *Hexaemeron* 5.23.79; - *Patrologiae Latinae*. t. 14, coll. 238B-239A.
7. Вж.: Guy R. Mermiet. *The Phoenix: Its Nature and Its Place in the Tradition of the "Physiologus"*. - In: *Beasts and Birds of the Middle Ages*. Ed. by Willene Clark. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989; p. 71
8. Вж.: Albertus Magnus. *De Animalibus Libri XXVI*. - *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd. 15-16. Hg. von Hermann Stadler. Muenster: Aschendorff, 1916-1920; Bd. 16, S. 1493.)
9. Вж.: *De Ressurrectione carnis*, с. 13. - PL, t. 2: col. 811B: "de singularitas famosum, de posteritate monstruosum".
10. Срв.: *Physiologus Latinus*. Ed. Francis J. Carmody. Paris: E. Droz, 1939; p. 20.
11. (Вж.: *Tractatus Sancti Zenonis*. I, tr. 16,9. - PL, t. 11: col. 381AB. Срв. също: Werner de Saint Blaise. *Liber deflorationum*. - PL, t. 157: coll. 898B-D. Освен аналогията с Възкресението, предлагана от пораждането на нов Феникс след 3 дни, Вернер отправя също към една двойка традиция във "Физиолога", а именно, че птицата претърпява огнено жертвопринасяне след 10 и след 500 години. Ако умножим тези числа (както Вернер прави), ще получим сумата 5000, която отговаря на броя години между първия човек Адам и сетния човек Исус.
12. In *Categorias Aristotelis*. - PL, t. 64: col. 177D.
13. (Вж.: Boetius. In *Isagogen Porphyrii Commentatorum*. Editio Secunda. Hrsg. von Samuel Brandt. Wien und Leipzig: F. Tempsky, 1906; pp. 16-19, 217-219.
14. (*Sangermanense de generibus et speciebus*. - In: *Ouvrages inedits d'Abelard*. Ed. Victor Cousin. Paris, 1836; pp. 533-534.
15. *Positio vocum sententiae*. - In: Iwakuma Yukio. "Vocales" or Early Nominalists. - *Traditio*. vol. 48 (1992), p. 66.
16. "Opponitur de phoenice, qua praedicatur de pluribus. Quod negamus. Praedicatur enim de isto et de illo in diversis temporibus; verum est, et non ideo universale est. (...) Similiter si dicitur "phoenix praedicatur de pluribus, id est plura iam collocata sunt sub phoenice conjunctum" hoc restat probandum. Hoc /vero - бел. изд./ debet habere universale." (*Positio vocum sententiae*, p. 70.)
17. Вж: Peter Abelard. *Logica "nostrorum petitioni sociorum"*. - In: *Peter Abaelards philosophische Schriften*. Hg. von Bernhard Geyer. Muenster: Aschendorff, 1927; S. 545.

18. Срв.: Andrea Tabarroni. "Omnis phoenix est": Quantification and Existence in a New Sophismata. - In: *Sophisms in Medieval Logic and Grammar. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics*. Ed. by Stephen Read. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993), pp. 185-201.
19. Вж.: Stephen F. Braun. Walter Burley's "Quaestiones in Librum Perihermeneias". - *Franciscan Studies*. vol. 34 (1974); Robert Andrews. Resoluble, Exponible, and Officiable Terms in the "Sophistria" of Petrus Olai. - In: *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, pp. 1-30; за други текстове от 14 век, разглеждащи софизма "omnis phoenix est", вж. Roger Bacon. *Summa de sophismatibus et distinctionibus*. - In: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*. Fasc. 14. Ed. Robert Steele (Oxford: Clarendon Press, 1937), pp. 143-148. Roger Bacon. *Summulae Dialectices*. Ed. Alain de Libera. - In: *Les "Summulae Dialectices" de Roger Bacon, I - II: "De termino", "De enuntiatione"*. - *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*. t. 53 (1986-1987), pp. 184-185, § 48.
20. Вж.: Alan de Lilles. *Theologicae regulae* 28. - PL. t. 210: col. 635.
21. Guillaume de Lorris and Jean de Meun. *The Romance of the Rose*. Transl. and Ed. Frances Horgan (Oxford: Oxford University Press, 1994), ll. 15 941-15 974. За философските изгочници на този откъслек вж.: Pierre-Yves Badel. *Jean de Meun, le phenix et les logiciens*. - *Romania*. t. 110 (1989); Nos. 1-2, pp. 167-180.
22. (Вж.: *On Original Sin, and a Disputation with the Jew, Leo Concerning the Advent of Christ, the Son of God: Two Theological Treatises of Odo of Tournai*. Transl. and Ed. by Irvin M. Resnick (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), pp. 49-50. - PL. t. 160: coll. 1079A-C.)
23. Вж.: Аристотел. *Втора Аналитика*. 100в 1-7.
24. Odo of Tournai. *Two Theological Treatises*, p. 50. - PL. t. 160: coll. 1079B-C.
25. Вж.: Пак там, p. 51 - PL. t.160: col. 1080A.
26. Вж.: Пак там, p. 74 - PL. t. 160: coll. 1096C-D.
27. Пак там, pp. 67-69 - PL. 160: coll. 1092A-1093A.
28. *Two Theological Treatises*, p. 51 - PL. t. 160: col. 1080A.
29. *Two Theological Treatises*, p. 68 - PL. t. 160: col. 1093A.
30. Пак там, p. 68 - PL. t. 160: col. 1092C.
31. Пак там, p. 69. - PL. t. 160: coll. 1093B-1094A.
32. Пак там, p. 69 - PL. t. 160: col. 1093D.
33. Пак там, p. 56 - PL. t. 160: col. 1083D.
34. Срв. John Jolivet. *Trois variations medievales sur l'univerel et l'individu: Roscelin, Abelard, Gilbert de la Porree*. - *Revue de la metaphisique et le morale*. t. 97 (1992); No. 1, pp. 111-155 (особено pp. 118-119: относно цялото и частта при Росцелин и Абелар).

35. Макар мислителите от онова време да признават, че самата “човешка природа” се състои от душа и тяло, при тях онова, което отличава човека, е личността като разумен индивид, чиято разумност собствено принадлежи на душата, а не на тялото. - Срв. Two Theological Treatises, p. 52 и p. 62. - PL. t. 160: col. 1080D и col. 1087D.
36. Пак там, pp. 49-50. - PL. t. 160: coll. 1079C-D.
37. Немската идеология, гл.1
38. Тук ще припомним идеята на св. Тома Аквински за всеобщото предпочитание на битие Божие, без това да повлиява Неговата отвъдност. “*Ipsium enim est communissimum effectus primus et intimior allis effectibus.*” De potentia, qu. 3, a 7. Cit. in: Jean-Francois Courtine. Souarez et le systeme de la metaphysique. Paris: PUF, 1990; p. 523. Тази мисъл е от изследване за битието, съществуването и индивидуацията, в което онтологията на битието-приобщното може да открие повече от само предпоставка. Онова, което интересува, е пределно общо, понеже не е дадено, то се оказва въпрос на интервал, на “в” при това “в между”. Дори неговото представяне е множествено и експанзивно: мисълта, езикът, любовта, изкуството, славата, тялото, образът са смайващи откъслечи - не модуси, защото нямат субстанция).
39. Вж.: Карл Маркс. Към критиката на Хегеловата философия на правото. Увод/
40. Вж. Емиль Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. Прогресс, Москва, 1995, с. 237.
41. Пак там, стр. 249-253.
42. Пак там, с. 252.
43. Тези граници се прокарват от лице, надарено с висша власт, - цар, гех.; “народ” бива мислен като общност, достигнала цялата пълнота на своето развитие; “общност” предава двете значения на *corpus* - “тяло” (общество) и “съюз” (съсловие).
44. Едмунд Хусерл. Картезиански медитации. Пета медитация, § 44, стр. 231-232.
45. Бидейки изолирана дума в иранските езици, в санскрит *агуа* се оказва производно от *агі*, а то обозначава някого, принадлежащ към “същия народ като мен самия”; нещо повече, това *агі* съдържа и значението “съюзник”. - Вж.: Емиль Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов. с. 237.
46. Пак там, стр. 241-243.
47. Пак там, стр. 241-242.
48. Пак там, с. 243.

49. Едмунд Хусерл. Картезиански медитации, четвърта медитация, § 41, с. 223.

50. Пак там, пета медитация, § 62, с. 284.

Част първа

### Глава III. Упражнения по солипсизъм

**Това, което солипсизмът има предвид, е съвсем правилно, само че не може да се каже; а се показва. (По Лудвиг Витгенщайн)**

Според нашия анализ, публичността артикулира общностния солипсизъм. Общното, от своя страна, представлява опора и среда на общностния солипсизъм. Но понеже в общното присъествува “между” като “между” на самобиващи “Аз”, то, подхващайки темата собствено за солипсизма, започваме с въпроса относно взаимовръзката на техните “термини”, схванати като идеални предели - **Азовост** и **Граница**. Чрез тяхното съотнасяне стигаме до условието за собствената им възможност, именно, самозатвореността на всяко “Аз” в неговото битие като самодостатъчен свят. От тази самодостатъчност и самозатвореност дедуцираме битието на нищността и нищността на битието. Битието на нищото и нищото на битието се оказват чрез това предпоставка за нереалността на времето и невремето на реалността. Така полученото образуване (нищно, безвремево, Азово) наричаме химерично. Областта, в която съществува химеричното, ние определяме тук като царството на виденията, което аналогизира публичността.

Нашето изложение навярно ще изглежда някому “компилативно”; това обаче е неизбежно, доколкото такава тематизация необходимо се опира върху философеми и стилистики, свързани с феноменологията. При това, понеже обосноваваме процедурния общностен солипсизъм, обясняващ феномениката на публичността, и то правейки цялостно изложение, ненакъсано от позовавания, цитати, препращания, тъкмо в тази глава ще си позволим свободно, нерядко дори преднамерено, “компилиращо” отнасяне към известни текстове от известни философи, които стават материал за нашата **солипсистична диалектическа феноменология**.

#### *1. Азовост и граница*

Нека тръгнем оттам, че всяко “Аз” е първоначално чисто безкрайно продуциране, но само с него то никога не би станало продукт. Всъщност, за да

възникне за самото себе си, едно “Аз” (продуциращо и продуцирано) трябва\* да постави **границы** на своето продуциране./1/

*Както читателят сам ще се увери, “трябва” присъствува доста често в използваните от нас текстове. Честата употреба на “трябва” показва, доколко идеализмът като философия е нормативен. Самата негова нормативност издава зависимостта на идеалистичното философстване от ритуала като налагане образци за мислене и дейност отвътре. Имаме предвид скритото отъждествяване на трябваване и следване. Обаче това отъждествяване разкрива сродеността на идеализма с виденията, понеже виденията извеждат световото от Азовостта, прокарвайки така граница, която, в своята граничност, става “видима също от другата страна”.*

Но никое “Аз” не може да ограничи своето продуциране, без да противопостави нещо на себе си./2/ Отгук, всяко “Аз” като “аз” е ограничено само от това, че се възприема като такова, защото то изобщо става само онова, което представлява за себе си самото./3/ Това, че едно “Аз” е не само ограничено, но също се себевъзприема като такова (ограничавано и неограничено), става възможно, само доколкото то поражда самото ограничаване. Следователно всяко Аз като “аз” може да бъде неограничено само като ограничено; обратно, всяко Аз като “аз” може да бъде ограничено само като неограничено./4/ Доколкото поражда ограничаването, всяко Аз се самоснема./5/ Затова, никое Аз не може да принадлежи на света, именно понеже е негова граница./6/

Границата остава обаче в идеалното; само идеалното Аз създава граница като средното между снемането и пораждането - определянето. Това, което трябва да определя, трябва да е налице независимо от мене. Но щом го определям, чрез самото определяне то отново става зависимо от мене. След това, когато определям неопределеното, аз го снемам като неопределено и го създавам като определено. Идеалната дейност следователно трябва да определи границата./7/ “Аз” е точка, в която световото се комплицира; световото е място, в което това “Аз” се експлицира. Бидейки тждество на точка и място, той полага една **химерична интерност** като **граница**. Полето, в което може да бъде видяна тази граница, е езикът. Това ще рече, че границите на езика означават границите на света. Нещо повече: понеже езиковото представлява бледа сянка на логосното, то логиката изпълва света; границите на света са и нейни граници. Така разбираме, доколко солипсизмът е верен. Няма свят, който да не е “моят свят”, понеже границите на езика (на онзи език, който разбирам само аз) са границите на световото./8/ Доколкото чрез самото това тждество език - свят “Аз” на солипсизма се свива до непротяжна точка, дотолкова във философията става дума за “Аз” непсихологически. Другояче казано, “Аз”

влиза във философията, понеже “този свят” е “моят свят”; по такъв начин, философското “Аз” се оказва границата на световото./9/

## *2. Азът като свят*

Бидейки значи границата на световото, философското “Аз” се оказва **монадично**. Тази монада обаче (подобно *Monas monada* при Лайбниц) определя битието на всичко като съотнесено с нея самата. Обаче всяко “Аз” е самодостатъчен свят, монада, която не излиза навън, но в която и не влиза нищо отвън. Отгук, монадата не би съдържала никаква противоположност, ако чрез първоначалното самопораждане не бе породено същевременно и противоположното./10/

Дотолкова, всяко “Аз”, бидейки непосредното самосъзнание, само се проявява отчасти като непосредно, отчасти като много повече известно от всяка представа. По такъв начин, на “Аз” принадлежи иначе известното, но още различното от него и затова случайно съдържание, докато “Аз”, напротив, е увереността в самото себе си. Но всяко “Аз” е същевременно и конкретно, - съзнанието за себе си като безкрайно многообразен свят. За да бъде “Аз” начало и основа на философията, се изисква абсолютният акт, чрез който Аз, бивайки изчистено от себе си самото, се самосъзнава като абстрактно Аз. Това чисто “Аз” не е нито непосредното Аз, нито обикновеното Аз на нашето съзнание, с което трябва да се започне. Започването като абсолютен акт не би било нищо друго освен издигане до становището на чистото знание, при което изчезва разликата между субективното и обективното. Същевременно, такова издигане непосредно е само субективен постулат; за да се окаже истинно изискване в движението на конкретното “Аз” от непосредността към самосъзнанието, то би трябвало да бъде показано и изложено чрез неговата собствена необходимост.

Без това движение самото интелектуално съзерцание става произволно становище или дори емпирично състояние на съзнанието. По отношение на него всичко се свежда до това, доколко някои могат да го намират в себе си, и доколко други не могат. Но понеже това чисто Аз трябва да бъде чисто знание, което се влага в индивидуалното съзнание само чрез абсолютния акт на самоиздигането, а не е непосредно налице в него, напълно изчезва предимството, трябващо да произтича от това начало на философията, именно, че началото на философията е отнапред известно, което всеки намира непосредно в себе си и може да започне философствването, изхождайки от него. По такъв начин, чистото “Аз” (бидейки абстрактна същност) остава неизвестно на обикновеното съзнание, доколкото то не го намира изначално в

себе си. Изпадаме значи в илюзията, че става дума за известното “Аз” от емпиричното съзнание, а става дума за същност, чужда на това съзнание. Затова, определението на чистото знание като “Аз” ни изправя пред субективното Аз, чиито предели трябва да изоставим, и изобщо не премахва представата, че положенията относно самото “Аз” се срещат също така в обикновеното съзнание, понеже то наистина е сякаш онова, за което те се изказват./11/

Що се отнася до субективната определеност на едно Аз изобщо, чистото знание наистина му отнема неговото ограничено значение да има като своя непреодолима противоположност един обект. Но именно затова, би било излишно да се запазва все още това субективно становище и определението на чистата същност като “Аз”, доколкото това определение остава само едно субективно Аз. Иначе казано, за изхождащия от субективното “Аз” обектът остава определен като друго за “Аз”; онова “Аз”, от което той изхожда, следователно, по никой начин не е чистото знание, напълно преодоляло противоположността на съзнанието; напротив, то все още пребивава в плен на явлението./12/

Ако, като медитираш, схвана чисто онова, което ми открива явлението спрямо битието на света, става ясно, че аз оставам незасегнат в своята битийна валидност, както и да стоят нещата с битието на света. Понеже този Аз не е част от света, то аз също така повече не съм човек, а чист *mens sive animus sive intellectus*. Но това ще рече, че светът черпи битийната си валидност от мен самия като трансцендентално Аз. Ако собственото битие на света се състои в трансцендентността на оставащото извън “Аз”, тогава самото Аз, което носи в себе си целия смисъл на света, е трансцендентално./13/

Затова трансценденталната редукция полага като начало самото “Аз”, и то в хоризонта на една неопределена определяемост. Започвайки като чиста егология, тя подтиква към трансцендентален солипсизъм. При редукцията, всяко друго “Аз”, като друго трансцендентално “Аз”, се оказва едновременно биващо и нищово./14/

**Докато за Хусерл редукцията до трансценденталното Аз е само привидно трайно солипсистична, а нейното последователно провеждане води до феноменология на трансценденталната интересубективност, ние смятаме, че самият трансцендентален солипсизъм не може да бъде само предварителна философема, която актуализира трансценденталната интересубективност като обосноваваща. При нас, напротив, самата интересубективност тепърва става възможна като интраемпирично пораждана от трансемпирична Азовост, която прокарва границите на световото.**

Когато обаче различаваме между интраемпирично и трансемпирично, що се отнася до Азовостта като граница на световото, то аз, който основополагам конституираната от мен самия интерсубективност, трябва да призная, че светът се вписва в нея като иманентна транседентност. Другояче казано, светът като идея (това ще рече, идеален корелат на непрекъснато осъществяващ се опит) интендира интерсубективността, конституирана в идеалност с безкраен хоризонт. Затова, световата конституция предпоставя хармония на монадите. Обаче не става дума за метафизичен субстрат на монадната хармония, защото монадите не са метафизични измислици. Всяка монада впълщава интенционалността, тъкмо която прави възможно да имаме един свят на опита./15/

### ***2.1. Необходимо “лайбницианско” отклонение***

Монадата е самостоятелно затворено образувание. Всичко, което става в и с някоя монада, произтича от нея самата. Доколкото чрез своите собствени състояния монадата се саморазгръща, дотолкова тя остава солипсистка вселена; терминът “солипсистка” изразява затвореността на монадата до нейните собствени състояния. Същевременно, монадите са всеобхватно взаимосвързани. Тяхната взаимосвързка се основава върху принципа на всеобщата хармония./1\*\*/ Чрез него, всякоя монада хармонира собствените си състояния със собствените състояния на всички монади. Монадите, следователно, се намират в отношения на съгласие и съзвучие. Оттук, въпреки че всякоя монада непрекъснато поражда всички свои състояния из себе си самата, знанието относно законите на вселенската идеална координация създава възможността да се правят изводи от ставащото в и с монадата за ставащото в и с монадите. Монадите взаимно се изразяват или взаимно се разкриват.

Съответицата между монадите обаче означава, че всякоя монада отразява Вселената по начин, необходимо оставащ едностранчив. Спрямо нейното сътворяване, всякоя монада необходимо едностранчиво изявява цялата Вселена, каквато тя се себепредставя от определена позиция./2\*\*/ Наистина: сам Бог “обръща” отвсякъде и навсякъде всички явления, които сътворява, разглеждайки всичко, “имащо да стане”, по всички възможни начини, понеже няма нито едно отношение, скрито от Неговото всевиждане. Затова, изтъква Лайбниц, от всеки устремен отнякъде Негов поглед върху Вселената се поражда единичната субстанция, изразяваща света съобразно този поглед, ако Бог се решава да осъществи Своята мисъл, сътворявайки единичната субстанция./3\*\*/

Когато нарекохме монадата солипсистка вселена, имяхме предвид нейната самодостатъчност. Сега вече е напълно ясно, защо монадата представлява вселена. - Монадите остават перспективно съкращаващи и едностранчиво схематизиращи представяния на Вселената. Дори нещо повече: те са средоточия на Вселената, представяна от разноречиви позиции, и затова се различават./4\*\*/ Бидейки средоточия на Вселената, монадите се различават помежду си, както се различават множеството различни перспективни проекции на една и съща “геометрала”./5\*\*/

Нека сега формулираме парадокса, който пронизва Лайбницовата монадология. За да бъде установена монадологията, изисква се такъв наблюдател, чието “място” остава отвъд позициите на всички монади, така щото от тази “позиция отвъд всяка позиция” той идеално обзира монадната тоталност, утвърждавайки съответиците и/или успоредиците между участниците в тоталността./6\*\*/ Такова условие важи относно Бога, който вижда Вселената от позиция отвъд всяка позиция./7\*\*/ За крайното съзнание обаче това положение не може да бъде изпълнено. Защото то, оставайки индивидно, е монада сред монади. Оттук, крайното съзнание не само че не заема позиция отвъд всяка позиция, но също така не се себепоставя в позицията на друга някоя крайна монада./8\*\*/ Ето в какво се състои парадоксът: ако учението за монадите е истинно, то никоя крайна монада не може да го формулира. Защото истината на монадологията си остава недостъпна за никоя крайна сътворена монада.

Лайбниц, същевременно, привилегирова именно крайното съзнание като монада, способна на рефлексивна аперцепция./9\*\*/ По такъв начин, съзнанието добива достъп до идеите за Битие, Единство, Тъждество, Субстанция, Траене, Промяна. Тези идеи стават достъпни за крайното съзнание чрез рефлексията, представяйки му онова, което го създава тъкмо като проникваща в интелигибилното крайна сътворена монада./10\*\*/

Но понеже монадата “съзнание” е затворена в своите състояния, рефлексията само изявява за съзнанието неговата солипсистка самодостатъчност. Затова, рефлексивното саморазкриване, що се отнася до някоя монада, не обосновава все още приемането от нейна страна на други монади. Следователно, заявяването на монадологията остава несъвместимо с нейното условие за съществуване. Лайбниц, наистина, не обсъжда проблема, съдържащ се в този парадокс. Затова в нашите усилия да го разрешим, не ще се обръщаме към негови текстове. Вместо това, издигаме допускане, което ще се опитаме да обосновем, свързвайки го с нашето тълкуване на принципа за всеобщата хармония.

Ето и допускането: във всякоя монада са вписани отпращания извън-и-отвъд онази солипсистка вселена, каквато е самата монада. Тези отпращания засягат не само други възможни монади, но дори и монадната тоталност, от която всякоя монада е част. Именно затова състоянията на всякоя монада са определени като представително успоредяващи състоянията на всички монади. Доколкото не престъпва пределите на солипсистката си вселена, монадата е обречена да живее в своите собствени състояния. Нейните собствени състояния обаче съотнасят монадата с монадите и техните собствени състояния. Монадата значи отпраща извън-и-отвъд себе си самата, които отпращания се полагат като белези, вътрешно присъщи на нейните състояния.

Ще илюстрираме това твърдение чрез идеята за едностранчивост. Всякоя монада представя, както казахме преди, цялата Вселена от определена перспектива. Някоя монада обаче не установява едностранчивостта на своята перспектива “изотвън”, чрез (теоретично невъзможно) сравняване с други перспективи. Напротив: монадата разкрива едностранчивостта като свое вътрешно качество. Изявявайки своята перспектива като едностранчива, тя същевременно предпоставя идеята за другите перспективи. Някоя перспектива, веднъж разкрита като едностранчива, добива положението на една сред възможни други. Чрез едностранчивостта на своята перспектива, всяка монада отпраща към други перспективи, а това ще рече, и към други монади. Оттук, монадично тоталното се съдържа в монадично отделното; отпращанията към монадите се оказват вътрешно вписани в монадата.

*Нашето твърдение осмисля също така и представянето състоянията на всякоя монада. Някоя монада тихомълком отпраща към други монади като такива, в които, както при нея, съществуват множество различни изменчиви състояния./11\*\*/ При това, в отношенията, които разглеждаме, участвуват два класа елементи. Първият обхваща състоянията на някоя монада, която живее в тях, а вторият обхваща състоянията, отнасящи се до други монади. Само елементите от първия клас могат да бъдат непосредно достъпни за монадата. Доколкото някоя монада изобщо би могла да знае нещо за състоянията на други монади, те са ѝ дадени само като отпращания и само чрез отпращания. Следователно, не така, както са дадени за-и-на другите монади, чиито състояния те самите представляват. Всякоя монада среща значи своите състояния именно като представящи, но същността на представянето си остава неопределена./12\*\*/*

Във всяка монада отпращанията към другци монади “присъствуват” като нейни иманентни качества. Ще потърсим потвърждаване на нашето допускане чрез теорията за предустановената хармония. Тази теория на Лайбниц, изтъква

Касирер, формулира всеобщо значимо логическо положение, отстраняващо възможността единната (обективна) Вселена да се разпадне на множество (частични) светове, съвсем независими един от друг./13\*\*/ Защото иначе феномените на различните духове изобщо не биха се съгласували, т.е., би имало толкова вселени, колкото са единичните субстанции. Истинска случайност би било, ако те понякога биха се намирили в съгласие./14\*\*/ По такъв начин, Касирер подчертава не само интересубективността, но също интеркомуницирането между самодостъпните монади, които остават изцяло лишени от способност да си оказват взаимно влияние./15\*\*/

Затова, сътворяването на космос от монади не представлява тотално единично действие, ами съдържа толкова частични действия, колкото са монадите. Нещо повече: то е техният сбор./16\*\*/ Бог обаче, изтъква Лайбниц, не може да изявява “изначално” воление, отричащо общите закони: това би било противно на разума./17\*\*/ За разлика от човека, Бог не решава според обстоятелствата: Неговите решения образуват същностни единични контексти. Но именно по такъв начин, Божиите решения, засягащи безкрайно множество индивидуални инстанции, се основават върху обща воля, която Той има спрямо самия Порядък на Вселената като цяло, което “проницава” с един само поглед./18\*\*/

Тази обща воля съдържа във възможност всичките отделни деяния и повели. Едно тотално единично решение, а именно онова, да сътвори свят, съдържа всички отделни деяния и повели./19\*\*/ Оттук, доколкото отделните деяния и повели са основани върху обща воля, дотолкова, монадите се оказват сътворени в тоталната сквързаност на определен възможен свят, към който принадлежат./20\*\*/ Всякоя монада е свързана, във всеки възможен свят, с всички монади. По такъв начин Вселената става едно цяло, понеже отпреди нейното съществуване всички монади идеално “съопределят” Божието решение, което засяга съществуването на съществуващото./21\*\*/ Монадата добива монадност чрез своята позиция в цялостта на монадите. Иначе казано: всякоя монада е онова, което е, поради своето отправяне към всички монади като участници в монадната тоталност./22\*\*/ Но понеже това отправяне си остава същностно за монадите, теорията относно предустановената хармония винаги осмисля монадите като основополагащо взаимосъотнесени./23\*\*/

*Лайбниц, да припомним, обвързва своето схващане за монадата като изявяваща Вселената от определена позиция, с начина, по който са сътворени монадите./24\*\*/ Произходът на монадата прави отправянията към монадната тоталност обаче иманентни за всякоя монада като част от нейната конституция. Вписани в строежа на монадата, въпросните отправяния допринасят за нейното сътворяване такава, каквато тя е*

*всъщност. Така отново стигаме до съзнанието на монадата за своята едностранчивост. Но предвид крайността на съзнанието, това осъзнаване е незавършено, непрояснено, несъвършено. Все пак, самото му съществуване създава възможност изказването на учението за монадите вече да не се разминава с неговото съдържание.*

Ала парадоксът, който обсъдихме, възниква, когато се опитваме да преминем от индивидно монадното към монадната тоталност. Както показахме, той се отстранява чрез разглеждане индивидно монадното в контекста на монадната тоталност. Появява се, обаче, проблемът, дали една “постмодерна” монадология не следва да върви по обратния път - от монадната тоталност към индивидно монадното? Добре знаем, че Лайбниц не засяга този въпрос, понеже от самото начало осмисля монадично отделното чрез монадично тоталното, приемайки за дадена неговата въввлеченост в контекста на самата монадична тоталност.

Тук се опитахме да изтълкуваме Лайбницовата монадология като разбиране относно контекста. Срегнахме контекста такъв, какъвто се установява сред монадите: контекст, в който всяка индивидна монада, формално определяна като частица от монадната тоталност, вътрешно е определена спрямо тази тоталност. Наистина, това не е единственият възможен контекст./25\*\*/ Ние обаче затова разгледахме само контекста, бележеш отношенията монада - монади, защото следваше, съобразно нашите цели, да изтълкуваме лайбницианството като монадична солипсистка онтология, заплашена от привиден смислово-формален парадокс. Такава монадична солипсистка онтология би могла да обосновава излаганата по-долу солипсистка химерология. Какво имаме предвид?

Аз като *solus ipse* разглеждам всичко създадено като собствено съдържание на това единствено Аз. Оттук, всичко, което съществува за мен, черпи своя битиен смисъл изключително от мен самия./16/ Ако създаденото спада към същината на създаващото като негово вътрешно определение, то тогава моят собствен свят бива “обрамчен” от самооявяващото се “Аз”; при това, сътворяващото “Аз”, което пронизва този свят, само става част от него. Когато сътворявам биващия за мен свят като феномен, аз осъществявам осветовяващо самополагане. Когато като сътворяващо “Аз” въвеждам феномена “свят” в моята Азовост и приема всичко нейно като мое собствено, своеобразието на моето “Аз” се откроява в самия светови феномен като мое вътрешно качество. Като момент на световото, обаче, то винаги си остава трансцендентално вторично. По такъв начин, всичко онова, което трансценденталното “Аз” основополага като нечуждо, става част от неговата същност. Из нея,

трансценденталното “Аз” смислоизгражда света като вселена на чуждо нему битие, и първо чуждото в модуса на Alter Ego./17/

*Предел на това сътворяване остава Нищото. При всяко полагане на чуждост, “Аз” попада в “между”, което попадане винаги възобновява достигането до Нищото. Единствен начин да се прехвърля мост през това “между”, т.е. да се обзират едновременно нищото и азовото, достигнало до предела на нищото, значи, да се престъпва границата, като “Аз” бъде от двете ѝ страни, е имагинирането, пораждащо виденията. Борхес разказва за едно свое видение - критския Лабиринт,- който му се явява като гигантски амфитеатър. Това фатално затворено съоръжение има пукнатини; струва му се, че със силна лупа той, гледайки през някоя от тези пукнатини, би могъл да съзре в центъра на Лабиринта затворения там Минотавър. Борхес ни подсказва чрез това видение възможността да съзрем Нищото през пукнатините на междуостта, подобно Минотавър, разположен в средоточието на вселенския Лабиринт.*

Понеже всичко съществуващо за едно чисто “Аз” се смислоизгражда (като опит) в самото него, всяко битие, дори и осмисляното като трансцендентно, остава иманентна на това “Аз” битийност. Всеки възможен смисъл, всяко възможно биване необходимо принадлежат на трансценденталната субективност, определяща смисъла и битието./18/ Ако в нея присъствуват другостта и световото, пораждани от свързващата интраемпиричното и трансемпиричното Азовост, това важи за Хусерловите фактично Ego, фактична интересубективност, фактичен свят, които добиват смисъл в моята субективност. Обаче такава пораждане затова засяга фактичното Ego, фактичната интересубективност, фактичния свят, защото разкрива чистите възможности, достижими чрез имагинерно вариране на себе си самия.\* /Доколкото, същевременно, ейдетично саморазкрива мен самия като “Аз” изобщо, то засяга не само всяка възможна интересубективност, но също света, ставащ възможен чрез тази интересубективност.- бележка/

### ***3. Архетипика на Дедукцията***

Това имагинерно вариране е единствено наличното във всяко “Аз” като непротяжна точка. Другояче казано, единствено наличното в самото Аз, полагащо химерична интерност като граница, е интенция към дедукция. Единствената дедуктивна крачка в това “Аз” обаче е наименоването, чието начало се оказва назоваването. Онова, което придава битие, е именно назоваването; Бог създава всичко биващо чрез повелителни назовавания. Тяхната обща форма е “Рече Бог: да бъде...”; назоваването извиква онова,

което не съществува, да съществува.\* По такъв начин, назоваването става прерогатива собствено на Бога. След това обаче Бог повелява на Адам да наименува тварите.\* Опираме следователно до адамитската оноματοпоейа: тя основополага самото “Аз”, което прави бивашото да означава, карайки означаващото да бъде съществуващо.

