



Васил Пенчев

Институт за философски изследвания
Българска академия на науките

Разумът в цивилизацията

Към философско
осмисляне на
цивилизационния
подход в историята

Васил Пенчев
РАЗУМЪТ В ЦИВИЛИЗАЦИЯТА
Към философско обосноваване
на цивилизационния подход в историята



Васил Пенчев

РАЗУМЪТ В ЦИВИЛИЗАЦИЯТА

**Към философско обосноваване
на цивилизационния подход в историята**

София • 2008

**Институт за философски изследвания –
Българска академия на науките**

Алюзията, съдържаща се в заглавието на книгата, към Хегеловия „Разум в историята“ същевременно е ключ към нейното осмисляне. Дългият период на бавни изменения разкрива цивилизацията като изключително сложна система с вътрешно саморегулиране. Нашите телескопи дирят братя по разум в далечния космос, докато уейвлет-анализът аналогично може да преравя различни времеви скали на историческия процес в търсене на „менталности“. Книгата обвързва анализ и тълкуване на класици на философията – Хегел, Ницше, Хайдегер, Михалчев – и съвременното развитие на науката за вникване в разумната същност на цивилизациите. Книгата е предназначена за студенти, преподаватели и научни работници в областта на философията, историята, теорията на цивилизациите.

© Васил Динев Пенчев, 2008

ISBN 978-954-92145-3-6

СЪДЪРЖАНИЕ:

1. Съюзът на дух и човек: “Триадата” Хегел – Ницше – Хайдегер

1.1. Част VII, “Религия” от “Феноменология на духа”

1.2. Част I, “Волята за власт като изкуство” от първи том на “Ницше”

2. Как бог идва във философията? Хегеловата дия в “Онтотеологичната конституция на метафизиката” по Хайдегер

3. Сакрално и логическо: Михалчев и Хайдегер за еднаквостта и различието

3.1. Михалчевата бележка “Има ли еднаквост и еднакви неща в света?”

3.2. Законът за тъждеството на Хайдегер

3.3. Съпринадлежането като “двойственост на нещата” или към една естествена теория на сакралното

4. Времето като нова способност на човека: Архетипът на троицата и четворицата при К. Г.

Юнг

4.1. “Троица” и “четворица” при Карл Густав Юнг

4.2. “Проблемът за четвъртото”

4.3. Homoousia

5. От “Фундаментална онтология” при Хайдегер към фундаментална история

5.1. Подходът за фундаментална онтология в “Битие и време” и фундаменталната история

5.1.1. Фундаменталната онтология в “Битие и време”

5.1.2. Екзистенциалът на избора

5.1.3. Структурата на събитието като достигане на онтологично разбиране за историчността

5.1.4. Обратът към фундаментална история

5.2. От “Времевоост и историчност” към “Историчност и времевоост”

5.2.1. Историко-онтологичен подход към екзистенцията

5.2.2. Събитието на Dasein като фундирано в историята

5.2.3. Историчното устройство на екзистенциалността

5.3. “Време и битие” и битието на времето

5.4. Единството на ум и сърце като идеята за фундаментална история

5.5. Образованието като природа на човека и човечеството

5.6. Философско обосноваване на темпоралистиката, наука за времето

6. Статистико-еволюционно обосноваване на “бавното” историческо време (l.d.)

6.1. Гурвич, Бродел, Льо Гоф, Козелек за времето на бавна промяна, “тоталната история” и “пластовете на времето”

6.2. Приложение на анализа по времеви скали (wavelet) към исторически процеси

6.3. Съотношението между физическо и историческо време

6.4. Бавното време [l.d.] в еволюционната демография. Дебатът около възгледите на С. Капица

6.5. Основни изводи

7. Природност на *историята* и *историчност* на природата

Бележки

Литература

1. СЪЮЗЪТ НА ДУХ И ЧОВЕК: “Триадата” Хегел – Ницше – Хайдегер

”Ала в пролома, там, където съм свободен от собствената си и от Божията воля, от всички деяния и от самия Бог, аз съм по-горе от всичките твари и не съм нито “Бог”, нито творение, ами по-скоро съм това, що съм бил и ще остана сега и завинаги. Там политам и се възвемам над всички ангели. В този полет придобивам такова богатство, че вече и Бог ми не стига с всичко, което е той като “Бог”, и с всичките свои Божи дела; защото в тоя пролом ми е дадено Бог и аз да сме едно. Там аз съм, каквото съм бил, нито придавам, нито отслабвам, защото там съм неподвижна причина, задвижваща всички неща. Тогава Бог не намира място в човека, понеже с тази си бедност човек отвоюва това, което отвеки е бил и което довеки ще бъде. Тогава Бог става едно с духа и тази е истинската бедност, която може да бъде открита”

Майстер Еркхарт.

(Проповед 32. “Блажени бедните духом, защото тяхно е царството небесно” (Мат. 5:3)) [1]

“...Бог просто трябва да стане аз, и аз трябва да стане Бог – да сме тъй пълно едно, че “той” и “аз” да сме всъщност едно, да станем и да бъдем едно, и по този начин да вършим едно дело.”

Майстер Еркхарт.

(Проповед 42. “Да се обновите с духа на своя ум” (Ефес. 4:23).) [2]

Въпросът за отношението на бог и човек ще бъде този въпрос, който ще позволи да мислим като едно цяло два текста, отстоящи един от друг с почти век и половина – “Феноменология на духа” на Хегел и двугтомника на Хайдегер “Ницше”. Той не е случаен. Хайдегер поставя като мото на труда си думите на Ницше (1991: 21 [§19]). “Две столетия без малко и нито един единствен нов бог” (Heidegger 1961: 11). Въпросът е основен и произвежда множество други: каква е същността на човека в отношението му към битието, а не към другите съществуващи неща, какъв е смисълът на битието и пр., които Хайдегер е поставял.

Обаче като начало ще открием следния: какво е онтология за разлика от метафизика. Следователно, въпросът за отношението на бог и човек се вижда като собствено философски въпрос, когато се насочим към различаването - което за Хайдегер е фундаментално – между философията като онтология и философията като метафизика.

Две първични, но поне досега несъвместими интуиции са движели през хилядолетията европейската култура, вкоренена в (1) юдео-християнската и (2) гръцката: (1) светът е човешка история, (2) светът е природа, вътре в която човекът ѝ е противопоставен. Тъкмо последната е придобила господство в Новото време, vyplътена и в науката и едновременно следващата я и предхождаща я техника.

В рамките на първата светът е принципно подобен на човека, на неговата психика, интелигибелен и разумен, човек може и следва да усвоява света като се насочи навътре, към самия себе си. Обратно е според втората: човекът е напълно неподобен на света; светът му е чужд, враждебен, той може да го изучава само ако успее да се отърси от себе си, от “субективното” и съумее да не го привнася в света, който му е външен. В този случай със света го свързва неговото тяло, докато в първия - неговата психика, наричана според подобие то си със света душа. На свой ред, светът, подобен на човешката психика, е бог.

Преди двадесет и повече години в България такова противопоставяне щеше да се мисли в рамките на т. нар. основен философски въпрос – материализъм или идеализъм. Но всъщност сега става дума за нещо съвсем различно – природа и/или история. И все пак мисленето се намира в тясна, интимна връзка с времето, с историята. Метафизиката е насочена към запазването и запазващото се. Според нея то е съществуващото и има битие, а времето е едно единствено - еднообразно, равномерно, хомогенно и безструктурно [3]; това е времето на физиката. Такова време е условието на възможност за запазването, нещо повече, то е еквивалентно на запазването. Мисленето и историята сами по себе си обаче са тук-там случващи се, започващи, завършващи - те биват собствено *запазени* като памет и като очакване от някоя душа. Така душата се оказва *метафизичния* носител на мисленето и историята. Имплицира се множественост от времена, “ангели”, и с това едно незапазване.

“И какво е времевата характеристика на чистите духовни същности, на ангелите, които са тварна, ала неизменна природа? Няма ли, следователно, някаква междинна темпорална инстанция между времето и вечността, които да носят странното и противоречиво наглед наименование вечни

времена (*tempora aeterna*)?” (Бояджиев 1997: 14). По-нататък ще стане дума за “*la longue durée*”, *менталностите*, обществото като “множество от множества”, времената – общата позиция на “Анали”. Така се очертава една парадигма на незапазването в историята, при което последна се фокусира не върху фактите, както изисква противоположната парадигма на запазването, а върху изборите, от които фактите са действителното, но освен него изборът обхваща в единство възможното на неосъществените алтернативи и необходимостта да се избере. За менталностите може да се мисли и като за ангелите и с тях аналогично са свързани “дълги периоди”, “бавни времена”, “*tempora aeterna*”. Същността на последните е, че съотнасят започването, завършването и тук-там случването с физическото време съответно като начало, край и продължителност на дългия период.

Така връзката между природа и история, между тяло и мислене открояват свързването на запазване и незапазване. Алюзията е за река – напр. “поток на съзнанието”, - която като цяло се движи в една посока и с една обща средна скорост, но вътре в нея има множество течения с различна скорост и частично различна посока, също и вихри. Така времето на физиката и запазването на метафизиката се явява едва на равнище цялост, която сама по себе си авремева, следва да се асоциира с вечността или с едно вечно настояще. “Истинското настояще е вечността” (Хегел 2000: 58), а “идеята, духът е над времето” (пак там: 54). Но така, както частта се изявява спрямо цялото, времето се появява спрямо вечността [4] и инструментът на тази поява е “душата” “Тъкмо в душата времето може да бъде разпознато като разпаднала се – на минало, настояще и бъдеще – вечност” (Бояджиев 1997: 13) [5].

След подобно въвеждане в един философски въпрос за отношението между човек и бог, ние бихме могли да привнесем аналогичен на Кантовия “коперникански преврат” в обсъждането като изоставим или оставим настрана въпроса за бог “сам по себе си”, по който нито можем да кажем нещо с увереност, нито имаме сигурен път, метод за навлизане из неговата територия, нито обаче имаме непременно нужда от неговия отговор, а вместо него поставим не въпроса как бог ни се явява, а този - каква е човешката способност, в рамките на която бог е или го има. Накратко: бог е човешка способност.

Хайдегер категорично подчертава:

“Въпросът, дали и как, и в какви граници е възможно твърдението “Бог е” кат абсолютно поставяне, сега обаче става и остава за Кант тайната подбуда, която подкарва цялото мислене на “Критика на чистия разум” и задвижва последващите главни работи” (Heidegger 1978: 449).

Това, че “бог е човешка способност”, може да се разбира по различни начини, между които съществува известна връзка. Ето някои от тях:

1. **“Трансценденция”**. Човек догонва бога. “Човек ще стане бог”. “Ще бъдете като богове” – така е озаглавил Ерих Фром своето хуманитарно изследване (2005) на юдейската религия. Известно е твърдението на св. Иринеи, че бог е станал човек, за да може човек да стане бог [6]. Едно от обещанията на змията, когато изкушава за грехопадението, е именно това: ще станете като богове (ср. с: Фром 2005: 29, 123-124). Другите са: няма да умрете (ще останете безсмъртни) и ще различавате добро от зло (*Битие* 3). Скритото неказано е: но преди това ще се отделите от бога, ще станете смъртни и ще затънете в зло и страдание.

И с това пътят от второто към първото, т.е. пътят на развитието, на прогреса, е белязан и зададен като път на познанието. Наядената ябълка, актът на грехопадението е свободният избор на пътя на познанието: първо зло, после добро и заради това - търпение и вяра по пътя: да се премине през изпитанието на неизбежното първо, винаги избързващо да бъде първо, зло, но с относително кратка продължителност, за да се достигне до второто, по-трудно достижимо добро, но стабилно и устойчиво.

Да сравним обещанията на змията с “тези неизбежни проблеми на чистия разум като такъв: бог, свобода и безсмъртие” (Кант 1992а: 78-79). “Метафизиката има за истинска цел на изследванията си само три идеи: бог, свобода и безсмъртие, така че второто понятие, свързано с първото, трябва да се изведе до третото като до необходимо заключение” (Кант 1992а: 382). Дали тогава свободата не е различаване на добро от зло? Или преминаване през злото, за да се достигне до доброто? Или преминаване през антитезата, за да се достигне до синтезата? Не е ли още с мита за грехопадението зададена диалектиката на развитието, експлицирана много по-късно от Хегел [7]? Грехопадението сякаш извежда от тезата, за да я тласне през антитезата по пътя на развитието към синтезата.

При Хайдегер трансцендентното се явява *тук* като *насоченост отвъд*, вече като Трансценденция на едно особено съществуващо, *Dasein* (Heidegger 1993: 38). Дали това, че човек е *насочен* към битието, не означава, че човек е насочен отвъд себе си, т.е. към своето бъдеще на бог? Бог и човек, човек като невинно дете на бога и при бога и човекът, отделен или отделил се по свой избор от бога, разгледани като теза и антитеза, поради участието на бога и неговата тоталност, допускат и изискват множественост на синтезата: богочовекът, Христос, пожертвал своята божественост, обрекъл се на

човешко съществуване, за да спаси хората; свръхчовекът на Ницше, за когото “Бог е мъртъв” [8] или който дори е убил бога, за да заеме неговото място, едно невъзможно повторение – невъзможно, тъй като противоречи на божествената творческа същност - на богочовека като човекобог; и най-сетне синтезата на синтезите, истинската синтеза, бог и неговия заварен, но припознат като втори син, човека, ръка за ръка, подобни, но в началото и в края, колеги, съратници, творящи заедно света - в съгласие, макар може би и в спорове – като история. С това философията, примирявайки се и понататък сътрудничейки с бога, изоставя метафизиката, разбирането за света като вече сътворена, дадена наготово, дарена, заварена природа и се насочва към онтологията, разбирането за света като сътворявана, съ-творявана, отговорно изработвана, заслужена, предстояща история. “Божествената субстанция съединява в себе си значението на природна и нравствена същност” (Хегел 1999: 573).

2. “Исторически разум”. Контекстът е подсказан може би най-добре от Зимел (Зиммель 1996: 528-529.): как от ставащото става история?

В една кантианска насока очевидно към ставащото се добавя нещо, което произхожда от човека, от т. нар. исторически субект, така че историята – за разлика от явлението, което придобива цялостност и обособеност – придобива насоченост и незавършеност, т.е. исторически смисъл. По този начин бихме могли и да разграничим феномен в Кантов и в Хусерлов смисъл. Последният е исторически феномен, обособен чрез вътрешната си насоченост извън себе си, т.е. чрез “трансценденталната си трансценденция”, чрез “интенционалността” си. Той обединява възможно, действително и необходимо, от една страна, и бъдеще, настояще, минало, от друга, като тяхна обща същност, т.е. представлява същността на битието и на времето, инвариантна по отношение на техните модуси. Хайдегер е този, който разкрива, че Хусерловият интенционален трансцендентален субект - с други думи да го кажем, “интенционалният разум” - и “историческият разум”, осмислен като човешки, е едно и също.

По аналогия с Кантовата “трансцендентална аперцепция” по-горе изковахме нов термин, чиято вътрешна противоречивост е търсена и конструктивна, “трансцендентална Трансценденция”. В някакъв смисъл Dasein може да се охарактеризира не просто с “трансценденция” си, а чрез “трансценденталната си трансценденция” или с думите на Хайдегер, като “пастир на битието”: с *вътрешно присъщата* си, при това конституитивна черта да бъде отнесен, да се *грижи* за нещо външно, и то за битието.

Може да се каже, че замисълът на “най-цитираната ненаписана книга”, Дилтаевата “Критика на историческия разум”, всъщност е осъществен от Хусерл и Хайдегер. Но при Дилтай, в контекста на цялостното му творчество, става по-скоро дума за една история на светогледите, до голяма степен по-късно реализирана от “Анали” като “история на менталностите”, за която става дума по-нататък, в отблъскване от “историята на идеите” на великите мислители и философите, на “историята на философията”. Дилтаевата “история на светогледите”, обаче, *търси единството* между културата, изкуството, историята, светогледа на хората и системите на философите *като различни проявления на духа*.

Маркс влага в “историческия разум” съвсем нов акцент, може би най-кратко изявен в 11-ия тезис за Фойербах: “Философите само различно са интерпретирали света, а най-важното е да се промени” (Марх 1958: 7). Хегеловият “разум в историята”, който действа чрез човека, но до голяма степен покрай него, “хитростта на разума” (Хегел 1996: 116), може да се разбере и осъзнае от човека като негови обективни материални интереси и оттук човек да овладее законите на историята, за да я променя, вместо сляпо да им се подчинява – като на нещо трансцендентно, като на някакъв бог (ср. и с: Хайдегер 1995: 198). Макар замисълът да беше изключително примамлив, една от най-въодушевяващите идеи в историята на човечеството, оказа се, че е преждевременен. “Законите на историята” в най-добрия случай са много, и то порядъци по-сложни и от оригиналното Маркови учение, при това заедно и с добросъвестното му доразработване, и ще мине много време, ще е необходим много труд, кървави грешки и реки от сълзи, докато човек наистина започне да овладява и направлява в своя полза и по свое усмотрение законите на историята.

Хегеловият термин “разумът в историята” се приема за противопоставен на “исторически разум”. Последният означава тъкмо човешката способност да се съотнесе с “разума в историята”, да се учи от него да му партнира и така постепенно да го овладява като свое познание.

3. **“Интуиция”**. Човек има способност за интуиция и ще овладее времето като *durée*, с термина на Бергсон [9]. Самият стил на този велик френски мислител съответства на неговото разбиране за философска интуиция (Бергсон 1994: 56-57): неуловим, изплъзващ се, съответстващ на изначалния философски *Λόγος*, така както е прокламиран от Хераклит: “едно много” (ср. с: Бергсон 1994: 34; също и: Хайдегер 2001: 9 и сл.), а не вече тълкуващият, добавящ и изначално изкривяващ превод “едно *е* много”, “многого се разчленява и обединява като едно”, и на *Λόγος*-а - като “разум”, едва ли не “интелект”: “анализът работи върху неподвижното, докато интуицията полага себе си в

подвижността, или което е все същото в траенето [т.е. времето на ставането]. Тук е достатъчно отчетлива демаркационната линия между интуицията и анализа. Разпознаваме реалното, живяното, конкретното по това, че то е самата променливост. Разпознаваме елемента, че той е неизменен. А той е неизменен по дефиниция, бидейки схема, опростена реконструкция, често обикновен символ, при всички случаи снимка на променящата се действителност” (Бергсон 1994: 28-29). Оттук “*механизмът на нашето обикновено познание има кинематографичен характер*” (Бергсон 1999: 339), който е закрепен в самото изразяване с думи, чрез което боравим с нещата като материални предмети в пространството (Бергсон 2004: 120) [10]. Лосев (1976: 56; 64-65; 156) аналогично разграничава мислително-дискурсивно и символно-интуитивно познание.

Тъй като несъществуването за Бергсон е повече от съществуването (Бергсон 2004: 316) [11] *интуицията получава съществуването като неопределено отнема от несъществуването* на “снимката”, направена от интелекта на формата (пак там 351). Тук непременно трябва да припомним “нощта” и “евменидата” като “чиста отрицателност” съответно във всеобща и единична форма (Хегел 1999: 529). Съществуването само по себе си, а оттук и неговото познание чрез интуицията, при Бергсон е сякаш в динамично равновесие между налягане (tension) и разширение (extension), между непротяжно и протяжно, между качество и количество, свобода и необходимост (Бергсон 2002: 266) [12].

За нас е особено важно, че Бергсон ни дава прост и ясен начин да мислим заедно Аристотеловите “материя” и “форма”, Хайдегеровите “Dasein” и “грижа” чрез посредничеството на “чистата отрицателност” на Хегеловите “нощ” и “евменида”.

Човек и дух – това е бог. Духът е отнетото от бога, за да се даде на човека като негов стремеж, насоченост към бога, като интенционалност. Духът е също така отделянето от бога, за да може човек да получи този стремеж, насоченост, интенционалност, чрез които *познава*. Отнемането, отделянето от бога – това е и “нощта” на Хегел, “дяволът” на християнските вярвания. Той извършва това отделяне, отнемане и по този начин неминуемо насочва по пътя на познанието в качеството на форма на така възникналия – т.е. от отделянето - човешки стремеж към бога: “човек се стреми да придобие смисъл и усеща фрустрация или вакуум, ако този стремеж остава нереализиран” (Леонтьев 1999: 37-38).

Бог превъзхожда дявола с човека. Духът е “чистата отрицателност” на дявола. Духът приближава към бога със своето възплъщаване в човека. Човек и дух – това е бог. Между бог и човек

без дух е разликата между бог и човек, това е дяволът. Чрез духа на човека е дадена възможността да преодолее своята крайност, Хайдегеровата “захвърленост”. Духът е връзката между човек и бог. Единичното на духа, индивидуалната връзка на отделния човек с бога - това е душата.

Чрез интуицията пребиваваме непосредствено в отделеността, отнетостта от бога и на човека, и на нещото, но чрез това и в техния стремеж към бога, но и едно към друго, към съединяване, към *любов*, която е и *непосредственото познание на интуицията*.

За да се върнем към Хегел и неговата “Феноменология на духа”, особено в контекста на настоящето изследване, трябва да “преобърнем”, от една страна (1), скицираната току-що позиция, сродна с християнската, а от друга (2), самото Хегелово учение, и то – след Маркс и Хайдегер – за трети път. Тяхната възможност, вече се изтъкна, се съдържа в това, че отрицанията на духа са две: абстрактен не-дух, запазването, материята и конкретен дух, крайността, крайносттаването, човекът. Преобръщането на Маркс е първото и е непосредствено отрицание, а това на Хайдегер – второто, опосредствано отрицание.

Между тях, като техен синтез можем да поставим Бергсоновите интуиция и време на ставането. Този тип синтез на междинността (характерен за Хайдегер) произтича тъкмо от отрицателността на самата теза и антитеза – и двете са не-дух, - от недостига, лишеността на съществуващото (т.е. битийстващото в постоянство) от духа.

Интуицията като способност вътре в себе си се движи из времето в обичаен смисъл [13]. Така пророчествата, профетичността, характерна за някои религии – най-малкото за т. нар. исторически религии: юдейство, християнство, ислям, - както за редица, макар и оспорвани [14], извънрелигиозни феномени (напр. Ванга, Нострадамус и пр.) намират своето обосноваване в значително по-висока степен на една определена човешка способност, интуицията.

Нейната последна степен е сливането с бога. Това е “нирваната” на будизма, в която светът изчезва, страданието, отрицателността изобщо, е преодоляно напълно. При това способността за нирвана, както и за движението към нея, е човешка способност, такава на Буда, просветления [15]. За да я постигне, той медитира, съсредоточава се навътре в себе си. Божествата и божественото, духовете, духът са само по пътя към точката на нищото, на небитието. Да си припомним и Шопенхауеровото противопоставяне на Хегел.

Нека обрнем внимание и на добре известния, но някак пренебрегван факт, че във всички световни - и появили се най-късно - религии става дума за човек, който е с по-малка или по-голяма

достоверност засвидетелствувана историческа фигура – Мойсей, Буда, Конфуций, Лао Дзъ, Буда, Исус Христос, Мохамед, - *който* оставя някакво учение за бога. Натрапва се изводът, че при тях става дума за степен на гениалност в широко срещаната човешка способност “интуиция”, на която, между другото – под формата на “творческа способност” [16], или “способност за въображение”, с термина на Кант, - се основава и цялата култура, в т.ч. съвременната наука, цялата човешка дейност. Културата често се нарича област на *духа*.

Сега вече сме в състояние да извършим обещаното малко по-горе като (1) преобръщане не на Хегеловата, а на християнската и на всяка религиозна позиция, което обаче ни възвръща тъкмо към неговата:

Бог произхожда от духа, и то (и) [17] от човешкия дух, от неговата интуиция, от способността за въображение. Тъй като става дума за аспект на времевата способност, бог е знак за бъдещето състояние на човека. В този смисъл *човек догонва бога* като своя способност според своята природа, φύσις, която се разгръща постепенно в историята. Духът е разликата между него и бога, т.е. бъдещето му състояние, самото догонване.

Ако философията като метафизика еманципира човека от бога, ако философията като онтология инкорпорира бога в човека, напр. както при Бергсон: като човешка способност - интуиция, творчество, въображение, - то вече сме на прага на нов тип философия, равностоеен и превъзхождащ по значение предходните – *фундаментална история*, историология, която предполага сътрудничеството “ръка за ръка” на човек и дух, при което те са заедно единството на “бог-в-света”, Sein-in-der-Welt, *ние- времето* [18], *Dasein*.

4. “Поетично мислене”. Известни са твърденията на Хайдегер - “*Най-мислителското е, че ние още не мислим ...*” (Heidegger 1992: 4). “Науката не мисли” (пак там: 8). “... науката от своя страна не мисли и не може да мисли...” (пак там). “*Най-мислителското в нашето мисловно време е, че ние още не мислим*” (пак там: 6) - смятани от някои за скандални и по същество явно противоречащи на, или поне иронизиращи Декартовия девиз “Мисля, следователно съществувам”.

С цялото си творчество Хайдегер подсказва един друг тип мислене, напомнящ за Бергсоновата интуиция, но различаващ се по това, че езикът – противопоставен на технико-информационното разбиране за него [19] – е същностен за случването му. Ще се опитам да наметна за какво става дума, посредством противопоставяне на метафора и пропозиция в качеството на “атоми” съответно на поетичното и обичайното мислене, което ще нарека логическо. Метафората – по формулата на

Рикъор (1994: 356-357; 440-441) – се изразява така: “А е/не е В”, докато пропозицията с едно от двете, според закона за изключеното трето: или “А е В”, или “А не е В” (ср. с “анализа” на времето на ставането при Бергсон 1994: 33).

Така метафората изразява онази пулсираща междинност на времето на ставане, която се опитваше да долови Бергсоновата интуиция, но чрез средствата на езика само да фиксира, т.е да предаде в разпореждане на противоположния ней интелект. Метафората има и онтологична стойност като синтез в отрицателното, недостигащото, съществуващото и поради това и има този характер на неопределена междинност.

Заедно с това метафората може да се разгледа и като обобщение на пропозицията: от “А е В” (алтерн. “А не е В”) към *по-общото* “А е/ не е В”. В такъв случай се оказва, че Бергсоновата отрицателност на съществуването при Хайдегер обобщава същността. (Да си припомним в тази връзка екзистенциалисткия девиз “Съществуването предхожда същността”, който сега вече тълкуваме в смисъл, че отрицателното предхожда като по-малко неотрицателното, както и критиката на Хайдегер (1993: 142-143) в тази връзка). Времето обобщава битието. “Води ли път от изначалното *време* към смисъла на *битието*?” (Heidegger 1993: 437). Времето като смисъл на битието обобщава битието. Така метафората е призвана да разкрие смисъла на дадено нещо като негово обобщение, което ще рече неговата истинност като произволната му откритост, ἀλήθεια.

Така поетичното мислене е насочено към смисъла на нещата, към тяхната нескритост и обобщава логическото мислене в най-широк смисъл, т.е и като феноменологично мислене, според Хусерловия девиз (Хусерл 2004: 68; Хайдегер 1993: 204), насочвано от “самите неща” (за разлика от Кантовите “неща сами по себе си”). Ако феноменът трябва да изрази необходимото единството на действително и възможно като нещо необходимо, следователно да представи времето в настоящето, едно тълкувание на Dasein, метафората представя времето във времето, феномена чрез феномена, показва *как* той показва сам себе си, едно друго и по-дълбоко тълкувание на Dasein. Ако феноменът, по определението на Хайдегер от “Битие и време” е “*показващото-се-от-само-себе-си*” (Heidegger 1993: 28), то метафората показва феномена на феномена като самия феномен. Използваме ли схемата на вертикално и хоризонтално време, *метафората съпоставя две вертикални времена, принадлежащи на два момента от хоризонталното време , т.е. съпоставя изменението на нещо с изменението на смисъла му*. Най-сетне тя равнопоставя изменение и смисъл и дори често ги прави неразличими и взаимно преливащи се. Времето е смисълът на битието.

Но и нещо повече. Ако изменението е в областта на недостига на битие, в отрицателността, то смисълът е в породения от този недостиг излишък от битие [20], т.е. в положителността, в крайна сметка - в областта на духа. Гадамер говори за “преобразяване” на съществуващото в изкуството [21]. Метафората съединява отрицателното с положителното и така неминуемо пресича точката [22] на “чистото битие”, която е и тази на “чистото нищо”. Тя обединява смисъла с изменението, духа с плътта и така я осветява, но също и освещава.

Можем да погледнем на метафората по подобие на героя в литературата като носител и на времето, и на смисловото цяло (Бахтин 1996: 120-202). Обратно, метафората е атомът, най-малката и неделима част на литературния герой, а не просто изразно средство, която все още му е подобна. Това е така, защото метафората е атомът на мисълта.

Всъщност и самото научно познание първо се осветява и освещава от своя фундамент, от своите принципи, от своите аксиоми и едва тогава и само върху него може да започне да се изгражда. “Обаче това, което остава, основават поетите” [23], цитира Хайдегер (1999: 136) стиха на Хьолдерлин. Това, че аксиомата произхожда от метафората, не е трудно да се покаже: веднъж, поради наличието на алтернативни аксиоматики (напр. геометрията на Евклид и на Лобачевски); втори път, понеже представлява идеализация на някакво емпирично положение, която тъкмо игнорира аспекта му “не е” и оставя само твърдението “е”.

Тъкмо жаравата на метафората [24] скрита в основите на научното познание го оживява и одухотворява, представлява същинският му, философски смисъл, какъвто не му придават, както често се твърди, приложенията и използването му.

5. “Сетиво за съдба”. Смисълът, освен свързан с изменението “в света” чрез метафората, е и “интегративна основа на личността” (Леонтьев 1999: 36). Макар че съществуват редица механизми за привнасяне на смисъл отвън (пак там: 130-138), личността може да се самоорганизира чрез “полагане на смисъл”, който е “осъзнато избрана вяра в нещо, прието по собствено решение” (пак там: 138). “Вярата е обоснована от самото решение да се вярва, в което се полага смисълът. Но по парадоксален начин самото това решение създава онзи смисъл, който ляга в основанията на целия по-нататъшен живот” (пак там). От друга страна, личността е “филтър, който, поставен на безкрайния континуум от смисли, образуващ света, проявява само някои от тях” (пак там: 131) [25].

На възникването на личността можем да погледнем като на дисипативен процес, при който в океана от смисли кристализира личността около някакъв минимален зародиш. Принципът на образуване на този кристал по-нататък е “полагането на смисъл”, чрез който личността “филтрира” и включва в своя “кристал” част от смислите като “сигнал” и отхвърля останалите като “шум”. Така личността всъщност е вътрешно сетиво, което подбира подходящи смисли и насочва изборите към по-голямо богатство от такива адекватни смисли. По този начин личността “кове” съдбата си като поредица от избори, от която тя може да възникне и нарасне според вложения първоначално отвън “зародиш на кристал”.

Богатството на адекватни смисли може да се оцени като единство на откритостта, т.е. изобилието от смисли в бъдещето, на свободата, а тя е възможността за по-голямо множество избори в настоящето и на селективността на личността, която различава два близки смисъла като различни. Така разбрано, духовното богатство, което насочва личността според собствената ѝ природа (т.е. нейния “кристал”) се определя като единство на откритост на бъдещето, свобода в настоящето и селективност от миналото.

Сетивото за съдба е личността. Тя е свързана с интуицията, но е различна от нея по това, че обособява от океана от смисли, докато интуицията свързва с него. Личността избира един път като действителен, като *именно нейна* съдба, докато интуицията съпоставя и обединява пътищата в едно цяло, в океана от смисли, в бога, без да избира измежду тях, но с това прави възможен избора и се явява негов първи момент.

Често изборът на личността не е или не е само рационален: “сърцето” включва запазването и нарастването на самата личност, “спасението на душата”, като дори може би най-важен критерий на избора. Селективността на личността, т. нар. самосъзнание, или по-точно “самостта” на личността (среща се също и “азовост” на аза), разглежда самата себе си като такъв първичен океан от смисли, от който самата тя е възникнала, и филтрира своите постоянни съставки като различни по значение и устойчивост все едно “подличности”. Шизофренията или поне някои нейни форми могат да се тълкуват като патология на един нормален процес (ср. с: Huxley et al 1964; Karlson 1991: 171), а именно - на възникване на вътрешното сетиво за съдба. “Богът”, или с термините на Юнг “нуминозното” (вж. и: Иванова 2005: 51-53), “колективното несъзнавано”, “архетиповете” (напр. Юнг 2002: 212 и сл.) – по начин, очевиден според горното разглеждане - е психически регулатор и противотежест на патологията (напр. Юнг 2002: 203; 1995: 77), която представлява дисоциация на

личността до еманципирани се подличности, на аза до съставящите го символи, при възникването на вътрешното сетиво за съдба.

Със сетивото за съдба, с усета за символи на личността, самостта на личността филтрира и така диференцира собствено време, своеобразен аналог на *la longue durée*, с термина на Бродел [26] (Braudel 1969: 54) на всеки един от тях, чиято съвместна калейдоскопична дезинтеграция и реинтеграция позволява да се предсказва ходът на най-вероятните бъдещи избори и избрани алтернативи като собствена съдба [27].

С възникването на личността океанът от смисли се раздвоява на вътрешно сетиво и наблюдаван от него дух: “окоето, с което виждаме бога, е окоето, с което той ни вижда” [28]. Така богът е “не-Азът” на Фихте [29]. С възникването на личността, възниква, без да бъде изчерпан, и “бог” в този смисъл [30], както и “съдбата, която е (*u om*) човека” (*filiouque*).

Този начин на разглеждане обединява тълкуванието на съдбата при Боеций (1993: 108) и Тома от Аквино (2003: 419), от една страна, с това на Бердяев (1994: 31-32; 47-48), Хайдегер (Heidegger 1993: 384) и косвено с разбирането за историческото време при А. Игнатов (напр. 1999: 263-264), от друга, с проблема за “вътрешното сетиво” при Кант (Стоев 2005), от трета.

6. **“Менталност”**. “Под колективна менталност разбираме психологически структури, процеси и форми на активност, като носител и субект на които встъпва не индивидът, а групата, уподобима на единен организъм и разглеждана – метафорично или не – като единен субект” (Леонтьев 1999: 370). Понятието “менталност” се въвежда в исторически изследвания от т. нар. школа “Анали”. Менталността е “система (именно система) в движение, явяваща се по такъв начин обект на историята, но при това всички нейни елементи са тясно свързани помежду си; това е система от образи, представи, които в различни групи и страти, съставлящи обществената формация, се съчетават различно, но винаги в основата лежат човешките представи за света и за своето място в този свят и следователно определят постъпките и поведението на хората” (Дюби 1991: 52).

“Единственото, безусловно постижение на Новото време е съвременната *личност, притежаваща* (като идеал) духовна автономия от обществото. За разлика от индивида в традиционното общество, личността самостоятелно разрешава за себе си всички “основни въпроси на битието”, изработва своя школа от ценностни предпочитания, избира модела дискурс. От днес основни носители на съзнанието става не обществото като цяло, а отделната личност, свързана с

други, ней подобни само по *менталност* – несъзнавани автоматизми на мислене, само сянка от миналото тотално традиционно съзнание” (Герасимов 1994: 64).

Историческото понятието за “менталност” е тясно свързано с това за историческо време и за множествеността на времената. Последното можем да открием още у Бергсон:

“Но ако вместо да претендираме за анализ на траенето [времето на ставане] (т.е. по същество за синтезирането му с понятия), първоначално се поместим в него чрез усилие на интуицията, тогава имаме усещането за някакво точно определено *напрежение*, самото детерминиране на което се явява като избор сред безкрайно много възможни траенета [времена на ставане]. От този момент нататък забелязваме толкова траенета [времена на ставане], колкото пожелаем. Всяко от тях е напълно различно от останалите, макар и сведено до понятие, т.е. разглеждано във от двете противоположни гледни точки, то винаги се свежда до едно и също необяснимо съчетание на многото с едното” (Бергсон 1994: 34).

Духът съдържа множество структури и имплицира множественост на времената. Той присъства последователно в моментите на физическото време. В тях той присъства в трите модуса на историчност: основаване (поява), тук-там случване, завършване (изчезване).

Парадоксално се оказва, че в дълбоката си същност историята не е времева – и следователно не е поредица от факти, да си припомним в тази връзка разграничението и Хайдегер между историята в собствен смисъл (Geschichte) и историята като историография (Historie) [31] (напр. Heidegger 1993: 376, 378-380) - в смисъла на запазване във времето, в който смисъл напр. смятаме за времеви материалните сетивно възприемани обекти. Историята е подобна на дух, едно положение извяено и поставено във фундамента на философията от Хегел, обаче: така както духът не е времеви, както напр. са времеви материалните тела, така и историята не е времева. Ала последното се разкрива у Хегел във физическото време и под формата на диалектиката в историята, на “разума в историята”, на диалектичката логика, т.е. под формата на възплъщението на духа в материални тела, поради което и Маркс толкова лесно и успешно успява да “преобърне” Хегеловото учение, т.е. да го изтълкува “материалистически” (Маркс 1983: 83 и др.). “И както всичко природно трябва да възникне, така и *човекът* има свой акт на възникване – *историята*, която обаче е съзнавана от него история и тогава – като акт на възникване – е съзнателно снемаш се акт на възникване. Историята е истинската естествена история на човека” (Маркс 1993: 152).

Историята като *собствено невремева във физически смисъл*, което всъщност ще рече *собствено времева*, собствено дух, т.е. според “феноменологията на духа”, както каквато Хегел, обаче, не я експлицира, следва да се пише като две допълнителни (дори и в смисъла на Нилс Бор: 1971: 398) истории, история на общностите и история на менталностите, които се преплитат и разединяват в човешкия избор.

Някои от структурите на духа са по-близки на човека и по-разбираеми. Такива са: личността, която е свързващото звено между човек и дух; надличностните, но подобни на личност образувания на колективи от личности, каквито са менталностите и които често възникват или се запазват около индивидуална личност, която служи като “зародиш на кристала” на надличностната менталност в океана от смисли. Ако обаче фиксираме дадена менталност (“божество”), то тя се проявява, макар и в различна степен, във всички хора. Обратно, ако вземем даден човек, то в него, макар и в различна степен, се проявяват всички менталности. Да си припомним Марксовия тезис: “Но човешката същност не е абстракция, възплътена в отделния индивид. В своята същност тя е ensemble-ът от обществените отношения” (Marx 1958: 6). Човекът е профил от менталности, от божества.

В шизофренията тяхното единство се губи, “монотеизмът”, монолитността на личността изчезва, личността се дезинтегрира, разпада се на части. Преходът от личност към личност е промяна на този профил. Сходни или сходни в определено отношение личности образуват общност. Профилът от профилите на индивидите, съставляващи общността, имплицира в обратен поглед “личност”, менталност, която е надличностно образование, “божество”, “дух на общността”. Така дезинтегрирането на общността до личности, както и разпадането на обществото - като множество от множества, по определението на Бродел (2002: 413) - до отделните множества може да се разглежда като “шизофрения на обществото”, като “едипово” убийството на бога, олицетворяващ неговата цялостност. “Убит е един мъртвец, мъртъв открай време” (Дельоз, Гатари 2004: 143). Капитализмът, според тези автори, работи като механизъм, като “машина на желанията”, в натрапчиво повторение, по подобие на шизофренно деградирала личност. Душата я няма, духът го няма.