Едно назоваване обаче предпоставя, като условие, правещо възможно наименоването, съзерцаване на бивашото в неговата тоталност. Тази тоталност може да бъде мислена само като свят на Бога.\* (Самото причастие към тоталността прави възможни, както ще покажем, виденията - видението е комплицирана дедукция, а дедукцията е експлицирано видение. - бележка.) Оттук, моментите на дедукцията (назоваване, наименование, съзерцаване) образуват единния неразкъсваем акт на сътворяването. Затова, дедукцията има като свое първоусловие съвпадането на началото и свършека в първоточката; по такъв начин обаче дедукцията предпоставя знаковостта като небитие на времето.

Първият космогоничен акт се описва в книгата “Зохар” като “вносяне” в първонеразличимото на първоразличаваща (обозначаваща) точка. “In the beginning (Gen. I, 1) - when the will of the King began to take effect, He engraved signs into heavenly sphere that surrounded Him. Within the most hidden recess of dark flame issued from the mystery of Ein Sof the Infinite, like a fog forming in the unformed, enclosed in the ring of the sphere, neither white, nor black, neither red, nor green, of no color whatever. Only after this flame began to assume size and dimension, did it produce radiant color. From the innermost center of the flame sprang forth a well out of which colors issued and spread upon everything beneath, hidden in the mysterious hiddenness of Ein Sof. The well broke through and yet did not break through the ether (of the sphere). It could not be recognized at all until hidden, supernal point shone forth under the impact of the final breaking through. (...) That inner point extended becomes “palace” which acts as an enclosure for center. (...) “Palace” extends into a vestment for itself, the primal light. From then outward, there is extension upon extension, each constituting a vesture to the one before, as a membrane to the brain.” (Zohar. The Book of Splendor. Ed. by Gershom Scholem. New York: Schocken Books, 1975; pp. 27-28. Transl. by G. Scholem from the Arameian.)

По такъв начин, появата на “центъра” се предхожда от докосмогоничния процес, след който идва космогоничното “разширяване” на първоточката, отъждествявана с мъдростта Божия (hokhmah), или с идеалната мисъл на Сътворяването. Първознакът се отличава от символа като конкретно обозначение на трансцендентно действителното. По такъв начин, първознакът не представя символно действителността, а сам той е действителността или

неин пораждащ принцип. Затова действителността само дотолкова може да бъде действителна, доколкото бива обозначена. Бидейки значи “съприроден” със Сътворяването, ритуалът възражда възникналото в акта на сътворяването.

Чрез “знаците” (He engraved signs into the heavenly sphere) се сътворява първопространството като рамково условие за всички следващи събития. Дотолкова, бележейки пространството, знакът го сътворява. Знаците, изрязвани върху космичната сфера (bit’hiru ila’ah) са резки, чрез които се бележи някое биващо като отлучено от друго биващо. Такова различаване обяснява самото това биващо. Тук отликата се внася в абсолютното безразличие, което въвежда “различаването”, ставащо основно условие за започване на космогоничния процес, като изпълване “празното” (неразличимото) с различни биващи. Наистина, пространството става действително (конкретно), доколкото е белязано. /Срв. при Никомах: “Всичко устроено във вселената се предопределя от мисълта на нейния Създател; та нали образецът е запечатан чрез числото, предсъществуващо в ума на Бога, число изключително понятийно и нетелесно. (...) Именно изхождайки от него (...) е трябвало да възникнат всички предмети, времена, движения, небеса, звезди.” - Nicomachus. Introduction to Arithmetics. Chicago: The University of Chicago Press, 1953 (transl. from the Greek), p. 813. Цит. по: В.Н. Топоров. О числовых моделях в архаических текстах. - В сб.: Структура текста. Москва: Наука, 1980; с. 10-11/

Така сътворяването, като actus purus, прави възможно сътворяването и сътворяващото “Аз” да заема (аналогично) мястото на Бога. (Тук - за великия прототип и неговото подражаване - по “Тимей” от Платон.) Оттук, доколкото самото “Аз” аналогизира Бога, наименоването може да бъде схващано като дедуктивен акт, пораждащ интенцията. Чрез интенцията обаче “Аз”, бидейки, като първопринцип, Само и Едно, става първонишното спрямо първобитието. /Началото на началата; Хусерл и Декарт; cogito и сътворяването на света; началото на дедукцията като аналог на “Рече Бог: да бъде...”/

/Срв. “Аз съм Онзи, Който съм” от Ветхия завет + “Без него не стана нищо от онова, което е станало” в Новия Завет - Евангелие от Йоана/

Превръщането на събитийното в метафизично обаче поставя проблема за съществуването. Съждението за съществуване негласно предпоставя “Аз съм, който съм” като кръгозор на съждителното. “Аз съм, който съм” предполага, че освен “Аз” няма нищо и това “съм” полага всяко нещо като нищово биващо спрямо това “Аз” като единствено.

#### 4. Въжделението за съществуване

Наричайки своите виждания “рационални”, вярваме, че това предпоставя също тяхната всеобщност. Нашите разбирания обаче, дори когато изглеждат като същностни изражения на Разума, се основават върху определени допускания за същността на човешкото и естеството на обществото. Но, гледани отблизо, те никак не са чак толкова всеобщи, колкото (ни се ще да) вярваме. Тук ще разгледаме само едно от тези допускания, обрисувайки онова, което то скрива от нашия поглед. Става дума за предтавата, че индивидът е надарен (сякаш чрез магия) с “Аз” и с изразяващо това негово изначално “Аз” **въжделение да съществува**.

Всяко събитие или явление има своите причини; опира ли до “Аз”, обаче, това положение престава да действа. (Подобен е и случаят с Бога, който остава своя собствена причина.) Освен всичко друго, виждането, според което “Аз” и въжделението за съществуване са съпротяжни, свръхопростява общното живеене. Ако интериорното съществуване е отнапред дадено, това би svelo общното живеене до институираното или организираното от индивидите за напредък и удобство. Общното живеене не би имало нищо общо с битието; животът не би бил духовен, нито душевен в своята същност, а само светови и светски. По такъв начин светската духовност осигурява и съхранява своята собствена отвъдност спрямо общното живеене. Обаче така тя забравя, че тъкмо от общното живеене извличаме самото си бъдене.<sup>1\*</sup> Дотолкова, въжделението за съществуване винаги си остава несигурно и проблемно. Днес, обаче, неговата несигурност и проблемност се оказват подменени с идеята, че “Аз” изначално е отредено на всякой и всички.

*Как започнахме да гледаме на въжделението за съществуване като заслужаващ внимание въпрос? Нашият интерес се породи от историите на съществуването-като-несъществуване, които истории “опознахме” чрез заниманията ни с вълшебни приказки. Приказките все препращат към безгранично присъствие - божествата на хаотичното, - достигайки своя връх, когато едно “Присъствие” се саморазкрива като безгранично. За героя, срещащ такова саморазкриване на безграничната Другост, то непосредно предвестява собственото му унищожаване, защото Другото поглъща душите. Знаехме, че всички вълшебни сказания изобразяват Абсолютното, поставяйки в “залог” битието и нищното. Освен това, забелязахме, че слушащите приказки, заплениени от мисълта за същество, чието съществуване е безгранично, схващат неговата абсолютност само чрез отъждествяване с героя, когато безграничността унищожаване. Същество,*

*което съществува за нас толкова властно, ни насърчава да вярваме, че ние също сме дарени с нашето бъдеще още от Началото./2\*/*

*Въпросът относно възжелението за съществуване изниква обаче пред нас и поради явления, привидно нямащи нищо общо с онова, за което дотук говорихме. Имаме предвид наблюдения, каквито всички правят: да бъдеш признаван и/или отминаван от някого, да съществуваши и/или да не съществуваши за някого, да се чувствуваш “съществуващ” сред онези, с които имаш нещо общо и/или несъществуващ сред проявяващите интерес към онова, което не те вълнува.*

Защо обаче превеждаме нашите всекидневни взаимодействия в имагинатни построения? От една страна, защото не искаме въпросът относно възжелението за съществуване да потъне обратно в изтъркаността на самоочевидното. От друга страна, защото постоянно заставаме пред обстоятелството, че възжелението за съществуване много трудно става “мислимо”. Но съществуването няма защо да бъде мислено, защото предхожда всяко мислене, което остава негов “отглас”. Ако обаче възжелението за съществуване не е веднъж завинаги дадено, неговото поддържане е свързано с щение, обуславящо нашите действия. Оттук, в нас непрестанно действа онова, което не само запазва възжелението за съществуване, но дори нещо повече - придава ни битие. Значи, скривашото от нашия поглед потребността ни да съществуваме бележи не потискането, а отрицанието. Така, отричайки действията, които извършваме, за да съществуваме, вече негласно ги утвърждаваме.

Никоя същност не може да се изучава, ако не бъде признато нейното съществуване. Отрицаването на възжелението за съществуване, видяхме, е присъщо за самото възжеляване. Неговата сила, обаче, предотвратява възможността то да бъде разпознато. Без да изоставя възжелението си за съществуване, “Аз”, приемайки своята обусловеност от него, вече не е докрай обусловено от него./3\*/ Оттук, когато, вместо да отрицава, всяко “Аз” признава своето възжеление, то приема оставането му неосъществено и мястото на другите в неговото осъществяване. Щом превъзмогнем това първо препятствие, заставаме пред второ - постоянствование на такива допускания, които се налагат като самоочевидни. Какви са тези допускания? От какво образуване са част? Тези въпроси изискват “отклонение” в историята на идеите.

Две питання са същностни тук. Защо отговорите в онова, което наричат “европейска мисловност”, на въпроса, какво предлага животът, все още са белязани с разделението духовно - светско, и под какви форми то оцелява? До каква степен идеята за “разумен индивид” е производна от християнския мит

относно човека като сътворен по “образ Божий”, следвайки представянето на божественото чрез личния и творещ Бог?

Тръгваме от въпроса за различието между духовното и светското; интересува ни не това различие като такова, а онези начини, по които то бива формулирано, откъм края на 13-то столетие насам. Този процес може да бъде (опростявайки) описан така./4\*/ - Духовното и светското в средновековната Църква образуват един вид “теокрация”, при която няма светски авторитет без духовен авторитет. По такъв начин, Църквата обгръща в своята цялост и светската власт. Но постепенно мнозина теолози намират, пред лицето на обществените и религиозните вълнения, с които се сблъскват, че творенията на езичника Аристотел могат да бъдат, не без полза за Църквата, приобщени към теологията като свята наука. Оттогава насетне светското започва да бъде мислено като принадлежащо към естествения Порядък, а духовното се разбира като вкоренено в свръхестествената участ, отредена на хората от божественото Явяване на Словото в Откровението./4а\*/ Дотолкова, естествеността на общното живеене става “прозрачна” чрез неговата рационалност, необходимо съотнесена с практическите целепологания. Никой духовен елемент значи не е произведен от общното живеене, бидейки обвързан със свръхестественото Предопределение. Някъде към края на 16-то и началото на 17-то столетия, контрареформаторите задълбочават това разделение, надявайки се да възстановят църковното върховенство, като признават обаче на Държавата онова, което тя вече е придобила, именно, светската автономия. За да ограничат тази автономия, същевременно, те настояват, че политическите общности се създават единствено върху основата на тварния разум и преследват единствено светски щения./5\*/

Нека сега разгледаме идеята за “разумен индивид” и схващането относно човека като сътворен по “образ Божий”. Видяхме, че теолозите, придаващи естественост на общното живеене, свързват всичко духовно с Откровението. Същностното му съдържание е “събрано” в понятията за Греховност и Изкупление, определящи религиозната антропология. Въпреки че тварният разум се автономизира, самата антропология остава непроменена. Дори и идеята за човека като “разумно животно” не я преобразува съществено: ако човекът притежава разум, това е поради неговата сътвореност по “образ Божий”./6\*/ Присъствието на разума в човека разрешава въпроса за интериорното му съществуване, като го обособява и като го различава от общественото съществуване./7\*/

Обаче връзката между Разума и Твореца, удържаща интериорното съществуване, призовава връзката индивид - Христос, която засенчва въпроса за битието с другите. Самото вярване в “живот вечен” заема тук определено

място, но не то е същностният момент./8\*/ Същностен става начинът, по който идеята относно “живот вечен” се свързва с идеята за символното задължение, определено от личната взаимовръзка облагодетелстващ - облагодетелствуван. При това, християнството разполага символното задължение изключително в отношенията между греховния индивид и избавящия Христос. По такъв начин отношенията на вярващия индивид с другите индивиди са онтологично несъщностни, понеже за вярващите цялото им битие се разиграва между тях и Бог./9\*/ Символното задължение, обаче, придава истинскост и трагичност на обстоятелството, че индивидното отпада от тоталността. Защото християнството непрестанно ценностно проблематизира отношението на “Аз” към всеобхващащата Същност. - Бог, Небесният Йерусалим, или техните разнолики осветскостени преобразявания: прозирно общество, тотална общност, свършекът на Историята./10\*/

Когато някакво светоразбиране се разминава с възжелението ни за съществуване, наричаме го “илюзорно”. Което обаче все още никак не значи, че магически сме придобили свободата да виждаме събитията, предметите, явленията в тяхната истинна същност. Защото всяко едно отрицаване на възжелението за съществуване остава тъкмо последица от самото онова възжеление, което отрицава.

### ***5. Битието на Нищото и нищото на Битието***

Всяко чисто битие е чиста абстракция, абсолютно отрицателното, което, взето непосредствено, е **нищото**. Затова отликата на битието от нищото е само мнение. Битието и нищото първо са само различни, тяхното различие съществува само в себе си, но все още не е положено. Когато говорим за различие изобщо, предполагаме, че всяко различно притежава определение, което никое друго не притежава. Битието, същевременно, остава напълно лишено от определения; същото такова отсъствие на определения се оказва нищото. Оттук, тяхната разлика е мнимото абстрактно различие, което не се явява различие. Различието между битието и нищото няма обща почва; затова то не е различие, доколкото двете определения представляват една и съща безпочвеност. Ако обаче възразят, че битието и нищото са мисли, че мисълта е общото и за двете, то възразяващият би пропуснал, че битието не представлява определена мисъл, ами си остава все още съвършено неопределена мисъл, неотличима поради това от нищото./2\*/

За битието и нищото важи същото като за непосредното и опосреденото (доколкото последното съдържа отношение, а с това и отрицание), именно, че всичко съдържа в себе си и двете. Тъй като става дума за действителното, в

него тези определения се схващат като положително и отрицателно: първото е рефлектирано битие, а второто е рефлектирано нищно. Като абстрактна основа, обаче, първото съдържа битието, докато второто съдържа нищното. Така в самия Бог качество, дейност, творение, са определени отрицателно, бидейки именно създаване на нещо друго./3\*/

Битие и небитие е едно и също; следователно все едно е дали аз съществувам или не съществувам, дали тази къща съществува или не съществува, дали имам или нямам тези сто талера. Това приложение на въпросното положение променя напълно неговия смисъл. Макар самото положение да съдържа чистите абстракции на битието и нищното, приложението ги прави определено битие и определено нищно. Обаче тук не става дума за определеното битие. Едно определено крайно битие винаги се отнася до друго битие; то е съдържание, отправящо към друго съдържание, дори съдържание, което призовава целия свят. Предвид взаимопределящата връзка на цялото, метафизиката изказва тавтологичното твърдение, че ако се разруши дори само една пращинка, би рухнал целият универсум. Дотолкова, не е безразлично, дали нещо съществува или не съществува, но не заради битието или нищното, ами заради неговото съдържание, което го свързва с някое друго съдържание. Когато като определено съдържание се полага някое налично битие, то това налично битие, бидейки определено, се намира в многообразно отношение към друго съдържание. Оттук, за него не е безразлично, дали известно друго съдържание, с което то стои в отношение, съществува или не съществува; защото всъщност само чрез такова отношение то е онова, което е като съдържание./4\*/

Такъв е случаят също при представянето (разбирайки тук обаче небитието като съществуващо само в представата), за което не е безразлично, дали определено съдържание битува или пък липсва и което съдържание, като определено, си представяме в отношения с друго.

Ако се придава такова голямо значение на това, че има разлика, дали имам или нямам сто талера, още повече пък, че има разлика, дали аз съществувам или не, дали нещо друго съществува или не, то тогава (отминавайки с мълчание обстоятелството, че има състояния, за които такова притежаване на сто талера е безразлично) можем да напомним, че индивидът трябва да се издигне до онази абстрактна всеобщност, в която му е безразлично, дали съществуват или не тези сто талера, а също така му е безразлично, дали сам той съществува или не съществува в крайния живот, дори, както казва един римлянин, *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae* (Ако се сгромоляса светът, без страх ще срещне разрухата. - Хораций), а християнинът трябва още повече да се намира в това безразличие./6\*/

Мислят си, че битието е съвсем различно от нищното, и че няма нищо така ясно като абсолютната им разлика, и че съвсем лесно можем да я посочим. Но също тъй лесно е да се убедим, че това е невъзможно, че тази разлика не може да бъде изказана. Нека онези, които настояват, че между битие и нищно има разлика, да ни посочат, в какво се състои тяхната разлика. Ако битие и нищно имаха някаква определеност, която да ги различава, те биха били определено битие и определено нищно, а не чисто битие и чисто нищно. Затова разликата им е напълно празна, всяко от двете е по един и същи начин неопределеното; следователно тази разлика съществува устойчиво само в мнението./7\*/

Но изискването да се посочи разликата между битие и нищно съдържа изискването да се каже, какво е битие и какво е нищно. Нека онези, които отказват да признаят, че битие и нищно са само взаимни преминавания на първото във второто или пък на второто в първото, и изказват твърдения относно тях, посочат, за какво говорят, т.е., нека дадат дефиниция на битието и нищното и покажат, че тя е правилна. Без да са удовлетворили това изискване на науката, чиито правила иначе те признават за валидни, всички твърдения за битието и нищното биха били само уверения. Когато се казва, че съществуването (Existenz), доколкото го смятат за равнозначно с битие (Sein), е допълнение към възможността, с това бива предпоставена като същностно определение възможността. По такъв начин, битието се изказва не в неговата непосредност, дори не като самостоятелно, а като обусловено. За битието, което е опосредено, ще запазим израза съществуване./8\*/

Някои си представят битието в образа на чистата светлина, като яснотата на непомраченото гледане, а нищното - като чистата нощ, и свързват тяхната разлика с това сетивно различие./9\*/ Обаче, в абсолютната яснота виждаме толкова много и толкова малко, колкото в абсолютната тъмнина, доколкото едното гледане, както и другото, е чисто гледане, гледане на нищното. Чиста светлина и чиста тъмнина са две тъждествени празноти. Едва в определената светлина, следователно в помрачената светлина, а също така в определената тъмнина, следователно в осветлената тъмнина, може да бъде осъществено различаване, понеже едва помрачената светлина и осветлената тъмнина, имайки разликата в себе си самите, чрез това са определено битие, налично битие./10\*/

Ако светът трябва да започне, той трябва да започне от нищното, а в нищното няма начало, нищното не е начало. Защото “начало” съдържа битие, а нищното не съдържа битие, нищното е само нищно./11\*/

Нищното, отричайки биващото като всеобщно, е абсолютно небитийното, подводимо под определението за недействителното като отреченото. Нищното е първично спрямо отрицанието./12\*/ Нищното отрицава всеобщността на

биващото. Неговата всеобщност трябва да е дадена предварително, така щото да се разпадне като такава в отрицанието, с което после нищото само би ни се представило. Ние можем да мислим целостта на бъденето в идеята и, чрез това, отрицателно да мислим. Така обаче получаваме само формалното понятие за въобразеното нищо, но никога самото нищо. Ала между въобразеното и автентичното нищо затова няма разлика, защото нищото значи пълна липса на различимост./13\*/ Обаче дали тогава зад едно “автентично” нищо не стои отново понятието за действително съществуващо нищо?/14\*/

Макар че никога не обхващаме цялостта на биващото в себе си, ние сме поставени в центъра на разкритото в своята цялост биващо. Има съществена разлика между това да схващаме цялостта на биващото и това да бъдем поставени ни в центъра на биващото в цялост. Първото е принципно невъзможно, докато с второто постоянно се сблъскваме. Изглежда така, сякаш сме обвързани с един или друг вид биващо, като загубени в някоя област на биващото. Биващото винаги се запазва, дори само както отсянка, в единството на цялостта. Когато не сме заети със световото и азовостта, сме завладени от тази цялост./15\*/

Нищуването не може да се сравнява с унищожаване. Нищото нищува./16\*/ Пръвното нищуващото нищо изправя нашето ето-на-тук бъдене/17\*/ (Da-sein) пред биващото като такава. Нашето ето-на-тук бъдене значи вместеност в нищото. Бидейки вместено в нищното, такава бъдене се оказва над биващото в цялостта. Такова бъдене отвъд всяко биващо ние наричаме трансценденция. Ако не трансцендираше своята същност, ако не беше изначално нищно, това бъдене никога не би могло да се отнесе към биващото. Нищото изобщо не е биващо. Нищото не се проявява нито за себе си самото, нито из онова биващо, от което е неотделимо. Нищото е възможност биващото да се явява като такава за нашето ето-на-тук бъдене./18\*/

Нищото изначално принадлежи към същността на биващото. Оттук, в бъденето на биващото нищото нищува./19\*/ Нашето ето-на-тук бъдене се отнася към биващото само чрез своето самовместване в нищото. Едва това самовместване му придава битийност./20\*/

Нищото не възниква от отрицанието; напротив, отрицанието се основава върху нищото, което поражда своето нищуване. Затова, отрицанието е само *modus* на нищуващото, т.е. то винаги предпоставя обстоятелството, че нищото нищува./21\*/

Като отхвърля положението *ex nihilo nihil fit*, християнската религиозна мисловност придава ново значение на нищото, в смисъл, че няма извънбожествено биване: *ex nihilo fit - ens creatum*. Така обаче Нищото става противоположно понятие не само спрямо самото биващо, но също спрямо

summum ens, та дори спрямо Бог като ens increatum. Но ако Бог е бог, Той не би могъл да се отнася към нищото, след като абсолютното изключва всяка нищовост./22\*/

Азовото може да се отнася към биващото само когато се придържа към нищото. Всяко излизане извън биващото става в същността на нашето ето-натук бъдене./23\*/ За това излизане решаващи са следните задачи: първо, да определим областта на биващото в цялост; второ, да се задържим в нищото; трето, все да се връщаме към въпроса: Защо изобщо има нещо, а не, напротив, нищо?/24\*/

Ако за световото казваме: всичко е, без да казваме нищо повече, тогава пропускаме всичко определено, имайки, вместо абсолютна пълнота, абсолютна пустота. Това се отнася също до определението на Бога като чисто битие, което се отрича от определението за Бога като нищо. Негов извод е твърдението, че човекът става Бог чрез самоунищожение./25\*/

Това самоунищожение олицетворява преходването към реалността като такова имагинатно построение, което възплъщава абсолютното отрицателно твърдение на битието и нищото. Такова абсолютно отрицателно твърдение бележи, че отношенията между нищовост и реалност разкриват производността на реалността от нищовостта. Но доколкото всяко определяне предполага абсолютна неопределеност, дотолкова следователно всяко определение премахва абсолютната реалност, става нейно отрицание.

Отрицанието полага друга реалност, противоположна на абсолютната. Имаме значи поне две реалности: абсолютната и нейното отрицание. Щом има поне две реалности, то колко реалности може да има? Може ли да се говори тогава за реалност в единствено число? Има ли реалност като такава, qua реалност?/26\*/ Ако представим самото Аз като абсолютна реалност, тогава неговото противоположно трябва да бъде абсолютно отрицание. Но абсолютната реалност, бидейки абсолютна, не е реалност. Двете противоположности в това противопоставяне са значи чисто идеални. Ако самото Аз трябва да стане реално, реалността в него трябва да се снее, то трябва да престане да бъде абсолютна реалност./27\*/ По един привидно парадоксален начин, тъкмо това снемане се оказва първоначален акт, себепологане на самото Аз.

### ***6. Нереалността на времето и невремето на реалното***

**Нищо, което съществува, не може да бъде времево, и следователно времето е нереално. (Джон Е. МакТагърт)**

Ще зададем въпроса: как философът се уверява в този първоначален акт, как той знае за него? - Чрез умозаклучения. Тъй като философията ми показва, че във всеки миг възниквам за самия себе си само чрез такъв акт, заключавам, че и първоначално съм могъл да възникна само чрез такъв акт. Но как философът се уверява в определеното съдържание на този акт? - Чрез свободното подражаване на акта, с който започва всяка философия. Откъде обаче знае философът, че вторичният акт е тъждествен с изначалния? Защото ако всяко ограничаване, значи, и всяко време, възниква едва чрез самосъзнанието, първоначалният акт не може да протича във времето. "Аз" е извън всяко време; ала щом вторичният акт протича в определен момент от времето, откъде знае философът, че този вътревремеви акт съответствува на онзи извънвремеви акт, чрез който тепърва се конструира всяко време? - "Аз", веднъж пренесено във времето, е постоянен преход от представа към представа. Разбира се, той може да прекъсне тази поредица чрез рефлексия: всъщност едва с абсолютното ѝ прекъсване започва всяко философствуване. Все пак, откъде знае философът, че този вторичен акт, навлязъл чрез прекъсване в поредицата на неговите представи, е един и същи с онзи първичен акт, който полага поредицата? Само онзи, който разбере, че всяко "Аз" възниква едва из собствено действие, ще разбере, че чрез произволното вътревремево действие, от което единствено възниква самото "Аз", за мен може да възникне само онова, което възниква за мен чрез него първоначално и отвъдвремево. За целта е необходимо във всеки миг да мога да възникна за себе си така, както възниквам за себе си изначално. Аз съм онова, което съм, само чрез моето действие, но моето "Аз" възниква за мен само из това определено действие, значи, и първоначално то възниква чрез същото действие./28\*/

Но така бива поставен въпросът: доколко, след като "Аз" престава да бъде абсолютна реалност в първичния акт на себепологане, времето може да бъде реалност, или пък трябва да се мисли като нереално?

Кант формулира точно заблудата на всеки реализъм - макар че я прави основно положение от своята собствена позиция. Философът смята, че трябва да получаваме определения по време за всички вътрешни възприятия от онова, което външните възприятия ни представят като променливо. Затова трябва да подреждаме определенията на вътрешното сетиво като явления във времето по същия начин, както подреждаме определенията на външните сетива като явления в пространството./28a\*/ Ние обаче ще покажем, че това не е съвсем така, или дори нещо повече, - че съвсем не е така. (Макар че, както настоява Витгенщайн, солипсизмът, строго проведен, съвпада с чистия реализъм.)/28б\*/

Онези места във времето, както то ни се явява *prima facie*, се различават по два начина. Всяко място е Преди някое и Подир друго.

За да бъдат конституирани такива поредици, се изисква транзитивно асиметрично отношение, и множество от моменти, такива, щото за всеки два или първият се отнася така към втория, или пък вторият се намира в такова отношение към първия. Можем да обособим тук отношението **“преди”** или отношението **“подир”**, които обаче остават транзитивни и асиметрични. Ако е налице първото, моментите следва да бъдат такива, щото за всеки два от тях или първият е преди втория, или вторият е преди първия. При това, всяко едно място е или минало, или настояще, или бъдеще. Нещо повече: разликите между **“преди”** и **“подир”** са постоянни, а онези между минало, настояще и бъдеще не са такива. Ако един момент е всякога преди друг, той всякога е преди него. Но събитие, което сега е настояще, е било бъдеще и ще бъде минало./29\*/

Щом като разликите между **“преди”** и **“подир”** са постоянни, бихме могли да мислим, че те са основополагащи за времето, противно на различието минало-настояще-бъдеще. Това би било грешка, понеже различието между минало, настояще и бъдеще също толкова определя времето, колкото различието **“преди-подир”**, и дори може да бъде сметнато същностно за времето, ако го схващаме като нереално./30\*/

Първо следва да се запитаме, дали за реалността на времето е същностно, че неговите събития образуват поредица **“минало-настояще-бъдеще”**, а също поредица **“преди-подир”**. Очевидно, ние преживяваме всички събития във времето само като образувачи тези две поредици. Възприемаме всички събития във времето като сегашни, и те са единствените, които действително възприемаме. Всички други събития, които приемаме за реални, схващаме като минали, настоящи, бъдещи. По такъв начин, наблюдаваме всички събития във времето като образувачи поредицата минало-настояще-бъдеще./31\*/ Може да се каже, че това е само имагинатно. Разликата на местата между моментите минало, настояще, бъдеще, следователно, е химеричен конструктор./32\*/

Една поредица е поредица минало-настояще-бъдеще тогава, когато всеки неин момент има, спрямо една същност извън поредицата, само едно от трите неопределими отношения: минало, настояще, бъдеще такива, щото всички моменти, притежавачи отношение на настояще спрямо тази същност извън поредицата, са разположени между всички моменти, които имат отношение на минало спрямо тази същност, и всички моменти, притежавачи отношение на бъдеще към същата. Дотолкова, една поредица минало-настояще-бъдеще зависи от отношение към момент извън поредицата.