Други от неговите структури са по-далечни от човека, по-чужди и неразбираеми, но тясно свързани с по-близките. Така се образува мост на познанието, по който човек може да навлезе навътре в духа, сетиво за каквото познание обаче не са външните или поне не са на първо място външните, а личността, собствената и на другите.

След като “по тънкото въже”, положено от Ницше като път към трансцендентното, човек се е озовал отвъд, това “отвъд” изведнъж се е оказало самата Хайдегерова *поетична* същност на човека, неговата съкровена вътрешност, от която обаче се отрива просторът на изследване на това отвъд, което вече е тук, Да – Dasein. Духът вече не е трансцендентен под формата на “бог”, а е тук, на земята; човек се осъзнава като потопен в него като собствената и на другите личност, която вече е твърде смътната, променлива и неуловима граница, обединяваща и разделяща от духа. Тази промяна на духовната ситуация е по-скоро инициатива на духа и изненадва човека, пред когото внезапно се разкрива богът, не отвъд и като Кантовата трансцендентната граница на възможното познание, с неразличима структура и непознаваем, а разбира се вече като дух, като “обект” и “предмет” на познание. Сетиво за това е личността, а не тези на емпиричния опит, атомът на дискурса вече не е пропозицията, а метафората, а в аспекта на обобщение досегашното, смятано за върхово постижение, логическо мислене на науката се е оказало примитивна форма на поетично мислене. Това, че “науката не мисли” вече не е чудата приумица на ексцентричен философ, а ясно видим факт.

Чрез най-близките до него структури – личността и менталностите – човек избира своя път като път заедно с другите в историята.

Менталността се проявява чрез избора като някои от алтернативите за членовете на общността със съответната менталност се оказват съзнателно или несъзнавано предпочитани. По този начин менталността е “деформацията”, изкривяването на вероятностното пространството, в което се извършва изборът между алтернативите, намалява ентропията, случайния характер на избора, неговата зависимост от индивидуалността на избиращия и го типизира като избор на членовете на общността. Тя споява общността като определя едно общо “бавно време” [la longue durée], чрез което общността остава във времето като движещо се, “пътуващо” настоящето, т.е. продължава да съществува. Менталността има характер на инерция на традицията.

7. **“Способност за избор”**. Между общности и менталности е налице своеобразен същностен аналог на съотношението на неопределеност на Хайзенберг. Изборът тогава ще представлява фиксиране на определено съотношение на общности и менталности (и с това избор на време на общността като проекция на менталността върху нея), на което съотношение изборът е еквивалентен, или произтича детерминистично. Изборът на личността е изоморфен на представителното политическото решение, т.е. на решението на политически орган, чиито членове са представители на

общности. Във всеки избор някоя партия или партии от менталности се оказват подтиснати, “малцинство”, а други доминиращи – “болшинство”.

Чрез изборите на общностите, в крайна сметка чрез индивидуалните човешки избори възниква историята. Ако разгледаме историята като самопреобразуващ се текст – което е обичаен начин на разглеждане в културологията, - то изборите съответстват на преобразуването на текста, т.е. съответстват на неговия смисъл (ср. с: Налимов 1985б; 1979: 74- 82; 1995). Тогава, според концепцията за съзнание на същия автор (Налимов 1985б: 86-87; 1995), обратно можем преобразуването на “текста” (така да се каже в хода на “написването” ѝ) да изтълкуваме като особено съзнание, “обществено съзнание”, “менталност”. *Чрез изборите историята мисли*. Хегеловият “разум в историята” се осъществява чрез изборите. Изборите, разбира се, се осъществяват от хората. Чрез тях се оказват едно цяло с духа. Затова същността на историческото време е това единение на човек и дух в избора, то е *кайрос* (Тиллих 1995: 217), “зрялост на времето” (Игнатов 1999: 145; 228), а не хронос. В тази връзка редица автори изтъкват, че християнството е *собствено историческата* религия (напр. Мерджанова 2000: 137-138), тъй като основополагащият мит – за възплъщението на бога в човек, за богочовека Христос – е всъщност вече знание за *единството на човек и дух в историята, и то чрез човешкия избор*, който заедно с това се оказва и божествен, този на Христос и “неговите две природи”. Това е фундаментално положение за християнската култура, което *само се секуларизира* от (1) Хегел и от (2) Маркс, като се проиграват – без да се оспорва първичност на духа спрямо човека (отхвърлена една през Ницше от Хайдегер) – две сродни тълкувания на духа: (1) като развитие във физическото време *и оттук*, (2) като развитие на запазването (материята).

Изборът, смисълът, мисленето, времето – всички те се основават върху преобразуването на възможността. Така и понятието за действителност, а оттук и за необходимост се обосновават в *преобразуването на възможността*, която вече е фундаментална (Епштейн 2001: 38-41), могат да се “виртуализират”. “Виртуалното излиза на преден план като динамично отношение” (Канавров 2003: 230) [32]. От една страна, преобразуването на възможността е *качествено*, напр. от възможно през необходимо в действително, в историята, от друга, то е количествено в математиката, напр. аксиоматично- и хипотетико-дедуктивния метод, теория на вероятностите и др., във физиката, напр. квантовата механика, статистическата физика и др., в рамките на която същностно се използват математически модели.

Идеята за “математическа история”, или “историческа механика” (Капица, Курдюмов, Молнецкий 1997: 98, 103) е плашеща и примамлива, но най-същественото е, че нейните последствия се простират до самия фундамент на историята, до самото ѝ възникване в Древна Гърция и в частност на нейното наименоване при Питагор. Логосът през Хераклит, че чак до Хайдегер включително, остава водещият, “най-мъдрото”, Числото на Питагор, остава скритото, мистичното, неартикулираното, нефилософското. Философията е логоцентрична – във връзка с Ницше я упреква Дерида (2001: 35), - тя, въпреки “Феноменологията на духа” на Хегел, ще прибавим ние, не се осъзнава като самопреобразуващ се текст, като история, разум в историята, като ту тук, ту там появяваща се и изчезваща, тук-там случваща се *следа* (Дерида 2001: 98, 101-102, 103, 117 и др.) (почти) *непрозосимо* (ср. пак там: 38; Деррида 1999) *срлед и срлед* [33] *текста* [34]. Питагоровото Число се е изгубило като водещата следа на европейската философия още от нейното възникване, бидейки изместено и бивайки измествано повече от двадесет и пет века от думата (-) “число” [35], т.е. от натрапения от Логоса образ на числото, за да може да се случва тук-там и да се появи едва сега, в идеята за математическа история. *Числото* – още със скриването си при Питагор - *като вероятност, възможност днес показва и показва как следата винаги е(.) без никога да съществува*. Числото е следовността на следата. *Числото е самото битие*.

Но числото не желае да подтисне думата, Числото иска сътрудничество със Словото. Това сътрудничество е информацията, informatio, *образуването*, чиято същност е тъкмо *преобразуването* на възможността, осъществявано в избора, и то в човешкия избор. Езикът – текст и смисъл, от една страна, Слово и Число, от друга, същностната - е запис и възможност за продължение на историята на изборите на човека.

Главното, което се запазва в избора, е целостта. Тя се изявява в човека като появяващия и изчезващия, тук-там случващия се негов избор, т.е. като незапазването на избора, като дух.

8. “**Сътрудничество с духа**”. В концепцията на П. Тейяр дьо Шарден за ноогенезата има нещо сходно с Хегеловата феноменология – в основата на всичко лежи обективна духовна реалност (Бабосов 1970: 150). Човекът е не толкова краен резултат от божественото творение на света, колкото съучастник в божествения акт на творение. При това се свързват религиозните концепции за отношение на човека към бога с научните за отношението на човека към природата (пак там: 55). “Религията и науката са две неразривно свързани страни или фази на един и същ пълен акт на познание, който един единствен може да обхване миналото и бъдещето на еволюцията, за да ги

разгледа, измери, завърши” (Тейяр де Шарден 2002: 400). Сферата на живота (биосферата) и изгражданата над нея като по-сложна и съвършена степен сфера на мисълта, съзнанието (ноосферата) всъщност са естествени продукти на еволюцията (Бабосов 1970: 60). “Да се въдворим в божествената среда. Оказва се, че ѝ принадлежим със самата дълбочина на своята душа и най-вещественото, което е материята” (Тейяр де Шарден 2002: 1970).

Донякъде сходни възгледи за ноосферата има В. Вернадски. Тя е последното от състоянията на еволюцията на биосферата в геологичната история – състоянието в наши дни (Вернадский 1991: 242). Повърхността на земята е обхваната изцяло от живо вещество, биосферата е увеличила безкрайно геологичната си сила и преработвана от научната мисъл на човека се превръща в ноосфера (пак там: 242).

Подобно е определението на К. Попър за “свят 3”, “една терминология, която дори не е нова, тъй като води началото си още от Г. Фреге” (Попър 2003: 120). За разлика от “свят 1, света на материалните тела”, “свят 2, света на нашите лични субективни преживявания”, “наричам свят 3 света на продуктите на човешкия ум, резултатите на нашата умствена дейност и преди всичко света на нашия специфичен човешки език, на нашето обективно мисловно съдържание, изречено или написано, а също така света на технологията и изкуството” (пак там). “Моята главна теза е, че съществуват и обекти, които принадлежат *единствено* към *Свят 3* – например *все още неоткритото доказателство*, върху което математикът работи днес и което ще открие утре” (Попър 2005: 44).

Човекът създава един собствен свят на културата и науката, “ноосфера”, превърнал се вече в “планетарна сила”, “свят 3”, който, според Попър, *съществува обективно и преди* да се материализира чрез действията на човека и като тела от свят 1 или да се реализира в преживявания от свят 2.

Според Тейяр дьо Шарден този създаван от човека свят е интелигибелен, ментален, човекът е съучастник на бога в неговото самосъздаване във времето и еволюцията, движеща се към “точката Омега”. Всички изложени концепции са твърде сходни с тази на Хегел, още от “Феноменология на духа” за самоосъзнаването на духа в религията, за което ще стане подробно дума по-долу, и във философията. Тя освен всичко друго има предимството да ги предхожда хронологически.

В духа на изложеното по-горе ще разглеждаме тъкмо индивидуалната личност и колективната менталност като самоизграждащо се и чрез това напредващо в духовното, вътрешно сетиво, което следва и позволява в океана от смисли да възниква около “кристализационните ядра” на вече

съществуващите личности и менталности “ноосферата”, “свят 3”, който едновременно е и най-близката до човека област на духа. Най-далечната, “трансцедентната” е “богът”, “точката Омега”, с термина на Тейяр дьо Шарден, крайната точка на еволюцията, към която тя се стреми.

Всъщност обаче тази крайна точка вече съществува като природата, тя е видима за човека “от другата му страна”, през обичайните сетива. Ако еволюцията се разгръща във времето като духовна еволюция на човека от “точката Алфа” към “точката Омега”, то самият човек е онтологично разположен между “свят 1” и “свят 2”, т.е. свързва “точката Омега” (физическото, природното) с “точката Алфа” (психическото, менталното). Така човек и дух, човек и духовна еволюция, в крайна сметка човек и история се оказват двете дъги на една цялостна окръжност, минаваща през точките “идеално” и “материално”, “субективно” и “обективно”.

Само конвенционално една от тези дъги, “природа” и “история”, може да се нарече първична, те са едно цяло, те си “сътрудничат” в цялото на окръжността.

Човек и дух са вече колеги, така както във вселената, символизирана от целостта на кръга, историята и природата са едно цяло. Човек и дух винаги са били колеги, сега само се осъзнават като такива, ала самоосъзнаването на тоталността е възможно единствено в модуса винаги- вече-било-след-като-сега-възниква.

На множеството материални тела в пространството, интегрирано в целостта на Вселената чрез едно-единствено, възможно най-просто време, дуално (т.е. “допълнително” в смисъла на Бор 1971: 398, 523, 391-398) съответства множество менталности и времена, интегрирани в целостта на Вселената “по другата дъга на кръга”, чрез възможно най-простата монолитност на личността, аза, чрез монотеистичния бог, т.е. чрез пространството, сведено точка.

Обаче далеч от “феномена на човека”, свързващ края с началото, историята с природата, т.е. в областта на чистия дух, на духа сам по себе си, Вселената е реещи се, обаче “реещи се” извън пространството и времето смисли, които спрямо пространството и времето, т.е. спрямо едната страна на човека, тялото, стават или изглеждат незапазващи се, възникващи, изчезващи, тук-там случващи се, елементи от съвкупността на духа според собствената му природа, обаче заедно с това вече подредени във времето и пространството според природата на човека. Самото човешко познание за природата, науката физика, успя да отиде отвъд времето и пространството в явленията на сдвояване (entanglement) (Пенчев 2005), при осмислянето на които следва да се обобщат или (1) *какво* се запазва (не е енергията), или (2) *какво е запазване* (не е постоянството) (Пенчев 2006: 42-43), или (3) *и двете*

(не-постоянство на не-енергия). Информацията като *единство* на Слово и Число, на История и Природа, на същото и различното, на еднообразното и многообразното, на сложното и простото, на Много и Едно, обединява в сътрудничество телесната време-пространствена природа на човека с психическата, ментална природа на духа. Без да е непременно физически съществуваща, информацията има същностното свойство да може (да умее) плавно да се превръща във физически съществуваща и по този начин да представлява единна субстанция и по двете дъги на кръга, т.е. да решава не само добре известната психо-физична проблема, но и едва-сега формулируемата физико-психична проблема: как материалните тела могат да ни заговорят (напр. Хайдегер 1993: 216-217).

Най-дълбоката същност на човешкия избор е, че човек може да избира конкретното съотношение на природа и история в историко-природата, т.е. съотношението на сътрудничество на човек и дух, синтезата, между двете крайни точки вече проиграни в историята като теза и антитеза: първо, светът, свит до точка, изчезнал в религиозната аскеза, от една страна, и изключително богатство на личността, богатство от менталности, времена, невремево съществуване във вечността, от друга; после, личността, свита до точка от протестантската трудова аскеза в света на Новото време, на капитализма, от една страна, и изключително богатство на тялото, богатство от предмети, пространства, времево съществуване тук и сега, от друга.

В избора на съотношение между духовно и материално отделният човек, както и общностите, човечеството като цяло, придобиват съдба. Виеща се като “дао” из околност от “ян” и “ин” и разделяща я на “ин” и “ян”, тя се вижда в сложното време-път с указателните табели на физически предмети, които са вече светещи, засияващи за миг и помръкващи знаци на духа, “включвани” и “изключвани” от менталностите, от божествата, символите “вътре в” единната личност или менталност на общността, и от това *знамения на съдбата*. Личността се осъзнава не като отсъствие на каквито и да е други менталности вътре в нея, не като куха обвивка без съдържание [36], а като динамично равновесие на божествата, “партийно равновесие на коалиции в една трансцендентална политика” на и между тях, на символите, на цялата сфера на нуминозното, с термина на Юнг, а това ще рече като историческа: произхождаща от историята и създаваща история едновременно, в сътрудничество с духа.

Като синтезиращ изброените изчерпателно осем контекста – “трансценденция”, “исторически разум”, “интуиция”, “поетично мислене”, “сетиво за съдба”, “менталност”, “способност за избор”,

“сътрудничество с духа”- ще се използва терминът “сетиво за времето”, или почти като синоним “времева способност”, при което в първия случай акцентът е върху *възприемането на времето*, а във втория – върху *действие във времето*, неразделно от *въздействие върху времето*.

Така бог като човешка способност се представя като потенциалната способност на човека да прогледне за времето, за историята. Доколкото човек е спял за времето, той може да го възстанови само по пътя на познанието като “*analogia entis*” на настоящето, като истинната метафора. “Бог е способността за история”: да догони своето - заложено в него като човешки φύσις, природа – бъдеще, бъдещо състояние на бог; да открие трансценденталните основания на бога, на себе си като бъдещ бог и на бога като присъстващ в настоящето, бог и човек като старши и младши колега, просто като колеги.

Ако приемем, че философията полага “инфраструктурата”, която пронизва цялото творчество на Хайдегер още от възобновяването на въпроса за смисъла на битието (Heidegger 1993: 1), то бъдещата територия, която ще усвоява човешкото познание, е тази на времето не като линейна еднообразност, не като “просто абстрактно, идеално” “отрицателно единство на битие-извън-себе си” (Hegel 1966: 209/ § 258); Heidegger 1993: 430/ § 82a), като каквото припознава времето науката физика и с което битието на съществуващото се мисли като запазване във времето [37], а като една множественост от времена, обитавани тогава вече събирателното понятие “време”. В нея нещата от само себе си се появяват и изчезват, това е тъкмо територията на незапазването, на чистото движение, на духа. Сред най-съществените ѝ описания е “Феноменологията на духа” на Хегел.

Духът има битие (1) без непременно да има съществуване (напр. Heidegger (Хайдегер) 2000: 170-171), но и (2) без непременно да изключва съществуване. Вторият случай е тъкмо Dasein, т.е. битието, което е тук като съществуващо, което има определена локализация, Да, тук, сега или Да, там, тогава, и поради това може да се покаже, ето го, Да, онтологичният еквивалент на човека, човекът видян от духа като свое друго, като съществуващо, като не-дух, който е дух. Тази територия принципно се изключва от съвременната наука, тъй като това е областта на изначално случайното (ср. с: Епштейн 2001: 290-291), неповтарящото се, хаоса и като разрушение, и като съзидание – областта на творчеството, на бога:

Наистина условие, без което не може, за науката е възпроизводимостта на резултатите, принципно случайното е принципно извън нейния обхват, каквото я познаваме досега. Тя е обвързана

с метафизиката, със запазването, с разбирането за света като природа [38], представлява по същество приложна метафизика. Науката е и се осъзнава като антитезата на религията [39].

Днес обаче вече е достигнала такъв етап на развитие, когато собственият ѝ по-нататъшен прогрес я тласка отвъд нейните граници, в полето на синтезата с религията, към усвояване на незапазването, от подстъпите на вече достатъчно добре усвоена територия на запазването. Някои от пробивите в тази насока са широко известни:

1. **Квантовата механика**, която успя да овладее принципно случайното на конкретния експеримент с микрообекти, поставяйки го в много по-широкия и устойчив контекст на всички възможни експерименти, освен подобрения и случайно реализирал се. Квантовата механика успя да изгради първа една респектираща и напълно приемлива за обичайната наука конкретна метафизическа теория на вероятното (ср. напр. с: Братоев 1970: 299) и с това проправи пътя към обща метафизика на възможното и случайното (Епщайн 2001). Тя и отвоюва, и даде метод за отвоюване за науката, за запазването, на територии на духа, на незапазването, но с това направи и една от най-важните крачки за помиряване на науката с духа, а във философията - на метафизиката с онтологията.

2. **Квантова информация**, една дори все още неизвестна в България, физическа дисциплина, обособила се през 90-те години на миналия век (по-подробно: Пенчев 2005). След като вероятностите са, така да се каже, първични в квантовата механика, то те вече не са сводими до статистика на поведението на някакви микрообекти – вероятностите взаимодействуват непосредствено! Това ще рече, посредничеството на запазващи се микрообекти, идентифицируеми като обекти посредством своята енергия, не е необходимо. Тъкмо областта на непосредствено взаимодействие на квантови вероятности е тази на квантовата информация. Така незапазването, възплътено във вероятностния подход на квантовата механика, т.е информацията като съпоставянето на вероятности, придоби вече статут на първична физическа реалност и с това не само се еманципира, но и се равнопостави със запазването, т.е. с енергията. Възникна въпросът, а дали енергията не е частен случай на информацията, дали запазването не е частен случай на незапазването? За привържениците на “диалектическия материализъм”, ако все още има такива, същият въпрос може да се постави така: дали “материята” не е частен случай на “движението”?

3. **Теорията на хаоса**, която даде понятия апарат и математически модели за изследване на (силно) нелинейни физически процеси, при които много малки въздействия в определени моменти (т.

нар. точки на бифуркация) пораждат огромни последствия. Нейната същност е, че тя представлява причинна теория на непредсказуемостта, т.е. позволява в определени рамки да се предсказва случайното, хаотичното. Ако квантовата механика запази линейността, но въведе вероятностите, информацията във фундамента на мирозданието, то теорията на хаоса, обратно, пожертва линейността, но съхрани обектите, енергията, т.е. самото “запазване”. От тази гледна точка квантовата информация синтезира нелинейността на теорията на хаоса с фундаменталната вероятностност на квантовата механика.

4. Теорията на информацията, в която включвам теорията на вероятностите, статистиката и термодинамиката, както и съответните аспекти на статистическата физика. Ако наистина информацията в качеството на нелинейно преобразуване на вероятности е в основата на мирозданието, каквато е най-радикалната хипотеза на квантовата информация, то от философска важност е как математически и физически се съотнасят двете основни начала на света: създанието (информацията) и разрушението (ентропията). Съществени са флуктационно-дисипативната теорема (Ландау, Лишвиц 1976: 431-441; Рытов 1976: 427-429; Гинзбург 1975: 335-337) и теоремата на К. Шенън за максимума на сигнал по канал с шум (Шеннон 1963: 447 и сл.). Според флуктационно-дисипативната теорема, колкото са по-големи флуктуациите, отклоненията от равновесното състояние на една система, в толкова по-висока степен тя може да се самоорганизира в неравновесно, т.е. да постигне стабилно, самоподдържащо се неравновесно състояние (каквито са всички биологични, социални и психически явления). Казано с метафора, колкото по-голямо “зло”, по-голямо “изпитание” може да издържи една система без да се разруши, толкова е по-голям нейният потенциал за “съзидание”. Според теоремата на К. Шенън, максимум информация се предава по канал с шум тогава, когато самият сигнал е ... случаен, т.е. има формата на шум!

Но ако – както ни съветва Хайдегер – оставим преодоляването на метафизиката на самата нея, то пред нас се открива една собствено философска задача, усвояването на територията на духа. Това е задачата на философията като задачата на мисленето, поставена от Хайдегер (1993: 214), усвояване на поетично мислене като обобщение на логическото като времево, като историческо мислене. Решаваща крачка е направена от Хегел, и то още с “Феноменология на духа”, с обобщаването на логическото на състоянието до диалектико-логическото на ставането. Нещата не са, а тук-там ги има (Es gibt, с термина на Хайдегер) като събитие (Ereignis, мимолетна среща-отминаване на прекрасното, пак с негов термин). В духа, описан отвътре, нещата не са постоянни, устойчиви,

повтарящи се, запазващи се, както изисква метафизиката, “материални”, а са появяващи се, преливащи и изчезващи, чистото движение, духът, видял себе си като дух, а не като възпълнил се в съществуващо, в Dasein, както по-късно ще го представи в хода на естественото му саморазвитие Хайдегер.

Заедно с това просветва идеята за една “фундаментална история”, за преосмисляне на Хайдегер, на неговата “фундаментална онтология” от “Битие и време” на основата на възвръщането към “Феноменология на духа” след “Битие и време”, на възвръщане към Хегел след Хайдегер, т.е. за един нов прочит и на двамата велики немски философи в диалог помежду им. За да означим този преход ни е необходима подходяща дума, която да заговори основната дума на Хайдегер – Dasein, битието, което не е вече просто рещ се дух или ограничен единствено от произтичащата от самия него строга диалектическа логика на собственото саморазвитие, както във “Феноменология на духа”, а е дух, който е същностно обвързан със съществуващото и затова е локализиран – който *винаги* може да се посочи, ето го! Da! Da!-Sein, Da!-sein – за разлика от духа, така да се каже, сам по себе си, който е фантом, призрак, появява се, изчезва и присъства само тук-там, ту тук, ту там, а да се локализира и посочи е не повече от игра или безнадежно занимание. Тази дума, неразделен другар на Dasein, ще бъде Dazeit: Zeit is da. Da! Da!-Zeit. Dazeit е просто синоним на Dasein, друго разбиране за него. Dazeit е възпълненото време, възпълненият дух, който е време, мисленето, което е време, което е история.

С това откриваме, че и Хегеловата синтеза, Хегеловата триада се е сдобила с неразделен другар - изборът. Изборът е просто обърната синтеза, неин краен аналог, същата тя, но видяна от частта, не от цялото. Наистина, избраната алтернатива съответства на тезата, неизбраната алтернатива - на антитезата, а състоянието преди избора, когато двете алтернативи са все още заедно – синтезата. Духът и човекът, Dazeit и Dasein се движат един срещу друг: човекът от частта към цялото, от минало към бъдеще, а духът от цялото към частта, от бъдеще към минало и само в това сноване, само в този изначален дискурс на Словото настоящето може да се основе устойчиво, да се превърне в природа, подчинена на и по същество представляваща самото запазване. Така природата възниква от историята, науката “физика” от науката “история”, метафизиката от онтологията, но така е само за човека, колега на духа, възприел и неговата гледна точка. За човека досега пропасть на трансцендентното отделяше човека от духа – човека, отделен от духа, го наричаше бог и го поселваше

на небето – и оттук, природата от историята, “физиката” от “историята”, метафизиката от онтологията, науката от религията.

Но ако антитезата се пробягва след тезата, за да се достигне до синтезата отхвърлената при избора алтернатива сякаш се губи. Не! Само привидно. Отхвърлената алтернатива, възможното остава сред избраната, сред действителното като една особена нейна част, символът. Символът, произведението на изкуството, творението на духа е възможното сред действителното, пожертваното, евхаристията, причастието, благодарността. Тъкмо от него някога, някъде ще прорасне антитезата, чието другаде спрямо целостта на цялото, е после, след, *метá*. Но *метá* значи и “сред”. Така ни се разкрива пълния смисъл на *метá* в “метафизика”: сега в природата като (културен) символ на пожертваната при избора алтернатива, *от погледа на човека*, *метá*-сред; и после в качеството на реализирана като действителна пожертваната възможност, неизбраната алтернатива, която поради целостността на целостта и произтичащото от нея единство на възможно и действително (т.е. феноменът), “няма къде да се скрие” и също трябва да се реализира, “от погледа на духа”, *метá*-след. Бягайки от тотализиращия концептуалното (Дериди 2001: 111) и действителното (Епштейн 1999: 157, 161) “логоцентризъм”, можем да се опитаме да артикулираме *безгласно* гръцкото *метá* в езика на Новото време: “срлед”, както и “слред” [40].

Можем да погледнем на делото на мисълта на тримата автори, Хегел, Ницше, Хайдегер през призмата на диалектичката логика на едно ставане на духа, през Хегеловата триада. Тезата на духа, непосредствен при Хегел, неговото отричане от себе си и превръщане в човека при Ницше като антитеза и най-сетне, синтезата при Хайдегер, човекът, който знае себе си като дух, като човека-поет, като съществуващ дух, дух който е тук, *Dasein*.

С това обаче вече и се подсказва следващата крачка в безкрайното саморазвитие на духа, превръщането на синтезата в антитеза и с това имплицирането на нова синтеза. За да видим това необикновено превръщане на синтезата в антитеза, трябва да погледнем с вътрешното си сетиво *сътрудничеството си* движение на човек и дух, на синтез и избор, сноването на изначалния дискурс [41] на Словото напред и назад във времето.

Наистина изборът, избирайки действителната алтернатива напред във времето все едно редуцира синтезата до тезата, погледнато с око на духа, с вътрешното сетиво назад във времето. Но тази теза и следваща след нея назад във времето синтеза, ако напред във времето е видно с

външното сетиво по хода на избора, не могат да бъдат нищо друго освен теза и антитеза, обърнати във времето.

Отново връщайки се към погледа на духа, вътрешното сетиво, след тезата и антитезата ще последва нова тяхна синтеза.

С този пример ясно се показва сноването на изначалния дискурс на Словото напред и назад във времето. Става дума за една диалектика на двете посоки на времето, едната от които – назад във времето – доскоро беше забранена за нас, хората [42]. *Времето, за да отиде напред като избор, първо прави крачка назад като дух, и с това **напредването във времето след избора е едновременно синтезата на сноването на крачката напред на самия избор и крачката назад на духа.***

Словото като синтезата на сноването напред-назад във времето са човек и дух ръка за ръка, човекът, осъзнал се като дух, като Dasein при Хайдегер, напред във времето и духът, осъзнал се като човек, богочовекът, Христос, назад във времето.

Така самата Хегелова “Феноменология на духа” се откроява и като антитеза на християнството, т.е. от тезата на въплътения в човек, Христос, дух към антитезата на духа сам по себе си, но видян от човек, Хегел, с други думи, дух сам по себе си, но за човека. Така свръхчовекът на Ницше е вече синтезата на въплътения в дух човек, Христос и духът сам по себе си, но видян от човек, Хегел. Синтезата е по “тънкото въже”, по което човек ще мине от себе си над пропастта на трансцендентното, която вече не е абсолютна - духът вече не е бог, а е дух - към вече видения дух, за да заеме неговото място.

Но по-нататък, заемайки неговото място, отвъд пропастта, той изведнъж се оказва пренесен в себе си назад, преди да е тръгнал по “тънкото въже”, като човека-поет.

И сега, правим заложената нова крачка на сноването на дискурса на Словото, когато човекът-поет на Хайдегер, изведнъж отново се оказва пренесен над пропастта на трансцендентното, в самото трансцендентно, но не като свръхчовека, за когото “Бог е мъртъв” или дори той собственоръчно го е убил и е заел неговото място, а като човека-поет, като човека, мислещ в собствения смисъл на думата, поетично, времево, исторически и поради това вече достоен съратник, сътрудник, колега на духа.

След като умря в “нещастното съзнание” при Хегел, след като беше обявен за мъртъв от експедицията в трансцендентното, на която се отправи свръхчовекът на Ницше, бог все пак най-сетне

възкръсна като дух и човек, пренесен и пренесъл се в неговите селения, но тук - Da! - на земята и с това, дух *симетрично пренесен* и пренесъл се тук – Da!-Sein и Da!-sein – на земята.

По този начин идеята за фундаментална история може да се представи като едно възвръщане към Хегел, но след Ницше и Хайдегер – на ново стъпало. Това е начин за друг, все едно хегелиански или дори всъщност християнски прочит на “Битие и време”, при което историчността не се обосновава чрез времеността, не обаче и обратното, а се търси равновесието между двете, тяхното сътрудничество, но все пак при водещо значение на историчността, на духа.

В частност това означава един прочит на главата от “Битие и време” “Временост и историчност” като “Историчност и временост”. След като Хайдегер преобръща Хегел и християнската философия - след Ницше - като извежда духа от човека, историчността от времеността, трансценденцията от екзистенциалността, това, което правим, е не просто завръщане към Хегел и християнската философия, а ново преобръщане като синтеза, за да се видят дух и човек заедно, “ръка за ръка” творящи историята. Човек да осъзнае себе си не само като Dasein, но като Dazeit. Хайдегеровото преобръщане на Хегел, макар и не афиширано, е *антипаралелно* - което самият Хайдегер (1995: 198; 1993: 134-135, 152) наемква - на ясно заявеното от Маркс “преобръщане на Хегел с главата нагоре”(напр. Маркс 1988: 30; Marx 1957: 18). Духът сякаш се оказва с две отрицания: конкретен не-дух (човекът, краен дух) и абстрактен не-дух (материята, запазването, битието като запазване, духът като запазване). Произтичащата от тук връзка между крайност и запазване, между човек и материя, тепърва предстои да се изследва, макар в хода на философските търсения нееднократно да се е достигало до нея.

Дух и човек са съответно старши и младши партньор. В частност, пред човека се откриват модусите на историчността, аналогични на модусите на битието: възможност, необходимост и действителност, както и на модусите на времето бъдеще, настояще, минало, а и именно: основаване (историческа възможност), тук-там случване (историческа необходимост), завършване (историческа действителност). Те са насоката за овладяване на историята не само като действителна, *post factum*, история на фактите, но и като *исторически* феномен, т.е. в единството на възможно и действително, като избор, а оттук и в тясна връзка с науката за възможното, с феноменологията на възможното, математиката, т.е. с една математическа история или историческа механика (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 98, 103). *Изборът е историческият феномен*. Феноменологичната история – това е история на изборите. Историческата феноменология – това е феноменологията на духа.

Така ще се породи една триада на духа: Хегел – Ницше – Хайдегер. Терминът “триада на духа” не е използван метафорично, за да възвеличи и обедини делото на тези трима велики философа. Той е използван в буквален смисъл, така както е въведен в Хегеловата философия. Хегел, Ницше, Хайдегер, и по-точно делото на мисълта на всеки един от тях, възплътено в тях, са съответно тезата - антирезата – синтезата на *осъзнаване* осъзнаването на духа, или с други думи на осъзнаването на духа като човешката способност и с това завършване на човека като антирезата на духа, т.е. като свръхчовек, така нареченото от Хайдегер завършване на метафизиката, и възникване на синтезата, човекът като съратник на духа, негов “младши партньор” и “заварен син”, вече решил и решен да наследи “занаята” на пастрока си, човекът осъзнал своята *поетична* същност. “Мисля, значи съм във времето” е новата парафраза на Декартовия девиз. *Мисленето* на съществуването, знаещо се като времево съществуване във времето, е *поетично*.

В началото на триадата е Хегел и неговата феноменология на духа: човекът, който из себе си изобразява духа, осъзнаващ себе си, но все още не осъзнава, че това е негово, на човека и на човека Хегел, осъзнаване на себе си като дух. Трябва да се премине през антирезата на Ницше, т.е. през отделянето на човека от духа - едно юношеско символично убийство на бащата, необходимо, за да се възмъжее - като още едно отделяне на духа от себе си, за да може вече в Хайдегер духът да осъзнае своето осъзнаване като осъзнаване на човека. Човекът, който знае, че е поет, вече е осъзнал своята способност да бъде дух и с това принадлежността си към духа, който не е той, т.е. към бога.

С това задаваме определена позиция за тълкуване както на “Феноменология на духа” на Хегел, така и на “Ницше” на Хайдегер. Тя намира израз и като местата в двете творби, в които се фокусира така уловеният смисъл като значения. Това са част VII от “Феноменология на духа”, озаглавена “Религия” и част I от първи том на “Ницше”, носеща името “Волята за власт като изкуство”.

Теза: движението на духа, което е религията, е самоосъзнаването на духа.

Антирезата: “волята за власт” на човека го отделя от духа, обявен за “мъртъв”.

Синтеза: но с това духът се възражда в човека, тъй като същността на волята за власт се оказва изкуството, творчеството.

Така “Волята за власт като изкуство” ще рече осмисляне на делото на мисълта на Ницше като антирезата на това на Хегел от гледната точка на собствените възгледи на Хайдегер, *разбрани като синтеза*, възстановяваща тезата, духа, чрез антирезата, човека, *не* като самата нея, като свръхчовека,

т.е. човека *отвъд себе си*, а като поета, човека, моряка, завърнал се от дългото пътуване най-сетне у дома (Хайдегер 1999: 115, 135), *в себе си – от себе си навън* (Heidegger 1961: 56-57, 60, 63-64, 65).

1.1. Част VII, “Религия” от “Феноменология на духа”

Сякаш в предусет за водещия девиз, който осмисля за Ницше отношението на човек и дух “Бог е мъртъв”, Хегел пише: “*самосъзнанието*, което има своя завършек във формата на *нещастно* съзнание, беше скръбта на духа, която се стреми отново да излезе навън и получи предметност, но не я постига” (Хегел 1999: 529); “нещастното съзнание е ... *трагичната съдба на увереността в самия себе си*, която трябва да бъде в себе си и за себе си. То е съзнанието за загубата на всяка *същност* (Wesenheit) *в тази увереност в себе си* – съзнанието за загубата на субстанцията, а също така насочеността към себе си, то е скръбта, която се изказва в суровите думи, че *бог е умрял*” (Хегел 1999: 577) [43].

Оказва се, че прочутите думи на Ницше - “Бог е мъртъв” - имат почти буквален и не толкова известен аналог у Хегел.

Във “Феноменология на духа” също така може да се открие, че “духът в неговия свят и духът, който съзнава себе си като дух или духът в религията е един и същ, по същия начин завършекът на религията се състои в това, че единият и другият стават еднакви един с друг, не само в този смисъл, че действителността на духа е обхваната от религията, но и, обратно, в смисъл, че духът става действителен за себе си като дух, който съзнава самия себе си, и става *предмет на своето съзнание*” (Хегел 1999: 531).

Според него (казано по повод на източните религии, вероятно будизма) “*действителният дух е устроен*” “без това примирение” - “на превръщането на бога в човек” (Хегел 1999: 538). По повод обаче очевидно на християнството Хегел пише, че “този бог се възприема сетивно в нагледа непосредствено като насоченост към себе си, като действителен единичен човек; само така той *е* самосъзнание. ... в тази религия божествената същност е *дадена в откровението*. Нейната даденост в откровението (Offenbarsein) се състои очевидно в това, че се знае какво е тя” (Хегел 1999: 577). А именно човек, в който е възплътена божествената същност.

Разликата между двата току що-цитирани възгледа у Хегел е в това, че божественото е вътре в човека, но не е изцяло вътре, а го насочва извън неговото вътрешно, но не в неговото външно тяло, а във вътрешното извън, което е към бога. Дали божественото е в човека, това е отхвърлената от Хегел алтернатива, или човешкото е в божественото, божественото се *въплътява* в човешкото – *всъщност* е

въпрос кой в кого узнава себе си: дали духът в човека (човекът като дух) или човекът в духа (духът като човек). Оттук ясно се вижда, че Хегел се движи в мисловната линия на християнството, както и дълбокото основание за насочването на Хайдегер освен към европейското езичничество на Гърците и към източното (в частност и особено будисткото) осмисляне на човека като дух. Но все пак за него водеща си остава линията на културния произход – Гърците (напр. Хайдегер 1999: 96; 132-133).

За Хегел саморазвитието на духа, който е “това, което се движи”, “той е субектът на движението и е също така самото привеждане в движение или субстанцията, през която преминава субектът (Хегел 1999: 549-550) съвпада със самопознанието на духа като самоосъзнаване. Последното е “религиозното съзнание, за което абсолютната същност е дадена в откровението, *съзерцава* това понятие и сменя *различаването* на своята *насоченост към себе си* от своето *съзерцаване*, то е както субект, така и субстанция, и следователно самото то е дух тъкмо защото и доколкото е това движение” (пак там).