Този момент сам не би могъл да бъде във времето, но различните отношения към него трябва да определят другите моменти като минали, настоящи или бъдещи./33\*/

Понеже довежда до противоречие, реалността на поредицата минало-настояще-бъдеще трябва да се отрече. Щом като промяната и времето изискват тази поредица, тогава реалността на промяната и времето също трябва да се отрече. Поради същите причини трябва да се отрече и реалността на поредицата “преди-подир”, доколкото тя съдържа времето. Нищо не е действително минало, настояще или бъдеще. Нищо не е действително преди или подир нещо друго, нито е едновременно с него. Нищо реално не се променя, и нищо реално не е времево. Когато възприемаме нещо времево (възприемане, което е единственият достъпен ни начин изобщо да възприемаме), ние го възприемаме такова, каквото то не е действително. Отричането реалността на времето предполага, че няма времеви поредици, а има само невремеви поредици, възприемани като времеви поредици./34\*/

По такъв начин отричането реалността на времето не се оказва чак толкова парадоксално. Смятат го за парадоксално, понеже изисква да разглеждаме нашето преживяване на времето като илюзорно. Но нашето преживяване на времето (центрирано около настоящето) би било пак илюзорно, ако би имало реално време, в което възприеманото от нас би съществувало. Настоящото на нашето наблюдение няма нищо общо с настоящето на събитията, които наблюдаваме. Тъкмо затова, миналото и бъдещето на нашите наблюдения също няма нищо общо с миналото и бъдещето на наблюдаваните събития. Значи, независимо дали приемаме времето за реално или нереално, всичко се наблюдава сякаш в едно настояще, но нищо, дори и самите наблюдения, реално не би могло да бъде в това настояще. Защото, ако времето е нереално, нищо не би могло да бъде в настоящето, а ако времето е реално, настоящето не би било същинско настояще./35\*/

Трябва обаче да отбележим, че не всички елементи от нашето преживяване на времето са илюзорни. Както вече казахме, няма реална поредица минало-настояще-бъдеще, нито пък има реална поредица преди-подир, изобщо няма реални времеви поредици. Но оттук не следва, че, преживявайки времеви поредици, не възприемаме действителни поредици. Защото може би винаги, когато имаме илюзорно преживяване за времеви поредици, наблюдаваме действителни поредици, като илюзорна е само привидността за тяхната времевоост. Такава поредица, именно, поредица, която не е времева, обаче изглежда като такава, може да бъде наречена поредица **“някога и винаги”**./36\*/

Само поредицата “някога и винаги” е действителна, докато поредиците “минало - настояще - бъдеще” и “преди - подир” са привидни. Но нашето преживяване все конституира поредиците “някога и винаги” и “минало-настояще-бъдеще” като първични, поредицата “преди - подир” обаче като вторична. Една действителна поредица “някога и винаги”, а също и привидната поредица “минало-настояще-бъдеще”, обаче, се дават обособено, така щото да имаме преживяване за време. Защото те са еднакво същностни за него: нито първата може да бъде извлечена от втората, нито втората може да бъде пораждена от първата. Ала поредицата “преди - подир” може да бъде извлечена от другите две. Защото ако има поредица “някога и винаги”, чиито моменти са свързани с постоянни отношения, и ако те изглеждат също като образуващи поредица “минало-настояще-бъдеще”, тогава моментите от поредицата “някога и винаги” ще изглеждат също така като поредица “преди-подир”: онези, които са първи по отношение на миналото ще се явяват предишни спрямо онези, които са по-близо до настоящето спрямо бъдещето./37\*/

От този анализ следва общият извод, че за реалността на времето не може да се говори определено. Определено можем да кажем единствено, че времето има нереалност. Дотолкова, единственото действително по отношение на времето е поредицата “някога и винаги”, представяща вечността, разбираана обаче не като безкрайно времетраене, а като извънвремие и отвъдвремие. Поредицата “някога и винаги” има своята действителност като принадлежаща към имагинатното, в което съприсъствуват не само вътрешното и отсамвремевото, но също извънвремевото и отвъдвремевото. Ако под вечност се разбира не безкрайно времетраене, а безвремие, то тогава вечно живее онзи, който живее в настоящето. Това ще рече обаче, че нашият живот е безкраен по същия начин, както е безгранично нашето зрително поле./38\*/ Онзи следователно, който съзерцава света *sub specie aeterni*, го съзерцава като ограничено цяло. Усещането на света като ограничено цяло, съзерцавано *sub specie aeterni*, е мистичното./39\*/

Моето минало се конституира във вътрешното възприятие, чрез възникващите в него спомени. По същия начин, всички съдържателни апresentationи на моето Аз конституират чуждо Аз в осъвременявания, видоизменяни като корелативни с неговата другост. Докато разглеждам осъвременяванията в сферата на моето собствено своеобразие, самото ми Аз е единствената идентична Азовост. Но всеки чужд притежава в себе си едно апresentationиращо Аз, което е друго Аз./40\*/

Изразът “едно и също” означава: идентичен интенционален предмет на разделени преживявания, иманентен тям само като иреален. По такъв начин се

разрешава и трансценденталният проблем за идеалните предметности. Тяхната надвремевоост става всевремевоост, корелат на производимостта във всяка времева позиция./41\*/ Всяко познание за другия свързва самопознанието на едно Аз с представената в него чуждост. Това се постига чрез отъждествяване чуждия телесен corpus с него самия в различни модуси на явяване. Моето Аз съществува следователно с чуждо Аз, моите интенции съществуват с чужди интенции, моята реалност съществува с чужда реалност. Става дума, според Хусерл, за общата времева форма, при която Азовата времевоост става изначален модус на светова времевоост. Самата времева общност на конститутивно съотнесените монади, отбелязва философът, е нерушима, бидейки същностно зависима от конституцията на световостта и времевоостта./42\*/

Обаче, както показва нашият анализ, нито една **“времева общност”** на конститутивно съотнесени монади не притежава определението **времевоост**. Напротив, принадлежаща към поредицата “някога и винаги”, тя се намира в **извънвремевоото и отвъдвремевоото**. При това, конституирането на световостта е отделено от конституирането на времевоостта чрез имажинатните извънвремево и отвъдвремево. Това, как е светът, е напълно безразлично. Мистичното, следователно, е не видът негово съществуване, а самото негово съществуване./43\*/

### ***6. Въпросът за битието на химерите***

Единствената форма, в която химерата съществува, е **въобразяването**. “Кой” въобразява? Всяко “Аз”, като въобразяването обединява моментите на това Аз: ограничаване, светосътворяване, дедуциране, нищуване, обезвременяване. Но то ги обединява в химерата като негов атрибут. При това, пораждането на химерични конструи не се затваря в самото “Аз” като такова. То е едновременно отсамазово и отвъдазово, аналог на различието интраемпирично - трансемпирично. Оттук, пораждането на химеричен конструи бележи вътрешната сроденост на азово и общно. Този акт само започва и свършва в Аза, но той протича в междините на общното. Именно затова, самата химера съществува не във въобразението, тя съществува в имажинатното, разбрано като съединяване на азовото и общното. Но по такъв начин, химерата адекватно представя солипсизма, тя е собствено присъщото вътрешно състояние на неговата ограничаваша, светосътворяваща, дедуцираща, нищуваша, обезвременяваща Азовост. Тук въобразението проявява своята отрицателна сила, правейки химерата опустошаващо чудовище. Химерата се

оказва такова чудовище тъкмо като породена от пресичането на корпоралното и корпоратното в имагинатното.

За да обясним това положение, ще се обърнем към Кантовата теоретическа философия. Философът приема три субективни източника за възможността на опита: сетиво, разсъдък, въображение. Сетивото представя явленията във възприятието; разсъдъкът ги представя в рекогницията; въображението представя явленията в репродукцията. Всички възприятия се опират а priori върху чистия наглед; съзнанието за феноменното единство произтича а priori от чистата аперцепция; репродукцията има за основа а priori чистата синтеза на въображението./44\*/

При нас сетивото аналогизира корпоралното, разсъдъкът се явява аналог на корпоратното, докато въображението аналогизира имагинатното. Те обаче не могат да бъдат мислени нито като абсолютно разделени, нито като времево обособени. Първо, аналогизирайки сетивното, корпоралното е формата като материя - нагледът. Но тъкмо чистата аперцепция, инстанция на разсъдъка като аналогизиращ корпоратното, хилеморфично съединява материално и формалност в нагледа. Оттук, чистата аперцепция основополага единството на многообразното във всеки възможен наглед. Обаче в нас лежи а priori формата на нагледа, която се опира върху представяне; дотолкова, разсъдъкът като спонтанност определя сетивото чрез многообразното, отличаващо представите, съобразно със своето единство. Той мисли а priori това единство като условието, което всичко в нагледа по необходимост трябва да следва./45\*/

Тази синтеза на многообразното в сетивния наглед се нарича фигурна синтеза (*synthesis speciosa*). Онази, която спрямо нагледното многообразие изобщо се мисли само понятийно, се нарича срастване в разсъдъка (*synthesis intellectualis*). Обаче фигурната синтеза, ако засяга само онова единство, което се мисли в категориите, е трансцендентална синтеза на въображение. Но./46\*/  
Въображение наричаме способността да се представя в нагледа един предмет дори без той нагледно да присъствува. Понеже нагледът е сетивен, въображението, даващо на понятията наглед, сякаш принадлежи към сетивността. Но понеже неговата синтеза спада към спонтанността, определяща а priori сетивото според формата му спрямо единството на аперцепцията, то въображението определя сетивността. Оттук, синтезата на нагледите е трансцендентална синтеза на самото въображение. Кое, бидейки действие на разсъдъка върху сетивното, съставлява първото приложение (определящо останалите) на понятията върху нагледите./47\*/

Сетивното (аналогизиращо корпоралното) става така овъншно действие на въображението (аналогизиращо имагинатното), чиято фигурна синтеза

представно разчленява нагледното съдържание, свързвайки го с понятийна оформеност (аналогизираща корпоратното).

Всички представи имат необходимо отношение към едно възможно съзнание; защото ако го нямаша, те съвсем не биха съществували. Но всяко възможно съзнание необходимо е съотнесено с трансцендентално (което предхожда опита) съзнание, именно, със съзнанието за мен самия като първоначална аперцепция. Значи абсолютно необходимо е всяко съзнание да принадлежи към едно само съзнание - съзнание за мен самия./48\*/ (Тук имаме синтетично единство на многообразното, което се познава а priori и дава така основанието за синтетичните априорни положения, засягащи чистото мислене, както пространството и времето - за положения, засягащи само формата на нагледа. - бележка) Оттук, синтетичното положение, че всички възможни съзнания трябва да се свържат в едно само самосъзнание, е абсолютно първото основно положение на мисленето изобщо. Затова представата: Аз, по отношение на всички други, чието колективно единство тя прави възможно, съставлява трансценденталното съзнание. "Аз", което мисли, е различно от "Аз", което се представя нагледно, обаче същевременно остава тъждествено с това друго "Аз". Значи мога да кажа: аз като мислещо се познавам като мислено, доколкото сам съм си даден в нагледа така, както се себеявявам, подобно на другите феномени./49\*/ Така става възможен въпросът: как мога да бъда изобщо обект за самия себе си и същевременно обект на нагледа?

Защото, ако познаваме обектите само доколкото се афицираме външно, тогава и нагледно се представяме само така, както се самоафицираме вътрешно, т.е., познаваме собственото си "Аз" само като явление. Понятията, като аналогизиращи корпоратното, се опират по такъв начин върху единството на "Аз"; докато нагледите, аналогизиращи корпоралното, имат за своя основа многообразното на съдържанията. Ето защо те се нуждаят от посредник, който да прави възможно прилагането на понятията към нагледите, а това ще рече, взаимното съотнасяне между корпоратното и корпоралното.

Трябва да има значи нещо трето, еднородно с понятието и явлението, което прави възможно приложението на понятието върху явлението. Тази посредническа представа, пише Кант, е едновременно сетивна и интелектуална. Става дума за трансценденталната схема./50\*/ Едно приложение на понятията върху явления е възможно единствено чрез трансценденталното определение по време, което, тъкмо като схема, посредничи при подвеждане явленията под понятията. Ще наречем това формално условие на сетивността, ограничаващо чистото разсъдъчно понятие в неговата употреба, понятийна схема. Сама по себе си схемата винаги е само продукт на въображението; но понеже неговата синтеза има за цел само

определението на сетивността, схемата трябва да се различи от образа. Оттук, чистите сетивни понятия се основават не върху образи на предметите, а върху схеми. Схемата не съществува другаде, освен в мисълта и означава правило за синтеза на въображението. При това, никой предмет на опита или негов образ не достига чистото понятие; последното се отнася винаги непосредствено до схемата като правило, определящо нагледа съобразно с чистото понятие. Образът е породен от емпиричното репродуктивно въображение; схемата е, така да се каже, монограма на чистото априорно въображение, едва чрез която образите стават възможни./51\*/ Образите обаче винаги са свързани с понятието само чрез схемата, която отбелязват, и не съвпадат напълно с понятието. Затова, схемата на чистото разсъдъчно понятие не може да се сведе до образ, бидейки чистата синтеза съобразно с правилото на единството според понятия. Значи, схемата е трансцендентален продукт на въображението, който засяга вътрешното сетиво според неговите формални условия. Така схемата става порождение на имагинатното, чрез което индивидуалното въображение излиза извън своята азова принадлежност. Затова, всички представи се съединяват а priori в понятието съобразно с единството на определена имагинатна аперцепция.

Тъй като основните положения на разсъдка съдържат само схемата за възможния опит като имагинатен опит, отъждествяващ азовото и общното, химерата също така се оказва порождение на имагинатен възможен опит. Можем да кажем, че модифицираният трансцендентален опит се състои в рефлексия върху трансцендентално редуцираното cogito. Но като рефлектиращи субекти ние не извършваме естествено полагане на битието, характерно за първичното непосредно възприятие./52\*/

Оттук, понеже възможният опит е съвкупността от представи, добиващи своето битие от отнесеността си към Аз, едва тази отнесеност ги прави опит; тяхното единство става единство на представяне като дейност и представяно като предмет. Доколкото това единство прави възможен опита като химеричен конструкт, единствата на опита са порождения на въображението; химеричното значи съществува, спрямо всяко Аз, доколкото се имагинира. На всеки действителен опит заедно с неговите вариращи модуси (възприятие, ретенция, припомняне) отговаря и една чиста фантазия с нейните паралелни модуси - сякаш възприятие, сякаш ретенция, сякаш припомняне. /53\*/ Единствено съществуващо като възможни представи се оказва имагинатното. Световостта на всяко Аз е населена с порождения на въображението като инстанция на имагинатното. Наистина, това не значи, че самото Аз е въображаемо; въображаема е само неговата световост, разбирана като имагинация. Дотолкова, въпреки че всяко Аз, като въобразяващо, не е

въображаемо, все пак всичко извън него като въобразяващо е въображаемо; доколкото химеричното остава граница на въображението, дотолкова, следователно, и външното за всяко Аз се оказва химерично. Реалността става химерична: тя съществува като интенционален корелат на въображението, което само представлява Азов корелат на имагинатното./54\*/

Самото имагинатно оформя “топика”, където възниква химеричното. Тук понятията се сенсифицират, а нагледите се интелектуализират. Кант нарича това място трансцендентална топика. Нейните граници се определят от отношенията Азово-общно, съгласие-контраст, интраемпирично-трансемпирично, корпорално-корпоратно./55\*/ Самото ограничаване на трансценденталната топика се овъншнява в прокарването на граници. Химеричното проектира границите, прокарвани от всяко Аз, върху световостта като пресичане на корпоралното и корпоратното. Световото обаче се дава на всяко Аз и за всяко Аз, прокарващо граници, чрез общността, която съдържа всички “между”, възобновяващи достигането до Нищото, спрямо което видението престапва границите.

### *7. Сътворяване и съзерцаване: Проблемът за виденията*

**Не можем да кажем: това го има в света, а онова го няма. Понеже по такъв начин бихме изключвали определени възможности, което не може да бъде така, доколкото тогава логиката би излязла извън границите на света, ако, разбира се, можеше да разглежда тези граници и от другата страна. Което не можем да мислим като съществуващо, ние не можем да мислим; следователно не можем също така да кажем, какво не можем да мислим.**

*(По Лудвиг Витгенщайн 5.6.1)*

Именно видението разглежда границите на света и от другата страна. Как става възможно това? Първо, едно “Аз” се самополага; второ, това първично самополагане очертава граници; трето, очертаването на граници прави възможна световостта; но световостта е царството на междините, където самоположилото се Аз среща Нищото; четвърто, за да преодолее междините, да се оразличи като Друг, това “Аз” престапва границите и се разполага в Нищото; накрая, чрез това разполагане в Нищото всяко “Аз” вторично се самополага, вече като Друг. Пътят на самополагането става възможен обаче само в царството на виденията. Това двойно самополагане намира своя завършек във виденията за пътувания в отвъдното, които започват с

известяване, че визионерът “излиза извън тялото” (eductus e corpore). Видението се възприема, обикновено, като форма на свързване с отвъдното.

Както вече казахме, виденията принадлежат към имагинатното. Що се отнася до виденията, разчленяването на имагинатното придобива следния вид: общуването с Бога “лице в лице” отговаря на корпоралното; “*somnium*” като съновидение съответствува на корпоратното; “*visio*” аналогизира (бидейки собствено видение) имагинатното. /56\*/ Тези три измерения на виденията намират общ знаменател в ритуала “инкубация” (създаване на виденията)/57\*/, чиито разчленения са личната религия, общността на посетените от виденията, визионерската автобиография. Личната религия се основава върху идеята за общуването с Бога “лице в лице”, което трансцендира корпоралното. Общността на посетените от виденията препраща към “*somnium*”, иманентизиращ корпоратното. Визионерската автобиография, която се опира върху “*visio*”, разчленява пък имагинатното като пространство на себепологането.\*/бележка: Това е вярно не само за визионерската автобиография, но също за всяка автобиография, и дори за всяка биография, защото “документите” (следите) са такива поради обстоятелството, че тяхното откриване и разказване изискват реконструкция и интерпретация. Говорейки за реконструкция и интерпретация, имаме предвид такава визия, която, именно понеже трансцендира корпоралното, постоянно иманентизира корпоратното в имагинатното, полагащо представата за “героя” на автобиографията или биографията./

Пътят на себепологането, чрез което се осъществява ритуалът “инкубация”, аналогизира инициацията. Изминалият този път става “законодател”. Ритуалът се завършва чрез добиване на съкровено знание; себепологането, следователно, става “възнесение”.

Какви са моментите на ритуала? Първо: възкачване на небето с помощта на свръхестествена сила; второ, надаряване с магически способности; трето, посещаване на Рая, където визионерът съзира дървото на живота и трона на Съдията; четвърто, посещаване на Ада, където пред неговия взор се явяват картини от мъченията на грешниците; пето, предаване на съкровено знание и добиване на харизматична власт./58\*/

Ритуалът следователно овъншнява вътрешния диалог, който съединява корпоралното с корпоратното. Това съединяване бележи тайните на Божия Закон. Но ритуалът има чисто вътрешна сила, произтичаща от химеричността на въвлечените в него същности. Тази химеричност, възплъщаваща отношенията между корпоралното и корпоратното, предопределя нормативизма на виденията. Спазвайки нормите, ти съпреживяваш виденията. Това съпреживяване те подготвя за индивидуалния съд веднага след смъртта.

Ако няма разлика между преживяване и видение, щом видението може да бъде съпреживявано, то тогава всички преживявания стават видения. Тъждеството на видение и преживяване се дава обаче чрез откровението. Така, виденията превръщат събитийното в метафизично. Щението за среща с Пръвното като Самото-и-Едното прави възможна срещата между корпорално и корпоратно в имагинатното.

Разгръщането на видението като осъществяващо ритуала “инкубация” се оказва синтетична схема на светосътворяването. Има само един визионер, който визионер е всеки от нас; ако има само един визионер, обаче, той вижда в своето видение цялата вселена и цялата история. Нас всъщност може би ни няма; но чрез визионера ние получаваме битие, явяваме му се като видения и придобиваме облика на всеки един от нас. Солипсистки разбраният акт на светосътворяване не е нищо друго освен двойното самополагане. Азовостта преминава тук в Нищото, за да конституира Другостта. За да запази обаче Другостта, това светосътворяване се самоотчуждава в светосъзерцаване. Единствено съществува самооформяща се форма, която като такава се представя в съзерцанието./59\*/ Оттук, чрез светосътворяване и светосъзерцаване, имагинатното “гарантира” корпоралното и корпоратното като монадни граници на общностния солипсизъм.

**Дотолкова, можем да кажем за общностния солипсизъм, че той възниква едва след конституирането на общност от конститутивно съотнесени монади, поради същностната зависимост от конституцията на световото. Така общностният солипсизъм се оказва съотнасяне на монадите в един извънвремеви свят. Той принадлежи към монадната онтология на “Аз” и основаната върху нея солипсистка химерология. По такъв начин, ние изграждаме понятийна схематика, при която трансценденталният солипсизъм преминава в трансцендентална интересубективност (химерична интерност), намираща своето основание в общностния солипсизъм. Можем да кажем, че трансценденталният солипсизъм аналогизира корпоралното, докато трансценденталната интересубективност се оказва аналог на корпоратното; за общностния солипсизъм остава аналогията с имагинатното.**

Нашата солипсистка химерология има за предмет тъкмо имагинатното, значи, виденията на обитаващите корпоратното. Нашият солипсизъм е процедурен: той не поставя въпроса за реалните корелати на неговите построения. Ние нито мислим някакво *corpus verum* като съответица, нито визираме метафизични корелати на интенционалните съдържания. Опитяхме се само да очертаем една философска схема за тълкуване на приеманото като “реалност”. Оттук нататък следва разгръщането на самото това тълкуване. Първо: ще се

върнем към публичността, вече предвид феномена на прехождането като химеричен конструкт. Второ: ще обясним парадокса на монархизма като имагинатно построение, образцово изявяващо взаимодействието между корпорално и корпоратно. Трето: ще опишем приключенията на легитимацията като химерично отношение, което основополага политическата публичност. Четвърто: ще разгледаме четенето като опипване, разкриващо феномена на вестника, който въплъщава връзката между публичност и корпоратно. Пето: ще представим кредитната публичност като присвояване на химеричното, което вещае, всъщност, *finis mundi*.

Бележки:

1. Вж.: Фридрих Шелинг. Система на трансценденталния идеализъм (София: Наука и изкуство, 1983; превод от немски Г. Дончев), стр. 105
2. Пак там.
3. Пак там, стр. 106.
4. Пак там, стр. 107.
5. Пак там, с. 106-107.
6. Вж.: Лудвиг Витгенщайн. Логико-философски трактат, 5.6.3.2: - В кн.: Лудвиг Витгенщайн. Избрани съчинения (София: Наука и изкуство, 1988; превод от немски Н. Милков), стр. 107
7. Вж.: Фридрих Шелинг. Система на трансценденталния идеализъм, стр. 141.
8. Вж.: Лудвиг Витгенщайн. Логико-философски трактат; 5.6, 5.6.1, 5.6.2 (Лудвиг Витгенщайн. Избрани съчинения, стр. 106).
9. Пак там, 5.6.4 и 5.6.4.1 (с. 107-108).
10. Вж.: Фридрих Шелинг. Система на трансценденталния идеализъм, стр. 105. При това, Шелинг твърди, че онова действие, което, бидейки причина на всяка ограниченост, не е обяснимо с никоя друга причина, трябва да бъде абсолютно свободно. “Абсолютната свобода обаче е тъждествена с абсолютната необходимост.” Ако бихме могли да мислим действие в бога, то би трябвало да бъде “абсолютно свободно”, но тази абсолютна свобода би била същевременно “абсолютна необходимост”, тъй като в бога не са мислими актове, “които не произтичат от вътрешната необходимост на неговата природа”. Такъв акт е “първоначалният акт на самосъзнанието”, абсолютно свободен, бидейки определен само от Аза, и същевременно абсолютно необходим, понеже произтича от неговата вътрешна необходимост. Вж.: Фридрих Шелинг. Система на трансценденталния идеализъм, стр. 119.
11. Вж.: Георг Хегел. Науката логика. Част първа: Обективна логика (София: Издателство на БКП, 1966; превод от немски Г. Дончев), с. 79-80

12. Пак там, с. 80-81.

13. Вж.: Едмунд Хусерл. Картезиански медитации, § 11. - В кн.: Едмунд Хусерл. Увод във феноменологията. Картезиански медитации (София: Евразия, 1996; превод от немски Пл. Градинаров), стр. 165

14. Пак там; § 13 (стр. 170).

15. Пак там; § 49 (с. 243-245). При това идеите, дори като образи, фантазии, фикции, възникват конститутивно заедно с всеки възможен опит и имат свой начин на оформяне.

1.\*\*. Писмо до Арно, 9 октомври 1687. - Gottfrid Wilhelm Leibniz. Discourse de Metaphysique et Correspondance avec Arnault (Ed. par Georges Le Roy. Paris: J. Vrin, 1957), pp. 180 ff. Cf. "Intuitum institutionum juris perpetui". - В кн.: G. Mollat (Hrsg.). Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, S. 4.

2.\*\* Трябва да подчертаем, че думата "позиция" не следва да се разбира в пространствено значение, а в метафоричен или образен смисъл. Срв.: D. Mahnke. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. - Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung. Bd. VII (1925); SS. 129 ff. 225 ff.

3.\*\* Вж.: Discours de Metaphysique, sect. 14.

4.\*\* "Eclairissement des difficultes que M. Bayle a trouvees dans le Systeme nouveau de l'union de l'ame et du corps". - Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz. Hrsg. von C.I. Gerhardt. Bd. IV, S. 518. Що се отнася рдо перспективното съкращаване, срв. фразата "mondes en raccourci" в "Reponse aux reflexions contenues dans la seconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le Systeme de l'harmonie preetable". - Gerhardt. Bd. IV, S. 562.

5.\*\* Ситуацията наподобява онази на математика, корелиращ две множества елемент по елемент; той го прави само понеже е поставен извън всяко от двете множества и може да гледа на двете "изотвъншно".

6.\*\* Вж.: Discourse de Metaphysique, sect. 14.

7.\*\* Вж.: "Animadversionem in partem generalem Principiorum Cartesianorum" I, sect. 26 (Gerhardt; Bd. IV, S. 360) относно разликата между "знаене на нещо за нещото" и "разбиране на същността".

8.\*\* Вж.: "Principes de la nature et de la grace, fondees en raison", sect. 4 (Gerhardt. Bd. VI, S. 600).

9.\*\* Срв. "Epistola ad Hanschium de Philosophia Platonica" (За корените на нещата, идеите и понятията). - J.E. Erdmann (Hrsg.). G.W. Leibniz. Opera philosophica, p. 446a.

10.\*\* Вж.: Nouveaux Essais sur l'Entedement. I, III, sect. 18 (Gerhardt. Bd. V, S. 96).

- 11.\*\* Ibidem; I, III, sect. 3 (Gerhardt. Bd. V, S. 93); срв. II, I, sect. 2 (Gerhardt. Bd. V, SS. 100 ff.). *Monadologie*, sect. 30 (Gerhardt. Bd. VI, S. 612). *Theodicee*; App. III, sect 4 (Gerhardt. Bd. VI, S. 403).
- 12.\*\* За “пълното понятие” относно единичната субстанция вж. *Discourse de Metaphysique*, sect. 8.
- 13.\*\* Ibidem, sect. 13.
- 14.\*\* Лайбниц подчертава, че неговите понятия за монада, ентелехия, субстанциална форма са изградени по аналогия с онова за душевното и духовното. Тук не можем да продължим в тази посока, понеже ще стигнем до въпроса не само за това, доколко е валидна тази аналогия, и в какво се състоят различията между различните видове монади, но също за това, дали, според Лайбниц, следва да се приемат други монади освен душевното и духовното.
- 15.\*\* Вж.: G.W. Leibniz. *Hauptsschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Hrsg. von E. Cassirer. Bd. II, SS. 86 ff. относно Касиреровото тълкуване на теорията за предустановената хармония.
- 16.\*\* Вж.: Le Roy. *Loc. cit.*, p. 183.
- 17.\*\* Ibidem, p. 285.
- 18.\*\* Y. Belaval. *Pour connaitre la pensee de Leibniz* (Paris: ? издателство, 1952), pp. 254 ff.
- 19.\*\* Вж. *Theodicee*. II, sect. 337 (Gerhardt. Bd. VI, S. 315).
- 20.\*\* За следващото изложение срв. двете писма до ландграф Ернст фон Хесен-Райнфелс от 12 април 1686 (Le Roy. *Loc. cit.*, pp. 85 ff.).
- 21.\*\* Вж. също *Theodicee*. I, sect. 84 (Gerhardt. Bd. VI, SS. 147 ff.).
- 22.\*\* Писмо до Арно от 4 (14) юли 1686 (Le Roy. *Loc. cit.*, pp. 116 ff.).
- 23.\*\* Писмо до ландграф Ернст фон Хесен-Райнфелс от 2 (12) април 1686 (Le Roy. *Loc. cit.*, p. 91). Вж. също: *Theodicee*. I, sect. 84 (“Каквото Той решава, засяга мигновено цялата поредица.” - Gerhardt. Bd. VI, S. 148). Срв. също “*Remarques sur la lettre de M. Arnauld*” (Le Roy. *Loc. cit.*, pp. 104 ff.).
- 24.\*\* Така, в “*Remarques sur la lettre de M. Arnauld*”, самият Лайбниц отхвърля разглеждането на биващите така, сякаш всяко събитие става единствено по силата на изначално решение, що се отнася до него.
- 25.\*\* *Theodicee*. I, sect. 9 (Gerhardt. Bd. VI, S. 108).
- 26.\*\* “*Remarques sur la lettre de M. Arnauld*” (Le Roy. *Loc. cit.*, p. 108).
- 27.\*\* Писмо до Арно от 4 (14) юли 1696 (Le Roy. *Loc. cit.*, p. 119).
- 28.\*\* Срв. Y. Belaval. *Leibniz Critique de Descartes* (Paris: ? издателство, 1960), pp. 382 ff.
- 29.\*\* Le Roy. *Loc. cit.*, p. 227; срв. пак там, p. 230: “За да бъде определено, едно гледище предполага всички други гледища.”

30.\*\* Тук обаче нито можем да търсим следващи форми, нито дори да поставим въпроса, дали онзи контекст, който досега обсъждахме, е привилегирован и има основополагаща значимост, доколкото се предпоставя от всички възможни форми на контекст.

16. Пак там; § 62 (стр. 285).

17. Пак там; §§ 44-45 (с. 236-237).

18. Пак там; § 41 (с. 222-223).

1.\* Налице е едно широко разпространено вярване: макар че отчаяно се нуждаем от “нови идеи”, принципите и ценностите на нашия хуманизъм, установени веднъж завинаги, могат да предложат онази рамка, в която тези нови идеи биха били формулирани. Наистина: историята на съвременното сякаш потвърждава валидността на западните хуманистични принципи и ценности. Такова развитие изглежда положително и насърчаващо: широкият консенсус относно тези принципи и ценности може да бъде видян като нов етап от постепенното освобождаване, противопоставящо, откъм 13-то столетие насам, консервативните теолози, за които църковната йерокрация и Светото Писание са основополагащи, на обновленците, които, призовавайки като авторитетна инстанция Аристотел, преоценяват в положителна светлина разума. Човек се изкушава, в тази перспектива, да разглежда историята на идеите като постоянно разкриване същностните човешки потребности, дълго време маскирани от потиснически институции, които потребности отговарят на някаква “истинна човешка природа”, дълго време оставала скрита под булото на суеверност и невежество. Не можем обаче да се примирим със следване пътя, очертан от това развитие, пораждащо нашата “модерност”. - Онези “нови идеи”, от които отчаяно се нуждаем, не ще оставят ненакърнени нашите основни допускания.

2.\* Обаче всяко “Аз” се построява. Дори построяването да ни убягва, все пак “Аз” не носи със себе си границите, приписвани на естествения или божествения Произход, а е изложено на превратности. Това се доказва дори чрез съществуването на психозата. - Ще припомним тук следното: приказките за чудовищата внушават, че вселената на безумието се спотайва навсякъде около нас, по същия начин, както хаосът все е заплаха за разчленените същности, които се стремят да се изтръгнат от него.

3.\* Вече не можете, като “Аз”, да обърквате възделителното с действителното: когато казвате или правите нещо, намесвайки се, чрез това, в битието-на-другите, то Вашата намеса вече няма да бъде водесна от лъжовната представа, че Вашето съществуване е един необсъдим факт, защото Вие вече сте признали, че то удържа себе си самото не само в говоренето и действието, но също в приемането на казаното или стореното.

4.\* Вж. особено работите на Бъриън Ладнър и Уолтър Уолмън. Срв. онези на Куентин Скийнър, Катрин дьо Лагард, отец Шеню.

4а.\* - Изписване заглавията в оригинал. Жак льо Гоф. Интелектуалците през Средновековието (превод от френски). София: Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, 1993.

5.\* Това схващане оказва влияние предимно върху нерелигиозни мислители: Хобс, Алтусий, Гроциус, Пуфендорф, Лок и други се вдъхновяват от него, за да формулират разбирания относно Властта и Правото като имащи своите основания в рационалността.

6.\* Наистина, тук може да се призове авторитетът на Аристотел, който в един откъслек от “За душата” (II, 2, 413b) приема, че умозрителната способност, като висша част на душата, е отделима от

тялото, както нетленното е отделимо от преходното. Но във всеки случай, още св. Августин подчертава, че “Homo enim, sicut veteres definierunt, animal est rationale.” (De Trinitate. VII, 4, 7 и XV, 7, 11), и че тази разумна душа е “*imago Creatoris*” (Пак там; XIV, 4, 6).

7.\* Всъщност, в това отношение модернизиранието на учението през късното Средновековие го доближава до неговия източник в стоицизма.

Хуманистите от Възраждането пък правят това тежнение експлицитно. - Вж.: Баткин Л.М. Италянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. Москва: Наука, 1978. Charles Trinkaus. In *Our Image and Likeness*. vols. 1-2. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

8.\* Една идея става действена не само чрез своята надежда за бъдното, но също чрез онова, което тя прави от своите следовници.

9.\* Изразът за “индивидите в обществото” (който се използва след Макс Вебер предвид вида осъществяване, предлаган от протестантизма като противостоящ на монашеския живот), следователно, е само отчасти валиден: той важи за индивиди, които схващат своето съществуване като отчуждено от или различено от общното живеене.

10.\* Относно възжелението, неговото разбиране се основава тук върху образа на ламтежа и похотта. Дотолкова, сексуалното осъществяване първом се привилегирова, а след това бива пожертвувано, така щото нашето възжеление да достигне своята истинна цел: Бог като истинен предмет на осъществяване. Както знаем, впрочем, Фройдовото описване на желанието не скъсва с тази традиция. За него също така, както показва мисълта му относно изначалния нарцисизъм, съществуването на “Аз” остава безвъпросно. Независимо от това обаче, психоанализът, чрез себе си самия, разкрива проблематичността на възжелението ни за съществуване. Защото неговите “индивиди”, неспособни нито да достигнат, нито да отхвърлят предмета на

своите фантазии, са изпълнени със страдания, понеже имат чувството за несъществуване, т.е. за небъдене жив истински.

\*\*\*

- 1.\* Вж.: Едмунд Хусерл. Картезиански медитации, § 47 (стр. 241).
- 2.\* Вж.: Георг Хегел. Енциклопедия на философските науки, том 1: Науката логика; § 87 (сверка по оригинала)
- 3.\* Вж.: Георг Хегел. Науката логика. Първа част: Обективна логика (София: Издателство на БКП, 1966; превод от немски Г.Дончев), стр. 90.
- 4.\* Пак там, стр. 91.
- 5.\* Пак там, стр. 92.
- 6.\* Пак там, стр. 95.
- 7.\* Пак там, с. 99-100.
- 8.\* Пак там, стр. 100.
- 9.\* Пак там, с. 100-101.
- 10.\* Пак там, стр. 101.
- 11.\* Пак там, стр. 115.
- 12.\* Вж.: Мартин Хайдегер. Що е метафизика? - В сб.: Мартин Хайдегер. Същности (София: ГАЛ-ИКО, 1993; превод от немски Д. Денков и Хр. Тодоров), стр.13.
- 13.\* Вж.: Мартин Хайдегер. Що е метафизика?, стр. 14.
- 14.\* Пак там, с. 14-15.
- 15.\* Пак там, стр. 15.
- 16.\* Пак там, с. 18-19.
- 17.\* Като отправна точка за нашия начин да предаваме Da-sein служи преводът на “Битие и време”, осъществен от г-н Димитър Зашев.
- 18.\* Пак там, стр. 19.
- 19.\* Пак там, с. 19-20.
- 20.\* Пак там, стр. 20.
- 21.\* Пак там, стр. 21.
- 22.\* Пак там, стр. 23.
- 23.\* Пак там, стр. 25.
- 24.\* Пак там, стр. 26.
- 25.\* Вж.: Георг Хегел. Енциклопедия на философските науки, том 1: Науката логика; § 87 (краят - да се свери с оригинала).
- 26.\* Вж.: Фридрих Шелинг. Система на трансценденталния идеализъм, стр. 105. (Res в единствено и res в множествено число в латинския; res и reх; realia и regalia.)
- 27.\* Пак там, стр. 118.
- 28.\* Пак там, с. 119-121.

- 28а.\* Вж.: Имануел Кант. Критика на чистия разум (София: БАН, 1967; превод от немски Ц. Торбов), стр.
- 28б.\* Вж.: Лудвиг Витгенщайн. Логико-философски трактат; 5.6.4 (стр. 107).
- 29.\* Вж.: John E. McTaggart. The Nature of Existence. Vol. II. (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), pp. 9-10 (§ 305)
- 30.\* Пак там, р. 10 (§ 306).
- 31.\* Пак там, р. 11 (§ 307).
- 32.\* Пак там, р. 11 (§ 308).
- 33.\* Пак там, р. 20 (§ 328).
- 34.\* Пак там, р. 22 (§ 333).
- 35.\* Пак там, р. 29 (§ 346).
- 36.\* Пак там, pp. 29-30 (§ 347).
- 37.\* Пак там, р. 30 (§ 348).
- 38.\* Вж.: Лудвиг Витгенщайн. Логико-философски трактат; 6.4.3.1.1 (стр. 123).
- 39.\* Пак там, 6.4.5 (стр. 123).
- 40.\* Вж.: Едмунд Хусерл. Картезиански медитации, § 52 (стр. 252).
- 41.\* Пак там, § 55 (стр. 263).
- 42.\* Пак там, § 55 (с. 263-264).
- 43.\* Вж.: Лудвиг Витгенщайн. Логико-философски трактат; 6.4.3.2 и 6.4.4 (стр. 123).
- 44.\* Вж.: Имануел Кант. Критика на чистия разум, с. 197-198.
- 45.\* Пак там, стр. 199.
- 46.\* Пак там, с. 197-198
- 47.\* Пак там, стр. 198-199.
- 48.\* Пак там, с. 200-201
- 49.\* Пак там, стр. 201, 203-204.
- 50.\* Пак там, с. 226.
- 51.\* Пак там, с. 228.
- 52.\* Вж.: Едмунд Хусерл. Картезиански медитации, § 15 (с. 173-174).
- 53.\* Пак там, § 12 (с. 167-168).
- 54.\* Онтологията на общностния солипсизъм, при който въображението монадизира имагинатното, Азовостта монадизира световото, а Азовото монадизира общното, всъщност “преиздава” Лайбницовата монадология.
- 55.\* Срв.: Имануел Кант. Критика на чистия разум, с. 332-338.
- 56.\* Под “visio” имаме предвид само собствено виденията. Тук имагинатното добива самото себе си във видението като “visio”. - Вж.: Жак Льо Гоф. Християнството и сънищата (II - VII век). - В неговата книга: Въображаемият

свят на Средновековието (София: Агата - А, 1998; превод от френски Е. Русева), стр. 327.

57.\* От латинското *incubo* - “спя в храм, за да получа откровение”.

58.\* Вж.: М. Gaster. *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*. Vol. 1. London, 1925; pp. 127-130.

59.\* Срв.: Мартин Хайдегер. *Що е метафизика?*, стр. 23

## Част Втора

### Глава Четвърта: *Прехождане и публичност (Бележки по диалектическа феноменология на Прехода)*

**Вместо философия, имаме многогласа, но несвързана философска литература. Вместо спореци теории, които чрез спора проявяват своята общност от основни убеждения и вяра в истинната философия, срещаме многообразие от рефериращи критически съобщения. Има и философски конгреси, на които се събират философи, но не философии. Липсва единството на духовното пространство, където философията да съжителствуват.**

*(По Едмунд Хусерл)*

Нашето изложение в тази глава може да бъде схванато като опит за отговор на три основни въпроса. Първо: какво философът, оставайки философ, може да каже относно ставащите събития? Второ: как става възможен феноменологическият прочит на събитието “Преход”? Трето: какво значи феноменологично да се говори за ставащите събития?

#### *1. Рамката на Прехода*

Ще тръгнем от следното положение: раздялата с миналото следва правилото, че когато дълго време се придържаш към определени миропомазани порядки и осветяващо тези порядки благословено мислене, отказът от тази цялост, която наричаме “рамка”, поемаща разнородни съдържания, предизвиква срыв в твоята личност. За да бъде избягнат срывът, съдържанието (схващано като случайно) се отстранява и предоставя за съхранение от институции като историята. Така съдържанието отрицателно легитимира рамката. Но рамката тук е единство на интенциите и предметите. Значи, изтърбушването на миналото от случайното съдържание препотвърждава като неотменимо

необходими тъкмо неговите форми. Това препотвърждаване, което увековечава отношението рамка - образ в картината, днес се оказва самоналожена мисия на историческия материализъм и неговите “преодоляващи” преобразования.

### ***1.1. Мистическото самополагане на историческия материализъм***

Тази мисия подтиква историческия материализъм да съзира в миналото само картина, блясваща в миг като онова, което никога вече няма да се види. Тук става дума за образ, заплашващ да изчезне пред едно настояще, което не се разпознава като предустановено в него. Защото за историческия материализъм е жизнено значимо да запази образа на миналото, какъвто той възниква пред действащия и възприемащия в миг, белязан от опасност. Историята става така, изтъква Валтер Бенямин, предисловие към съвременното: предмет на деяния, чието място се определя от времето, запълнено с настоящето./1/ Затова в историческия материализъм настоящето се представя не като преход, а като такова време, в което самото Време е спряло.

*Дотолкова, за историческия материализъм събитието сътворява тайнствен вътрешен живот, понеже преобразява отношението между озримото и невидимото. Същевременно събитийността предначертава действията, правещи възможно самото присъствие на историческия материализъм. Събитието създава такова пространство, където може да бъде видяно, преживяно, дочуто изтлялото и незримото.*

*Така в историческия материалист прозира ... мистикът. Мистикът, предприемащ своите “пътувания на душата из отвъдното”, се сродява със законника, който прави пълен списък от адресати и ситуации, така щото да доведе делото до успешен завършек. Както и при казуистиката, тези пътувания из отвъдното в историческия материализъм предписват правила на говоренето, изпълнено с несигурност относно действителното. Онова, което в сродени с историческия материализъм “свещени писания” минава за “присъствие” (мисли, деяния, образи, слова), представя нашето “чуждо място”, обосновавайки чрез това желанието на мислителя да остава при апофатичното. Оттук, когато мислите-като-видения се споделят, историчността, определяща “момента”, все забулва условията на сътворяването и преживяването. Дотолкова, историчността създава “реалния историк”, разположен в пространството на предстоенето. Другояче казано: всяко представяне явява онова, което винаги остава неизказимо и неозримимо. Изявата като представяне, обаче, по необходимост съотнася съзряното със събитийното явяване. Събитията се*

*озримяват, но мислителят остава неозримим. Изявявайки събитийното, личността на мислителя не притежава непосредно “телесно” присъствие. Това представяне проектира душевните и духовните сетива. При своите мисли-визии, мислителят чува с душевно ухо и вижда с духовно око. Сраствайки невидимото с озрименото обаче, личността на мислителя негласно отпраща събитийното към институираната (философска) историопис и миропомазаната (философска) институция. Това става чрез обвързване битоващото в историческия материализъм “мистично” знание, което представя апофатичното, с катафатично представяне на прозирното значение, неотделимо от мислите-видения в историописното разчленяване на действителността: *Nos est corpus teum*.*

Тази представа определя онова настояще, в което следовниците на историческия материализъм пишат история за себе си самите. Представата за настоящето като пусто време ги освобождава от магията на бъдещето, под чиято власт винаги изпадат онези, които се обръщат към прорицателите, ясновидците, заклинателите. Ала за тях бъдещето не би могло да стане пусто време, доколкото тук всеки миг отваря малката вратичка, през която ще влезе Месията. Всякоя история затова продължава, защото има тайна, която трябва да се запазва, разкрива, предава. Докато има тайна, Историята не ще може да завърши, значи и Спасението не ще може да настъпи.

По повод на това ще разкажем една история, вземайки за основа отново Бенямин./2/ През 18 столетие австрийският изобретател Волфганг фон Кемпелен създава шахматен автомат; срещу всеки ход на шахматиста той все намира отговор, чрез който се добира до успех. Пред дъската, върху широка маса, седи една кукла в турска носия с наргиле. Огледала създават илюзията, че масата е прозрачна отвсякъде. Вътре обаче има гърбаво джудже, майстор в шахмата, което управлява с въженце ръката на куклата, а тя, от своя страна, мести фигурите.

Съответицата на тази машинария във философията поражда условия, при които успехът почти винаги спохожда куклата, олицетворяваща историческия материализъм. Куклата, без много да му мисли, би застанала, “от името на” марксизма, срещу всекиго, ако той се обърне към месианството, което днес е така заклеймено и отхвърлено, щото надали трябва да се показва.

## ***1.2. Отношение към марксизма?***

Много доскоро можеше да се говори, привлекателно повърхностно, че “Маркс е мъртъв”. Но ако това положение съдържа истина, трябва да запитаме: къде е траурът? Дали просто ще отхвърлим този труп, или грозно и срамно ще се

отъждествим с онова, което той възплъщава? Какво да изберем: подражаването или обезумяването? Няма ли да има работа на мисълта върху онова, което бе събитие из-в-на мисълта, дори събитие на мисълта, едновременно интелектуално и прагматическо?

Няма защо да бъдеш марксист в обичайния смисъл (станал вече демоден), за да мислиш, че никое събитие не става случайно, както го искат умозрителните фантазии. (Иначе казано, да мислиш нещо като онова, което сам Маркс казва: “Философите не растат като гъбите”)/47/ Не става дума за ново тълкуване на Маркс, нито за негово препрочитане, а за това, какво Маркс би могъл, “сега”, да ни предизвика да напишем.

“Маркс” е събитие, също толкова и дори повече от онова, което казва. Това събитие бележи утвърждаването на общното като несъизмеримо с никоя онтология, въвеждаща “феномен”, “съществуване”, “същност”, в едно съвявяване на които преживяването присъствува.\* (Чрез термина “общно” бележим срастването на понятийното и общностното. Този термин представя вече набелязаната проблематика за отношенията между интраемпирично и трансемпирично, от една страна, корпорално и корпоратно - от друга.) По такъв начин се разкрива философското естество на Марксовото мислене, доколкото под това разбираме заетост с битието.

Мисълта на Маркс не е “мисъл” така, както онази на другите; не ѝ приписваме “име” така, както при другите: Платон, Декарт, Хусерл. Тези имена не са “лични”, към което една единична мисъл би се приписала. Нито ще отстраним обаче това присвояване, нито пък ще върнем всяка “мисъл” към съвявяването, ако не погледнем, какво “Маркс” показва. Първо: “Маркс” не е лично име, а повече полумитичен *pater familiae*, не е “стил” на мисълта; той не представя скрития контур на едно единично “писмо”. “Маркс” е недотам уникален, с което е свързана общостта на неговия стил - нито вулгарен, нито тривиален. Това ще рече, обаче, че множествеността, към която една мисъл или едно писмо ни отправят, а също и отправката към неговата единственост, играят при Маркс “уникална” роля. Второ: текстовете на Маркс са зримо изтъкани от множество други текстове, които трябва да преминеш, които трябва да цитираш, с които трябва да се сблъскаш, които трябва да съединиш, които трябва да загърбиш. Именно затова, “Маркс” олицетворява усилието да се паноптизира пространството, където икономическото, социалното, юридическото, политическото, идеологическото биват изследвани такива, каквито възникват из себе си самите, значи, все още непреоблечени от свършека на метафизиката.

Вместо да се самоизгубва в оригиналност, “Маркс” удържа Маркс от ограничение при откриване онова, което остава, когато претенциите да се

преизтълкува светът отново стават несигурни в себе си самите. Защото остава пространство, лишено от порядък. Самият статус на неговите текстове го показва: те са множество “съчинения”, както обичайно ги наричат. Има следователно множество “съавторства”.

*Имаме предвид факта, че марксизмите се заявяват под много знамена: “Маркс-Енгелс”, “Маркс-Енгелс-Ленин” и/или “Сталин”, “Троцки”, “Грамши” и до безкрай ... Никога не е имало само “марксизъм”./48/*

Трето: много писания са около или срещу други; много е незавършено; много писания са оказионални. Бихме казали, че материалите оставят на “Маркс” все по-малко и по-малко място да пише “от името на” Маркс. Въпреки че “Маркс” все бива подлаган на възвръщане към източниците, “той” постоянно бива впримчван в плетеницата на своето полиморфно следовничество. Това е коренът на онези непримирими противоборства, схоластични диспути, конюнктурни изтръгвания, византийска витиеватост, постоянни преоценки, които съставляват менливата тоталност на марксизмите. Защо ли досега не се е мислело достатъчно върху начина, по който това следовничество отмъква единствеността на “Маркс” тъкмо от самия Маркс?

Вътрешните разноречия и разногласия, разномислия в “марксизмите” са били предмет на вицове и скърби: рядко се задава въпросът, какво им придава обща съдба с други писма или мисли, привидно неприсвоени от никого: юдаизъм, християнство, платонизъм, аристотелианство. Като оставим настрана всичките различия, такъв подход оставя “автора” в сянка. При това съвявяване, всичко опира до онова, което мисълта изобщо означава и извършва.

Тези факти не стават обаче предмет на достатъчно разсъждаване, понеже не са забележими особености от историята на онова, което се нарича “западно мислене”. Оттук, те откликват на онова, което е залог при мисълта, наречена “Маркс”. Ала тази мисъл не позволява да се подходи към нея като към единен “стил”. Или поне това не е единственият, нито същественят, начин да се подходи към нея. При “Маркс” има нещо недотам *собствено*, както онова, което срещаме в мисълта на други. Недотам *негово* собствено, повече общно, там, където залогът е общното. Това опира до общата промяна на мисълта в онова, което наричаме “епоча на Маркс”. Дълбоко се променя начинът, по който мисленето и историята се бележат взаимно. Дълбоко се променя също начинът, по който тази промяна допуска да бъде мислена. Защото с “Маркс” материята на историята възниква за мисълта в мисълта по непознат допреди начин (независимо че Хегел очертава условията за неговата възможност). Това е не само още не, но също повече от мисъл. “Маркс” е в едно и също време по-малко и повече от мислител: тук мисълта съзира себе си в различна

перспектива. Общото прави плътта на мисълта и самата мисъл да стават неразпознаваеми.

*Да добавим нещо: практиката е същностно общна, или общностна. Към различието при Аристотел на *techne* и *poesis* трябва да добавим още едно различие: техносното е в-при-с общното, но това не важи за поетичното.*

Така при Маркс общното има поне три смисъла: той се опитва да мисли общото понятийно; със своето време той споделя позата на общното, съединяващо понятийно и общностно; накрая, неговата мисъл разнища други мисли и писма, които тя все показва. “Маркс” е общото деяние на множество мисли и писма, разтворени посред изискването за “реалното” и “историческото”, което “той” довежда до предела. Не, естествено, че мисълта открива “реалното”. Защото при “Маркс” мисълта или мисли само за него, мисли само него, или не мисли изобщо.

Онова, което става като “епоха на Маркс”, е следното: “реалното” се превръща в “субект”, не предмет на мисълта. Реалното прави себе си самото субект на мисълта. Значи, мисълта се доближава до точка, където, за да изяви онова, което я прави мисъл, и което все още не е мислено, тя трябва да се извърне назад. Дотолкова, тя изявява и показва външността-крайността на онова, което мисълта може да представи. Това съдържа множество преобразувания и преобразявания на мисълта за субекта и мисълта на субекта. Когато реалното става субект на мисълта, този субект е общното, онова, което “Маркс” нарича “практика”. Това общно естество на неговата “практика” е аксиома: напълно е възможна и солипсистична практика. Самото определение за практика предполага деяние, преобразуващо дееца в “свят”, където има само един субект.

*Срещаме това при Аристотел, за когото съвършеното състояние на непоеисно действие е “дейността на покоенето” (*energeia akinesias*), отличаваща Първодвигателя, дейност, която в крайна сметка му остава иманентна./49/ Става дума за метафизика, която разглежда *eupraxia* като самозадоволяване на субекта, а не негово “споделяне”. Аристотел обаче също обвързва бъденето-в-заедност с естеството на човешкото. Защото *zoon politikon, euzein* (добър живот, или живеене според Благото) се състои в общността, която “предхожда” своите членове.*

Тук става дума за необходимостта да не се прави от общното субектосубстанция на субстанцииосубекта. Всичко се свежда значи до разбиране на споделянето като събиване-и-съвявяване. Как обаче бихме разбрали някого, който се променя (следователно, такъв някой, който се преобразува-и-преобразява, или пък бива преобразуван-и-преобразяван), без да въведем една друговост (*alteritas*), по-изначална и по-същностна от неговата

себесност (identitas), друговост, конституираща неговата себесност? Другостта става тук същински “друга” едва чрез общното на едно определено множество от дейци и тяхното съ-явяване.

Но зад Маркс, всъщност Хегел е залогът, и не само Хегеловият момент в мисълта за реалното като субект на мисълта, но също моментът, свързан с конститутивната другост, основополагаща всяко Аз. Чрез това двойко качество, обаче, Хегеловият момент изисква такова преобразуване - преобразяване на философията, щото самото реално, както се себепокazuje, да изказва или изявява истината. Стигането до завършек, същевременно, изисква от философията да се самоснеме.

Доколкото снемане означава онова, което Хегеловата диалектика прави от него (запазване същото в промяната), снемането все още не е променило философията. Това е така, понеже между Хегел и Маркс общото външно за философията (“труд”, “сили”, “промишленост”, “стоки”, “пазар”, “пари”, “класи”, “нищета”, “народ”, “тела”) се появява като място на онова, което Хегел нарича Идея.

“Снемам” започва да означава “осъществявам”. “Философията не може да бъде снета, без да бъде осъществена.” /50/ Но осъществяването на философията все още изглежда като изтръгнато от изменението. Иначе казано, като поддържане на едното-и-същото, пренесено от идеалното в реалното. Дори сам Маркс е впримчен в схематиката на прехода от “теорията” към “практика”. Нещо друго, обаче, подтиква Марксовото движение. Не това, че мисълта се превръща в “практика” (така реалното става създаване на значението, което Идеята му дава), а това, че смисълът се появява като “реалност”. Става дума не за значението на съществуването, а за съществуването на значението. Затова, сега вече съществуването се съявява.

Обаче значението на съществуването и съществуването на значението, бидейки общни, все “общуват”. Ако се общува, това е така, защото има “нещо общо”. Ако го има това нещо общо, при него съществуването на значението и значението на съществуването са неразделими и неотчуждими, както правото и кривото, лицето и гърбът. За да схванем условието за възможността на значението като съществуващо и на имащото съществуване като значениево, трябва да предприемем (трансцендентално) възхождане към тази двойка цялост.

Такова възхождане е в действие от “Маркс” насам, особено явно при Хусерл и Хайдегер. При Хусерл можем да го видим в мотива за онова ерoше, което се оттегля от “един преддаден свят” и чрез това свежда човешкото до феномена “човешкост”. То присъствува също така в схващането за общност, пръвна спрямо всяка общност, че дори спрямо “целия исторически живот” на

общността. Именно това обаче бележи незапълненото място на Маркс при Хусерл.

*Този специфичен Хусерлов липсващ “Маркс” може да бъде въведен чрез Дерида, за когото “историчното е значимостта”; следователно, далеч отвъд историята, чак в трансценденталното “актуално живо настояще” откриваме въпроса за Битието като История, т.е. за “пораждащото различие на абсолютното първоначало”. Върху тази основа става възможно “насерiously да мислим за фактичното”, т.е. да съзрем единството на смисловото и фактичното./51/ Това единство е под въпрос при изискването реалното да бъде субект на мисълта, както е също във всяко битие-общно, където “в” основополага общното “смислово-фактично”.*

Що се отнася до Хайдегер, това би било въпрос за изначалното единство на света - (пре-)установявано и разкривано, а също така разкриващо, както и единството на Едното (on) и автентичното “решение”, чрез което съществуващото се отъждествява със смисъла на битието.

Има много други референции, към които да се обърнем, за да запълним дистанцията от Маркс до нас, траекторията на това усилие, простряно накъм отвъдна общност, обвързана с отвъдна същност, с “практика”. Тук би следвало да възстановим също едно друго пътуване, онова от началото на философията, което е и началото на политиката. Бихме могли да различим четири последователни етапа. Първо: общното като предмет на проблематиката за порядъка и безпорядъка, тежнееща към политически еурaxis. (Това би било античността и средновековието.) Второ: общността като мястото на истинска “несоциална социалност”, тежнееща към регулиране и управляване (откъм Боден докъм Хегел). Трето: общността като субект на себе си самата (откъм “Маркс” докъм “Фройд”). Четвърто: общното като отговорност на-и-за битието-при-общното (някъде откъм Хусерл, спирайки при Хайдегер, някъде докъм Дерида).

### ***1.3. Идеология на Служенето***

Усилията на историческия материализъм да запази рамката като цялост от интенции и предмети разкриват, че той е идеология на служенето. Тази идеология утвърждава тъждеството на корпорално и корпоратно, що се отнася до публичното присъствие. За историческия материализъм първично в обществените противоборства е телесното, а духовното остава вторично. Последното обаче никога не се свежда до пляката, отредена на победителя. Защото то присъствува в обществените сблъсъци чрез надеждата, която осветлява историята. То винаги прави подвъпросни победите, изтръгнати

някога от властниците. Дотолкова, за историческия материализъм като идеология на служенето непреходен остава стремежът да се насочва все към новите слънца, изгряващи при всеки епохален преход върху небосклона на историята./5/

Коего ни насочва към въпроса за същността на Прехода или, казано феноменологично, неговата ноема. Ноемата е предметът, схванат не емпирично, а същностно; да се определя той въз основа на опита, свързан с емпирично-сетивното, би било безсмислица, понеже ноематичната предметност е идеална. При това, за феноменологията предметът, значим в пределите единствено на съзнанието, не се свежда до неговите актове, а остава трансцендентен спрямо тях. Оттук, съзнанието винаги има работа със самия предмет, но не като емпирична даденост, а тъкмо в неговото интелектуално единство. Ноематичното и ноезисичното са обусловени от корелацията мислимо - мислещо; ноемата отправя към ноезиса, те ейдетично взаимно се предпоставят./52/ Всичко мислимо, що се отглася до смисъла и битието, е очертано от трансценденталната субективност като конституираща смисъла и битието. Затова опитът да се схване истинното битие като външно на възможното осъзнаване, възможното познание, възможната очевидност, е лишен от смисъл./48/ Първият ни феноменологичен въпрос е следният: как става възможна очевидността на белязаното чрез квазимагичното означение “Преход”?

## ***2. Ноемата на Прехода***

Широката употреба на израза “преход”, особено напоследък, ни принуждава да предложим феноменолого-етимологично разглеждане, което би разкрило различните откъслечни метафизики, обосноваващи неговата значимост.

### ***2.1. Езикът за Прехода и езикът на Прехода***

Понеже, както казва Хегел, има два философски народа - елините и немците - нашето феноменолого-етимологично разглеждане тръгва от значението на “преход” в гръцкия и немския. В гръцкия значенията се простират от “odos”, път през “odites”, странник, “odeo”, странствувам до “peripatein”, ходя, преминавам, вървя. В немския пък “преход” се бележи с два основни глагола - “ubergehen” и “umschlagen”. При първия значенията се простират от преминавам, пропускам, пристъпвам, отминавам до превръщам, пренебрегвам, престъпвам. При втория - от обръщам, прехвърлям, изменям през погубвам, погребвам, разбивам до отсичам, развалям, вкисвам. (Тук индогерманските

корени са следните: за “*ubergehen*”, от “*gehn*” - \*sed, свързано с “*ut-sad*”; за “*umschlagen*” - \*bhaut, през \*bhut до \*badh.)

Двете тези парадигми имат общата си основа в корена “ход”, сам той произведен от индоевропейския корен sed; тук х произтича от s след приставките per-, u-, pri-; първно се оказва древноиндийското “asad”: отивам, стъпвам, стигам, а също и “utsad”: оттеглям, излизам, изчезвам. Като обща основа на този кръг значения се посочва единното индоевропейско sed със синкретично значение “движат ме на талига”, откъдето сетне произлизат sed-I, “седя” и sed-II, “ходя”.

При други езици, недотам философични, както би казал Хегел, думата “преход” визираща деянието преминаване (прекосяване). Така, в латинския коренът trans, значещ през, отвъд, чрез, се явява първа съставка на сложни думи, означаващи движение през пространство, неговото пресичане, следване, пребиваване отзад или отвъд, предаване чрез. Този корен е обвързан и със значението на trans като внезапно разстройство на съзнанието, при което ималите участта това да ги споходи, се мятат насам-натам, говорят несвързано; става дума също така за състоянията на откъснатост, екстаз, ясновидство.

Очевидна е разликата между двата кръга значения. Докато при първия преобладават статичността и пасивността, при втория превес имат подвижността и активността. Има обаче и трети кръг значения на “преход”, идващ от ветхозаветната традиция. “Род прехождат, и род дохождат, а земята пребъдва до века.”/54/ Тук значението на “преход” е свързано със смъртта и времето. “Преход” в древноеврейския се бележи чрез два основни глагола - “gilgul” и “tikum”. При първия значенията се простират от “преселвам” през “изкачвам” до “странствувам”. Тук прасемитският корен е gil. При втория имаме работа със значения от “подобрявам”, “върша добре”, “прояснявам” до “възнасям”, “издигам”, “смирявам”. Тук прасемитският корен е tik.

## ***2.2: Прехождане и публичност***

Нашето феноменолого-етимологично разглеждане разкрива три основни момента в ноемата на Прехода. Първо, модусът статичност-пасивност изявява прехода като принудително разчленяване на обитаемите хронотопии. Второ, модусът подвижност-активност разкрива прехода като престъпване границата на родното заради чуждото. Трето, модусът мъдрост-смирение представя прехода като множество от неотменими външни повели. Обаче преходът като наложена раздяла с приемания за естествен свят се оказва непосилен.

Прехождането се митологизира, за да бъде самият преход изтърпян от прехождащите.

*Митът символно овъзмездява непосилността. Човекът в мита общува не с неща, а със сили, определящи и задвижващи съзнанието. Доколкото се извява чрез създаване на представи, теогоничният процес, пораждащ митологията, е субективен. Причината и предметът на представите обаче са теогонични сили, чрез които съзнанието изначално се явява богополагащо. Така съдържанието на процеса всъщност не се свежда до представяните потенцици, но опира до осъществяните потенцици, които творят както съзнанието, така също (доколкото съзнанието завършва природата) самата природа, и затова са действителни сили. Митът има работа с гравивни потенцици, изначално пораждащи съзнанието./55/*

Чрез митологизирането, играещо ролята на овъзмездяване, прехождащите се самокредитират. По такъв начин, интраемпиричният и трансемпиричният субекти се срастват. Мястото на тяхното срастване е публичността като химеричен конструктор.

### **3. Краят на Прехода**

Тъй като прехождането се явява изцяло в рамките на публичността като химеричен конструктор, то имагинацията Преход сама предпоставя извървяването на определен химеричен път. Но какво може да се види като свършек на Прехода?; какво ни очаква в края на пътя? Краят на Прехода се мисли като осъществена във времето Промяна. Но какво означава това според нашето разбиране за нереалността на времето?