Същността на откровението, видяхме по-горе, е възплащаването и самоосъзнаването на духа в човека, като в част от себе си, в крайна сметка в една особена част, която има плът и поради това е не просто битие, Sein, но *Da-sein*, *Da-sein*, *Dasein*. Какво означава това по отношение на онтологията? От гледната точка на диалектиката, положена върху битието - напр. в логиката, в триадата битие-понятие-абсолютна идея (Хегел 2001: 106, 110) [44], т.е. върху тезата, бога, се преминава към полагане върху втория член на триадата на самоосъзнаването на духа, човека. Полагането, поставянето е тъкмо неговото битие (Heidegger 1978: 443), в случая на човека, *Dasein*. Положена върху втория си член триадата на духа е триадата на времето минало – настояще – бъдеще, духът видян не от себе си, от вечността и нейното ставане във физическото време, от диалектиката на целостта, която диалектика е логика, диалектичката логика, но от човека. Така разбрано, “Битие и време” е антитезата на “Феноменологията на духа” в ставането на духа като ставането на битието. Битието се осъзнава като отрицанието си, от себе си назад, като догонване на себе си, като грижа, т.е. като дух, който не е дух, тъй като е време-пространствено локализирана плът. Този момент е пределно подчертаван, и то многократно от Сартър (1994: 332-340), както и пъпната връв, която свързва феноменологията на Хусерл, Хайдегер с феноменологията на духа на Хегел (Сартър 1999: 25-54).

С това обаче настоящата работа сама се вписва в схемата, която предписва, а именно като преминаване към полагане на третия член на триадата, синтезата.

Спрямо Хайдегер, спрямо времето, това полагање е битието на бъдещето, “Zukunft an sich” (Пенчев 2006: 116-117), в съществена степен битието на самото време, времето като обект на науката, като възникване на специална наука за времето, темпоралистика (Пенчев 2006а). С полагањето на бъдещето, т.е. от битие на бъдещето, обаче, фундаменталната онтология се превръща във фундаментална история. Фундаменталната история от себе си назад е фундаментална онтология. Тоест, фундаменталната онтология е отрицателноста на фундаменталната история, собственият ѝ недостиг, догонването ѝ.

Спрямо Хегел това е битието, което е понятие, битието на абсолютната идея, станалия Абсолют, “Абсолютното знание”, както е озаглавил раздел VIII на “Феноменология на духа”, това е “краят на историята” (срв. с: Фукуяма 1993: xvii-xvii, xxiii, 67-69), да подчертаем обаче, само и единствено от хегелианската гледна точка. От същата хегелианска гледна точка, но само от нея, историята след своя край се оказва едно безкрайно настояще (Вълчинова 2006: 130-133). От нея назад, т.е. като окончателния смисъл на историята, видян и видим за човека едва в нейния край, се разкрива една двуетажна отрицателност: първа степен, бог, който се стреми към човека, за да се въплъти в него, тъй като е по-малко от него, бог догонващ човека, неговата материалност, крайност и тленност, за да се озове чрез него в-света като “битиe-в-света”; втора степен, човек, който се стреми като духа, за да се одухотвори в него, тъй като е по-малко от него, човек догонващ духа, неговата нематериалност, безкрайност и нетленност.

С това обаче богът достига абсолютно тъждество със себе си, с духа, именно чрез човека, чрез въплъщаването си в него. *Откровението на религията като тъждеството на бог – човек – дух най-сетне разбира себе си, достига себе си, тъй като се разбира от човека.* Откровението на религията вече не е тайнство на религията, т.е. то е и философска, следователно човешка идея. Откровението е разбрало само себе си и с това се овладява от човека, след като преди това то го е овладяло в качеството на християнската религия.

Духът чрез човека е захапал себе си, опашката си, бога. Целостта е образувана, и то поради нейната тоталност в модуса винаги-вече-била-след-като-е-станала. Вселената е-възникнала-едва-сега със сътворяването ѝ - съ-творяването и в съ-трудничество с бога - от човека, с което то предстои-да-стане. Така се оформя пълният времеви модус на вечността: е-било-става-сега-за-да-стане.

Образуването - това е *informatio*, информация. Образуването завършва себе си във времеви модус на вечността като информация. Духът осъзнал себе си чрез човека е единната, по определение

запазваща се и незапазваща се субстанция: според това тя се дели на квантова (запазваща се, неповторима, не копируема, неизчезваща и несътворима) и класическа (незапазваща се, създавана, копирана, унищожавана). Времето и пространството са еквивалентни на областта на втората и тъкмо затова те са областта на запазването. В нея нещата се запазват, но информацията не. В квантовата област, обратно, информацията се запазва, но нещата – не.

От станалото откровение като откровение, разбрало себе си именно като откровение, неговото ставане е ставачото откровение в религията: (1) *“непосредствена и следователно естествена религия”*; (2) *“религията на изкуството; защото формата се издига до форма на насочеността към себе си чрез творчеството на съзнанието”* (3) *“религията на откровението”*. “Ако в първата духът е изобщо във формата на съзнание, във втората във формата на самосъзнание, в третата той е във формата на единството на двете ...” (Хегел 1999: 535-536).

В рамките на “естествената религия” се разглеждат като нейни етапи на развитие: (а) “светлата същност”; (б) “растението и животното” (с) творецът. В “художествената религия” те са: (а) “абстрактното художествено произведение; (б) “живото художествено произведение”; (с) “духовното художественото произведение”, за да се завърши с “религията на откровението”, в която не са разграничени етапи.

С оглед на обратния отблясък към “Феноменология на духа”, който дава разглеждането ѝ като контекст на тълкуването на Хайдегер за Ницше, ще обърнем внимание преди всичко на диалектиката на “духа като художник” и на “света като творба на духа художник”.

Основата, обаче, – “светлата същност”, “която съдържа всичко, която се запазва в своята безформена субстанционалност” – можем да открием в “заимстваната” от древните Гърци при Хайдегер концепция за истината, ἀλήθεια. Това е *”формата на простото* отношение на духа към самия себе си или формата на безформеността”, “чистата светла същност на изгрева”; “субстанция, която само *изгрява*, без да *залезе* в себе си, да стане субект и да затвърди своите разлики чрез насочеността към себе си”. “Неговото иносъбие е също така просто отрицателно, *тъмнината...*” (Хегел 1999: 539). “Чистата светлина хвърля наоколо своята простота като безкрайност от форми и се отдава в жертва на битието за себе си, за да може единичното да получи съществуване в своята субстанция” (Хегел 1999: 540).

Dasein е в истината и неистината (Heidegger 1993 221-222), в светлината и тъмнината, в междинността между тях, в своята съдба. Тази междинност е и средата на настоящето между минало

и бъдеще, от която те са и съответно изгрева и залеза, светлината и тъмнината. Времето, видяно от втория член на неговата триада, настоящето, е истината като нескритост, ἀλήθεια.

От гледна точка обаче на твореца, на твореца при Ницше, този изгрев, тази изгряваща истина, е опиянението, при това както като вакхическото, дионисиевото начало (у по-младия Ницше), така и като равновесието на дионисиевото и аполоновото начало в класическото изкуство (у зрелия Ницше).

Така и художникът на Ницше е в опиянението като истина и неистина, светлина и тъмнина, игра на огъня в мрака, при това то е над истината, също и в смисъл, че я обхваща, без да се изчерпва, то е волята за власт като воля да се твори.

В този смисъл можем да говорим, че и самият художник, творецът изгрява в светлата същност. Тя е неговото начало. Преминавайки през антитезата на “растението и животното”, накрая в себе си “творецът съединява вътрешното и външното в смесването на естествения и на самосъзнателния образ и тези имащи две значения, загадъчни за самите себе си същности – съзнателното, което се бори с несъзнаваното, простото вътрешно, съчетано в единство с многоликото външно, тъмнатата на мисълта, съчетана в единство с яснатата на изявата – се разкриват в езика на дълбоката, трудно разбираема мъдрост” (Хегел 1999: 544-545). Така “творецът е възлязъл с труд до раздвоението на своето съзнание, в което духът среща духа”. “Духът е художник”.

При Хегел се поддържа едно съзнателно и дълбоко съдържателно двусмислие по отношение на художника: духът е непосредствен художник (неговата творба е самият свят) и опосредстван чрез човека художник, т.е. човек художествен творец (неговата творба е художественото произведение, което изобразява света). Същност това е едно от много проявления на характерната за Хегел двойственост и диалектическо тждество на онтология и епистемология, на битие и познание в развитието и в развитието на духа.

Така по-нататък в “художествената религия” “творецът стана духовен работник. Ако запитаме кой е действителният дух, който има в художествената религия съзнанието за своята абсолютна същност, ще се окаже, че той е *нравственият* или *истинният* дух” (Хегел 1999: 545). В едно “абстрактно художествено произведение” “художникът е предал изцяло на своето произведение това, което принадлежи на субстанцията, но в своето произведение не е дал действителност на самия себе си като определена индивидуалност; той е могъл да му даде завършеност само като се е самоотрекъл от своята обособеност и се е обезпльтил и възвисил до абстракцията за чистата дейност” (Хегел 1999: 549-550). В “живото художествено произведение” художник става народът. “Народът, който се

доближава до своя бог в култа на религията на изкуството, е нравственият народ, който знае своята държава и нейните действия като воля и осъществяване на самия себе си” (Хегел 1999: 557).

В “духовното художествено произведение” духът вае държавата (Хегел 1999: 561). Възниква, както се изразих по-горе, “трансцендентална политика”. “Събранието на народните духове съставлява един кръг от форми, който обхваща сега цялата природа, а също така целия нравствен свят” (Хегел 1999: 562).

И вече в “религията на откровението” духът се осъзнава като човек: “този бог се възприема сетивно в нагледа непосредствено като насоченост към себе си, като действителен единичен човек; само така той е самосъзнание” (Хегел 1999: 582).

След като духът се е осъзнал като човек, респ. художникът, който твори света като художника, който го изобразява, но с това всъщност и който твори света, следващата крачка, антитезата, е духът да изостави като ненужна обвивка своята нечовешка, трансцендентна част, бога. Прави я Ницше. От ларвата на бога, от какавидата на богочовека излита “сврхчовекът”.

1.2. Част I, “Волята за власт като изкуство” от първия том на “Ницше”

Хайдегер извежда тълкуванието на замисъла на Ницше от четвъртата, последна глава на III книга: “Волята за власт като изкуство” (Heidegger 1961: I: 43). Защо? Защото тъкмо в тази си част Ницше е най-близо до Хайдегер, и то, по-точно, по пътя от Хегел за Хайдегер, според настоящето тълкувание:

1. Преобръщането на платонизма, предприето от Ницше, означава само да се тръгне от сетивното, от фактичното, т.е. битието, Sein да се мисли вече като Dasein. Ницше смята, че чрез обръщането “възниква един нов порядък *“от себе си”*” (Heidegger 1961: I: 39-40). Преобръщането на платонизма не означава да се разменят местата на сетивното и несетивното (Heidegger 1961: I: 232-233). Сетивното и несетивното не трябва да се преобърнат, а да се тълкуват по нов начин: ”да се промени *схемата* на порядъка, понеже преобръщането на платонизма трябва да стане едно отгърсване от платонизма” (Heidegger 1961: I: 242). В работата на Ницше “Как “истинния свят” накрая стана басня” историята на философията се представя по начин, по който в “нейния ход сврхсетивното, положено от Платон като истинно съществуващото, не само се премества от горен ранг в долен, а потъва в недействителното и невалидното”. “Истинният свят” сврхсетивното, и видимият свят, сетивното, заедно представляват това, което противостои срещу чистото нищо: съществуващото в цялост. Ако и двете се отстранят, то всичко попада в чистото нищо” (Heidegger 1961: I: 241).

2. Поставянето на живота, живото в основата на новото полагане на ценности, предприето от Ницше, означава Dasein да се види в неговата откритост, т.е. в неговото същностно отношение към бъдещето. “Живото има този характер на проникващо надникване в бъдещето, вътре в която изобщо нещо може да му се яви. В “органичното” има едно ново множество от подбуди и сили, всяко от които има своя перспектива. Множеството от перспективи различава органичното от неорганичното; обаче също и това има своя перспектива, само че в нея – в привличането и отблъскването - се утвърждава недвусмислено “отношението на власт” (XIII, 62)” (Heidegger 1961: I: 245). “В такова множество се изгубва недвусмислеността на отделната перспектива, в която се намира всякогашното действително. Неговата многосмисленост, която се изразява в повечето перспективи, е дадена и следователно в неопределеното, онова, което ту така, ту иначе изглежда и според това се дава ту този, ту онзи изглед. Този изглед обаче е едва тогава външен вид в смисъла на простата външност, когато това, което се показва в едната перспектива, се укрепва и се утвърждава като единствено меродавно в ущърб на други, променящо се напирещи перспективи” (Heidegger 1961: I: 245-246).

3. Оттук традиционно разбраната истина, която избира, налага и втвърдява една сред многото перспективи, противостои на изкуството и на живота, намира се в раздвоение с тях [45]. Това за Платон е ошастливяващо, но за Ницше е ужасно (Heidegger 1961: I: 230). “Ако истината се приема като привидност, т.е. като проста привидност, като заблуждение, то тогава това значи: истината принадлежи към перспективното явяване, утвърдената привидност, изгледът (Heidegger 1961: I: 248). “Изкуство и истина са знаци на перспективното явяване” (Heidegger 1961: I: 250). “*Изкуството е като изясняване увеличаващо живота тъй както истината е утвърждаване на един изглед*” (Heidegger 1961: I: 250). “... от същността на волята за власт трябва да се получи една изначална взаимовръзка на красота и истина, която същевременно да стане едно раздвоение” (Heidegger 1961: I: 231). Следователно, вече като се насочим към хайдегериянски разбраната истина, ἀλήθεια, раздвоението между истина и изкуство изчезва. “Истина и красота се отнасят по своята същност към едно и също, битието; те заедно принадлежат на едното, решаващото: да откриваме и удържаме открито битието. Обаче в това, в което те взаимно си принадлежат, те за човека трябва да се разделят, те се раздвоават; тъй като битието за Платон е несетивното, откритостта на битието, истината може да бъде само несетивното светене” (Heidegger 1961: I: 229; също и: 231). “Истина и изкуство са еднакво необходими за реалността. Като еднакво необходими, те се намират в раздвоение. Това отношение обаче става ужасно едва когато обмислим, че творенето, т.е. метафизичната дейност като

изкуство, получава и една друга необходимост в мига, когато фактът на великото събитие, на смъртта на моралния бог, е известена. Сега за Ницше Dasein следва да пребивава само още в творенето. ... Творенето обаче е като изкуство воля за привидност, то се намира в раздвоение с истината. Изкуството като воля за привидност е най-висшият образ на волята за власт. Това обаче като основен характер на съществуващото, като същност на реалността, е в себе си онова битие, което иска самото себе си, като то иска да бъде ставане. Така Ницше опитва във волята за власт да обмисли заедно старото противоречие на битие и ставане. Битието като наличност трябва да позволи ставането да бъде ставане. Произходът на мисленето на “вечното завръщане” е следователно показан” (Heidegger 1961: I: 251).

4. Отгук вече стана ясна основната същност на “волята за власт” като старото противоречие между битие и ставане”, а защо не и между “битие и време”. “Цялото битие е за Ницше ставане. Ала това ставане има характера на действие и активност, на искане. Волята обаче и в своята същност воля за власт” (Heidegger 1961: I: 15). Съществуващото е воля за власт (Heidegger 1961: I: 12). “Какво и как е самата воля за власт? Отговор: Вечното завръщане на еднаквото” (Heidegger 1961: I: 27). “Основният характер на съществуващото е волята за власт, искането, значи ставането” (Heidegger 1961: I: 27). “Ако самият живот е воля за власт, то той самият е основата, principium-ът на полагането на ценности. Тогава не един дълг определя битието, а битието - един дълг” (Heidegger 1961: I: 42). “... волята за власт е нещо творящо” (Heidegger 1961: I: 73). “... на творенето същностно принадлежи разрушаването” (Heidegger 1961: I: 73). “Волята е в себе си творяща и разрушаваща едновременно. Над-себе-си-извън-господството е винаги също и унищожение” (Heidegger 1961: I: 76). “...волята в себе си е вече воля за власт; власт не значи друго освен действителността на волята” (Heidegger 1961: I: 76). “... властта за Ницше значи същото като воля, също така се одействителностява като същността на волята” (Heidegger 1961: I: 76). “Власт значи за Ницше ... едновременно: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια” (Heidegger 1961: I: 77). “... книгата Θ (IX) на Метафизиката, която обсъжда δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια като най-висшите определения на битието” (Heidegger 1961: I: 77). “Възможност, действителност и необходимост стават модалности на битието и на мисленето” (Heidegger 1961: I: 77). Волята за власт е и искане. В искането без да го изчерпва лежи една насоченост към ... (Heidegger 1961: I: 49-50). Искането и искащото си принадлежат на “основата на искането и чрез искането” (Heidegger 1961: I: 51); “искането е над себе си извън” (Heidegger 1961: I: 56-57). “Волята е само воля като над-себе-си-извън-искане, като повече-искане” (Heidegger 1961: I:

60). “Искането е винаги едно себе-довеждане-в-самия себе си и следователно себе-намиране в над-себе-си-извън ...” (Heidegger 1961: I: 63-64). “Искащото е като такова искащо-над-себе-си-извън; в искането ние се узнаваме като над нас извън...” (Heidegger 1961: I: 64). Радостта е чувстващо да-се-доведем-ние-в-самите нас, по начина на едно над-нас-нататък. Нееднаквостта, която лежи в над-себе-си-извън, се съ-образува и открива първо в радостта (Heidegger 1961: I: 65). Всяко искане е искане да бъдеш повече. Самата власт е само доколкото тя и докато тя остава едно искане-да-бъде-повече-власт (Heidegger 1961: I: 72). “*Себеутвърждаването е изначално утвърждаване на същността*” (Heidegger 1961: I: 73).

5. Тъкмо затова “... едно тълкувание на сърцевината на волята за власт, трябва да започне тъкмо тук, при изкуството” (Heidegger 1961: I: 80). “За ... художника битието блясва за нас най-непосредствено и ярко. Защо? Битието на художник е способност за произвеждане. Произвеждане обаче значи: нещо, което още не е, се поставя в битието. В произвеждането ние присъстваме сякаш на ставането на съществуващото и тук можем да съзрем неговата същност незамъглена” (Heidegger 1961: I: 82). “В битието на художника се срещаме с най-прозрачния и най-известния начин на волята за власт. ... вътре в това решаващо предимство има осмислянето от изкуството (Heidegger 1961: I: 83). Има “две същностни твърдения относно изкуството: 1. Изкуството е най-прозрачният и най-познатият образ на волята за власт. 2. Изкуството трябва да се схваща от художника” (Heidegger 1961: I: 84). “... с погледа на същността на изкуството следва да се разгледат също така и другите образи на волята за власт: природа, религия, морал, можем да допълним: общество и индивид, познание, наука, философия.” Те съответстват “на битието на художника, на художественото творене и битието на твореното” (Heidegger 1961: I: 84). Ницше говори, че художникът е едно “пред-стъпало” на “света като едно раждащо се от само себе си произведение на изкуството...” (Heidegger 1961: I: 84-85). Оттук следва “едно трето твърдение за изкуството: Изкуството е според разширеното понятие за художника основното събитие на всичко съществуващо; съществуващото е, доколкото то е, нещо само-творящо се, сътворено” (Heidegger 1961: I: 85). “Според това изкуството в тесен смисъл е онази дейност, в която творенето се среща със самото себе си и става най-прозрачно, не само *един* образ на волята за власт сред другите, а *най-висшият* (Heidegger 1961: I: 86). Ето и “едно четвърто твърдение относно същността на изкуството: Изкуството е отличителното противодвижение срещу nihilизма” (Heidegger 1961: I: 87). “Nihilизмът значи: най-висшите ценности се обезценяват.” Те са загубили “за Ницше своята творческа сила” (Heidegger 1961: I: 35). Хайдегер цитира фрагмент 795 от “Волята

за власт” на Ницше, която започва: ““Художникът-философ (Heidegger 1961: I: 88). Най-важно е петото, “последно твърдение относно изкуството: 5. Изкуството е по-ценно от “истината” (Heidegger 1961: I: 90). “Изкуството е образ на волята за власт” (Heidegger 1961: I: 90). “Ницшевото *главно твърдение относно изкуството*, което “се обяснява чрез назованите пет твърдения” е “за изкуството като най-великия стимулант на живота” (Heidegger 1961: I: 90-91).