Времето съдържа промяна. Не може да има време, ако нищо не се променя. Ако обаче нещо се променя, всичко друго се променя с него. Падането на замък от пясък на английското крайбрежие променя Хеопсовата пирамида./56/ Ако следователно поредицата “преди-подир” без поредицата минало-настояще-бъдеще конституира времето, то промяната трябва да бъде възможна също и без поредицата минало-настояще-бъдеще./57/ Нека приемем, че различията между минало, настояще и бъдеще не засягат реалността. Може ли тогава промяната да засяга реалността?

Какво може да бъде онова, което се променя? Можем ли да кажем, че във времето, образуващо поредицата “преди-подир”, но не поредицата минало-настояще-бъдеще, промяната се състои в това, че някое събитие престава да бъде събитие, докато друго събитие започва да бъде събитие? Ако това беше така, сигурно бихме имали промяна. Ала това е невъзможно: ако някое събитие винаги предхожда друго събитие и идва след трето събитие, то винаги

ще бъде, и винаги е било, преди второто и подир третото, защото отношенията на преди и подир са постоянни. Първото събитие винаги остава в поредицата преди - подир. Оттук, ако една поредица преди-подир конституира времето, първото събитие винаги има място във времевите поредици. Значи, то винаги си остава събитие, то не може да започне или да престане да бъде събитие./58/ Значи, промяната не възниква нито от това, че някое събитие престава да бъде събитие, нито от това, че някое събитие се превръща в друго. По какъв друг начин обаче може да възниква тя? Ако белезите на някое събитие се променят, със сигурност имаме промяна. Но кои белези на събитието могат да се променят? Има само едно множество от такива белези, съдържащо определенията на събитието спрямо моментите на поредицата минало-настояще-бъдеще.

*Да вземем събитието “смъртта на кралица Анна”, и да разгледаме, как се променят неговите белези. Че това е смърт, че е смъртта на Анна Стюарт, че има някакви причини и някакви последици - всеки такъв белег никога не се променя. Дотолкова, преди всяко време въпросното събитие е смъртта на кралицата, а и в сетния миг на времето (ако времето има сетен миг) пак ще бъде смъртта на кралицата. Във всяко отношение освен едно, то не претърпява промяна. Но в едно отношение то се променя. Някога то е било събитие от далечното бъдеще. Всеки следващ момент го прави събитие на все по-близко и по-близко бъдеще. Накрая то става настояще. След това става минало и завинаги остава минало, макар че с всеки следващ момент то се оказва все по-далечно и по-далечно минало. Само такива белези могат да се променят. Оттук, ако има промяна, тя може да се търси само в поредицата минало-настояще-бъдеще. Ако няма такава реална поредица, тогава няма реална промяна. Значи, поредицата “преди-подир” сама по себе си не стига, за да конституира времето, доколкото времето включва промяна./59/*

Но поредицата “преди-подир” е само времева, защото отношенията между нейните моменти са чисто времеви. Оттук следва, че не може да има поредица “преди-подир”, ако не съществува поредица минало-настояще-бъдеще, защото няма време без такава поредица./60/ Абсурдно е следователно да говорим за промяна като поредица от събития в смисъла на “преди-подир” или като движение откъм миналото през настоящето накъм бъдещето. Трябва по-скоро да говорим за Промяна в смисъла на имагинатно пренареждане вътрешната събитийност на преживяването. Защото, схващан като Промяна във Времето, този Преход отнема светотворската роля на всяко “Аз”: прехождането се мисли като движение по изотвън задавани параметри.

По такъв начин, оставайки във Времето, осъществявайки Прехода като Промяна, ние неотвратмо се движим напред, което се крие зад изразите “краят на света” или “finis mundi”.

Бележки:

1. Вж.: Валтер Бенямин. Върху понятието за история (превод от немски Мария Тодорова). - В неговата книга: Художествена мисъл и културно самосъзнание (Съставител А. Натев. София: Наука и изкуство, 1985; превод от немски), стр. 524 (тезис III).
2. Вж. пак там, с. 522 (тезис I).
47. К.Маркс Статия в “Рейнише цайтунг” 14 юли, 1842, т. 1
- 48.
49. Никомахова етика, кн. 7, гл. 14, 1154 б 27
50. Карл Маркс. Критика на Хегеловата философия на правото ...
51. Edmund Husserl. L`origine de la geometrie, (trad. et Introduction par Jaques Derida. 2 edn. Paris: PUF, 1974), pp. 165-171.
5. Вж. Бенямин. Върху понятието за история, стр. 524 (тезис IV).
52. Хусерл.
53. Пак там.
54. Еклисиаст I,4.
55. Шелинг, Философия на митологията, част първа.
56. Вж. McTaggart. The Nature of Existence. pp. 11-12 (§ 309).
57. Ibidem. p. 12 (§ 309).
58. Ibidem. p. 12 (§ 310).
59. Ibidem. p. 13 (§ 311).
60. Ibidem. p. 13 (§ 312).
4. Вж.: Edmund Husserl. L`origine de la geometrie (Trad. et Introduction par Jacques Derrida. 2 edn. Paris: PUF, 1974), pp. 165-171.
6. Вж.: Макс Фасмер, Этимологический словарь русского языка (Москва: Прогресс, 1987; перевод с немецкого О.Н. Трубачева) том IV, стр. 253.
7. Вж. Еклисиаст I,4.

Част Втора

Глава четвърта: **Постдемократизмът на посттоталитаризма**  
**(Феноменология на легитимността)**

Вървели из пустинята двама бедуини. По едно време спрели и седнали. След дълго мълчание единият казал: “Моят приятел се изгуби.” След също така

дълго мълчание другият отвърнал: “Не, приятелю, аз съм тук, но с теб май загубихме пътя.” Тази стародавна арабска притча може да бъде схваната като алегория на сегашното ни положение, при което старият Порядък не бърза да изчезне, ала и новият Порядък не бърза да се утвърди. Тяхното съжителство определя онази изгубеност по пътя нанякъде, която обезсмисля **легитимността**. Това обезсмисляне е собствено порождение на публичността като химеричен конструкт. Проблемът с легитимността възниква, когато корпоратното остава без потвърждение в корпоралното.\* (Ярко свидетелствува за това легитимизмът като породено от гибелта на Суверена течение на мисълта и социално движение.)

Изчезването на единството корпорално-корпоратно, намиращо своето олицетворение във фигурата на Суверена, поставя въпроса: откъде първоизвират самата легитимност? Тук отново ще трябва да се обърнем към феноменолого-етимологичен анализ на понятието “легитимност”.

Общият корен \*leg разкрива значения, които предхождат смисловото богатство на римската правна традиция в латинския. Всъщност, тази традиция може да бъде разглеждана като производна от натрупаните в предходното индоевропейско езиково-стилово развитие значения. Тя ни отвежда от *legitime* - “законно” (“съгласно със законите”) през *legitimus* - “законен” (“утвърден от законите”) и “надлежен”, “приличен”, към *lego, legi, lectus*, чиито начални значения са “събирам, прибирам, следвам”. Обаче *lego saltus, aequor* означава “преброждам, прехождам, преминавам”, а *sermonem lego aliquius* - “долявам, подслушвам, дочувам”. *Lego* означава “изпращам пратеник”, “назначавам за помощник на пълководец”, а също “завещавам” - *hoc testamento legat tibi*. *Legi* ще рече “прочитам” - *senatum legi* е “прочитам списъка на сенаторите”, а *lectus* означава “прочитам” - *princeps in senatu lectus* придобива смисъла на “прочетен пръв сред сенаторите”, т.е. признат за принцепс. *Legi* обаче означава, също така, “избирам” - *iudices legi* визира “избирам съдиите”, докато “*dictatorem legi*” бележи действието “избираме (си) диктатор”./1/

Коренът \*leg(h) - “дял”, “клон”, “раздел” (добър пример тук дават литовското *laz-da* “храст”, “леска” и полското *las-ka* “тояга”, “пръчка”, “дънер”) преминава в \*lei - “огъвам”, “прегъвам”, “извивам”, “сгъвам”, а също \*ghauo - “погрешен”, “неправилен”. Така, в древноирладски *gau, gaou, go* означават “неправилности”, “погрешности”, “лъжи”, а в латвийски *haud* е “отрицание”. Същият случай се наблюдава при корените \*geu - “прегъвам”, и \*ghei - “движа се бързо” (примерът може да бъде древноанглийското *wisian* - “склонявам”, “накарвам”, “придумвам”)./2/ Ако сравним латинските и нелатински значения на производните от корена \*leg(h), тогава очевидна става връзката между “клон”, “прегъвам”, “погрешен”, “законно”, “избирам”, “завещавам”,

“склонявам”, “изпращам”, “преминавам”, “лъжа”. Тази връзка обособява семантични конструкти, етимологично изводими от термина “легитимност”. Първо: всяко “Аз” винаги “погрешно избира някого, който да действа неправилно”, при това, от името на него самото. Второ: който “огъва, прегъва, извива клон, раздел на закона”, всъщност “склонява към отрицание на закона”, “лъжейки законно”. Трето: “завещавам преходжане като отрицание”, защото “отпращам в погрешна посока”.

Нашата етимология на корена \*leg(h) ни позволява да говорим за ядро от значения, обединяващо понятийните съдържания на термините “преход”, “легитимност”, “кредит”. (И трите термина обозначават състояния.) Когато говорим за връзката на термина “преход” с “легитимност” и “кредит”, се основаваме върху формата leg-o saltus (“преброждам, прехождам, преминавам”); когато говорим за връзката на термина “легитимност” с “преход” и “кредит”, очевидно става дума за общия корен \*leg(h); когато говорим пък за връзката на термина “кредит” с “преход” и “легитимност”, обособяваме \*leg и \*dhe, коренова част от kred-dhe - защото не само \*geu (производно от \*leg през \*lei и \*ghauo), но също производното от \*dhe - \*dhuer, означават “извивам, огъвам, завивам”./3/

Придобитите чрез този анализ разчленения ни позволяват да преминем към диалектическа феноменология на политическата легитимност. Ще изхождаме, естествено, от нашето “тук-и-сега”.

Беше късната пролет на 1992. По онова време (впрочем, днес изглеждащо така далеч, щото почти се изкушаваме да кажем “толкова отдавна”) застъпихме становището, че българският “монархистки” нагон към поданичество показва както липсата на същински суверенитет, така също ламтеж изконната легитимност да овъзмезди несъществуващата и несъществуващата знатност. Тогава обаче само леко повдигнахме булото над въпроса за легитимността. Сега вече споделяме своите съмнения относно легитимността “при нас” като свидетелство за суверенитет.

Тръгваме оттам, че сегашната духовна и морална безпътица потвърждава същностната несuverенност-нелегитимност на участниците в острата борба за власт, раздираща страната.

*Няколко години след първия вариант на тази работа (през септември 1992) следва да добавим към нашето “тук-и-сега” също така икономическо опустошаване и международно обездомяване. Такива моменти променят някои черти на онези “персонажи”, за които говорим. (София, есента на 1996 година)*

Иначе казано: доктрината за ограничения суверенитет, приложена към отношенията между политическите субекти, все още продължава да

присъствува в нашия обществен живот. Имперското попечителство след Втората световна война наложи сред нашата общественост мисълта за свещеността на отношенията, обрaмчени от триъгълника “легитимност - поданичество - суверенитет”. Съветската Империя, прогласена за Суверен, увековечаваше магията на този триъгълник, оплитайки своите сателити в кълбото на взаимозависимостта господство - подчинение. Това беше сценично действие, където изявите на актьорите не бяха собствено техни. Но те не са такива, защото същият този Суверен им приготвя, чрез своята гибел, сцена на трансцендентален банкрут, изискващ обширен план, огромен размах, кантори с много служещи, големи връзки навсякъде. После настъпва внезапен крах, страшно пропадане, чиито вълни заливат обществото и оставят хаоса на ликвидациите; от тях онези, които се наричат “предприемачи”, могат да съществуват десетки години. Тук търгашеският гений се разгръща в целия си блясък; такъв банкрут трябва да причини огромни загуби, защото в тази картина всичко трябва да е от огромен мащаб. Огромният мащаб прикрива обстоятелството, че наместниците на Моносуверена се легитимират наново като пълномощници на Полисуверени.

*Дотолкова, самата феноменология на легитимността, тематизирайки определена събитийност като смислов хоризонт, определящ отношенията “мир - война” в публичността, се конституира като позиция, от която може да бъде съзерцавано непрестанното разпадане на Империята. (София, есента на 1996 година)*

Гибелта на Суверена, обаче, снемайки връзките господство - подчинение, ребром поставя въпроса за сценичното обществено присъствие на различните политически “актьори”. Отношенията, определящи това присъствие, се свеждат до наследяване, наемане, кредитиране. Основна тяхна фигура е наследникът: политическите борби стават спорове около наследството на преминалия или преминаващ в небитието Суверен. Затова, неизтръгваемите от Живковия режим “вътрепартийни” боричкания около неговото политическо наследство днес продължават чрез несекващи “многопартийни” възжеления постоянно да се наследява живковизмът като разновидност на източната сатрапия.

Ще опишем тези възжеления чрез приказните отношения между Големия, Средния, Малкия братя. Бидейки основният наследник, Големият предоставя легитимност: неговото наличие освещава присъствието на другите. Средният оспорва правата на Големия над бащиното наследство; същевременно той представлява и Малкия, когото обаче (доколкото го смята за невръстен) почти не допуска до участие в споровете. (Братята винаги съперничат също за благосклонността на Майката, представяща в техните отношения Изкусителя.)

Суетността на двамата големи особено изостря тяхното съперничество. Идвайки накрая на сцената, Малкият (все мечтае как) се вижда принуден уморено да повтори шекспировия Фортинбрас с неговата хигиенистка реплика “Изнесете труповете!” Понеже подрива щенията за монопол, Малкият остава “извън борда” на постоянния фалшив диалог между двамата големи.

*Приказната схема, която използваме тук, има своята успоредица в отношенията corpus verum - corpus fictum - corpus mysticum, основополагащи за ритуалното. Връзката между тези две схеми се дава чрез отношенията, в които пребивават модусите на времето - миналото, настоящето, бъдещето. Миналото, аналогизиращо corpus verum, вече е било; бъдещето, като аналог на corpus mysticum, има да го има; настоящето, което аналогизира corpus fictum, се оказва явяване на явеното. Тези отношения обаче се разгръщат в пространството на публичността като химеричен конструкт. Тяхното наслаждане поражда фигурата corpus repraesentatum, олицетворяваща срастването на обезвремяване и представяване. Именно затова, Големият разкрива живота минало, Средният представя вечното настояще, Малкият изразява неясното бъдеще. (София, есента на 1996 година)*

Големият се представя за олицетворение на разумността, прагматизма, умереността, ставайки “прогресивен консерватор”. Но сякаш всички негови начинания го водят към банкрута на престарелия, непоправимия, който иска да умре с оръжие в ръце. Дошло му е време да остави работата, защото, отегчен от възрастта, той постоянно греша, изгубвайки на старини натрупаното състояние. Обаче той упорствува, докато повторни грешки не направят банкрута му неизбежен. Как да наречем Големия - прехвърлил 100-те самотник, който има 2 милиона (привърженици), но все още се занимава с търгашество, вместо да се успокои и да моли за опрощаване на своите грехове? Острото му съперничество със Средния, същевременно, го подтиква към демагогия и популизъм. При това, бремето на своите машинации около наследството Големият охотно прехвърля върху плещите на Средния. Той забулва прехвърлянето, поставяйки въпроси, които дискредитират Средния. Жестокото съперничество между Големия и Средния, обаче, ги води към такъв банкрут, при който те се разоряват, за да оспорят на съперника част от печалбата. Двамата “големи” работят на загуба с надежда, че другият ще се разори по-рано, и те ще останат победители.

Средният се оказва странен субект, живеещ на кредит, предоставен от доскорошните “поданици” на Големия, приемащи да виждат в Средния “законния владетел”. Средният, макар че предугажда своето слизване от сцената, проявява неспособност да се погледне отстрани. Понеже “заекът иска

да бъде тъдява”, а пък Средният напомня Лъва със сянка на Заек, както го изобразява Дюрер, той си купува сигурност, укрепвайки господството на сродена с Големия “олигархия”. Приемайки тяхната кауза, Средният очаква от олигарсите да виждат в него верен застъпник и изразител на своите възжеления. Така той става заложник на онези, които, понеже всячески облагодетелствува, разглежда като бъдещи мощни свои поддръжници, забравяйки, че, щом се утвърдят, те първи ще му обърнат гръб.

*Въпреки че Средният, мислен не толкова като времеви модус, колкото като обособен “субект”, междуременно “слезе от трона”, сега му предстои да се завърне. Връщане, което отново ще съживи привидно мъртвото някогашно статукво в отношенията между братята. Такава цикличност обаче потвърждава фиктивността на настоящето, където някои неща се променят, така щото други неща да не се променят. (София, есента на 1996 година)*

Все още нероденият Малък ще бъде принуден един ден да изгради вече нещо ново върху руините, които останат от непривидно привидното съперничество между Големия и Средния. Както казахме, Големият е основният наследник, докато Средният обсебва безсрочното кредитиране; за Малкия, тогава, остават наемните отношения. Тази неписаност в заблуждаващия фалшив диалог между “големите” прави “малките” едновременно силни и слаби. Силни, защото се възприемат като изход от безплодното съперничество между големите. Слаби, защото тяхното утвърждаване би обезсмислило досегашните залози в надпреварата, вгорчавайки живота на големите. За да не стане това, обаче, Малкият брат бива тласкан от големите по пътя на многообещаващия банкрут. Той води началото си от времето на Промяната, значи, едва е навършил половин поколение. Преди младите не дебютират така рано в политиката и търговията, никога не стават шефове, още ненавършили 30 години. Сега на 20 те управляват търговска къща и/или представляват някакъв “народен интерес”, а на 25 вече извършват първия банкрут, който им дава възможност да градят големи надежди за в бъдеще. Като ги видят, всички казват: “Той е много млад за такава слава, но, да не забравяме, все пак, че живеем във века на младите хора.” Такава е силата на слабия.

“Силата на слабия” ни кара да се питаме, доколко вече не сме свидетели на развития, повтарящи (макар наистина в различна форма) събитията току след Втората световна война, когато нашият домашен Среден стана Много Голям, превръщайки предишния Голям в безличен Среден? Знаем, че под знака на тяхната братска “хомоеротична” прегръдка никакъв Малък, който поставя под въпрос щението им да пребъдат монополисти, не би могъл да се наложи. Вижда се, обаче, че двамата големи полагат усилия да погубят онова, в което

разпознават предвестника на своята гибел. Гибел, неизбежна поради корпоралното естество на властните отношения в нашия обществен живот.

Но тази гибел все се отлага. Нейното отлагане бива прогласявано чрез следното “послание”, показващо, че тримата братя принадлежат към една и съща корпорация:

“Тежки времена, критически обстоятелства, скръбни случаи и други причини, с една дума, обявявам банкрут. Във Вашата каса трябва да има 10 милиарда \$; предлагам Ви половината на изплащане за 5 години, колкото трае един мандат. Съжалете нещастния, запазете си доверието в мен, оставете ме и за в бъдеще да управлявам Вашата каса, иначе не ще мога да изплатя дори половината от сумата, която сега Ви предлагам. Но ако ме оставите и занаяпред на служба и с доходи, аз много ще се постарая отново честно да изпълня своите задължения, значи, да ви поднеса втори банкрут, веднага щом касата пак се напълни.”

Онова положение, в което ги поставя гибелта на Суверена, както и тяхната принадлежност към една и съща корпорация, изправя триото пред лицето на окончателния банкрут. Един банкрут в духа на Атила, прославящ до небесата банкрутиралите, опустошаващ страната така, сякаш през нея е преминала армия от вандали. Той се осъществява така, че биват измамани и ограбени онези, които се доверяват на тримата, а след това им позволяват да ги ограбят под прикритието на прекрасния принцип: “Нека оставим бизнесмените да действуват, те най-добре знаят, кое е в техен интерес!” Да, това те знаят много добре ...

*Паул Клее има картина “Angelus novus”, изобразяваща ангел, изпълнен сякаш с намерение да отлети от нещо, което втренчено гледа. Неговите очи са изцъклени, устата му е разтворена, крилете му са разперени. Навярно така изглежда ангелът на политиката. Където за нас съществува низ от събития, той съзира единствено катастрофи, които хвърлят в краката му все нови купчини развалини.*

**(По Валтер Бенямин)**

Нашите днешни политически нрави възкресяват един свят, белязан от отношения, възникнали още когато историята остава част от природата, а боговете се крият зад образите на животни. Навярно помните, че го наричаме “духовно животинско царство”. Всред това царство родът животински като такъв се изявява само във враждебното отношение на различните животински видове един към друг; единствено в борбата помежду си те разкриват своите особени качества. Оттук, пещта на пълното взаимно сливане, “органа за

връзка” между различните видове животни, природата (както бележи един немски мислител от викторианската епоха) създава в търбуха на хищника. При днешните ни условия обаче мястото на хищника заема търтеят. Ако в царството на природата пчелите убиват търтеите, в днешната ни политика като духовно животинско царство търтеите убиват пчелите.

*Можем да кажем, че зад фигурата “търтеят убива пчелата” се крие тържеството на хтоничното начало в публичността като химеричен конструкт. Видовете тържествувание на хтоничното се простират, както вече знаем, от медийното дамгосване през общественото заклеяване до физическото убийство. (София, есента на 1996 година)*

Доколкото значи днешната ни политика остава духовно животинско царство, дотолкова отношението на легитимация забулва обществения паразитизъм, достигащ до политически канибализъм. Същевременно, това паразитно човекоядство се подхранва от обстоятелството, че господството на себичния интерес обезценява всяко представителство./4/ Понеже между интересите на представлявани и представляващи липсва взаимовръзка, представяните не се разпознават в своите представители. Затова, последните до втръсване подхвърлят празни образи (“заговор”, “боклуци”, “реваншисти”, “план Клин”, “реститутки”, “ченгета”, “мафиоти“), превръщани от медиите, които институират публичността като химеричен конструкт, в множество мимолетни фетиши.

Тяхната мимолетност скрива основните наследодатели в политиката, каквито са “времето” и “народът”. Ширещите се кихотизъм и популизъм осъществяват това скриване. Понеже схваща историята през призмата на носталгична представа за миналото, кихотистът увековечава притежателски-героизиращото отношение към времето. Полагайки минали идеали върху днешни биващи, той става веднъж изключеник, сетне романтик, накрая ретроград. От своя страна, издигайки виждането за “народа” като преобразяваща сила, популистът предпоставя съзерцателски-състрадателно отношение към него. Той го прави “килимче”, което участниците в политическото съперничество настървенно си издърпват един на друг изпод нозете./5/

Обаче стремежът към скриване на наследодателите мълчаливо предпоставя отношението “страх - срам - тайна”. Но това отношение, върху което се опира триъгълникът легитимност - поданичество - суверенитет, табуира политическото. “Вие сте нелегитимни, легитимните сме ние!” - Този мотив от настъпилия през 1991 година панаир на легитимациите сега е заменен с друг. Въпреки че официално върху неговото изказване се налага табу, понякога той все пак изплува на повърхността, и тогава във въздуха се разнася “Силните сме ние, вие сте слабите!” Натрапчивото повтаряне на двата мотива

подчертава, че фантазната абсолютна телесност, срастваща корпорално и корпоратно, основополага легитимацията./6/

*Дали случайно панаирът на легитимациите в нашата страна беше почти успореден с парада на суверенитетите в бившата Съветска Империя? Дали тази успоредност не сочи, че обезвластяването на Суверена лишава от легитимност участниците в политическото съперничество като ритуално действие там, където са бивали установени отношения, при които държавата може да бъде мислена само като сатрапия спрямо един или друг (външен) Суверен? (София, есента на 1996 година)*

Оттук, понеже държавният социализъм и либералният капитализъм взаимно се табуираха, крахът на първия постави посттоталитаризма извън установените от втория “представи” за демокрацията. Възниква въпросът: дали гибелта на държавния социализъм не предизвестява смъртта дори на самата либерална демокрация? Можем ли значи да мислим посттоталитаризма и като предговор към постдемокрацията? Не сме ли изправени вече пред онова, което, подобно максвеберовото “разомагьосване”, ще трябва да наречем “делегитимиране” на света? Доколко това делегитимиране не ще се окаже драматизиран предислов към недраматично утвърждаване на диктата с пантофи и тиранти? Няма ли един прекрасен ден да ни оприличат на нехайната патица, допуснала да я сварят, понеже не забелязала, а когато забелязала, било станало късно, че езерцето, в което плувала, било казан, и също, че водата се загрявала на много бавен огън?

*Тази патица напомня за ангела на политиката, който иска да спре, за да разбуди мъртвите и събере разбитото. Но от рая или ада долита вихър, който опъва неговите криле и не му дава да ги затвори. Той неудържимо го носи към бъдното, което ангелът не иска да види, докато грамадата от развалини пред него се издига високо, високо - чак досами небето.*

*(Пак по Валтер Бенямин)*

П.П. Ако някому нашите образи напомнят онова, с което всекидневно се сблъсква, предупреждаваме, че всички прилики и разлики с действителни личности, събития, действия са чиста, непреднамерена случайност.

Август 1992 - Февруари 1993

#### Библиография:

1. Латниско-български речник, Наука и изкуство, София, 1980, с. 386.

2. Маковский М.М. Лингвистическая комбинаторика, Наука, Москва, 1988, стр. 153-154.
3. Самата етимология на “кредит” е изложена в последната глава от книгата.
4. Такова обезценяване води дотам, че различните жанрове на политическа изява постоянно се смесват. Тяхното смесване налага като господстващо съчетанието “мелодрама + трагифарс”.
5. Кихотизмът представя историята като обърната назад политика, разграждайки основите на досегашната легитимност. Популизмът пък, користоно прогласявайки сиромасомилско отношение към “народа”, внушава разрушаваща наложения Порядък нова легитимност.
6. отправка към Хегел за фантазната абсолютна телесност

Част Втора, Глава Трета: ***Парадоксът на монархизма /Тялото на властта и властта на тялото/***

“Искаме си царя!” - Този лозунг обединява възжеланията на нашите монархистки среди. Кой обаче си го искат? Кого освен това всъщност искат - Симеон или Суверена? Суетата около монархическите изяви оставя незададен въпроса за владетеля като суверен. Монархът в качеството му на суверен, както знаем, се възприема като пръв сред равни от дворянството. Това ни кара да окачествим монархизма като идеологично представяне на дворянския етос. Определящи за него са отношенията на сюзеренитет и васалитет. Каквито отношения, както сочи нашата следосвобожденска история, в България липсват. Става дума за обстоятелството, че я няма онази обществена прослойка, която може да се отъждестви с монархизма като жизнеотношение и светоразбиране. Говорим за родовата аристокрация; нейната липса придава на нашия монархизъм популистки оттенък.

Защо монархията не положи основите на аристокрация? Защо не превърна някои представители на обществения елит в титулувани наследствени дворяни? Толкова повече, че правото за раздаване на благороднически титли спада към неотнимаемите прерогативи на владетеля. Дали защото владетелят смяташе, че това ще изглежда назадничаво в очите на българската общественост от последната четвърт на 19 столетие, която общественост, чрез Търновската Конституция, не му даде това право? Нейният чл. 58 гласи: ***“Титли за благородство и други отличия не могат да съществуват в българското княжество.”*** Веднага възниква въпросът, що за суверен е владетелят на такава държава? Що за “монархия” е това? - Странно построение, съчетаващо васалното княжество, междинната територия,

имперската провинция. Тук суверенът има три “лица”: Османската империя като обезвластен господар, Руската империя като новоналожен кукловод, Западът като същински кредитор. Но какъв облик има владетелският суверенитет? Търсим опорни точки за изясняване на този въпрос.

Самият владетел, произхождайки от губещата своята обществена значимост централноевропейска аристокрация, се схваща не толкова като суверен, колкото като натрапник в страната, която волята на Великите сили му отрежда да владее. Това положение го обрича на типичната за декадентството себичност, съпроводена от презрение към третото съсловие, представляващо народа като цяло. Затова монархът се отказва от стремежа за облагородяване умовете и нравите на властимащите, приобщавайки ги към европейските ценности, включително чрез превръщане някои имащи особени заслуги към короната представители на патроната в наследствени аристократи. Нашият владетел-декадент (положение, засягащо предимно Фердинанд) се насочва към ... покваряване на всичко околоръст. По такъв начин монархът попада в духовна и морална изолация от своите поданици, особено що се отнася до относително независимите предприемачи и демократично настроените интелектуалци.

Затова, българският следосвобожденски монарх се оказва не толкова суверен, колкото "васал" на централноевропейските владетели, сами вече зависими от деловите кръгове. Това го подтиква да провежда политика, много силно обвързана с балканските интереси на Централните сили. *Когато писахме това през пролетта на 1992 година (толкова отдавна!), още не предвиждахме, че новата “българска буржоазия” ще възжела да се утвърди, говорейки от името на (изненада!) “национално отговорния” капитал. Също така, бяхме “забравили”, че нашият владетел Фердинанд I Български се е застраховал за огромна сума (впрочем, в Bank of England) срещу ... поражение във войната на коалицията, чийто участник е и България. Една истински декадентска постъпка, нали? Подобно нему, новите “капиталисти” се застраховат, изнасяйки капитали, срещу явния вече банкрут на Прехода. (София, есента на 1996 година)*

Тази “васална” зависимост е външна причина за трагичната съдба на монарха в България. Далеч по-важната вътрешна причина за неговия трагизъм обаче е обстоятелството, че не му се разрешава да действа за формирането на дворянска култура. (Впрочем, трагизмът на самотния монарх е осъзнат още от Луи XVIII, който - припомня ни Талейран по повод Законодателното събрание, избрано след провала на Наполеон - казва: “Боже, колко много отявлени монархисти има в тази камара! Та те са по-големи монархисти от мен самия.”) Тъкмо поради невъзможността си да формира дворянска култура,

монархията у нас става заложница на един политически модернизъм, белязващ царуването на Борис III, наследил Фердинанд.

Нека започнем с нашето подозрение, че своеобразният “васалитет” при Бащата се изражда в “патронатно-клиентелни” отношения, оплитащи Сина. Васалните отношения между Бащата и централноевропейските владетели рухват след краха на тамошните монархии вследствие претърпените от тях военнополитически поражения. Оттук насетне сюзерен спрямо Сина стават западноевропейските делови кръгове.

*Интересите на тези кръгове си създават отношения на властово представителство. Можем да ги наречем “политическо приятелство”. (Днес тези отношения са се изродили в притежаващите корпорална очевидност връзки на корпоратна зависимост между властимащите и техните приятелски кръгове от средите на привидно национално отговорния привиден капитал.) По такъв начин Синът изоставя ролята “васал”, играна от Бащата, ставайки “гуверньор” по обслужването на кредитите, предоставяни от същите тези делови кръгове. Ролята на сегашните ни управници спрямо международните финансови институции не е ли подобна? Само подобна, защото цар Борис III, за разлика от тях, има подкрепата на своите поданици като вътрешни кредитори, а също уважението на външните кредитори. (София, есента на 1996 година)*

Едновременно с това, положението след Първата световна война (социална разруха и мизерия, революции и контрареволуции, криза на парламентаризма, стопански сътресения, упадък на колониализма, отчаяние и реваншизъм у победените) довежда до появата и възхода на авторитарно-тоталитарни движения, проповядващи класова, национална, расова изключителност. При тези обстоятелства, българският владетел трябва политически да овъзмезди липсата на дворянство, заинтересовано от цялостната обществена стабилност. Той е призван също да възпира опитите за социални “нововъведения”, които отличават почти всички участници в политическия живот. Монархът все повече играе ролята на “президента по наследство”. Така се сбъдва предсказанието на Новалис, че истинският крал ще бъде република, а истинската република ще бъде крал. Защото кралят е немислим без републиката, а републиката - без краля, те са неразделими, както тялото и душата. Крал без република и република без крал, изтъква Новалис, остават само празни думи.