6. Ала истината тъкмо в своето противостоене на него е и част от него. Художникът “на нищо не признава ценност освен ако то не съумее да стане форма.” (“Волята за власт”, п. 817). (Heidegger 1961: I: 139). Художникът като означение на естетическо състояние се отнася към формата не като нещо, което изразява друго. “Художественото отношение към формата е любов към формата заради това, което тя е” (Heidegger 1961: I: 140). Същността на идеализирането се състои в едно “извънредно *подтикване* на главната черта” (Heidegger 1961: I: 137). “Творенето е по-просто и по-силно устремяване към нас на главната черта” (Heidegger 1961: I: 137). “Великият стил се състои в обръщането на внимание на малката и краткотрайна красота, това е сетиво за малкото и бавното” (XIV, 145) (Heidegger 1961: I: 147). “Великият стил е най-висшето чувство за власт” (Heidegger 1961: I: 147).

7. Изкуството “трябва да бъде противодвижение срещу nihilизма, т.е. полагане на новите най-висши ценности”, “едновременно обаче се иска изкуството собствено да се разбере по пътя и със средствата на физиологията” (Heidegger 1961: I: 110). Естетиката “трябва да бъде “физиология”. Това ще рече: сетивните състояния, взети като чисто душевни, се проследяват обратно до принадлежащи им телесни състояния” (Heidegger 1961: I: 114). “основното естетично състояние е опиянението” (Heidegger 1961: I: 116). Опиянението е “начинът, по който ние се намираме при нас самите и при това едновременно при нещата, при съществуващото, които не сме ние самите” (Heidegger 1961: I: 118). Ницше подчертава в опиянението най-напред две неща: 1. Чувството на увеличаване на силата. 2. Чувството на пълнота (Heidegger 1961: I: 120). И “едно трето в чувството за опиянение: периодичното налагане на всички увеличения и всички способности за действие и виждане, за възприятие и заговаряне, за съобщаване и оставяне на съдбата” (Heidegger 1961: I: 120). Опиянението е единство “в две състояния”: “аполоново” и “дионисиево” (Heidegger 1961: I: 122). “Опиянението е чувство, имаща житие настроеност, житието, удържано в настроеността, настроеността преплетена в житието” (Heidegger 1961: I: 125-126).

8. Със “свръхчовек” Ницше има предвид човека, който преминава над досегашния. “Досегашният човек обаче е този, чийто *Dasein* и отношение към битието се определя чрез платонизма в коя да е негова форма или смесване на няколко. Последният човек е необходимото следствие на непреодоления nihilизъм” (Heidegger 1961: I: 241). “Свръхчовекът” е човекът, който отново обосновава битието – в строгостта на знанието и във великия стил на творенето (Heidegger 1961: I: 254).

9. На основата на всичко казано и мимоходом Хайдегер разкрива връзката на философията на Ницше с европейската философия от Платон насам, в т.ч. с класическата немска и специално с Хегеловата философия. Например: “великите мислители никога не са предоставяли в схващането на волята първо място на представянето” (Heidegger 1961: I: 68). “За Хегел знанието и искането са едно и също.” (Heidegger 1961: I: 69). Немският идеализъм е мислел битието като воля. Тази философия се е осмелила също така да мисли негативното като принадлежащо към битието. Достатъчно е посочването на едни думи на Хегел в предговора на “Феноменологията на духа”. Тук Хегел говори за “гигантската власт на негативното” (Heidegger 1961: I: 73-74). Според Ницше (“Волята за власт”, п. 416): “Значението на немската философия (*Хегел*): да си представим *пантеизъм*, при който злото, заблудата и болката *не* се възприемат като аргументи срещу божествеността. Тази грандиозна инициатива е неправилно изведена от наличните власти (държава и пр.), като с това да е санкционирана разумността на непосредственото господство” (Heidegger 1961: I: 74). Когато при Хегел “естетиката получава най-високата възможна висота, широта и строгост на изграждане, великото изкуство е в упадък. Осъществяването на естетиката има своето величие в това, че тя узнава и изказва този край на великото изкуство” (Heidegger 1961: I: 100-101).

Току-що направената бегла систематизация ни позволява да откромим в духа на тълкуването предприето в настоящата глава няколко момента:

I. От ставането като битие и от абсолютната платонова идея, която при Хегел вече не е неизменна, а се е превърнала в ставане, в духа, който става, като се самопознава, се преминава към *волята за власт*, която е битието като ставане, и към възпълнеността на абсолютното в конкретността на човека, в художника, в “свръхчовека”. Тъй като това е основополагащата християнска идея за богочовека, то се налага “свръхчовекът” да се разграничи от нея като богът е обявен за “мъртъв” или дори бива “убит”. Дали обаче с това не става дума за един филогенетичен еквивалент на онтогенетичното надрастване на едиповия комплекс чрез символичното убийство на бащата?

II. От изходната точка на *миналото*, на духа като *история* на философията, на духа като *станало* ставане, на триадата като диалектико-логическа се преминава към тази на *настоящото*, на човека като философстващ в момента на настоящето, “екзистенциалист”, на човека като дух, на духа като *ставащо* ставане, на триадата минало-настояще-бъдеще, на историята, обоснована в изначалната времевоост на Dasein. “Вечността не е като постоянно-оставащо сега, и не като една в безкрайността разгъваща се поредност от сега, а като това сега, което в самото себе си се отмята назад: какво друго е това, ако не скритата същност на времето? Битието, волята за власт, мислено като вечно завръщане, мислено като най-тежката мисъл на философията, значи битието, мислено като време” (Heidegger 1961: I: 28). Най-важен е “въпросът за “смисъла на битието”, не само за битието на съществуващото; и “смисъл” е при това точно в неговото понятие ограничен като онова, откъдето и на основата на което битието изобщо като такова става очевидно и може да дойде в истината” (Heidegger 1961: I: 26). Човекът е самият дух, художникът, поетът. Светът е в своето ставане от човека и затова е изкуство, стихотворене. След като при Хегел за “нешащното съзнание” “бог е умрял”, при Ницше вече просто е “мъртъв”, при Хайдегер той възкръсва в цялата му философия (напр. Игнатов 1999: 264) и в Dasein, и в ἀλήθεια, и в поета, и в изкуството, и във всичко останало. След феноменологията на духа при Хегел, през бога, който вече е мъртъв при Ницше, при Хайдегер се достига до човека, който с това, че е противопоставен на духа в науката и техниката на Новото време, се оказва в духа, поетът, оказва се възплъщението му. “Човекът като дух не е нещо непосредствено, а е всъщност върнал се обратно в себе си” (Хегел 1996: 70).

III. С всичко това неявно е зададена и възможността за синтез, опит за какъвто се реализира в настоящата работа, а именно:

От Хегеловата гледна точка към триадата като диалектико-логическа това е синтезата дух и човек, старши и младши партньор, които си сътрудничат като колеги в сътворяването на света: разумът и в историята заедно с този в човека създават *света*-като-история, и то като *човешка* история.

От Хайдегеровата гледна точка към триадата на времето, това е осъзнаването на човека като Dasein, като притежаващ особена времева способност, досега бивала му известна само като противопоставена на него, като бог, като трансцендентното на човека, т.е. като неинтегрирана в неговия аз, в неговата личност, поради необходимо прекалено тясното им обвързване с материалното тяло носител и респ. с настоящето.

От собствената гледна точка на настоящата работа към триадата като към единството на информацията, т.е. образуването, това означава човек да навлезе и да се разположи в присъщото му място, което той достига или догонва – бъдещето само по себе си, Zukunft an sich, да преодолее собствено си раздвоение между истина и изкуство, раздвоението си като болестно състояние, шизофрения и така да прогледне за времето и постепенно да го овладее: но заедно с духа, да го настигне и един ден надмине – като ученик учителя си, като сина баща си.

Човек - в описания по-горе времеви модус на вечността - да стане това, което е, и отгук винаги вече е бил – дух!

2. КАК БОГ ИДВА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА? Хегеловата диря в “Онто-тео-логичната конституция на метафизиката” по Хайдегер

Въпросът, който одушевява цитираната в заглавието работа на Хайдегер е: “как Бог идва във философията” (Heidegger 1957: 46); и той е само “заостряне” на “въпроса за онто-теологичния характер на метафизиката” (Heidegger 1957: 46). Това далеч не е единственият път, когато Хайдегер осмисля “Бога във философията”. Например:

“Въпросът, дали и как, и в какви граници е възможно твърдението “Бог е” като абсолютно поставяне, сега обаче става и остава за Кант тайната подбуда, която подкарва цялото мислене на “Критика на чистия разум” и задвижва последващите главни работи” (Heidegger 1978: 449).

Отговорът, който дава Хайдегер в сега обсъжданата работа, е:

“Бог идва във философията чрез уреждането [Austrag], което мислим отначало като предмостие към същността на разликата на съществуващо и битие. Разликата представлява плана за строежа на същността на метафизиката. Уреждането дава [като резултат] и възлага битието като произвеждаща [тук-пред-носеща, her-vor-bringenden] основа, която основа сама се нуждае от обосноваването му, съобразно на него обосноваване, т.е. в причиняване от най-изначалното нещо. То е причина като *causa sui*. Така звучи подходящото [sachgerechte] име за Бога във философията” (Heidegger 1957: 64).

В крайна сметка след и заедно с Дерида (2001: 41) ще мислим разликата различна от себе си като разлика на тъждественото от себе си и разлика на настоящето от себе си. Така и самият бог – съвсем в духа на разглеждания текст от Хайдегер – бива от разликата: различен от самия себе си: като бог във вечността (от разликата на тъждественото от себе) и бог във времето (от разликата на настоящето от себе си). Но какво е бог във времето, ако не човекът? И е естествено да направим следващата крачка, а именно да мислим бога като произхождащ от разликата на човека, от неговата трансценденция, себе-пре-въз-хождане, биване-отпред-и-отнапред-на-себе-си, т.е. от екзистенциала на Грижата според “Битие и време”. И така би могло да се достигне до извода, че тълкуванието на Дерида всъщност възвръща към ранния Хайдегер. Но мислейки тази току-що споменатата крачка в собствената ѝ разлика и чрез това *различieto на разликата от самата себе си*, получаваме

равновесието именно като това различие на разликата от самата себе си, а в конкретния случай достигаме до равнополагане на обосноваването на бога като разликата на човека от себе си и на човека като разликата на бога от себе си.

Тук обсъжданата работа на Хайдегер е публикувана в общо издание “Тъждество и различие”, заедно със само една друга негова работа, озаглавена “Тезата за тъждествеността” като при това съм склонен да превода “Satz” в това заглавие вместо (само) като “теза” (и) като “аксиома”. Ще мислим различието в неговото “обикалящо в кръг уреждане с битието” (използвайки израза на Хайдегер за отношението на битие и съществуващо) като равновесие, и то именно като “обикалящо в кръг равновесие”, т.е. използвайки стандартния израз: “динамично равновесие”, или *равновесие* в движение. Хайдегер използва думата “Austrag”, решаване, уреждане (също и в частния смисъл на уреждане на отношенията с възрастен, вече неработоспособен селянин, така че той да може да се издържа). Нейната същност е равновесието. За последното във “Възпоменание”, посветено на философския анализ на едноименната поема на Хьолдерлин, Хайдегер казва:

“Ако обаче нощта е *равна* на деня, то тя е вече готова да остави на деня преодоляващия я изгрев, без все пак да се откаже от своята същност. Сега е времето на уравнивяването. Изгряващият ден е настроен празнично от тържеството на сватбата. Жените вървят по своя път, когато нощ и ден са в равновесието:

Und über langsamen Stegen
Von goldenen Träumen schwer
Einwiegende Lüfte ziehen

(И по бавните пътеки
От златни сънища тежки

Приспивни повеи прелитат) [46]” (Хайдегер 1999: 112).

Пак във връзка с Хьолдерлин, той използва думата “четворица” (Geviert, “квадрат”), за да обозначи същността на едно онтологично равновесие. “«Четворица» не назовава никаква пресметната сума, а образа, единен от самия себе си, на не-крайното отношение на гласовете на съдбата” (Heidegger 1971: 170). Тази не-крайна съразмерност е съразмерността на четворицата: земя, небе, богове и хора (Heidegger 1971: 170). “Земя и небе, и скритите в священото богове, всичко е настоящо

за тихо-радостното настройване на *поета в целостта* на изначално изгряващата природа" (Heidegger 1971: 161, курсивът мой – В.П.). “Думите "поетът в целостта" ни въвеждат в неговата междинност между земята и небето, между боговете и хората, в неговата стихотворяща некрайност” (Пенчев 2004: 16). Хайдегер използва “четворица”, за да осмисли онтологичното равновесие като “некрайно”: то е също така равновесие между крайното и безкрайното: между хората, земята – крайни – и боговете, небето, безкрайни. В работата си “Хьолдерлиновите земя и небе”, Хайдегер след като цитира разглеждания немски поет пише:

“Не-краен означава, че краищата и страните, областите на пропорцията стоят не отрязани, едностранчиво за себе си, а едностранчивостта и крайността, освободени, *не-крайно* принадлежат помежду си в отношението, което ги сплотява »общовалидно« от тяхната среда. Средата, която се нарича така, понеже тя посредничи, е нито земята, нито небето, нито Бог, нито човек. Това следващо тук да се мисли Не-крайно е из основи различно от просто безкрайното, което поради своята безформеност не допуска растеж. Напротив, може "по-финото отношение" [47] на земята и небето, Бог и човек да стане по-безкрайно. Тъй като това Не-едностранчиво може да излезе наяве по-чисто от съкровеността, в която назованите четири се удържат едно спрямо друго” (Heidegger 1971: 163).

И така, *бог, бидейки разликата, бидейки от разликата и бидейки в разликата – трите последни мислени заедно като същността на causa sui – е равновесието, от равновесието, в равновесието*. В доста по-ранна моя работа се опитах да предам всичко това, въвеждайки неологизъм за копулата “е” – “е-в”, “е-във” (Пенчев 1996: 28). И така, Бог идва във философията, като е-във философията. Казано просто, макар и “едностранчиво”, Бог идва като винаги вече е бил там, но може би невидим или скрит, т.е. излиза в нескритост, истина, ἀλήθεια, все едно възкръсва в истината: “во истине воскресел!”

“На този Бог човекът не може нито да се моли, нито да му принася жертви. Пред *causa sui* човекът не може да падне в боязън на колене, нито той може пред този Бог да музицира и танцува. Съответно, това без-божно мислене, което трябва да изостави философския бог, бога като *causa sui*, може би е по-близо до божествения Бог. Това ще рече тук самоодъ свободно за него , отколкото онто-гео-логиката би могла да признае” (4).

Добре известна е Хайдегеровата теза, че “ние още не мислим” (напр. Heidegger 1994: 124). Една от многото причини е следната:

“Трудността лежи в езика” (Heidegger 1957: 66) “Малката дума “е”, която навсякъде говори в нашия говор и казва за битието, също там, където то собствено не изпъква – от ἐστίν γὰρ εἶναι на Парменид до “е”-то на спекулативното теза при Хегел и до разлагането на “е”-то в едно поставяне на волята за власт при Ницше – целия [Geschick, съдба] на битието” (Heidegger 1957: 66). Едно сравнение на европейските езици с китайския би помогнало да се тематизира казаното от Хайдегер: “с термина »битие« е съпоставим само йероглифът ю, който в по голяма степен съответства на такива глаголи (и техните отглаголни форми), като «echein», «habere», «avoir», «to have», «haben», «иметь(ся)»” (Кобзев 1983: 99) [48]. “Погледът в тази трудност, която идва от езика, трябва да ни предпази от това, езика на сега опитваното мислене с прибързване да пренасочим към една терминология и от утре вече да говорим за уреждането, вместо цялото усилие да посветим за обмислянето на казаното” (Heidegger 1957: 66-67). Ако си позволим успоревица между “уреждането”, “равновесието” и емблематичното за китайското мислене “дао”, то неопределеността, неопределимостта, многозначността на последната дума, сравнима само с “бог” в европейското, навярно изисква онова предпазване от “трудността”, която “лежи в езика”. Казано с езика на феноменологията, трябва да се въздържим от съждение за това, какво е “уреждането”, “равновесието”, да направим ἐποχή по отношение на подобно съждение. Смислът на ἐποχή може също така да се разкрие и чрез значението на сродната по звучене дума ἐποπή – открито място, откъдето може да се види надалеч, разкрива се простор, навешдайки и към Хайдегеровото тълкувание на гръцката дума за истина - ἀλήθεια. В известен смисъл *приемането на съждението за истинно* (респ. за неистинно) *скрива истината* от нас: трябва да се откажем от такова приемане, за да съзрем истината като нескритост, като откритост, да се възвисим над (или да се завърнем от) пропадането в действителността с термина на Хайдегер.

Едва тогава можем да съзрем целостта, възплътила се в избора, след каквото пожертваността на възможната алтернатива - евхаристията, причастието, εὐχαριστία, благодарността - озарява нещо и понякога като символното измерение на действителността и с това прокарва жалоните на съдбата с табели, които са знаци, но от особен вид, и затова по-добре да ги наречем знамения. Същността на последните е, че означаващото и означаваното (означаемото) са разделени с времеви отрязък, който не може да се пренебрегне. По отношение само на настоящето те не са знаци, в такива ги превръща ходът на времето. Те могат да се разберат в качеството просто на знаци едва в ретроспекцията на

един бъдещ момент, когато и чак в което означаващото и означеното се оказват съединени в разбираем знак.

И така, “ние още не мислим”, тъкмо защото “нещото на мисленето е: битието, помислено от разликата” (Heidegger 1957: 57), а не съществуващото и още по-малко мисленето да трябва да е в *adæquatio* със съществуващото. За “нещо” в израза “нещото на мисленето” в цялата работа Хайдегер употребява “Sache”: с превода като “нещо” се подчертава неговата неопределеност и изначалност – всяко определяне идва след това: след като бог вече е дошъл (в модуса “вече-е-дошъл-като-винаги-е-бил”[49]) във философията може би (и) като самото “нещо на мисленето”.

“Питаме: как Бог и съответно на него теологията, и с нея и онто-теологичната основна черта идват в метафизиката? Поставяме този въпрос в разговор с цялото на историята на философията. Питаме обаче едновременно от особения поглед към Хегел” (Heidegger 1957: 47). Какво наистина е Хегеловият “Абсолют”, ако не тъкмо Богът, и то в неговото идване(,) във философията? С “(,)” се опитам да изразя и подчертая, че и има, и няма запетая, т.е. идването на бога във философията е и именно, и също така (новото) идване на бога изобщо, или: идването на бога е (и) идването на бога във философията. Това идване се мисли от Хегел като историческото, което е и логическото във философски смисъл, ставане на Бога – неговото ставане от битие в Хегелов смисъл до Абсолют. Последният е станалото битие:

“Хегел мисли битието в неговата най-празна празнота, следователно в крайна всеобщност. Той мисли битието едновременно в неговата завършена свършена пълнота. Въпреки това той нарича спекулативната философия, т.е. същинската философия не онто-теология, а ”науката логика”. С това име Хегел извежда на бял свят нещо решаващо. Разбира се, именуването на метафизиката като “логика” може мигом да се обясни чрез указание към това, че все пак за Хегел нещото на мисленето е “мисълта”, думата разбрана като *singulare tantum*. Мисълта, мисленето е очевидно и по традиция тема на логиката. Сигурно. Обаче също така неоспоримо се установява, че Хегел, верен на традицията, открива нещото на мисленето в съществуващото като такова и като цяло, в движението на битието от неговата празнота към неговата развита пълнота” (Heidegger 1957: 47-48).