*Онова, което Новалис нарича свой “магически идеализъм”, придобива завършена форма чрез логическия мистицизъм./54/ При него в границите на едно изречение субектът “крал” става предикат - “република”, а предикатът “република” става субект “крал”; същевременно субектът*

*“република” става предикат “крал”, а предикатът “крал” става субект “република”. Тук имаме работа с нещо като алхимична трансмутация - “крал” се превръща в “република”, а “република” се превръща в “крал”. (София, есента на 1996 година)*

Няма, следователно, две различни същности - монарх и република. Напротив, те са мистически отъждествени във фигурата на **президента по наследство**.

### ***1. Представяне и властвване***

За изясняването на тази фигура пак ще призовем “Las Meninas”. Става дума за неразгърнатата в нашия предишен анализ “алегоричност” на картината. Какво означава “Las Meninas” като алегория?

Да се спрем първо върху участниците в живописното действие. Тръгваме от “Веласкес”. Неговата фигура сродява художника като придворен с придворния като възпитател. Обаче това е изобразяваният художник. Съществува и изобразяващият художник, който конституира изобразяването като изображение. Тук художникът едновременно участва в картинното действие и наблюдава изобразяването събитие. Това са две оптики: първата определя ролите във вътрешните за картината драматургически взаимоотношения, докато втората изгражда външната позиция.

Веласкес (изобразяваният) отправя поглед първо към инфантата. Но както вече казахме, инфантата Маргарита, сътворена като образ съобразно образеца на монарсите, олицетворява образеца за принцеса. По такъв начин, нейното присъствие в картината се оказва “алегорично”. Бидейки наследница на монарсите, тя алегоризира времето. Като алегория, тя олицетворява срастването на неговите модуси. Това срастване намира своя израз в представянето. Зад представянето обаче се разкрива, както вече имахме случай да кажем, предстоянието. Негов светски аналог се оказва отношението на представителство. Ето защо тук инфантата алегоризира самото представляване. Тя замества своите родители, чийто смътен образ ние разпознаваме в огледалото. Бидейки същество, алегоризиращо времето и представляването, тя заема място, откъдето може да види своето изображение на платното, рисувано от изобразявания Веласкес. Такава възможност впрочем нито монарсите, нито зрителите притежават. По такъв начин, инфантата Маргарита става алегория на Съдбата. След инфантата, погледът на художника (изобразявания) пада върху монарсите, които той поставя “извън” картината. Монарсите затуват както художника (изобразяващия), така също нас като съзерцатели на картината. Наред с това, те присъствуват в самата картина чрез своите отражения в огледалото. За монарсите са видими както

огледалото с техните отражения, така също всички участници в сцената. Нещо повече: те могат да видят също и наблюдателя, изобразен край огледалото зад отворена врата, придворния наблюдател, който обещава да води владетелите нанякъде. Погледът на изобразения художник, излизайки извън картината, разполага във външна позиция монарсите, изобразяващия художник и зрителите. Тази външна спрямо картината позиция е *ipso facto* външна и по отношение на времето: тук времевите модуси минало, настояще, бъдеще се срастват.

Външната позиция постоянно отпраща навътре в изображението погледите на художника, владетелите, зрителите. (Неин аналог в “Las Meninas” става позицията на мълчаливо съзерцаващия сцената изотзад придворен в дъното.) Техните погледи стигат до огледалото, където съзират образите на монарсите - обезпътени ефемерни проекции, които ни позволяват да видим картината. Когато гледаме картината, ние гледаме заедно с Веласкес, монарсите и вписания в “Las Meninas” наблюдател. По парадоксален начин, същевременно, ние я съзерцаваме почти с очите Божии, доколкото само Бог може да обхваща всички позиции. При появата на зрителя участниците в сцената са вече в миналото и неговият поглед съживява мъртъвците, освобождава миналото от привидната му застиналост. Всичко това се разиграва пред погледа на монарсите, които се оглеждат в картината като огледало, където на заден план е очертана тяхната съдба - чрез фигурата на придворния наблюдател, наподобяващ едновременно лодкаря Харон от царството на мъртвите и вестителя на бъдещето, доколкото за него е видим образът на Съдбата.

Тук случайният наблюдател е извън позицията на гледането. Случайният наблюдател, схванат по подобие на зрителя, при тази картина просто отсъства. Казваме това, за да оспорим претенцията, че неговото поставяне в положението на монарсите би нарушавало приличието. (Такава претенция негласно предполага чувството за всеобщ етикет.) Но дори ако има художнически кодекс на честта, изискващ картината да не изравнява някого от низш ранг с монарсите, “Las Meninas” не престъпва този кодекс, защото позицията на гледането в картината съвпада с позицията на монарсите пред картината.

Не бихме схванали позицията на гледането, ако не осмислим творбата в нейния контекст. Тази картина е предназначена за частния апартамент на крал Филип IV, това е *pieza del despacho*. По такъв начин, очакваният зрител на картината е самият монарх. Но всеки, влизаш в тази стая, би видял картината, значи, би станал кандидат за заемане мястото на гледането. Обаче, дори ако позицията на гледането и позицията на владетеля, било като зрител, било като образец на представянето, съвпадат, това съвпадане все още не отъждествява

зрителя с монарха. Нека не объркваме вече споменатото заемане на мястото с други видове заемане на мястото: тук не става дума за узурпиране на трона. Защото всеки, влизащ в тази стая, осъзнава, че се намира в сграда, построена, за да приютява тялото на владетеля като Субект, спрямо когото всеки е само субект (поданик). Зрителят не може да заеме мястото на владетеля в картината, дори ако позицията, заемана от владетеля като образец, би била празно хранилище, в което всеки зрител може да бъде поставен.

Въпросът за портрета, представящ единично същество, остава същностен, прокарайки, като обрамчването иконата на Христос, двойката граница между изобразено и оловесено. Това ще рече: белязан от тяхното съединяване-и-обособяване, портретът на владетеля е не само владетелят, но също начин да се говори за него. Оттук, сливането на границите се осъществява извън ("Ето..."), чрез омонимията (името на портрета, именуващо неговия модел), като именовото следва образното, покривайки своите фигури.

*Фигурата на зрителя обаче олицетворява претенцията на Републиката за мястото на Владетеля. Така всеки явяващ се пред картината зрител извършва непрекъснато символично детрониране, носейки частица от народния суверенитет, който отстранява владетелския суверенитет. Това става, дори ако зрителят се осъзнава като сам той монархист, без обаче да бъде монарх. Позициите на зрителите и монарсите значи се оказват едновременно отъждествени и разграничени. Субектът тук отново става предикат, зад който предикат прозира субектът; предикатът се оказва субект, в който субект обаче присъствува предикатът.*

Но какво вижда владетелят, разполагащ своето владетелско тяло пред платното? Ако "прочита" картината по същия начин, както го прави случайният наблюдател, той би видял само своето лице, отразено от огледалото в дъното на стаята. Би се видял като обект на внимание, съсредоточаващ погледите на всички в стаята. Около централния вертикал в стаята монархът вижда инфантата - изява на естественото му владетелско тяло, негово разпростиране./55/ Различните центрове - позицията на гледането, центърът на стаята, центърът на платното - се обединяват. Тук всеки от тях е изпълнен с някоя изява на едно и също владетелско тяло.

*Бароковото политическо мислене, впрочем, често сравнява владетелското политическо тяло с Феникс - едновременно частен и всеобщ, едновременно смъртен и безсмъртен./56/*

Дотолкова, владетелят съзира себе си като изпълващ различните центрове, които картината построява. Така, задният център на стаята отразява представянето на владетеля върху платното; географският ѝ център е запълнен от естественото му тяло чрез инфантата; позицията на гледането пък се

запълва от суверенното тяло. Всъщност, владетелят съзира своето присъствие, разпадащо се до неговите естествена и представна съставки. Когато монархът съзерцава картината, представянето добива завършеност. Картината представя на владетеля онова, което го прави такъв: неговото естествено тяло, неговото представно тяло, и тяхното инкорпориране в суверенитета. Оттук, срещата между владетеля и изображението на отношенията, установени в представянето, създава и изявява Владетелството.

Като представяно обаче портретирането образцово представя властта. Дотолкова, възприемателят прави владетелския портрет пробен камък за зримата власт на образното представяне. Понеже говорим за владетеля, имаме право да кажем пред неговия портрет: “Ето Цезар!”, или “Ето Александър!” Но същото важи за цялото пространство, чиято схема е образът в огледалото. Дали това не е пръвният образ, задаващ смисъла на думата “образ”?/57/ Всъщност, така бива завършена траекторията в определянето на термина “образ” от имагинацията към визуалността. - Всеки мислоговор, можещ непосредно да изрази тези фигури, които са образно-визийни, бива легитимиран чрез своята непосредност. Именно оттук произтича силата на образа.

Тази пряка власт на образа, която откриваме във владетелското представяне, власт, основана върху непосредно отъждествяване с владетелското **име**, става оръжие на теологичното доказване, дори само поради сродството между двете пространства./58/ Доказването визира “действителното” присъствие на телесното в знаковото, модализиращо представянията във всяка “действителност”. Така, портретът на владетеля със своята омонимна власт изпитва легитимността на друго изказване, произнасяно при причестяването, където като своеобразни “*dramatis personae*” участвуват къшеят хляб и чашата вино: “Това е Моето тяло; това е Моята кръв.” Става дума да се докаже, че това изказване е едновременно разумно и магично. Тук рационалността като здрав разум внушава, че Иисус говори непряко и образно, едва след като предупреждава апостолите за това. По такъв начин, Неговото тяло присъствува “действително” във формата на хляб, а Неговата кръв присъствува “действително” във формата на вино.

Оттук, портретът на владетеля и Тялото Божие биват представяни пределно пряко, но същевременно са разположени в двете крайни точки на видимото и скритото. Хлябът от Причастието е Тялото Христово; той не е Негов символ, и твърдението, което отъждествява двете чрез тяхното преосъществяване, не следва да се схваща образно. Портретът на владетеля, същевременно, изразява чрез аналогия божественото единство в различията между ипостасите. Особено важи това за Словото като Образ, единосъщен с Отца /59/, което

въвежда проблема за портрета на Христос и неговото вписване в самия образ-икона чрез бъденето му нарисуван./60/ Нещо повече: портретът преповтаря въплъщаването на своя образец. Което значи, че Дева Мария, бидейки Божия Майка, съдържа, подобно картина, несъдържаемото Слово, незримия Образ Божий, за да го представи за взора на света./61/ Оттук насетне, подобно Словото, иконата е Христос. Същевременно иконата не приобщава вярващия към Христос, когато тя портретира за молитвеното съзерцаване, а допуска само интенционална съпричастност към Неговото същество, представено в Неговата единичностна и изключителна самотъждественост. /62/

Тук “представяне” не означава, че някой действа като довереник; напротив, то изявява-и-показва не само своите credentials. Тази власт на представянето конституира легитимния и овластения си субект, изявявайки-и-показвайки основанията присъстващото да бъде. Оттук, представяне и властвувание имат едно и също естество./63/

Владетелят значи има нужда от представяне, за да се появява като владетел; представянето пък се нуждае от присъствието на владетеля, за да придобие съдържание. Наистина, властта на владетеля се поражда из, чрез, от неговите представяния. Картината обаче прави представянето завършено, само когато владетелят заема позицията на гледането. “Las Meninas” значи наистина (поне в това Фуко е прав) представя класическото представяне в неговото основополагане: представяне на владетелството от владетелството. Картината внушава, че естеството на субектността (поданичество), нейното отношение към представянето, връзките ѝ с представянето, са порождения на самото представяне, а не външни “дадености”. Веласкес разкрива в “Las Meninas” такова разбиране за представянето, чрез което то утвърждава абсолютната власт на владетеля. Тогава, обаче, представянето на владетеля не е нито подобие, нито символ, нито емблема, заместващи онова, което представят: абсолютната власт не допуска заместители. Вместо това, представянето на владетеля е власт, изявяване на владетелството, което я въплъщава./64/

Това представяне действа чрез излагане на качества, които изобразява - озримявайки, разигравайки, означавайки. Картината конституира така своя предмет (владетелството), като го представя. Оттук, тя е представяне-действие, защото не само показва събитието, но също го поражда.

Главният персонаж на картината като представяне-действие е инфантата. Самата рисувана от Веласкес картина, която нито зрителите, нито монарсите могат да видят, е портрет на инфантата. Инфантата гледа своя образ на платното, извърнала обаче глава към монарсите. Това ще рече, че тя иска да види едновременно себе си и своите родители. Нейният раздвоен поглед обзира тялото на владетеля. Чрез това раздвояване инфантата алегоризира

публиката, която се стреми към същото всеобзирание. Затова, тя става образ на такава публичност, чиито обитатели гледат към източника на своето битие, бидейки обаче при това погълнати от самосъзерцаване.

*При нашите условия такава хамелеонска разногледост и нарцистична раздвоеност бележат битието на монарха като алегория на публичността. Фигурата, в която такава една алегоричност намира своя завършен израз, е тъкмо тази на президента по наследство. (София, есента на 1996 година)*

## **2. Наблюдения за фигурата на президента по наследство**

Какво обаче означава, че в нашия монарх би трябвало да виждаме “президента по наследство”?

*Защото начинът, по който се възстановява монархията в България, “преобръща” отношенията на суверенитет. Владетелят се оказва не носител, а емблема на суверенитета. Народът като суверен сам (представен от Парламента) търси владетел. Държавата тук не възниква покрай владетеля, а напротив, тя съзира във владетеля олицетворението на своя суверенитет. Идвайки в страната, владетелят заварва общество, лишено от традиционно дворянство. Понеже не може да бъде *primus inter pares* сред дворяните, той притежава само подобие на двор, населен с царедворци. (София, есента на 1996 година)*

Бидейки свидетел на непрестанни партизански боричкания и безогледни разправи с политическите опоненти (тези явления, следва да помним, имат своите корени и в политиката на неговия Баща), съзирайки също опасностите, които крият за обществото утопичните тежнения на някои крайни среди, монархът е принуден да освети чрез авторитета на върховната си власт определени авторитарни развития. Нещо повече: той сам става тяхно пряко олицетворение, съчетавайки в едно лице ролите на републикански настроения диктатор Бенито Мусолини и фактически обезвластения монарх Виктор Емануил.

*Тук взаимовръзките между корпорално и корпоратно, що се отнася до владетеля, са белязани от политически травестизъм. Тялото на властта в неговата корпоратност и тялото на владетеля в неговата корпоралност се оказват разместени. За да не бъде подменено корпоратното тяло на властта от корпоралното тяло на владетеля, не се допуска възникването на аристокрация, която е колективното и разпространено тяло на монарха. Това недопускане присъствува дори в Конституцията. Член 57: “Разделение на съсловия в България не се допуца.” (София, есента на 1996 година)*

Можем да кажем, че в тогавашна България си дават среща крахът на монархическия Порядък, изискващ дейно обществено присъствие на дворянството, и популистките републикански движения, които нерядко довеждат до авторитарни диктатури. След смъртта на цар Борис III от сцената изчезва фигурата, въплъщаваща мирното съжителство на тези две тенденции. Налагането на втората, особено предвид факта, че съюзниците “повелиха” нашата страна да остане след Втората световна война в съветската зона на влияние, е исторически неизбежно.

По силата на проведения през септември 1946 година референдум, България става “Народна Република”. Тук не поставяме въпроса за основателността на съмненията, че плебисцитът е манипулиран, което би хвърлило сянка върху неговите резултати. Заедно с това, обаче, самият процент гласове за Народната Република говори, че липсата на дворянска прослойка, за която монархията олицетворява историческата традиция, общото благо и националните интереси, предопределя съдбата на монархическата институция.

*Впрочем, дори Народната Република почти възроди някои порядки, напомнящи за епохата на президента по наследство. Имаме предвид “Златния век на българската култура”, който трябваше да изкачи до върха на властовата пирамида покойната Людмила Живкова. Подобно инфантата Маргарита при Веласкес, тя е хамелеонски-нарцистично раздвоена между своя образ като “Огън”, и образа на диктатора Живков, сатрапа-родител. Нека припомним добилото широка гражданственост по онова време нейно прозвище “Принцесата”. (София, есента на 1996 година)*

Както природата не търпи пустотата, така и липсата на същинска аристокрация предизвиква постоянно възобновяващ се стремеж към нейното наподобяване. Оттук, монархизмът и царедворството при нас овъзмездяват несъществуваща и несъществуваща аристократичност. Общият им знаменател е плебейското верноподаничество, отричащо гражданствеността. Плебейт, ставайки верноподаник, очаква неговите постъпки да бъдат “блестящи и поетични”.\* Накрая, ще си позволим да заявим, че липсата на дворянска прослойка ни изправя пред избора: завръщане към българския монархизъм като наследствено президентство, или парламентарно развитие с плебисцитно (мандатно) президентство.

*П.П. Впрочем, състояващите се периодично от май-юни 1996 насам “завръщания” на Царя ни дават възможност да добавим още нещо към досегашните разсъждения. Става дума за своеобразното “предстоене” на поданиците пред владетеля. Първо: предстоенето пред владетелския лик скрито осветява същинското предстоене на гражданите пред хтоничния*

лик на днешната ни върхушка. Второ: такова предстоене изиграва ролята на символично детрониране, което “примириява” върхушката и гражданите. По такъв начин владетелят се легитимира “популистски”, а върхушката се легитимира “монархично”. Налице е също така неосъзнат стремеж към “теократична” монархия, при която корпорално и корпоратно се мислят из идеята за идеалното си съвпадане. Духовната династична телесност на владетеля “вбира” тук проблемите, разкъсващи общността, става нейно завършено-съвършено олицетворение. Тялото на владетеля добива така едновременно уникалност и всеобщност. Във връзка с това идеята за реабилитиране на Търновската Конституция, която утвърждава такава уникалност-и-всеобщност, бележи едно “равновесие” между представата относно абсолютната “лична власт” на монарха чрез помазването, и медиялното присъствие, отличаващо националния арбитър. Тяхното срастване впрочем отново “алхимично” очиства хтоничния лик на върхушката. Нека си припомним също така съвместните публични изяви на царя и президента. Тяхното съприсъствие “санкционира” разбирането ни за президента по наследство, правейки публично достояние хибридните отношения, в които влизат монархизмът и републиката. Такова правене публично се оказва нещо като “викане на духове”, защото “тук и сега” присъствуват едновременно четири Българи. Първо: онази от времето на Фердинанд I, съчетаваща монархизъм и демокрация. Второ: онази от времето на Борис III, която съединява монархическия авторитаризъм с определени квазирепубликански тенденции. Трето: тази от времето след Втората световна война (добила своя завършен израз при Живков), представляваща странна смесица на републикански тоталитаризъм с авторитарната квазимонархия или сатрапия. Четвърто: днешна България, парадоксално съединяваща демократичността и републиканството с възможността за автентичен монархизъм.

#### Библиография:

54. Вж.: Russell B. *Mysticism and Logic*. L., 1918.

55. За разбирането относно естественото тяло на владетеля и неговото инкорпориране в политическото тяло, възплъщаващо суверенитета вж. Ernst Kantorowicz. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957; ch. 1, pp.??/

56. Подробно разглеждане: Ernest Kantorowicz. *The King's Two Bodies*, pp.?)

57. Срв.: “Image, n. fem. Естествени и твърде наподобяващи представяния на предмети, направени, когато те са поставени срещу гладко полирана повърхност. Виждаме образа на всичките предмети в огледала. Нарцис се

- влюбва в себе си самия, съзирайки своя образ върху езерната повърхност. Образите на предметите са изписани в дълбината на окото сякаш върху платно или като отражения в огледало.” - Dictionnaire Universel D’Antoine Furetiere, s.v. “Image”.
58. Срв. Ernst H. Kantorowicz. *The King’s Two Bodies*; Louis Marin. *The Portrait of the King*.
59. Вж.: Athanasius. *Orationes contra Arianos*, III. - In: *Patrologie Graeca* (Ed. J.-P. Migne. Paris, 1857); vol. 26, col. 332. Срв.: Christoph von Schoenborn. *Die Christus-Ikone*. Schaffhausen:/? издателство/, 1984.
60. За значението на “вписване”, т.е. perigraphie или circumscriptio, вж. Ch. von Schoenborn. *Die Christus-Ikone*, SS. 34 ff.
61. Вж. относно изобразимостта на Въплъщението в картини със сюжет “Благовещение” от възрожденска Тоскана: Louis Marin. *Opacite de la peinture: Essai sur la representation au Quattrocento*. Paris: Ed. de Minuit, 1989.
62. Тази самотъждественост се означава чрез Неговото име; участието на едно вярващо виждане, което става възможно чрез изписване това име върху самия образ, го освещава. Срв.: “Когато някой гледа икона на Христос, той я нарича “Христос” и “образ на Христос”; “Христос” според тъждеството на името, а “образ на Христос” според отношението.” - Theodorus Studitus. *Antirrheticus I*, 11. - *Patrologia Graeca*. vol. 99, col. 341.
63. Вж.: Louis Marin. *The Portrait of the King* (transl. from the French). Minneapolis: Minnesota University Press, 1988; p. 6.
64. Пак там, P. 211.

#### Глава V: *Четенето като описване (Преображенията на вестниковостта)*

Понякога само откъслекът честно представя биващото. Когато всичко наоколо коренно се променя, мисълта набелязва само отделни моменти, но не достига до цялост. Днес напомняме обитаващите пещерата на Платон, които изумено гледат сенките, несвързани откъслеци, но не могат да ги обяснят. Такава поредица от несвързани откъслеци, такъв глас от пещерата днес става ... вестникът. Но доколкото вестникът въплъщава идеята за откъслека като тоталност, разсъждението относно вестника само ще изглежда като множество от несвързани откъслеци. Затова, чрез откъслека като тоталност вестникът известява съприсъствието на всички жанрови, езикови, стилови образувания. Оттук, разсъждението относно вестника, отразявайки това съприсъствие, не може да бъде еднозначно определено в жанрово, езиково, стилово отношение. При това, под “вестник” ние разбираме не нещо емпирично налично, а идеален

предмет-феномен. Ще разглеждаме сътворяването и възприемането на вестника като “ноезис”, спрямо който вестникът е идеално-телесен корелат, “ноема”.\*

### ***Вместо пролог***

Разгръщайки вестник, предявяваме един вид документ за самоличност. Онова, какъв вестник отваря някой, прави разпознаваеми неговите читателски вкусове, обществено положение, образование, политически пристрастия, предпочитана публична изява.\*

*Искайки да узнаят, какъв е някой, вместо да питат, дали е добродетелен, честен, благочестив, здравомислец, учен, питат само (казва Суифт) дали е от вигите или ториите, които определения включват всички добри и лоши качества./59/ Всъщност, вестниковостта се ражда като въплъщение на връзката между публичността и корпоратното. Що се отнася до изразите “виги” и “тори”, те възникват при дебатите относно наследяването на престола в Англия през XVII век и първоначално са обидни прякори. Чрез думата “тори” (от ирландски произход - “крадец”) англичаните презрително обозначават католика-ирландец. Тя се пренася върху партията на суверена, отстояваща правото му да определя престолонаследника независимо от неговото вероизповедание. Думата “виги” (от шотландски произход, визираща “крадеца на добитък”, “човека извън закона”) обозначава партията на страната, която партия настоява английският престолонаследник да споделя господстващото в Англия протестантско вероизповедание.*

Обаче читателските вкусове, общественото положение, образованието, политическите пристрастия, предпочитаните публични изяви са схеми, подвеждащи явлението под понятието. Защото схемата, пише Кант, е феноменът, сетивното понятие за един предмет в съгласие с категорията. Затова схемите представят нещата, каквито те се явяват. Явява се явлението като предмет на нагледа. Но без сетивни понятия не ще стигнем до онова в нагледа, което се показва чрез него.\*

### ***1. Размисли за огледалото на Вестника***

Тук вестникът като сетивно понятие на публичността среща моето показване пред другите с показването на другите пред мен. От този миг всеки става за всеки “огледало”. Защото огледалото издига биващото до онази трансцендентност, където съзерцаващият сам бива съзерцаван от Онзи, Който

вижда всичко.\* Както знаем, в средновековната символика огледалото алегоризира истината и чистотата. При това огледалото се оказва атрибут на Дева Мария.

*По такъв начин, в картината “Женитбата на Арнолфини”, рисувана от Ян ван Айк през 1434, огледалото призовава едновременно чистотата на годеницата, благословеността на святото тайнство брак от самата Майка Божия, а също истинността на разменените брачни клетви. Виждаме, че художникът разполага огледалото в центъра на картината, над съединените ръце на младоженците, под своя подпис “Johannes de Eyck fuit hic” - “Ян ван Айк беше тук”, и Бог вижда, че това е истината. - Значи огледалото, иззад което надникват Божието Всезнание и Божието Вездесъщие, олицетворява истината за света. Затова, образността изявява в своето явяване Божиата необразност. Едва чрез огледалото става възможно светът да излиза извън своята световост. Затова, огледалото се оказва истинен символ на Окоето Божие: гледайки света, това Око го осветява със своята Lumen supernaturale.*

Понеже не говори свой собствен език, огледалото казва за биващото само онова, което то явява в своето биване. Две успоредни огледала отразяват всичко: от отразяваното до образите на отразяваното и образите на образите. Общият брой на отраженията става трансфинитно число от континуума. Затова един и същи принцип, лишаващ индивида от достойнство, го превръща в обитател на безкрайна вселена от систематични съответствия. Вестникът като “огледалото на съвремието”, претендирайки да бъде такава вселена от систематични съответствия, явява онова “мистично тяло Христово”, което обозначава приобщаване към добилото силата на предразсъдък. Оттук, доколкото вестникът телесно озримява предразсъдъчните общности, дотолкова, вестниковостта опипва телесно озримената общност, изискваща преданост. Обаче изискването за преданост предпоставя отношенията на господство и подчинение.\* Както би казал Хегел, властимащите разпознават в подвластните единствено момента “вещност”. Защото подвластните носят веригите на робите, които те не разкъсват в противоборството и затова биват сведени до вещите. Оптиматите господствуват над вещността, защото за тях тя остава отрицателното. Оттук, доколкото олицетворяват господството над вещността, - властта над другите, - дотолкова те имат тези други под своя власт. - По такъв начин, другите стават предмет на нагледа. Но мислите без нагледи са празни, нагледите без понятия са слепи.

Опипването тук овъзмездява слепотата като духовно състояние, което е последица от и свидетелство за обезпльтяване на съществуващото. Това обезпльтяване е участ на модерния свят. Понеже тук всичко се свежда до

атракция, мода, сензация, в този свят господства ефемерността. Дали именно вестниковостта не представлява съвършеното въплъщение на модерния обезпльтен свят?\*

## **2. Вестникът като проекция на фантазмената телесност**

Вестникът иска читателят да не гледа изотвън драмата “живот” с нейните преплетени мотивации и стратегии, а да възприема и си представя движенията на определена единична субектност. Субектността *per se*, бидейки тиражирана, тук словесно-символно се конкретизира. Дотолкова, вестникът словесно разкрива въплътеното самоотнасяне, което проектира фантазмената телесност.

*Душата не схваща нищо, ако то не е превърнато в поредица от фантазми; тя не схваща нищо без фантазмите (За душата, 432 a, 428 b). Този откъслек е предаден на латински при Вилем от Мьорбеке както следва: Numquam sine phantasmate intelligit anima. Също и св. Тома Аквински го използва почти буквално в своята Summa theologia: Intelligere sine conversione ad phantasmata est (animae) praeter naturam.\*/Summa theologia. I, qu. 89 a I. Странно е, че Франсиз Йейтс, в своята книга The Art of Memory. London and Chicago: The University of Chicago Press, 1966, “забравя” да приведе пасажа от Тома Аквински./ Sensus interior, общното чувство у Аристотел, което става понятие, неотделимо от цялото западно мислене докъм 18-то столетие, запазва своята значимост дори за Декарт и се появява наново в началото на първата Кантова “Критика”.*

*Всичко в крайна сметка се свежда до въпроса за общението: тяло и душа говорят два езика, които не само са различни, дори разноречиви, но са един за друг нечуваеми. Само общното чувство е способно да дочува и схваща двете, чрез което има също ролята на тяхното взаимно превеждане. Но вземайки предвид, че думите от езика на душата са фантазми, то всичко, което стига до нея от тялото - включвайки и отделните изказвания - би следвало да бъде пренесено вътре в една фантазмена поредност. Душата, освен всичко друго, има абсолютен приоритет спрямо тялото. Оттук следва, че образът има абсолютен приоритет спрямо словото, че той предхожда както произнасянето, така също разбирането на езиковото съобщение. Това поражда две разделени и различни граматика: граматика на говоримия език и граматика на фантазията език. Доколкото произхожда от душата, самата тя фантазмена по своята същност, интелектът единствен се наслаждава на привилегията да разбира фантазмената граматика. Такова разбиране, не*

*толкова наука, колкото изкуство, неявно предполага всички фантазмени процеси: еротика, памет, магия, алхимия.*

*Идеята за невъзможност на знание без свеждане сетивния език до образния език, се заявява при Марсилио Фичино в неговия коментар към “Пирът” от Платон: “Чрез сетивата духът възприема образите на външните тела, които не могат да бъдат отпечатани в душата, понеже безтелесната субстанция, винаги превъзхождаща телата, не може да бъде подтикната от тях да възприема образите. Ала, всеприсъстваща в духа, душата лесно съзира в него образите на телата, отразени там като в огледало, и от тях съди за самите тела.”\* /За любовта, VI,6/ Във всеки случай, що се отнася до метафората за огледалото, уместно е да си припомним, че за да се формира фантазъм върху блестящата отразяваща повърхност на духа, първо е нужно обектът да бъде съзрян и неговият образ да бъде доведен до общното чувство. Фантазмът обаче не принадлежи само към аудичното или визийното; той е породен от съучастието на всички сетива едновременно. По такъв начин, в огледалото на общното чувство образите стават фантазми.*

Но фантазмената телесност няма установена форма, а е вплетена в преобразувания и преобразявания, които постоянно я променят. \*/нещо за формата или обезформяването, лишеността и т.н./ Оттук, метаморфозата е медиумът на достъпа до самата фантазмена телесност като нямаща форма. Същевременно метаморфозата става движение на възделението или отхвърлянето. Описанието при нас се насочва значи към онези менливи форми, през които преминава метаморфозата. Ще наричаме тези преобразувания и преобразявания морфизми.

Четейки вестник, читателят превъзмогва своите телесни ограничения, добива възможност за телесно движение, преминаващо без съпротива през безгранично пространство. Оттук, субектът на вестника става трансфинитно тяло, изолирано, понеже е несвързано с никаква другост, но тотално в тази изолираност. Това преобразуване-преобразяване е **морфизъм на фантазната абсолютна телесност**. Четенето обаче съвсем не е механизъм на представяне, а напротив, множество от ограничени случаи и поводи за създаване фантазната абсолютна телесност, пространство, което прави възможно самоотнесеното преживяване. Следователно вестниковостта поражда фантазмена абсолютна телесност, унищожаваша представянето.\*

Но какво е морфизмът на фантазната абсолютна телесност, ако не зрима форма? Субектът на вестника разкрива този морфизъм като безкрайно пресичане. Два свята се срещат в точката, белязана от субективната позиция на вестникочетящия и вестникотвореца: безкрайно малкото и безкрайно

голямото. Тъкмо затова неговото тяло се преживява като точка на преход, в която една безкрайност става друга. Защото фантазната абсолютна телесност се отася до безкрайни множества, чието пресичане тя представлява. Дотолкова, във фантазната абсолютна телесност обхващащо и обхващано са тъждествени. Обаче, тоталното обхващане не се свежда до взаимното обгръщане от страна на две крайни същности. Става дума за невъзможно образуване, в което субектът едновременно обема тоталността и се обема от тоталността. Тук определящите разграничения са пантеистично заличени.

*Двете построения - безкрайно пресичане и абсолютно обхващане - показват, че тук словото (оставащо си огледало) въвежда в самата вестникова текстовост сцена, която не може да бъде видяна. Същевременно безкрайното пресичане и абсолютното обхващане остават неизобразими, като всички усилия да им се придаде обективно основание се самоунищожават. Това разомагьосване във вестникочетящия и вестникотвореца полага пълната разнородност между визуалното огледало на душата и мистичното огледало, което е душата като безкрайно пресичане и абсолютно обхващане.*

Дотолкова, този пантеизъм предлага образеца на любовното абсолютно отношение. Понятието за Amor Dei intellectualis при Спиноза (тук душата участва в божествеността, обичайки Бога така, както Бог обича Бог) предначертава споменатото абсолютно обхващане. Онази любов, за която говори Спиноза, споделя с любовта на четящия предикатите радост, вечност, покоене, щастие. За нашето разсъждение това сравнение е особено уместно, доколкото Amor Dei intellectualis при Спиноза бележи любов, която превъзмогва телесната ограниченост. Във вестниковостта това любовно превъзмогване добива очебийност като морфизъм на фантазната абсолютна телесност. Но понятието за Amor Dei intellectualis при Спиноза се отличава от вестниковото преживяване поне в две отношения. Първо: то съществува в модуса на съзерцателното знание, засягащо математическите истини, докато вестниковостта подчертава чувството като модуса, в който се разгръща екстатичното схващане. Второ: любовта към Бога при Спиноза остава несъвършена, бидейки само част от онази безкрайна любов, с която Бог обича себе си самия./60/

Морфизмът на фантазната абсолютна телесност значи е еротичен, сцена на възделението; при това еротичността тук се оказва автоеротична. Можем да кажем, че еротичното е такова преживяване, което се разкрива чрез преместване на телесното в метафорично измерение.\*

*Когато става дума за еротическото, фантазмът на еросния предмет има свое собствено съществуване, толкова повече обезпокояващо, понеже*

упражнява нещо като вампиризм спрямо другите мисли, фантазми, щения на индивида. Това е раздуване на неговата активност, което, по своите последици, може да бъде наречено събиране, или обзетост. Затова събиране, защото целият вътрешен живот на индивида се свежда до съзерцаване на един фантазм. Затова обзетост, защото този фантазмен монопол е принудителен. Но ролята на еросния предмет при установяване на фантазма е вторична: той е претекстността, не действителното. Защото истинният предмет на еротиката е фантазмът, който обсебва духовното огледало. Сега вече този фантазм представлява възприемаем образ, който престъпва отвъд прага на съзнанието, но основанието той да добива такива обсебивни измерения лежи в дълбините на безсъзнателното. ние значи не обичаме нещо друго, чуждо на нас самите. “Така душата познава срещнатия образ като нещо свое. Защото той е именно образът, който тя някога е притежавала или е искала да въплъти в своето тяло, но не е успяла. Тя го приближава към образа вътре в нея, и ако му липсва нещо, за да изрази съвършенството, го преобразува и възстановява. После тя обича този преобразуван образ като свое собствено творение.” /За любовта, VI,6/ Значи, ние сме влюбени в безсъзнателен образ. “Всеки влюбен извайва в душата си образа на любимия. Така душата на влюбения се превръща в огледало, в което се отразява ликът на любимия.” /Пак там, II,8/ Това съставлява една сложна диалектика на любовта, при която всичко в еросния предмет се преобразува в субект, изтикващ субекта, който, измъчван от тревога заради бъдещото си изчезване поради лишеност от неговата субектност, отчаяно претендира за правото под някаква форма да съществува.

Онзи фантазм, който монополизира душата, е образът на еросния предмет. Но след като индивидът е душата, и след като душата е напълно обсебена от фантазма, то отсега насетне фантазмът е душата. Оттук следва, че субектът, комуто е отнета душата, вече не е субект: фантазменият вампир го е погълнал изотвътре. Но също така следва, че субектът вече се е себеприсадил върху фантазма, който е образът на другото. Може да се каже значи, че субектът се преобразува в еросния предмет. Любовното отношение следователно е един вид нарцисизъм. Затова, околното цялото на еросния предмет, което замества субекта, му отнема онова пневмено огледало, без което той бива сведен до несъществуване, дотолкова този Нарцис, след като безнадежно тропа по дверите на очите на другия, той умира от липсата на достъп до гланцовата повърхност на духа, върху която може да бъде отразен. Нарцис без огледало обаче е противоречие по същество. Оттук следва, че значението на средновековния израз за “опасното огледало” няма отношение към другия, а

*към самия субект. Твърде прибързано приемайки фантазма на поглъщащия, въображението на субекта след това прогонва субекта от неговото собствено обиталище, кара го да се лута по пътищата заникъде, където телата нямат сянка и огледалата нищо не отразяват.*

Еротичното във вестниковостта метафоризира ставането на въплътената субективност. Самата автоеротичност на морфизма може да бъде обяснена по два начина. Първо: чрез метафоризирането телесните изяви стават сцена, върху която субектът изначално се себепроектира. (По такъв начин, еротичността изобщо се оказва автоеротична.) Второ: изместването на вестникочетящия и вестникотвореца в морфизма на фантазната абсолютна телесност е автоеротично в тесния смисъл, че тази отделна сценика не въвлича никаква другост. Затова морфизмът на фантазната абсолютна телесност - метафоризацията, която съгражда еротиката на вестникочетящия и вестникотвореца, - остава вътрешно неустойчив, мята се между сладостната прегръдка на живеенето и мъчителната прегръдка на умирането.

Как обаче читателят стига до този морфизъм? Въпросът засяга своеобразната “естетика на вестника”. Както вече казахме, морфизмът на фантазната абсолютна телесност възниква, когато представянето се разпада. Фантазната абсолютна телесност е телесност без контури или граници, имаща своя източник в пред-представното преживяване. Понеже тъкмо морфизмът на фантазната абсолютна телесност обаче определя текстовата цялостност във вестника, неговите въздействия произтичат от незначещото. Дотолкова, вестникочетенето включва извънсмислово разбиране. Ала как действа това разбиране? Първо: когато четенето се осмисля като незначещо “опипване”, това засяга възприемането, което вестникът поражда и изисква. Второ: вестникът придобива въздействие тогава, когато усилията по построяването на смислови отношения изпадат извън вниманието на читателите. Значи, когато зад вестниковата събитийност се долавя сетивно непосредно разпознаваемото присъствие на определена телесно зрима общност.\*

### ***3. Ритуалът на Четенето***

Този подход към вестниковостта - сетивно непосредното разпознаване зад вестника на телесно зрима общност - не изразява ли обаче “догутенбергова” нагласа към Словото? Смятаме, че, възприемайки печатно удвоеното писано слово, чийто образцов образец е тъкмо вестникарската словесност, средният четящ вестника възпроизвежда нагласите на една догутенбергова култура. Защото в нея съществува такова отношение между текста и показа, при което показът се оказва водещ спрямо текста. При догутенберговата нагласа

четенето предпоставя остатъчна ритуалност, която, подобно театъра на сенките, отпечатва безсъзнателното върху телесността.

Затова ритуализираното и ритуализиращото вестникочетене подвежда тялото на читателя под показва, обсебващ текста. Това тяло разкрива, същевременно, тайната на причастието към общността. (Показът тук предопределя принадлежността на вестниковостта към онова, което и ние ще наричаме духовно животинско царство.) Митът за безсмъртието, чийто ярък израз е вестникарски преобразеното кредо на античните писатели *verba volant, scripta manent*, утвърждава значи всеприсъствието, въздесъщието, всемогъществото на тялото. Затова, вестниковото издание на мита за безсмъртието, овластяващ показва, е вътрешно свързано със слепотата за духовното.

Тази слепота за духовното става обаче *bona fide* на обезпълтения следсредновековен “модерен” свят.\* Връзката на Възраждането и Реформацията, от които води своето родословие самата “модерност”, с възникването на първите вестници не е случайна. През 16 в. във Венеция се появяват първите вестникари, които издават “бюлетини” за новините, клюките, случките от придворния живот, събитията в градовете, делова хроника. Те стрували една *gazzetta*, от името на която дребна монета идва названието “вестник”. Но същинския си облик на редовно излизащо периодично издание вестникът придобива едва след Реформацията и Контрареформацията. Първи редовно излизащ светски вестник е германският “*Aviso-Relation oder Zeitung*”, основан през 1609 година. (При това, Курията е имала свой вестник още от средата на 16 век; именно в него излиза съобщението за екзекутирането на Джордано Бруно през февруари 1600 година.) От средата на 17-ти век насетне датира епохата на всекидневниците; тук отново Германия държи първенство със своя “*Leipziger Zeitung*”, основан през 1661 година. Защото главният за Реформацията и Контрареформацията религиозно-теологичен проблем - загубата на тялото Христово - се решава чрез масово тиражиране на Словото. Негов идеален предел е Словото Божие. Затова вестникарите се изживяват като наподобяващи очите на Всевишния, а своята дейност осмислят като отправяне на ангелични послания. Нещо повече: те схващат своя занаят като снемане покрова от тялото Христово.

*Затова вестниковостта сродява кръвта и мастилото. Кръвта от Божиите рани, залог за Спасението, става мастило, нанесено върху хартията. Когато кръвта от Граал се преобразува в мастило, това бележи светската история на Спасението. Така вестникарят като идеален образец топи перо в мастилницата на Граал. Това ще рече, че в неговото мастило пребъдва Божията кръв. Така страницата от вестника става Граал, приема в своето мастило черната кръв на Писанието като съкровено Евангелие./61/ От*

раната, която копие то отваря в тялото на Спасителя, изтича кръвта, пишеща новата История. Нещо повече: чрез своите странствования из историята, Граал се явява вече не само като света чаша, съдържаща Кръвта Христова, но също като символ на Новия Завет, който Христос прави с човеците чрез Своята жертва. Тази символика става пълна, когато през 1215 година, на Четвъртия Латерански Събор, се приема предложената от папа Инокентий III догма за Преосъществяването (другояче казано, идеята, че при Причастието хлябът и виното се преобразяват в тяло и кръв Христови) - *transsubstantiatio*./61a/ Божията кръв става материал за създаване на нови значения. Кръвта се уподобява на мастило, копие то - на перото. Бог се оказва “архетип на пишещия”/62/, като Граал става “тайно писмо”, чиито тайни инсценират неизразимото слово Христово, *Verbum Dei*./63/.

Можем да продължим тези изводи: Бог разкрива някому тайните на граматиката, но текста го сътворява (съобразно правилата) този някой, и каква ще бъде неговата окончателна редакция, остава тайна. Ето защо вестникарите си самоприписват откривателско-известителска позиция. Доколкото се преживяват като откриватели и известители, обаче, те всъщност постоянно увековечават слепотата за духовното.\*

#### **4. Театърът на Слепците**

Тъкмо понеже включените в ритуала “вестничокетене” се оказват духовни слепци, те възприемат текста като белег за нещо друго. Липсата на достъп до духовното, родена от оставането при показата, става слепота. Оставането при вестниковата жестика на показата тук се изгражда и освещава чрез доброволното духовно самоослепяване. Самата словесност на вестника добива така двойственост. Като очертава границите на телесно-зримото, тя същевременно се уподобява на смъртта спрямо душата, заточена в тленното и греховно тяло. Езикът се оказва обиталище на вестниковата словесност, а словото става сечивото, с което душата прерязва решетките на своята килия, за да избяга от тъмницата на тялото. Тъмницата е също така крипта, разкриваща тайни, които никому не е позволено да наблюдава. Тъмницата става място, където светлият се явява в мрака по същия начин, както гробницата на Христос е място, пределно съгъстяващо тъмата преди нейното “разкъсване” във Възкресението. Дотолкова, предсказанието, което Исус прави за своята смърт и близката си победа над княза на “този свят” свидетелствуват, че целият Христов път и Неговата смърт са подготовка за тайното деяние, извършвано в глъбта на тъмата, символизирана от гробницата.

*По такъв начин, морфизмът на фантазната абсолютна телесност не пронизва изцяло вестниковостта. Противният нему морфизъм, вместо да освобождава телесността за преживяването на невъзпрепятствувано движение, разгражда тялото в усещането за препятствия и ограничения. Субектът на вестника фантазматично съзира своето преживяване за корпорална единичност (това ще рече, преживяване, представлящо неговото тяло като определено из, чрез, от своята другост спрямо другите тела) като затворничество. Тук противното спрямо морфизма на фантазната абсолютна телесност преживяване е фантазмът за затварянето: самото “тамостно” съществуване се олицетворява тук от стената на затвора, а кожата върху собствената корпорална единичност става усмирителна риза. Наричаме това образуване морфизъм на фантазната затворена телесност. Субектът на вестника схваща тук своето съществуване като пленничество, отрицателното обстоятелство, което не му позволява да се разтвори в единството на фантазната абсолютна телесност. Тялото като хвърлено в тук-и-сега на своето бъдене-някъде и бъдене-някога, като “това (ограничено и материално) тяло”, поражда клаустрофобно терзание; затова основополагащият подтик, който направлява всички деяния на вестникочетящия и вестникотвореца, е подтиктът за излаз навън. Но морфизмът на фантазната затворена телесност съвсем не се свежда до идиосинкразно възприемане при вестникочетящия и вестникотвореца. Защото цялата обществена дисциплина откъм 17 столетие насам полага “това (индивидуално) тяло” в оптиката на затварянето обвързва го с постановяващ, наблюдаващ, миропомазващ поглед, сам той отнесен към безличното представяне. Субектът на вестника се себепроектира като фантазна затворена телесност. Това себепроектиране обаче постоянно предпоставя надзираването. Затова, усещайки своето съществуване като белязано от затвореност, той се самометафоризира в оптиката на другостта. (Така платонизмът и неоплатонизмът философски се реабилитират спрямо схоластичното аристотелианство.) Оттук, езикът на вестникарското духовно животинско царство предпоставя гледаните изотвън изяви на тялото. Словото става “придружител” на слепеца.*

Вестникът е значи едно място за среща на словата, което място обаче само притежава собствена телесност. Бидейки такова телесно същество, вестникът въплъщава единството на изповедалното и сводническото. Събитието, което вестникът прави публично достойние, затова предпоставя неорганична телесност, защото тук ударението винаги пада върху осезаемостта на неговите участници. Озримяването на събитията разкъсва смисловите връзки заради създаване ефекта на присъствието. (Когато чете текста на пиесата “Вестник”,

читателят става също така нейн зрител.) Поради ефекта на присъствието, създаден от обратното отношение между показ и изказ, зрителят се превръща във въображаем участник.

Затова, вестникът изобразява живота като сцена на куклен театър. Сцената среща суверенния читателски поглед със заварените действителни обстоятелства. Тяхното взаимодействие поражда призрачно-приказния свят на публичността. Така читателят попада в положението на детето, което, възприемайки куклите като реални герои, отъждествява гласа на кукловода с гласа на куклата.

*Но тук гласът не е говор, отправен навън към света. Това е гласът като спомен, вокален фантазъм, преживяван в тялото на читателя. Гласът тук не е обременен с ограничения като височина и проекция, неговите слушатели не са същински телесно събрани, те не изпитват истинска телесна близост. Тук гласовостта не заема място в света. Напротив: гласът стига пряко до душите, ушите, телата на своите слушатели, без да преминава през някаква външност. Тези слушатели, същевременно, са чистата вътрешност на своето внимателно слушане. Две деяния правят особено значима пръвната гласовост: корпорализация на корпоратността и приватизация на озвучаването. Така съмненията относно приватното, индивидуалното, вътрешното естество на пръвната гласовост като кръговрат, свързващ гласа и ухото, се изличават чрез свеждане гласа до тихия шепот, който ни потапя в съня. Оттук, изявата на кукловода пред неговата публика става нещо като приспивна песен. Изпод цялата словесно-смислова разчлененост избликва един melos, който е самият медиум на душата. Следователно пръвната гласовост е съществуването на субективността. “Тази субективност за себе си е, напълно абстрактно, чистото течение на времето, което битува в конкретното тяло като себеосъществяващо се време, като вибриране и тоналност.”/64/*

*Става дума за фантастична сцена, която няма нищо общо с представното обективиране чувствата на измислен индивид. Всичко опира до халюциниране, обвързано с аурално-оралния кръговрат на звука във вътрешното тяло, олицетворяващ неговото преживяване като разпадането в пръвната гласовост.*

Животът тук наподобява средновековна мистерия: зрителите (читателите) сами са въображаеми участници в действието, а куклата е сродена с тайната. Зрението, значи, продължава пипането. Слепците, както сочи Декарт, “виждат с ръцете”: образец на гледането при такава позиция се оказва тъкмо пипането.

## 5. Интермедия

Езикът на вестника, вплетен във вестникочетенето като осъвременено издание на средновековната мистерия, сам се оказва сведен до пипане. Езикът напомня за тялото: затова вестниковостта, въплъщаваща господството на показата над изказа, заявява, че напипва пулса на времето. Оттук, четенето като опипване свежда моментите на времето до “сега”. Така вестникът става мястото, което поглъща времето.

*Както казва Хегел, гласът е съществуването на субективността като време. Дотолкова, времето, което отличава гласа, е не само наличието на неговата чуваемост, но също чуваемото му изчезване. Гласът изтпява с всеки миг от своето биване; като чиста форма на органично-телесното живеене, той е и чиста форма на органично-телесното умиране. В смъртта всяко живо същество има своя глас, изразява се като отричано “Аз”./65/ Значи, гласът става идеалното пространствено движение на тялото, неговата смърт, която в звука непосредно се завръща към телесната вътрешност. Гласът е формата, в която фантазната абсолютна телесност, отричайки себе си, достига до абстрактното единство на чувството за самотност./66/*

Четенето като опипване става мигновено действие, което изличава от събитията причинността - те протичат сякаш върху страниците и пред очите на читателя. Вселената на вестника привидно следва правилата на класическата топология. Разгръщайки вестника обаче, читателят, поради всевластието на показата, среща като нещо тук-и-сега дадено множество разделени по време и място образувания. Затова, доколкото поставя явленията и събитията извън времето, показът ги разполага сякаш върху онази карта с мащаб 1:1, за която пише Борхес. Карта и тайна тук са магически свързани. Ето защо показът, като поставя явленията и събитията извън времето, подобно тайни писмена върху свитъка на картата, въвежда вестникочетенето в триъгълника Живот - Опипване - Магия.

## 6. Post Weber

Кукленият театър на вестниковостта като духовно животинско царство следователно, превръща вестникаря в магьосник. Около него се изгражда тотемна общност от добиващи плът и кръв призраци, които стават участници в магическото деяние. Видимото тук забравя своите предпоставки, защото се основава върху пресътворявана зримост, която освобождава затворените в нея призраци. Това пресътворяване превръща осезаемото в гола идея. Когато тази

гола идея се тиражира, читателите ѝ вдъхват живот, уподобяват я на телесно същество, призрак. Тези призрази (съживени мъртъвци) образуват илюзорни общности, общности на илюзиите. За да запазят обаче илюзията, че живеят, те се нуждаят от превъплъщение.

*Гласът на живеенето се отъждествява с гласа на умирането. Белегът на смъртта означава, че гласът е смърт, която запазва и извиква живите като мъртви, бидейки същевременно непосредна следа на и памет за смъртта, чиста отрицателност./67/ Ако, както вече казахме, публичността прави първата гласовост чуваема в нейното представяне, тогава тя трябва да включва също преживяването на гласа като чиста отрицателност, смъртта на тялото. Затова слушането на този глас би било заупокой. Какво обаче представлява вестниковият заупокой? Какво във вестника бележи слушането гласа на смъртта? Репортажите и интервютата. Защото вестникочетящият ги възприема и вестникотворецът ги сътворява като затваряне на гласове в гласове. Тук всяка изява извиква и повтаря смъртта на един глас. Чрез това равностойността на глас и душа намира съвършен израз. Душите обаче, далеч от това да бъдат форми на одухотворяване, стават сенки, чуваеми следи, оставени от мъртвите. По такъв начин представянето на света във вестника отваря призрачна стая на ехото, в която смъртта витае. Зад това ехо стои афектът от Другото на един собствен глас, неговото просмукване от друг глас. Дочувайки извикването на мъртвите чрез репортажа и интервюто, този безначален глас (който е Гласът в неговата пределно чиста форма), вестникочетящият и вестникотворецът преживяват възможността за еротично единение, каквото те телесно никога не ще постигнат. Субектът на вестника (един в две лица) се отъждествява с гласа, което отъждествяване успоредява неговото самометафоризиране като абсолютна телесност. Оттук, преди всякакви сценически и сказаниеви представяния, дори преди своето слово, вестникът е единично извикване. По такъв начин, гласът става прехождане, което свежда самата органична телесност на четящия до чуването на субективността за себе си. Гласът е пораждаща метафора, знаково-телесна аторіа на вестниковото събитие.*

Четенето като опипване осъществява това превъплъщение, пренасяйки самите съживени мъртъвци от тяхната отвъдност в значността на отсамното. Като известява това пренасяне, вестниковото Слово прави както вестникаря, така също читателите участници в своеобразно реомагьосване. По такъв начин светът, когото Макс Вебер нарича разомагьосан, сам се превръща в материал за ново омагьосване. Нещо повече: магията добива облика на религия, а

вестниковото Слово се олицетворява от пътуващи дотам и насам ангелични вестители.

*Пета медитация, § 53: По отношение на това пътуване “дотам и насам”, ще си позволим да припомним Хусерл: моето физическо тяло, бидейки обърнато към себе си самото, е дадено като централно Тук; всяко друго тяло (corpus), а значи и тялото на другия, отговаря на модуса Там. Моите сетивни движения правят ориентацията Там да подлежи на свободно вариране. Чрез свободно вариране на моите кинестези, аз така изменям моето положение, че превръщам всяко “Там” в “Тук”, телесно заемам всяко място в пространството. Но, възприемайки оттам, аз виждам същите неща само в съответните им други модуси на явяване, както те принадлежат към собственото си битие Там. Към всяко биващо конститутивно принадлежат не само явленията на моите мигновени отнасяния от тази позиция, но също онова позиционно изменение, което ме премества Там; това важи за всяко “Тук” в неговото отношение към всяко “Там”.*

Затова, вестникарите като ангелични вестители се оказват пратеници на духовете, отправящи заклинателни послания. Причастието към вестниковостта, с други думи, става за вестникарите източник на индулгенции. Но същевременно техните словесни жестове сами получават своята значимост чрез светски преосмисленото раздаване на индулгенции. Оттук, доколкото магьосничеството придобива облик, приемлив от обществено-религиозно гледище, магическите заклинания стават осветени от Институцията подобия на пастирски послания.\*

### ***7. Магията на опипването и реалността на Гносиса***

Тези заклинания обаче винаги оставят своите следи върху тялото на вестника. Говорим за заглавията, снимките, илюстрациите, които превръщат своите личности, събития, действия в частица от осезаемото окръжение на четящите. Тяхната идеална граница е сензацията, напомняща донесената от войните плячка, около която децата, старците, жените на племето ритуално-радостно танцуват. Независимо че снемат покрива на тайната, това снемане се препоръчва като магическо деяние, което реомагьосва.

Естествено, приобщаването на участниците в магическото деяние към магическата общност е имитативно. Другояче казано: инициираните имитират деянията на магьосника, а магьосникът имитира деянията на Природата и Създателя. Въсъщност, така се затваря *circulus vitiosus* на превъплъщението. Какво представлява обаче това затваряне? Какви са неговите основни моменти? Понеже, както вече казахме, вестникът е сетивно понятие на

публичността, за него важат същите принципи за причестяване към магическата общност. Първо: вестникарите магически озримяват незримите форми\*. /Пояснение за същността на озримяването на незримото с оглед на въпроса за формата/ Второ: възприемателите одушевяват тази озрименост, припомнят си нейната причастност към нетелесното. Трето: вестникът озримява и тиражира тялото Христово, олицетворяващо потребностите от изкупление, спасение, пребъждане. Така вестникът, който представя тоталността на времето и мястото, прави читателя причастен към всяко възможно време и всяко възможно място, явява му се като осезаема вечност. Вестникът става, следователно, арена на своеобразно възкресение в отсамното. А това е “техниката” на видението\*.

*Ще си позволим едно историко-мисловно отклонение. Утвърждаването на метафизично освещаваното модерно естествознание е неотделимо от християнското вярване в преосъществяването. Защото то за първи път свързва Природата със Закона, търсейки в това свързване присъствието на Истината. Това, всъщност, оспорва не само разбирането за отношението “протестантизъм - капитализъм” при Макс Вебер, но също усилията на Робърт Мъртън да се обвърже възникването на модерното естествознание с протестантизма. Според нашата диалектическа феноменология, обаче, повече подходжда да говорим за свързването на метафизично освещаваното модерно естествознание с католическата Контрареформация.*

Четящите, същевременно, споделят своеобразно гностическо разбиране. Светът е място, където властвуват злото, заблудата, грехът, а вестникът става пратеник на доброто, истината, светлината. Затова вестниковото Слово напомня за приобщените към вестниковостта Христос, който, слизайки в Ада, сразява Дявола, спасява душите на грешниците. Пълната със суеверия душа на читателя отъждествява изкупителните Христови страдания с мъките на езичника, от когото биват прогонвани бесовете. Оттук, вестникът, бидейки сетивно понятие на публичността, се оказва едновременно муска и кръст. Защото той закриля суеверния от превратностите на Съдбата, и наред с това подкрепя вярващия срещу козните на Дявола.

Обаче както вестникарите-магьосници, така също читателите-гностици държат нещата да остават осезаеми, което ги избавя от кошмара на недоизказаността, изискваща тълкуване. Нито първите, нито вторите желаят да напуснат рая на осезаемостта, за да се окажат в ада на текстовостта. Тяхното оставане при осезаемостта увековечава всъщност тъкмо ритуалното отношение към Словото.

## **8. Post Weber - 2**

Такова увековечаване разкрива обаче дълбокия разрив между рационалистичното осветяване на вестниковостта и магьосническото ѝ присъствие. Тук рационалистичното осветяване възпроизвежда магичното естество на общностите, към които са отправени вестниковите послания. Самото рационалистично осветяване препотвърждава магьосническата традиция, в чиито предели обитават тези общности.

Обаче, в догутенберговата епоха единствената институция, овластена да отправя публично значими послания, е Църквата. Но произходът и предназначението на тази публичност носят неизтриваем гностично-магически печат. Аналог на Църквата, доколкото става дума за вестниковостта, е магьоснически построеното обществено мнение. То заменя “магическото” с “алхимичното”, отправящо към взетия назаем откъслек публичност от гутенберговото общество. Заемането е възможно поради разминаването на отношенията между магьосническо присъствие и рационалистично осветяване. “Тук” рационалистичното осветяване е частица от магьосническото присъствие, която го възпроизвежда чрез неговото привидно отрицание. “Там” рационалистичното осветяване, измествайки магьосническото присъствие, чрез това изместване обсебва неговите жизнени сили, добива облика на магия. Тъкмо затова, светът на вестниковостта е населен със слепци, които се движат пипнешком, превръщайки вестниковата словесност в свой зрящ “водач”. Водачът обаче остава раздвоен между клюкарското и официозното. Защо е така? Защото за вестниковостта “тук” съществува единствено “чужбинска”, но не и “нашенска” истина. Такава слепота за истината обаче причастните към вестниковостта преживяват и представят като върховна мъдрост.

### ***9. Описването като Възпитание***

Наистина, вестниковата върховна мъдрост не е друго освен чувство за служене, основано върху съзнание за присъствието на смъртта като изобразяваща Абсолютния Господар. Същевременно, мъдростта изобразява познанието като основа на възпитанието. Понеже представя своите послания за истинни, вестниковостта се стреми, чрез самото това представяне, да възпитава. Обаче доколкото магьосническото прави осезаемо познанието като възпитание, тяхното привидно тъждество разкрива причастността към вестниковостта като магия. Възприемането на вестниковото послание отъждествява следователно известяването и наставлението. Самото това отъждествяване, като пасивна основа на магията, се оказва средство за

нейното разпознаване. Така четящият става участник в магическото действие, което обаче означава, че самият магьосник е подвластен на своята магия. Отгук,

магията на вестниковостта, отъждествявайки известяването и наставлението, поражда пространство, в което съществуват незрялата публика и възпитаващият чрез познание вестникар.

Пределът на известяването представлява “хирургизъм”, докато пределът на наставлението се оказва “гальоовност”. Дотолкова, известяването затова бива подведено под формата “хирургизъм”, защото претендира да има работа с истината, винаги болезнена и предизвикваща страдания. Формата “гальоовност” пък дотолкова отличава наставлението, доколкото наставляващият осмисля публиката като питомец на детска градина. Това “дете” вижда само единичното, то не подозира за съществуването на незримите отношения, които свързват особеното с всеобщото, правейки телесните части одушевени членове на духовното цяло. Затова то вярва, че слънцето се върти около земята, а всеобщото - около единичното; детето не вярва в духа, но пък вярва в привидения. Душата му се чувства потисната под тежестта на известяването и наставляването. Чувството на потиснатост обаче (казва един немски мислител от викторианската епоха) поражда благоговение. Тъкмо в благоговението известяване и наставление, хирургизъм и гальоовност стават неразличими. Общата им основа е кръгзорът на осезаемостта и озримеността, ставащи достъпни чрез четенето като опипване.

### ***Вместо Епилог***

Осезаемостта и озримеността включват вестникарите в друг *circulus vitiosus*, който олицетворява взаимовръзката между поданическите нагласи на подвластните и демиургичните възжеления на властимащите. Дали значи Словото на вестникарите, дори когато те нито го искат, нито го знаят, не става форма, която чрез рационалистично осветяване препотвърждава магьосническото присъствие? Дали вестникът не става така слуга на двама господари: заявявайки, че чрез него говори общественото мнение, той обслужва предразсъдъците на оптиматите; заявявайки, че разобличава властимащите, той гъделичка предразсъдъците на плебса?

За да избягат от тази зависимост, вестникарите създават представата, че самото обществено мнение е тяхно порождение, че не толкова то ги владее, колкото те го владяят. Доколко обаче тази “приватизация” на публичността не прави илюзорна свободата на словото? Доколко всяка свобода на словото не увековечава публичността като място, където оптиматите зримо господствуват

от името на незрим Суверен? Дали парадоксът на вестниковата словесност не се състои в нейния стремеж да легитимира един Порядък, който тъкмо в своята легитимност остава мимолетен?