Цитирането на този може би малко дълъг пасаж вече ни позволява да сравним “нещото на мисленето” при Хегел и при Хайдегер, и то по начина и според цитираната работа на последния, специално посветена именно на това и задвижвана от въпроса: “Как бог идва във философията?”

Нещото на мисленето за Хегел е в историческото и философско-логическо “движение на битието от неговата празнота към неговата развита пълнота”. Хайдегер съвсем ясно и категорично посочва разликата между себе си и Хегел по отношение на разбирането на “нещото на мисленето”, а чрез това и на философията:

“За Хегел нещото на мисленето е битието по отношение на мислеността [Gedachtheit] на съществуващото в абсолютното мислене и като на такова. За нас нещото на мисленето е едно и същото такова (das Selbe) с това битието, обаче битието по отношение на неговата разликата спрямо съществуващото” (Heidegger 1957: 36-37).

Как да разберем това в светлината на *тук и сега* (Da) предприетото тълкувание? В термините на Хайдегер Хегел мисли разликата между съществуващо и битие като историческо и логическо ставане, като процес на достигане на Абсолюта в опосредстването и разгръщането на непосредственото “битие” (т.е. в Хегелов, а не в Хайдегеров смисъл) на съществуващото в понятието и в ставането на понятието. Обратно в термините на Хегел, за Хайдегер нещото на мисленето би било тъкмо спекулативно-идеалистическото понятие като *непосредствена* антитеза на *непосредственото* битие и именно чрез тази *непосредственост* съпоставимо и представимо(,) и то като битие.

Тук е уместно да си припомним основното възражение на Хусерл срещу “Битие и време” като антропологизиране на феноменологията и на мисленето (Diemer 1956: 31) [50], които сега осмисляме и като “натурализиране”. Също така самото Хайдегерово възвръщане към предсократиците и с това отричане на различаването и постепенно разгръщащото се противопоставяне между съществуващо и понятие, т.е. на Платоновия преврат във философията чрез “идеята”.

В разбирането на произхода от последния, на истината като *adequatio* между съществуващото и така напредващо отграничаваното понятие пък следва да се мисли истината при Хайдегер като нескритост, ἀλήθεια, т.е. като биване в *свързващата им* непосредственост на (Хегеловите, но и в целия ход на историята на философията преди него) “битие” и “понятие”.

Но това не е единственият принципно начин за реконструиране на Хайдегеровото мислене чрез неговото “нещо” в една хегелианска философия: ние можем да схванем “разликата *като* разлика” в качеството на понятието като съдба и разгръщащо се в непосредствената екзистенциалност на човешкото съществуване. С други думи, можем да разберем *съдбата като непосредствено понятие* и дори като несъзнавания в Юнгов смисъл символ, осъзнаван, но и с това крайностяван, “рационализиран”, идеологизиран като човешко, конкретно-историческо понятие. Да

видим сега, доколко така изговорените хипотези биха се потвърдили от самия Хайдегеров текст. Той пише:

“Още по-отчетливо схванато: за Хегел нещото на мисленето е мисълта като абсолютно понятие. За нас нещото на мисленето, предварително назовано, е разликата *като* разликата” (Heidegger 1957: 36-37). С това Хайдегер поставя едно ударение, чиято същност се осмисля посредством заглавието на изданието, в което е публикувано разглежданият текст, а именно: “Тъждество и разлика”: за Хегел нещото на мислене като понятие е тъждествено с “мисълта като абсолютно понятие”, следователно в “нещото на мисленето” Хегел е от страната на неговото тъждество със себе си, а Хайдегер от тази на разликата му със самото себе си. Тези две страни, “Тъждество *и* разлика” на нещото на мисленето обаче не се противопоставят или дори само отделят – наистина заглавието не е “Тъждество *versus* разлика”, “Тъждество *против* разлика”, “Тъждество *срещу* разлика”, “Или тъждество, или разлика”, не дори “Тъждество *и/или* разлика”, не и “Тъждество *или* разлика”, а именно “Тъждество *и* разлика”, - не, те са не само механично обединени чрез един машинално и непомислено употребен съюз “и”: не, те са сплотени, споени в и от “нещото на мисленето”, традицията, “историята на философията”. Това ни насочва да преминем към втория основен въпрос, поставен от Хайдегер за отношението между него и Хегел, след вече обсъдения първи “1. Какво е там и тук нещото на мисленето?” (Heidegger 1957: 36), а именно “2. Каква е там и тук меродавното [Maßgabe, мярката, даващото мярката] за разговора с историята на мисленето?” (Heidegger 1957: 36). В отговора на втория въпрос Хайдегер съпоставя себе си и Хегел по оста “помислено” – “непомислено” от разглеждания философ ето как:

“Съответната сила на мислителя Хегел намира в помисленото от него, доколкото то може да снемее като съответно стъпало в абсолютното мислене. То е абсолютно само чрез това, че се движи в свой диалектико-спекулативен процес и поради това изисква степенуване” (Heidegger 1957: 38). “За Хегел меродавното за разговора с историята на философията, гласи: влизане в силата и околността на помисленото от по-ранните мислители” (Heidegger 1957: 38). “За нас меродавното за разговора с историческата традиция е същото, доколкото е валидно да се влезе в силата на по-ранното мислене. Само че ние търсим силата не във вече помисленото, а в нещо непомислено, от което помисленото получава своето същностно пространство. Обаче вече помисленото първо подготвя още непомисленото, което отново и отново се вглъбява в своето изобилие” (Heidegger 1957: 38). В контекста на непосредствено предхождащия отговор на първия въпрос, както и на изданието

“Тъждество и разлика” следва да се види, че чрез непомисленото от него с философа Хайдегер води разговор в неговата разлика от себе си, докато при Хегел тъкмо помисленото го фиксира тъждествен на себе и да бъде снет. Също така както в “Тъждество *и* разлика” в “помислено *и* непомислено” тълкуващият и тълкуваният философ са сплотени в и от философската традиция. Хегел извършва снемане (Aufhebung) на конкретно-историческото мислене на разглеждания философ тъкмо в неговата самотъждественост в по-високото стъпало на развитие на философията и заедно с това извършва и абсолютното му снемане в своята собствена система. С това и самата философска традиция бива изтълкувана съвсем по християнски като телеологичен линеен прогрес, завършващ в Хегеловото мислене. За Хайдегер традицията е един разговор, тъй като “ние сме е д и н разговор” (Heidegger 1971: 39). Традицията е разговор тъкмо доколкото е винаги различна от себе, тъй като “диалог”, диа-лог предполага двама, а също и различие на Логоса, тълкуван от Хегел като тъждествения сам на себе си Разум, от себе си, при което самата вътрешна различност на Логоса от себе си е външно опредметена в отделянето, противопоставянето и сплотяването на двамата разговарящи. Афористично казано, Хегел мисли себе си в Абсолюта на философската традицията и чрез това тъждествена на себе в нейната ентелехията, ἐντελέχεια, докато Хайдегер – в нейния разговор със себе си и чрез това винаги различна от себе си в нейната енергия, ἐνέργεια. Традицията е *сплотени* ἐντελέχεια *и* ἐνέργεια:

“Хегел казва във въведение към неговите Берлински лекции: “Историята, която имаме пред нас, е историята на самооткриване на мисълта” (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister, 1940. Bd. 1, S. 81, Anm.). “Тъй като историята на философията развива единствено самата философия” (пак там, S. 235 f.). Съответно за Хегел философията като саморазвитие на духа към абсолютното знание и историята на философията са тъждествени. Някоя философия *преди* Хегел не е постигала такова обосноваване на философията, което прави възможно и изисква философията едновременно да се движи в своята история и това движение да е самата философия. Философията обаче, по думите на Хегел от въведението към неговия първи лекции тук в Хайделберг, има за своя »цел« истината» (Hoffmeister a.a.O.S, S. 14)” (Heidegger 1978: 422-423).

Снабдени вече с това разбиране, можем да обсъдим как Хайдегер мисли тезиса на Хегел, че “абсолютната идея единствена е *битиe*”. При това не бива да забравяме въпроса, задвижващ цялата негова работа за Хегел: “Как Бог идва във философията?”:

За “абсолютната идея” “Хегел в края на “Науката логика” (ed. Lass. Bd. II, 484) казва: “абсолютната идея единствена е *битие*, непреходен *живот*, *знаеща себе си истина* и е *цялата истина*” (Heidegger 1957: 32). Насочени от алюзията за идване на Бога, за нас вече не е трудно да свържем този цитат, препращайки към Евангелието на Йоан (14:6). “Исус му казва: Аз съм пътят, и истината, и животът; никой не дохожда при Отца, освен чрез Мене”. Така както Исус е дошлият на земята като човек бог, така и абсолютната идея е дошлият във философията като философска система бог. Ще си позволя да продължа алюзията с помощта на същата глава от Евангелието на Йоан. “И Аз ще поискам от Отца, и Той ще ви даде друг Утешител, за да пребъдва с вас до века” (Йоан 14:16). “А Утешителят, Светият Дух, когото Отец ще изпрати в Мое име, той ще ви научи на всичко, и ще ви напомни всичко, което съм ви казал” (Йоан 14:26). “Духът на истината, когото светът не може да приеме, защото го не вижда нито го познава. Вие го познавате, защото той пребъдва във вас, и във вас ще бъде” (Йоан 14:17).

Но следвайки начина на нещото на мисленето според Хегел, Хайдегер осмисля така мястото на появата на тази идея в историята на философията:

“Не случайно Хегел поставя своята максима в хода на разговор със Спиноза и преди разговор с Кант (Wissenschaft der Logik, III. Buch, Lasson Bd. II, S 216 ff)” (Heidegger 1957: 37). “При Спиноза Хегел намира завършената “гледна точка на субстанцията”, която, обаче, не може да бъде най-висша, понеже битието още не е помислено със съща така пълно и решително на основа на мислещото себе си мислене. Битието като субстанция и субстанциалност още не се е разгърнало до субекта в неговата абсолютна субективност [Subjectität, субективност]. Независимо от това Спиноза говори на общото мислене на немския идеализъм и същевременно отново и отново го води до противоречие, понеже застава да се започва мисленето с абсолютното” (Heidegger 1957: 37).

Нека се опитаме да прехвърлим въпроса за субстанцията, един несъмнено спинозистки въпрос, в Хайдегеровото разбиране на нещото на мисленето като разлика, а чрез това и на битието заедно със съществуващото като произхождащи от разликата.

Можем ли и разликата да мислим като субстанция? Или субстанцията, напротив, допуска единствено да бъде свързвана било то със съществуващото, било то с битието?

Отговорът на първия въпрос е положителен, а на втория – отрицателен. Субстанцията на разликата ще мислим какъ ще наричаме информация, заедно с то ва *спекулативно* тълкувайки нейното частнонаучно определение като отношение на вероятности. Заедно с това се разделяме с

подчертано негативното използване на този термин от Хайдегер като нефилософско, техницизирано използване на езика и все пак не напълно, ако си спомним, че според него във или през техниката в нашата епоха говори битието: така и в една Хайдегеровата “информация” би се дочувал шепот на Λόγος-а.

Но ние *направо* ще приемем информацията не като отношение на вероятности, не дори и като отношение на възможности, а припомняйки си Хайдегеровия текст от почти същото време “Тезисът на Кант за битието” – като *отношение на модусите на битието*, с което съществуващото вече ще е свързано с един определен модус на битието, а именно действителният. Необходимото, съответно на липса на разлика, ще означава тогава и отсъствие на информация, която можем да осмислим като отношение на действително и възможно и чрез това да свържем с модусите на времето: минало и бъдеще.

Заедно с това възможното изпъква като сакрално присъствие на цялото във или редом до всяка своя част, чрез отношението с които позволява и възможностите да бъдат третиранни и като вероятности.

Informatio е образуване, план, представа. Етимологията на латинската дума ни отвежда към поставяне, по-ставяне във форма и така образуване, разбрано като съ-ставяне. Във връзка с това нека отново се върнем към текста на Хайдегер “Тезисът на Кант за битието”. Тезисът е “Битието ... е просто *поставяне* [Position] [51] *на нещо...*” (Heidegger 1978: 440, курсивът мой, В.П.). Тук битието се мисли като и от информацията, напълно Хайдегерово – като и от разликата си с нещото, *поставено* като съществуващо, в положение на съществуващо. Най-сетне поставянето на нещо е и поставяне във форма в смисъла на Аристотеловото различаване на ὕλη и μορφή – последната дума на старогръцки, мимоходом да отбележим, е пълен синоним на εἶδος и частичен на ἰδέα. И тъй като преди “вещество”, “материя” непреносното значение на ὕλη е гора, храсталак, дървен материал, а и Хайдегер използва такъв похват тъкмо с този пример (Heidegger 1978: 272, 278-279), нека мислим поставянето във форма, т.е. битието като информация, по подобие на изработване на маса, т.е. поставяне на дървения материал, ὕλη-то в μορφή-то на маса от дърводелец, който пък на свой ред на друго място у Хайдегер - във връзка с Ницше и мястото на художниците в Платоновата държава - е аналогичен на бога, творещ света във форми (Heidegger 1961: 214). Последното поставяне във форма е също така движение, κίνησις, което – за разлика от τέχνη-то, каквото е майсторлъкът на дърводелеца – има своето на начало, ἀρχή вътре в себе и затова е φύσις, природа. Бог твори

природата като тя се саморазвива, актуализирайки скритите в себе си потенци. Така и самият Бог, влизайки чрез Хегел във философията и така мислен като абсолютната идея, се саморазвива по подобие на - и бидейки и - самият φύσις.

Но уреждането чрез Аристотеловото различаване на ὕλη и μορφή има характера на пълно отделяне: можем винаги да посочим, кое принадлежи на материала, материята, обекта, предмета и кое на формата, идеята, субекта, деятеля, докато Хайдегеровото уреждане (Austrag) е удържане едно от друго, но и едно със друго. От последното “едно със друго”, от информацията са и “третите неща” или “превърнатите обекти” [52] (с термините на Мамардашвили), “кентавърообразни” цялости от форма и материя.

Нека се върнем към пресъздаденото от Хайдегер Хегелово проследяване на хода на историята на философията, тъкмо между Спиноза и Кант вмъквайки тезата, че “абсолютната идея единствена е *битие*”, непреходен *живот*, *знаеща себе си истина* и е *цялата истина*”, при това с очевидна алюзия към Евангелието на Йоан (14:6). На същото такова (das Selbe, τὸ αὐτό) място, ние – не без ясно забележим и добре разбираем умисъл, - следвайки Хайдегеровото разбиране за битието като и от разликата, въведохме собствено философско понятие за информация. Така и за нас в и от Хайдегеровия смисъл на разлика, различена от тъждество, бог влезе във философията като «информация», и то в хода на историята на философията пак тъкмо между Спиноза и Кант, но ход, тълкуван вече от Хайдегер.

Какво, по-нататък, подчертава Хайдегер в Хегеловото “снемане” на Кант?

“Напротив, пътят на Кант е друг и за мисленото на абсолютния идеализъм и за философията изобщо, той е вече далеч по-решаващ от системата на Спиноза. Хегел вижда в Кантовото мислене на изначалния синтез на аперцепцията “един от най-дълбоките принципи за спекулативното развитие” (пак там, S. 227)” (Heidegger 1957: 38). Самият Хайдегер пише в “Тезиса на Кант за битието”, че трансценденталната аперцепция е основополагане на единението, “»единството« не е проста заедност, а единеещо-насъбиращо, λόγος в изначалния смисъл, обаче пренесен и поставен в Аз-субекта. Този λόγος удържа «цялата логика» в своя власт” (Heidegger 1978: 455).

Нека се върнем към и сравним със вече цитираните места от глава 14 на Евангелието от Йоан. Освен Исус, който сам и единствен е пътят към Бога, и животът, истината (14:6), той ще измоли и друг Утешител (14:16), който е Светият дух (14:26) и ще научи хората на всичко (14:26). Освен това веднага след (14:16), в (14:17) се казва, че духа на истината светът не може да приеме, но той ще

пребъдва и бъде в нас. Пренасянето на духа на истината все едно в “Аз-субекта”, тук е обосновано с това, че светът не може да приеме истината (Исус: обречен е на смърт), а и духа на истината. Аналогично трансценденталната аперцепция и свързването (според Хайдегер изначалното свързване на Λόγος-а) е о т и в субекта, а не в света, о тук и такъв един субект не е в света, а е трансцендентален, макар и не трансцендентен.

А как е при нас? Мислейки “нещото на мисленето” като информация с това мислим и самото мислене като същото такова (das Selbe, τὸ αὐτό) в това число и както е според философията на Новото време, пренесено (изключително) в “Аз-субекта”. Информацията, бидейки самия Λόγος, всъщност свързва модуси на битието, а в цитираната в качеството на емблематична за логиката като Λόγος предикация, копулата, субстантивираема като “битие”, свързва действителността на субекта с възможността на предиката в необходимостта на истинността (респ. неистинността) на самата предикация.

По-важно е, първо, така разбраната философски информация да видим в мисленето на телесния човек и по нататък - как тя е същата такава като вече въведената в контекста на Хайдегерово-Хегеловия разговор със Спиноза информация като субстанция на разликата на битие и съществуващо; и накрая - чрез това и самата информация като мястото ѝ и самото “същото такова”, т.е. и като “дом” на разликата. В мисленето на телесния човек философски разбраната информацията е отношението на конкретния мозъчен процес, емпирично наблюдаем чрез показания на уреди, към неговото значение, пребиваващо редом с процеса “сакрално” като негово “битие” и водещо произхода си от целостта на телесния човек, който пребивава в света. Бидейки редом материалният процес вътре в главата на човека и неговото значение, изхождащо от целостта, в отношението на информацията, те не просто са само паралелни в един картезиански дуализъм, удържани едно *от* друго, както е изразено от Хайдегер, но са удържани едно *със* друго, взаимодействуват. Ясен, добре разработен, но не единствен пример за тяхното взаимодействие и чрез това свидетелство за “информацията” е “действието” на човека. Така и “възприятието” можем да мислим реципрочно на “действието”: също като форма на взаимодействие и свидетелство за информацията. Заедно с това е очевидно подобие с вече въведената информация като субстанция на разликата на битие и съществуващо и чрез това същностно подобие, оказваща се домът на философски разбраното тъждество като das Selbe, τὸ αὐτό на мислене и битие (и) в “нещото на мисленето”.

Третият и последен въпрос, който Хайдегер поставя, е: “Какъв е там и тук характерът на този разговор?” (Heidegger 1957: 35). “За Хегел разговорът с предходната история на философията има характер на снемане [Aufhebung], т.е. на опосредяващо понятизиране [Begreifen] в смисъла на абсолютното обосноваване. За нас характерът на разговора с историята на мисленето вече не е снемане, а крачката назад” (Heidegger 1957: 39).

В разговора с философската традиция Хегел е тъждествен на себе, така както е самотъждествена абсолютната идея, която бива “снета” и “снемана” в нея. Напротив, Хайдегер в разговора постига не самотъждественост, но саморазличаване, отстъпвайки от себе си в крачката назад.

“Снемането води към извисяващо-събиращата област на абсолютно поставената истина в смисъла на напълно разгърната сигурност на знанието, знаещо себе си. Крачката назад посочва в прескачаната досега област, изхождайки от която се забелязва [wird denkwürdig, става забележителна, става достойна за мислене] същността на истината най-напред” (Heidegger 1957: 39).