Според нас, средният четящ вестника остава при четенето като опипване, за да избяга от тези въпроси. Така той наподобява онези същества от философското духовно животинско царство, които остават при яденето на хляба и пиенето на виното. Отчаян от възможността вестниковостта да достигне до истината за озрименото и осезаемото, той, подобно тези същества, ги изяжда и изпива. По такъв начин, мистерията на четенето като опипване става вакханалия на гледането и слушането като пируване...

Дали този финал може да бъде избегнат? Да, продължавайки идеята за четенето като опипване до нейния идеален предел, отвъд който започва четенето като преобразяване. Защото четенето като опипване предпоставя наличността, завършеността, неменливостта, единствеността на Смисъла и Битието, докато четенето като преобразяване конституира смисъла и битието в самото възприемане. По такъв начин отново се утвърждава солипсизмът, доколкото всяко конституиране на смисъла и битието изисква светотворящо “Аз”.

София, есента на 1994 година

59. Вж.: *The Prose Works of J. Swift*. Edited by H. Davis, 14 vols. Oxford: The Clarendon Press, vol. II, p.24.

60. Бенедикт де Спиноза. Етика, второ издание, София, 1981, част пета, теорема 36, стр.323; превод от латински

61. Вж.: F. Zambon. *Robert de Boron. Dei segreti del Graal*. Firenze: Sansoni, 1984; pp. 106-107.

61а. Вж.: Тома Ст. Томов. Персевал, или Романът за Граал (София: Придворна печатница, 1940), с. 62-63.

62. *Op. cit.*, P. 117.

63. *Op. cit.*, P. 118.

64. Хегел. Енциклопедия на философските науки, – 351, добавка/

65. Пак там, с. 358.

66. Срв. Werner Hammacher. *Pleroma: zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*. - In: .W.F. Hegel. *Der Geist des Christentums: Schriften 1796-1800*. Hrsg. von Werner Hammacher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978; S. 268.

67. Giorgio Agamben. *Language and Death. The Place of Negativity* (transl. from the Italian). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991; p. 91.

## Глава Осма: Кредитната публичност или Отложеното унищожение

### *1. Феноменология на кредитирането*

Нека първо разгледаме латинския термин *credo* - “доверие”, чието значение е широко, а освен това се поддава на тълкуване чрез много и стари съответствия в други езици. Още от самото начало “доверие” се разширява до “вяра”. Неговото широко значение ни поставя пред въпроса, как тези понятия се оказват свързани в латинския, понеже при други езици съответните термини разкриват древността на понятието и близкото им смислово родство.

*Диалектното разпределение на термините е своеобразно: от една страна са латинското “credo”, ирландското “cretim”, от друга - санскритското “sraddha”, глагол и съществително, плюс авестийското “zrazda”, глаголна основа и съществително. Що се отнася до индоиранския пък, смисълът на глагола при него е същият, както и в латинския език - “вярвам”.*

Налице е индоевропейска лексикална съответница, особено значима поради това, че тези думи могат да бъдат засвидетелствувани само в двете крайни точки на общия ареал. Както и при други термини, засягащи религиозното, запазването на тези думи бележи тяхната архаичност. Имаме сложна дума-глагол с елемент \*dhe-; неговият прототип е \*kred-dhe - “влагам \*kred”; фонетически, “credo” се поражда от \*crezdo, чиято успоредица е санскритското “sraddha”.

*Знаем, че Ведите обожествяват това понятие: така, богинята на жертвоприношението се именува Sraddha. При религиозните институции, терминът обозначава доверие на вярващите към брахмана. Същевременно обаче, такова “доверие към брахман” намира израз дори в щедростта на жертвоприношенията. - Доверието към боговете поражда богатство на жертвоприношенията. Ригведа разкрива, че тази дума придобива следното значение: “доверие (към бог), предполагащо възнаграждение (благодеяние, оказвано на вярващия от божеството)”. Тук вярата е отношение на човека към Бога; не отношение между хората, а връзка между човека и Бога.*

“Sraddha” се употребява предвид общия за целия народ бог и хероя, чиито подвизи епосът обрисова. Когато божеството бива “надарявано” с определено предназначение, от неговата помощ се нуждаят хората. Човек се обръща към бога, когато иска да победи. Можем да преведем думата *srad* чрез латинското *devotio*, като “отдаване на боговете”. *Srad* означава връчване себе си на бога при единоборство; *devotio* прави възможна победата на бога в борбата, то

осигурява победата на вярващите, излекува от болестите. “Да оказвам доверие” означава “да отдавам своето доверие в залог”, и то, с надеждата за възвръщане. Същото понятие бележи индоевропейското \*kred-, откривано в “credo”, значещо “да доверя някому нещо, бидейки уверен, че ще бъде върнато”.

Близките родства в строежа на това понятие при различни религии говорят за неговата древност. Имаме предвид сблъсъка между боговете, в който участвуват и хората, поддържайки някоя от страните. Като участвуват в този сблъсък, хората отдават частици от себе си самите, което придава сили на бога, когото те поддържат; същевременно, те винаги очакват от бога възнаграждение.\* (Бенвенист, с. 124-128) Такава е основата на светското понятие “доверие”: вяра, независимо от това, какво се доверява.

*Както при сблъсъка между боговете, където хората участвуват със своето доверие, борбата между хтонично и хероично изисква от тях да отдават своята телесност на божеството, което чрез това “удържа” двете начала в равновесие. Отдаването на своята телесност (корпоралното) предполага обаче възнаграждение: понеже имагинацията на доверяването възнася хероя при боговете, възнасянето действително го приобщицава към безсмъртието (корпоралното) и божественото.*

Всъщност, \*kred-dhe обозначава “залог”, който засяга и личните качества; бидейки понятие, надарено с магическа сила, то принадлежи всекиму, но може да бъде предадено на божеството.(Бенвенист, стр. 129) Именно тези моменти - индивидуалност, магичност, божественост, - полагат обаче цялостта на ритуала.

*Тук трябва да направим допълнение за корена \*dhe. Като тръгваме от индоевропейското \*dhe-, чието латинско значение е “fames” (глад) или древногерманското “Hunger”, идваме до \*dhuer-, където глаголните форми \*dhai (“натискам”) и \*uer (“извивам, огъвам, завивам”) се разделят. При \*dhai-, съответно, \*dhebh-, срещаме “измамвам, мошенича, излъгвам”, където \*bh- идва от \*bhau- или \*bha-, значещо “лъжа”, “говоря”, “мамя”. От своя страна, \*uer- отпраща при латинското \*ver-, а то пък ни въвежда в цяло семейство словоформи, възхождащи към този корен. Verber означава “тояга”; оттук произхожда не само verbero (“бичувам”), но също така производното verberonis (“негодник”). Verbum е “слово”, verescundia означава “страх от позор”; vereor ще рече “почитам”, а vergo - “клоня към края”, в преносен смисъл - “изливам”, “наливам”. Verpa бележи “роб, родил се в дома на своя господар”. Verpus означава не само “скопец”, но също “евреин”. Verres значи “шопар”, “нерез”, “свиня”; verro пък, от своя страна, означава “завличам”, “помитам”, “отмъквам”, “прибирам”. Vermis значи “червей”,*

*олицетворяващ следсмъртното разлагане и загиване. (Вж.: Маковский М.М. Лингвистическая комбинаторика. Москва: "Наука", 1988; стр. 145)*

Оттук следва, че сложната форма \*kred-dhe съдържа едновременно пасивна форма \*kred (“доверие, вярване”), обозначаваща поверяване себе си на божеството, и активна форма \*dhe (“влагам, слагам”), означаваща деяния, които в крайна сметка водят до смърт. Тези форми придобиват смислово единство в ритуала, който прави своите участници частица от Порядъка на Общността в нейното тъждество с Вселената.

Значи, \*kred-dhe, основополагащо ритуала, явява онази вътрешна форма, която прави възможно самопораждането на общности. Но понеже всяка общност предполага отношенията на “кредитиране”, самото чувство за общност гарантира това кредитиране. Доколкото всяка общност осъществява такава “кредитиране”, а всяко кредитиране е ритуал, който символизира пътя към смъртта, дотолкова самото кредитиране винаги осъществява нищуването. Същевременно, всяко кредитиране добива своя смисъл в желанието за обсебване на имагинатното. Защото тук е налице стремеж към притежаване и предоставяне на доверие, Общността се самокредитира чрез размяна на доверие, обуславяща властта над фантазмите на нейните обитатели. Доколкото обаче фантазмите са телеологични, общността ражда химерична интерност, която, въплъщавайки публичността, гарантира кредитирането като ритуално действие, препотвърждаващо Порядъка на Общността. Понеже индивидуалното имагинатно бива обсебено чрез препотвърждаване Порядъка на Общността, всеки индивид в общността се оказва нищен; когато пък индивидът е публичен индивид, той онищостява самата Общност.

Затова, нашите разсъждения за общното, съотнесени с изложената феноменолого-етимологична генеалогия на kred-dhe\*, ни довеждат до заключението, че всяка публичност е кредитна, и като такава - нищова.

Тази генеалогия показва естеството на кредитната публичност като химеричен конструкт. За него ще кажем следното. Първо: публичността олицетворява възжелението на своите обитатели (съживени мъртъвци) да живеят представителен живот. Второ: бидейки химерична, тя постоянно се нуждае от жизнени сили, които кредитират корпоратното като призрак на корпоралното. Трето: кредитът (казва един немски мислител от викторианската епоха) става политическа преценка относно нравствеността на индивида. Четвърто: кредитът, който олицетворява “живота назаем” на публичността, сам остава фиктивен, като кредит, отреден за *corpus fictum*; значи, неговата несъбираемост е предпоставена. Пето: корпоратното не само опосредства фиктивното кредитиране, но също олицетворява възжелението на корпоралното да надмогне тленното. Шесто: чрез това кредитиране

корпоралното се овъзмездява, стихват гърчовете на вечно гладните за битие тела, населяващи публичността като духовно животинско царство. Остава ни да покажем, как чрез изброените дотук характеристики на кредитната публичност може да бъде описан “казус” от самата тази публичност.

### **“Случаят Клинтън”**

*Наскоро станахме свидетели на нещо нечувано и невидяно: президентът на С А Щ Уилям Джеферсън Клинтън (той кара втори мандат в Белия дом) бе изобличен. Но не като държавен престъпник или като корумпиран държавник, ами като държавен прелюбодеец. Станалото с индивидното тяло “Бил Клинтън” се оказва участ на президента като институция. Какво е станало? На какво сме зрители? Никому неизвестната доскоро М.Л., искайки да добие известност, “употребява” за тази своя цел тялото на Бил Клинтън като Уилям Джеферсън Клинтън, - 42-я американски президент. *Corpus verum* или *corpus naturale* (Бил Клинтън) се отъждествява така с *corpus fictum* или *corpus repraesentatum* (42-ят Президент). Такова отъждествяване “съединява” индивида М.Л. в нейната приватност с институцията “Президент” (*corpus mysticum*) в нейната публичност, духовно заявена чрез Уилям Джеферсън Клинтън, а телесно изявена чрез Бил Клинтън. Сякаш М.Л. има за цел да “обладае” тъкмо “главата и членовете на мистична личност”, не толкова тялото на Бил Клинтън, ами мистичното тяло на Президента, аналогизиращо *corpus Ecclesiae mysticum*./5/*

*Оттук насетне, кредитната публичност напълно встъпва в своите права. Защото явният ексхибиционизъм на М.Л., изразяващ нейното имагинатно и кредитиран от типични общностни нагласи, среща тук скрития ексхибиционизъм на правосъдието, чийто кредитор се оказва самото народно доверие. Не бива да забравяме и целите на Конгреса, също така кредитиран от това народно доверие. Имаме предвид, че, изобличавайки *corpus verum* или *corpus personale*, Конгресът се стреми да компрометира *corpus fictum* или *corpus repraesentatum*, което би довело до отстраняването на *corpus verum* или *corpus personale*. Тук говорим за отделяне на *corpus verum* от *corpus fictum*, като по този начин се поставя под съмнение *corpus mysticum* т.е. самата институция “Президент”, но и за отлъчване от политическата общност, схваната като “светско подобие” на Църквата. Оттук спорът, там, където важи принципът за разделение на властите, винаги има като свой “залог” това, коя от властите да остане в кожата на “двоякото тяло Господне”./6/ Защото това “тяло” представлява образец за*

общностното мистично тяло на Църквата, която сакрализира и мистифицира Властта.

Ситуацията е имагинатна, и всичките нейни участници са “марионетки” на имагинатното. Всеки има свои имагинации: М.Л. се изживява като *super pornstar*, “независимият” прокурор Стар като осъвременено издание на Великия Инквизитор, Конгресът възделее да се види като гражданска *Ecclesiae Politica*. “Случаят Клинтън” добива облика на суперпродукция, или нов вид “*Jesus Christ Superstar*”, чието поставяне осъществява своеобразна диалектическа секуларизация. Защото снемането на *corpus personale* (“Бил Клинтън”) цели такава промяна в *corpus fictum*, която да задоволи общественото *libido dominandi*.

Нещо повече: заличава се разликата между приватно и публично, доколкото Интернет “публицизира” приватността на оралната любов. Във виртуалната реалност това отъждествяване става достояние потенциално на всички. Имаме работа с виртуалностен тоталитаризъм: той присъства в имагинацията на индивидите и я преобразява. Такова виртуално пребиваване на имагинациите само представлява едно нищуване при химерично интерната публичност, поддържана от кредита на доверие.

София, 29 септември 1998 година

*P.S.* Родният “аналог” на този спор представлява разколът в Църквата. Като спор за легитимността и каноничността, той прави от патриарха бледа сянка на онова “мистично тяло Христово”, върху което Църквата основава своята власт. Става дума за въпроса относно това, кой да владее *Corpus Christi Juridicum*, това ще рече, кому да принадлежат пълномощията по управляване духовните и светските “членове” от тялото на Църквата. По същество се преповтаря, макар “наобратно”, спорът за инвеститурата от 12-13 столетия. (Докато при монархиите светската власт бива миропомазвана от духовния авторитет, при републиките светските власти се оказват “пълномощници”, изразяващи народната воля, в един умозрителен секуларизиран Събор, призван да избере Патриарх.) При инвеститурата “*recto*” имаме въвеждане във владение от страна на духовните власти. Обратно, инвеститурата “*verso*” прави светските власти авторитет, определящ носителите на църковната “*plena potentia agendi et loquendi*”. Чрез патриарха, общността на вярващите намира своето личностно олицетворено единство; патриархът се инвеституира от общността на вярващите. Но понеже общността на вярващите остава осветскостена, тази инвеститура се оказва инвеститура “наобратно”. Така светските власти стават държавни носители на изначално църковната “*plena potentia*

*agendi et loquendi*”. Нещо повече: обсебвайки властта, пораждана от църковното “мистично тяло Христово”, те същевременно представят волята за единение в общността на вярващите.

*По Всеправославния Събор в София, септември-октомври 1998*

**Карл Маркс. Икономическо-философски ръкописи (1844). - Съчинения, т. 42.**

с. 120-121: Именно мръсотията, това загниване на човека, нечистотиите от каналите на цивилизацията стават за него жизнен елемент; гнилата природа значи става за него жизнен елемент.

стр. 121: Някое негово сетиво не съществува повече не само в човешки, но и в нечовешки облик. Днешният човешки индивид не само няма никакви човешки потребности, при него секват дори животинските потребности.

с. 126-127: Там, където земята е извор на живот, там конят и мечът, бидейки истински средства за живот, се признават също за истински политически сили. В средните векове едно съсловие става свободно от момента, когато добива правото да носи меч. При номадите, конят ме прави свободен и участник в живота на общността.

Ставащото с Църквата и в Църквата може да се разгледа като осъществяване на имагинацията относно чудесното. Чудесното обаче, се оказва немислимо извън магичното. Магията на Кредита и магията на властта; тезиси за чудото; етимология: Kudos, епична дума, синоним на kleos (“слава”), има специфично значение. Kudos означава божествена магична власт. Понякога боговете я преотстъпват на някой от хероите /срв. хтонично и хероично/ правейки неговия триумф безспорен. Kudos apetai значи, спрямо воина, “да взема (от) боговете kudos”, а сетне с помощта на този талисман да се покрия със слава. Има съвпадение по форма между kudos и “чудо” /срв. руското “кудесник”/; това съвпадение е разбираемо, изхождайки от общото им значение като свръхестествена сила. Тялото на кредитния милионер вълпява чудото. Корпорално и корпоратно в чудото като момент на магическата власт. - към материала относно кредитната публичност.

За чудото: да се свърже с българската поговорка “Всяко чудо за три дни” и съвременния вариант “На всеки три дни чудо” + феноменология на вълшебната приказка; атрибути на вълшебството и вълшебника; вълшебство и магия, вълшебници и магьосници (срв. Проп, Богатирьов, Търнър; може мотот от Шекспир - разговор с вещиците и заклинанията от “Макбет”). Това във феноменология на тялото на участниците в кредитната публичност като нейни “агенти” и нейни “порождения”. (Вж. по-подробно Бенвенист, стр. 283 - във връзка със “забелязване”, “необикновеност”, “новост” или “странност” като изяви на публичността - предвид общата производна на kudos и коев.) Кредитната публичност като място за изява на свръхестествената сила.

## **§ 2. Феноменология на Боклуковостта**

Кредитът обаче изявява, освен формата на тази феноменна цялост, и друго феноменно измерение - Боклуковостта. Но понеже самият кредит предполага нищуването в общното, фиктивно задоволявайки възжеланието на обитаващите публичността за представителен живот, той поражда само обезформени същности. Тези същности са образите и смислите, пускани в обръщение заради нуждата от легитимация, доверие, комуникация, които да “овечностят” парадоксалната връзка между индивид и общност в гражданскостта, мислена чрез отношенията корпорално - имагинатно - корпоратно. Така се слага началото на нищуването. Обаче нищуването като срещане на корпорално, имагинатно и корпоратно в общното е лишаване от форма. Завършек на нищуването е боклуковостта. Но в какво се изразява тази боклуковост на кредитната публичност (изразяваща нищуването) спрямо гражданскостта?

*Можем ли да говорим, подобно отпадането от религиозната общност, изявявано в отшелничеството, неверието, отцепничеството, също за отпадане от гражданскостта? Какви са отпадналите? Защото отшелникът, неверникът, отцепникът бележат излизането извън общността на вярващите. Тези фигури ни изправят пред проблема относно греховността и нейното осъзнаване като начин за отпадане от общността на вярващите. Светски “преиздавайки” общността на вярващите, гражданскостта има кредитната публичност като алхимична “реторта”, явяваща боклука чрез заклеяването, което аналогизира заклиняването, а също така и чрез анонимизирането като аналог на трансмутацията.*

Как отпадналото от цялостта добива форма, която го прави боклук? Какво е формата “боклуковост”? Боклукът е еднократна даденост. Тук става пренос на форма. Какво е това пренасяне зад гърба на разделящия чиста материя и чиста форма? Имаме работа с “преселение” на душите. Докато кредитната публичност прави от съдържанията елементи, образуващи ново творение, тяхната форма преживява нещо като “метемпсихоза”. Тази форма преминава от потребеното тяло в създаденото тяло. Обаче самата метемпсихоза се извършва сякаш зад гърба на публичността. Никое публикуване не може да създава нова форма, без да запазва стари форми, защото винаги прибавя себе си самото в явена форма, а се прибавя така, правейки сътвореното средство за създаване на новости, и с това пренася техните форми върху новосъздаденото. Оттук, да запазва форма, като прибавя форма, е дар на публичността, който нищо не й струва, но запазва на света неговата налична форма. Тъкмо от публичността във висша степен зависи запазването формата на света. Никое съдържание не струва нищо, ако липсва действието, придаващо форма. Оттук, докато работите вървят добре, светът е дотам погълнат да извлича печалба от формата, щото изобщо не забелязва дара на публичността. Но всяко прекъсване на формопридаването го кара да забележи този дар. Забелязването “дара” на публичността обаче изявява боклуковостта. За да не се самолиши от своята същност, публичността възстановява формопридаването. Доколкото, обаче, боклуковостта бележи тъкмо онова място, където формопридаването започва да изчезва, дотолкова, публичността се препотвърждава, правейки самата боклуковост подвластна на формопридаването чрез рециклирането. Но рециклирането е крайна форма на онова “ре”, което бележи светоразбирането на модерността: Ре-несанс, Ре-формация и Контра-ре-формация, Ре-волюция и Контра-ре-волюция, Ре-ставрация, Ре-ституция, Ре-флексия, Ре-новация, Ре-форма.

### **Боклуковост и рециклиране**

Модерната публичност всъщност винаги предпоставя определено “ре”: Ренесанс, Реформация, Революция; това предпоставяне се основава обаче върху едно “рециклиране” - възстановяване, прераждане, реституция.

Щом боклуковостта бележи отпадане от общност, Азовост, световост, то рециклирането формално-меонично възстановява тяхното единство, опитвайки се да придаде хероичност на хтоничното. По такъв начин обаче, рециклирането придобива ритуален смисъл. Съдържателно погледнато, ритуалът преповтаря светосътворяването. Дотолкова, и самото рециклиране е едно наново светосътворяване.

Да си представим три окръжности, две от които са външно допирателни, а третата е построена с център точката на тяхното допиране. Техните радиуси, доколкото окръжностите уподобяват отношенията Азовост-световост-общност, са еднакви. Описването на окръжностите около техните центрове става чрез ритуалността. Но всяка окръжност представлява един вид “граница”, описана от нейния център като аналог на “Аз”. Всяко самоосъществяване на “Аз” се мисли като описване на граници. Всяко състояние на “Аз”, значи, може да бъде само гранично състояние. Меоничното рециклиране хиперболизира новостта, прикриваща циклирането. Имаме привидно обновление и формално усъвършенствуване, които обаче не засягат основополагащите интенции на модерните “Азовост”, “световост”, “общност”.

Затова, рециклирането е финална потенция на формообразуването. След като постмодернизмът изяви рециклирането като *ars combinatoria*, става ясна финалността на самото рециклиране. Работата с плътта на земята изчерпва все нови и нови пластове - геологически и археологични. Науките, борейки с плътта на душата, “захващат” все нови и нови знаниеви светове - космически и антропични. Математиката съзерцава формата като материя, постоянно обзирайки границата, което прави възможно формалното усъвършенствуване. По такъв начин границата постоянно се препотвърждава. Всяко от тези действия изхожда от “Аз”, и във всички тях “Аз” осъществява осветовяващата си самоаперцепция. Пространството, където тя се извършва, е публичността, в която “Аз” се себепознава. Такова себепознаване същевременно винаги скрито полага кредитната публичност като олицетворяваща същността за модерната митичност тъждество Азовост - световост - общност.

1. Кредитът като тайна на Боклуковостта. Кредитът като начало на нищуването в общното и начин за фиктивно удовлетворяване на възжелението на съживените мъртвци - обитатели на публичността - за представителен живот. За да има публичност се изисква доверие. А липсата на доверие основополага доверието в кредитната публичност. Така се слага началото на нищуването.

2. Боклукът като лишеност от форма. Лишеността от форма като битие на нищното. Нищуването като срещане на корпорално, корпоратно и имагинатно в общното е лишаване от форма. Боклукът е порождение на нищуването. Завършек на нищуването е боклуковостта. Разделение между живия и мъртвия боклук чрез отношението на *forma formans* към *forma formata* - от една страна боклукът като боклук, а от друга боклукът като част от живота на определена общност. Вторият може да бъде отново въведен в употреба, докато първият е окончателно отпаднал. Първият е порождение на процеси, чиито резултати имат своя завършек в себе си самите и не могат да бъдат свързани с нещо друго, докато вторият е

порождение на процеси, чиито резултати сами стават изходно начало на ново пораждаване, влизат в смислоградивни движения, като в изкуството и религията.

/Добавка: как се отпада от религиозната общност - да се различи от сектанството и отцепничеството - какви са отпадналите, в какво се превръщат? Отшелникът като отпаднал - едновременно висша изява на религиозно-мистически етос и излизане извън общността на вярващите; произходът на атеизма в отшелничеството и отпадането; религиозният солипсизъм; притчите за заблудената овца и блудния син; проблемът за греховността и нейното осъзнаване като механизъм за отпадане от общността на вярващите. "Феноменология" на отшелничеството според нашата терминология, заета от Канторович/

3. Боклукът разкрива същността на живота на общността - "по боклуците им ще ги познаете" /по онова, което остава от "делата"/. Тук наново се актуализира различието между боклук и отпадък: боклук в собствен смисъл, боклук като отпадък, отпадък като боклук. - Аспекти на боклука като част от подземното царство /богинята Клоакина/.

Боклукът може да бъде произвеждан. За разлика от боклука, отпадъкът отпада както при производството на нормални изделия, така и при производството на боклуци. (Може ли и как да се забогатява от боклук, защото от отпадък може. - "Сливи за смет"?) Боклукът като общностна характеристика. Производствена митология, свързана с боклуковостта. - "Ние произвеждаме само боклуци" и ги реализираме на пазар, който потребява тъкмо такива боклуци. Боклуков пазар. Така се затваря технологичната верига боклуково производство - боклукова реализация на това производство. Могат да се намерят такива боклуци, които са зрим образ на богатството - ядрени отпадъци, метален скраб, промишлени отпадъци, които не могат да бъдат рециклирани и тяхната нерестируемост ги прави боклуци в собствения смисъл на думата. Те технологично са отпадъци, но за да бъдат собствено отпадъци, трябва да могат да бъдат отново въввлечени в производството, а ядрените отпадъци и някои други не могат да бъдат отново въввлечени. Това ги прави боклук в собствения смисъл на думата. При изкуството на боклуците идва камион с боклук, разтоварва се в оградено с шнурчета пространство, придава му се форма и боклукът става художествено произведение. То носи както символични, така и реални печалби. Боклукът се експонира чрез масмедията. Има значи видове боклуци, от които се забогатява. Както чистите боклуци, и отпадъчните боклуци могат да бъдат източник на забогатяване. Отпадъкът е боклук, който се получава при оформянето на нещо. Отпадъкът като боклук, който може да се рециклира и отпадъкът като неподлежащ на рециклиране. Боклукът може да има форма, докато отпадъкът няма форма като отпаднало от цялостта. Т.е. отпадъкът подлежи на оформяне. Първо трябва да има отпадък, на който да му се придаде форма, за да стане боклук.

4. Как отпадналото от цялостта придобива форма, която го прави отчасти боклук, отчасти небоклук? Какво е формата "боклуковост"? Имаме родово понятие "отпадък", видово понятие "боклук" и действие, което ги различава. Какво действие разделя родовото от видовото?\* (Тук да се добави за индивидно и общностно, за род и вид, за индивидуално и категориално - във връзка с Феникс.) Как става това? Дали формата е чиста? Има ли тя стойност? Стойност и потребителна стойност се разделят. Отпадъкът е на страната на стойността: той може да бъде въввлечен отново в производството. Боклукът е на страната на потребителната стойност: еднократна даденост, олицетворяваща сетните думи на Христос "Consummatum est".

Митологичните странствувания на живите в света на мъртвите и на мъртвите в света на живите, също така на боговете в света на хората и на хората в света на боговете

свидетелствуват, от една страна, за станалото разделение, а от друга страна - за незавършеността на това разделение, която позволява да се извършват “преходи” от едната сфера на битието в другата. Опасността на хтоничната стихия, проникваща във формата на хтонични същества или души на умрелите на повърхността на белязаното от Порядъка “горно битие”, се определя преди всичко от тази вътрешна “неукрепеност” на земния свят, и ентропичното “качество” на света на мъртвите като свят, в който разлагането и загниването достигат своя предел, ставайки разяждащо битието начало.

#### **Бележки:**

1. Вж. Бенвенист. Словарь индоевропейских социальных терминов, стр. 125-126.
2. Пак там, стр. 127-129.
3. Пак там, стр. 129
4. Вж.: Марк Маковский. Лингвистическая комбинаторика. (Москва, “Наука”, 1988), стр. 145.
5. Вж. Томазо от Аквино. Summa theologiae. III. q. XLVIII, a.2.
6. Вж. Kantorowicz. The King's Two Bodies, p. 198.

#### ***Вместо Епилог: Смехът на Логоса***

Проектът, предложен на вниманието на читателя, по разгръщането на трансценденталния “солипсизъм” се оказа след написването на текста само наполовина завършен. Успяхме да обосновем само неговото привидно измерение – общностния солипсизъм на отношенията корпорално-имагинатно-корпоратно, а неговата същинска част – солипсизмът на идеалното, остана само предположена. Остава да се види, дали движението по-нататък не би се оказало твърде радикално пренебрегване на обикновения разсъдък. Основна липса в досегашното изложение е проблематизирането на волевото измерение във всяко социално действие.

Основни наши философски “спътници” отново ще бъдат Декарт, с неговия стремеж да обособи волевото като самостоятелна същност, Бъркли, чието *Esse est percipi* прави самостта последна инстанция, Лайбниц, при когото самостта става последна инстанция като *monas monada*, преминавайки после към Кант, свързващ световото с крайното разумно същество, която връзка полага човешката ориентация, Фихте, при когото крайното разумно същество във вида на “Аз”, полагайки не-Аз, постига неограниченост, Хегел, чиято диалектичност гарантира целостта на биващото. Към тях ще се присъединят също Шопенхауер, чиято Воля “интроецира” постигнатото от предходните, Ницше, превръщащ волята на крайния индивид в Абсолют, Авенариус, чийто “централен член на координацията” превежда волевите действия в понятия на сетивното възприемане, и накрая Бергсон, задаващ проблематиката на онова “времево” траене, което е отвъд протичането.

Що се отнася до някакви социологични “спътници”, ще споменем Емил Дюркем, за когото колективните представи задават границите на социалния свят, Георг Зимел, при когото опозицията **форма – живот** предпоставя идеята за волята, Вернер Зомбарт, чиято история на модерния капитализъм ще замести идеята на Макс Вебер за разомагьосването (която тук послужи като отрицателна отправна точка, за да въведем понятието “реомагьосване”).

Особено място ще заеме мисълта на Карл Шмит, чиито концепции за политическа теология и чиято теза за секуларизацията този път ще играят ролята на един вид алхимична “реторта” за предстоящата да добие ясни очертания “волунтарна” теория за социалността. Още тук

следва да кажем, какво да очаква читателят като съдържание на понятието “волунтарно”. Това вече е загатнато от избора на горните автори и ракурси в тяхното идейно наследство. Волята ще бъде смислообразуваща при разгръщането на въведения в този текст трансцендентален “солипсизъм” от общностен към индивидуален.

Първото битие, което предхожда и сътворява всичко светово, е вселената на монадите трансцендентална химерична интерност,. Тъкмо в монадното, което като идеална същностна възможност определя границите на мислимото, възникват случайната фактичност, смъртта и съдбата, “смыслепо” търсената възможност за “истински” живот.

Така, светлината, която разсейва тъмата, оставаща сама по себе си тъмница, в първия миг на своята поява заслепява, сакаш още повече сгъстявайки първоначалната тъма. Привидният парадокс тук разкрива космогоничното измерение в появата на светлината. Всички следващи значения на светлината и тъмата, а също техните отношения, се разкриват, доколкото можем да стигнем до първосхемата на появата на светлината в тъмата. Тъмната обозначава първопространството, предхождащо сътворяването, което предизвиква в него разрыв, разрушава неговото първоначално безразличие. Точката, в която се осъществява разрывът, обаче, става не само средоточие на космичното, из което то възниква, но също средоточие на хтоничното. Нещо повече: тази точка, влизаща в “тялото” на изначалната тъма-хаос, прави действена тъмата, превръща я в отричащо всяко различаване начало. Оттук, първоточката белязва пределното сгъстяване на тъмата....