И двамата философи са насочени към истината. В друга своя работа, също посветена на Хегел, Хайдегер пише:

“Трябва ли сега Хегеловото определение на целта на философията, която е истината, да приемем като указание за осмисляне на нещото на мисленето? Вероятно да, веднага щом сме изяснили достатъчно темата “Хегел и Гърците”, т.е. сега философията в целостта на нейната съдба с оглед на нейната цел - истината” (Heidegger 1978: 423). Нито е съществено, а още повече, не е вярно, че за Хегел истината е напред във времето, докато за Хайдегер – “назад”. “Крачката назад”, макар и придружавана от едно движение назад в хронологичното време не е “назад” в него. Тя е назад от действителното във възможното, една крачка, заложенa във феноменологията още чрез $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ -то на Хусерл, чрез която единствено може да се види действителното като ставане, като “чисто поставяне”, т.е. като битие; а според нашия подход и като субстанция на тази разлика, следователно като информация във философски смисъл. Напротив, при Хегел със “снемането” на “снетото” се сменя и самото ставане на следващото стъпало, което вече съдържа собственото ставане вътре в себе си в смет вид. По такъв начин и “абсолютната идея единствена е *битие*” в смисъла на “абсолютната идея единствена *е битие*”: самото битие тук е отъждествено и “снето”. Аналогична завършваща крачка на метафизиката, но по отношение не на битието, а на човека – а именно да се представи и с това да се

сHEME неговото *поставяне* – извършва, според Хайдегер, Ницше: за него “човекът е самото метафизическо” (Heidegger 1984: 38).

Но не е ли тази аналогична стъпка предначертана още с измолването от Исус на Утешителя?

Така за Хайдегер, чрез философската традиция може да се види не само собственото поставяне и така – битие, но и самото поставящо, което е традицията, времето като такава, т.е. поставящо, даващо, даряващо битие. Но и за нас времето и информацията са изключително тясно свързани. Колко? Дотолкова, че въпросът за *разликата* между тях е съществен. Информацията свързва, времето отделя. В уреждането (Austrag), за което говори Хайдегер, информацията е удържането едно *със* друго, а времето – удържането едно *от* друго. Забележете, че тук, при това и такава определяне, оставихме без внимание “едното” и “другото” – битието и съществуващото, като само стъпала, позволяващи да се мисли уреждането и удържането, едното с другото и едното от друго, които и да са “едното” и другото”.

С този поглед можем да проникнем в това как и преди всичко, и най-важно “различеното показва себе си” като *едно* или *друго*:

“Различеното показва себе си като битието на съществуващото във всеобщото и като битието на съществуващото в най-висшето. Понеже битието се появява като основа, съществуващото е основано, най-висшето съществуващо обаче е обосноваващо в смисъла на първопричина. Мисли ли метафизиката съществуващото по отношение на неговата основа, обща за всяко съществуващо като такава, то тя е логика като онто-логика. Мисли ли метафизиката съществуващото като такава в цялост, т.е. по отношение на най-висшето, обосноваващо всичко съществуващо, то тя е логика като тео-логика” (Heidegger 1957: 63). Ето защо същностният произход на онто-теологичната конституция е в тези “от” и “със”, които е излишно да се субстантивират подобно на “е” до “битие”, но които владеят в нея:

“Онто-теологичната конституция на метафизиката произхожда от действието [Walten, властването], която удържа едно от друго и едно с друго битие като основа и съществуващо като основано-обосноваващо, което удържане извършва уреждането” (Heidegger 1957: 63).

3. САКРАЛНО И ЛОГИЧЕСКО: Михалчев и Хайдегер за еднаквостта и различието

“Тъждеството е един брутален факт...”

Димитър Михалчев

Скрит мотив, който също така движи настоящето изследване, е философското питане за “една научна теория на сакралното”, при това не в метафоричен, а в буквален смисъл. Заради това сега, започвайки с едни полемични и дълбоко съдържателни изводи на Михалчев, преминавайки през Хайдегеровото осмисляне на тъждеството като събитие и съ-битие, накрая ще се опитаме да мислим една субстанция на тъждеството, която да произтича от сакралното измерение на света, или по друг начин казано от битието-в-света, сега вече поразбрано като тъждество на битие и мислене.

3.1. Михалчевата бележка “Има ли еднаквост и еднакви неща в света?” [53] Основната теза в нея е: “в света има тъждество (идентичност, еднаквост), но няма тъждествени предмети или явления” (Михалчев 1930: 3). Съвременното развитие на познанието и по-специално на физическата дисциплина “квантова информация” и нейното философско осмисляне веднага ни принуждава по нов начин да интерпретираме пасажа, непосредствено следващ след цитираната теза, в качеството на аргумент в нейна подкрепа:

“Защото, ако “два предмета” са действително два, както показва езиковият израз вече, те трябва да се различават по нещо, инак не биха били “два”. А, щом двата тия предмета се различават един от друг, те не могат да бъдат еднакви, идентични, тъждествени. Казаното за предметите важи и за явленията: две тъждествени явления – това е едно противоречие” (Михалчев 1930: 3).

Действително по времето на Михалчев трето не е било дадено: или предметите (явленията) са два, или е един. Явленията на сдвояване (entanglement) се разкриват като частична и континуално варираща слятост на различно локализирани във време-пространството предмети. Ще въведем – вече напълно абстрахирайки се от частнонаучния контекст, подсказал идеята – слятостта на два предмета като субстанция на тяхното тъждество, при това количествено изразима като степента на тяхната слятост: *слятостта на два предмета е субстанцията на тяхното тъждество*. Оттук движение на

тъждеството ще наричаме промяната на степента на слятост на два предмета. Чрез движението на тъждеството също така ще определим онтологичната и логическата същност на информацията, от своя страна, и тя лесно количествено изразима. Понятията за движение на тъждеството и за информация прехвърлят мост между “двоукостта” и “идентичността”. Оттук можем иначе да интерпретираме следните изречения на Михалчев:

“Няма и не може да има тъждество там, където имаме работа с една двойка, все едно от предмети или явления. Двоукостта е смърт за идентичността. Или има еднаквост, тогава няма две неща или две явления еднакви; или пък на лице са непременно две неща, респ. две явления еднакви; или пък са непременно две неща, респ. две явления, но тогава няма смисъл да се говори за тъждество. Няма смисъл – защото то би значело: “две неща, които не са две”; “две явления, които са едно и също!” (Михалчев 1930: 3.)

С вече направеното от нас разглеждане последните твърдения са всъщност обобщени по начина на формалното отричане: можем да говорим по смислен начин за “две неща, които не са две” или за две явления, които отчасти са едно и също. Нарушаването на неравенствата на Бел (1964) (Bell 1966; Aspect, Grangier, Roger 1981; 1982), отхвърлянето на изказаната от Айнщайн, Подолски и Розен (Einstein, Podolsky, Rosen 1935) хипотезата за непълнота на квантовата механика вече утвърди съществуването на слети, сдвоени (entangled) неща, “които не са две”, или две явления – отчасти едно и също, при това принципно различни от две неща или явления с обща основа (т. нар. скрит параметър), който се разкрива във взаимни причинни корелации между тях.

Все пак съвременното разглеждане не е отдалечено по духа и същността се от Михалчевото, а само го обобщава в светлината на най-новите научни постижения. Наистина малко по-нататък той пише: “тъждествено е всякога общото и само общото” (Михалчев 1930: 6), а също така:

“Общото може да бъде дадено на различни места и в различни времена: това не му пречи да бъде все същото” (Михалчев 1930: 7). С това вече е предположена крачката, която се прави в настоящето разглеждане, а именно да се субстанциализира тъждеството и да се разгледа информацията като мярка за изменение на неговото количество (респ. вероятността като мярка за самото негово количество). По този начин освен тъждеството и формата може да се субстанциализира, т.е. да се прокара мост и между Аристотеловите “хюле” и “морфе” – материя и форма: тъкмо *информацията* (informatio – лат.: образуване, план, представа, понятие) е все едно **във формата** (in-form-atio) като нейна материя.

Михалчев пише:

“Ако пред мене стоят две билиардни топки, които имат същата сферическа форма, аз не мога да кажа, че едната форма се различава от другата, понеже едната топка е тука, а другата е там. Напротив, същата форма (“едно и същото”, тъждественото) го има и тука, и там. Това “тука” и “там” не принадлежи към формата на вещта, а към вещта като индивид. Формата на вещта съвсем не става друга от туй, че вещта е на едно или друго място. Повтарям, не качествата, не белезите, свойствата или определеностите са, които времето и мястото индивидуализират, а само индивидите, в случая вещите” (Михалчев 1930: 7).

По този начин имаме качества, белези, свойства, определености (а и отношения), за които се предицира, че са тъждествени, общи, принадлежащи на формата, и индивиди (или неща, предмети, явления и пр.), които са именно *индивидуализирани*, и то по два, твърде поучително различни начина:

1. Като безкрайна съвкупност от качества, белези и т.н., при което обикновено приносът на отделните елементи на формата бързо става пренебрежим: оттук крайната (и често твърде малка съвкупност) с непренебрежим принос към формата може да се фиксира като ‘същност’ и да се вербализира или визуализира като определение на класа, към който принадлежи индивида или индивидите, които са се имали предвид.

2. Като “това” нещо, посочено във времето и пространството, при което, сравнявайки двата подхода, се натрапва идеята за принципната еквивалентност в логически план на индивидуализиращата “способност” на времето и пространството с безкрайния, непринадлежащ към същността остатък с пренебрежим принос към формата. Ако си позволим една същностно релевантна аналогия, времето и пространството съответстват на безкрайния остатък след кой и да е рационален модул на всяко ирационално число [54]: тъй като приносът към “амплитудата”, “величината” или “същността” е пренебрежим във всеки от разглежданите случаи, остатъкът може да бъде представен изцяло чрез функцията си да индивидуализира и чрез това да подрежда. Изводът на Михалчев е:

“Едно и същото го има в много отделни случаи: то е идентичното, тъждественото, еднаквото” (Михалчев 1930: 7).

“И така думата “тъждество” не е една празна и безсъдържателна дума. Тя изразява една особена даденост: а това е всякога общото, безразлично дали то е свойство (качество, определеност, белег) на нещата или е отношение между нещата. Да се говори за “тъждествени предмети”, това е очевидна нелепост. Но ако предметите или явленията не могат

да бъдат тъждествени, нито “пomeжду си”, нито “само по себе си”, това още не значи, че тъждеството или еднаквостта я няма никаква в света. Тъждеството е един брутален факт, с който се сблъскваме на всяка крачка, доколкото говорим за общото и мислим с помощта на общото. А общото е една съставка на нещата, все едно дали са те действителни или недействителни.” (Михалчев 1930: 7). Тук би да трябвало специално да подчертаем, но за съжаление без да можем да навлезем в изключително дълбоката му същност израза “мислим с помощта на общото”. Все пак и при Михалчев, и при Хайдегер (както ще видим след малко) общото, или с други думи тъждествеността е тази, която прехвърля мост между мислене и битие и така тъждествеността на мислене и битие се явява символ и може би дори същност на тъждествеността изобщо.

3.2. “Законът за тъждеството” на Хайдегер.

След като вече се насочихме към субстанциализиране на тъждеството, нека преминем към обратното в известен смисъл твърдение, а именно да отъждествим субстанцията с тъждеството. Това би означавало, че всяко нещо се състои от тъждеството със себе, един изглед, от който типичното за Хегел диалектично отъждествяване на онтология с логика (“Науката логика”), се открива по нов начин: вече не само като философско твърдение, но и като такова с ясен частно-научен и следователно също и емпиричен наглед. Нека сега така погледнем и към Хайдегеровата работа “Законът за тъждеството”:

Формулата на тавтологичното тъждество, $A=A$ всъщност казва: “Всяко нещо сам възвърнато към себе си, всяко сам е същото: а именно за него самото със самото него” (Heidegger 1957: 10-11). За да отворим смисъла на възвръщане в тъждеството, можем да запишем $A \rightarrow A$. Тоест, всяко нещо се стреми към себе си; всяко нещо е в този стремеж да достигне себе си; и най-сетне: всяко нещо се състои от този стремеж за достигане на себе си: този стремеж на всяко нещо е общата субстанция на всички неща. От една страна, същността на този стремеж е времето. От друга страна, обаче, “в цялата история на западното мислене тъждеството се появява с характера на единство” (Heidegger 1957: 11). Така вече единството на тъждеството ни се разкрива и като единство на времето. “Обаче това единство съвсем не е скучната празнота на това, което, в себе си без отношения, упорито постоянства в еднообразие” (Heidegger 1957: 11). Действително, единството на времето е единство на промяната.

Хайдегер също така преминава към друго означение на “ $A=A$ ”: според него формулата “собствено гласи: $A \text{ е } A$. Какво чуваме? В това “е” законът казва как всяко съществуващо е, а

именно: то само е едно и също със самото себе си. Законът на тъждеството говори за битието на съществуващото. Като закон на мисленето той е в сила само доколкото е закон на битието, който гласи: на всяко съществуващо като такова принадлежи тъждество, единство със самото себе си” (Heidegger 1957: 12).

И така, стремежът на всяко нещо към себе си западноевропейското мислене е изтъквало като стремеж опознатото да достигне опознаваното, тоест “субективната” представа да достигне “обективното” нещо или “нещото само по себе си”, накратко “субектът” “догонва” “обекта”. При това положение след като стремежът, догонването са оставени в и на “субекта”, то обектът вече може да бъде винаги равен на себе си и така е осигурена възможността на науката, която също така вече може да се разглежда и като ἐντελέχεια на това западноевропейско субективизиране на стремежа, най-сетне и като Wille при Ницше... Ако науката “не гарантираше винаги предварително за самогъждествеността [Selbigkeit] на своя предмет, науката не би могла да бъде онова, което тя е. С тази гаранция изследването си осигурява възможността на своята работа” (Heidegger 1957: 13).

Обратно, ако изоставим западноевропейската “метафизика” и се завърнем към гръцките корени на философията, то мисленето и битието са едносъщщи не като “субект” и “обект”, а като един и същи стремеж, догонване, време за всяко нещо да достигне себе си.

“Една от тезите на Парменид гласи:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

“Именно едно и също е долавянето (мисленето), така и битието. Тук различното, мислене и битие, се мисли като едно и също” (Heidegger 1957: 14). От тази предсократическа основа нещата *са вече разделени от Платон* на времеви, т.е. в достигане и затова несъвършени, и самите неща, които биват достигани и са съвършени, т.е. идеите. Тезата за едносъщщието на мислене и битие е преведена в мястото на Новото време от Декарт като: Cogito, ergo sum. Можем да разграничим две движения, които са довели от тезата на Парменид в картезинската сентенция: 1) от едносъщщието на мислене и битие, към основаване на битието чрез мисленето: мислене, следователно съществуване; 2) от едно имплицитно едносъщщието на света и аза към основаване на света чрез аза: аз мисля, следователно аз съществувам. Така вече е възможен дори подходът на Бъркли: съществуването на света да се основе *изключително* в мисленето на един единствен и отделен “аз”.

Но ако се върнем отново към Парменид с “въпроса за основата” и проследим в subiectum, subiectus, ὑποκείμενον етимологията на отговора “субект”, даван от философията на Новото време, то

основата се оказва не мисленето, нито битието, а самото тъждество. Не “тъждеството принадлежи на битието. Парменид казва: битието принадлежи на едно тъждество” (Heidegger 1957: 14). Те са заедно от принадлежането си към тъждеството или дори може би основата е самото самопринадлежане, което следва от такова едно хипотетично тъждество, но не го изисква: “мислене и битие заедно принадлежат на едно и също и от това същото са заедно. ... Изтъкувахме само-тъждествеността [Selbigkeit] като съпринадлежност. Тази съпринадлежност сме склонни да си представяме в смисъла на помисленото по-късно и познато на всички тъждество. [Но Парменид] ... казва друго, а именно: битието – заедно с мисленето – принадлежи на едно и същото. Битието е определено от тъждеството като черта на това тъждество” (Heidegger 1957: 14-15) “Само-тъждествеността [Selbigkeit] на мислене и битие, което го съдържа в себе си в тезата на Парменид, произхожда по-далеч [по-дълбоко] от тъждествеността, определена от метафизиката от битието като негова черта” (Heidegger 1957: 15).

Следващата крачка, след като се тръгна от тъждеството на мислене и битие, за да се премине през принадлежането заедно на мислене и битие към тъждеството, през изпускането на тъждеството като просто подчертаване на принадлежането заедно на мислене и битие, е да се изведе заедността на мислене и битие от взаимното им принадлежане. “Философията представя тази съпринадлежност като nexus и connexio, като необходимото свързване на едното с другото. Впрочем, съпринадлежността може да се мисли и като съ-принадлежност. Това ще рече: заедното се определя сега от принадлежането” (Heidegger 1957: 16) Следователно “при обясняването на съпринадлежането като съ-принадлежане, по намека на Парменид, вече имахме предвид мисленето, както и битието, значи онова, което принадлежи едно на друго в едно и същото” (Heidegger 1957: 16).

Вече се насочваме към основния въпрос на настоящата глава: възможна ли е една естествена теория на сакралното, дори още по-грубо казано, една научна теория на сакралното. Разбира се, сакралното до известна степен е синоним на свръхестественото, така че не е ли оксиморон и грешка по определение една “естествена теория на свръхестественото”? Това е въпросът за *метафизиката*. Настина може би терминът произхожда от съчинение на Аристотел без название, но след “Физика” и затова μετὰ – физика. Върнем ли се обаче към гръцката етимология на думата – от μετὰ и φύσις, – то метафизика означава едновременно отвъд, след природата, но и сред, всред, посред природата. И така, в често незабележимата думичка μετὰ, скрита в “метафизика”, е останало нещо от загадъчното τὸ αὐτό или das Selbe, както Хайдегер превежда гръцкия израз на немски. В дълбоката си основа, чрез двойствеността на μετὰ, метафизика ни навежда към онова *свръхприродно*, което е *сред*

природата. И с този намек ще опитаме да тълкуваме съ-*принадлежността* на мислене и битие като съпринадлежността на човек и битие, при това плътно следвайки Хайдегер, който пише:

“Разберем ли мисленето като отликата на човека, осмисляме съ-*принадлежане*, отнасящо се до човека и битието” (Heidegger 1957: 17).

1.3. Съпринадлежането като “двойственост на нещата”, или към една естествена теория на сакралното.

Не е случайно, че Хайдегер посвещава най-обемистото си съчинение, двутомника “Нището”, тъкмо на немския философ. Наистина, ако “свръхчовекът” е метафизичното разбиране за човека, където *μετά* е изтълкувано като след, отвъд, свръх, то *Dasein* е такова (и за да го разграничим от “метафизично” в първия смисъл, нека го наречем онтологично разбиране за човека), където *μετά* е възврътнато към по-естествения гръцки смисъл на “сред, всред, посред, между” и тъкмо такава е същността на наречието *Da*, която Хайдегер влага в своята основна дума *Dasein* в “Битие и време”. Но в контекста на настоящата работа, както и на други, по-късни работи на Хайдегер, нека се опитаме да помислим “*Da*” като съ-*принадлежността* на “човек” и “битие”: в това би ни помогнало тълкуването на тази малка дума като в дълбоката си същност немски превод на гръцкото *μετά* в единството на неговите две значения, които бяха визирани по-горе.

Разбира се, човек е емпирично наличен, той е винаги тук, сред, *μετά* света и заедно с това е и отвъд, пак *μετά*, но в другия смисъл, света, трансцендира го като съществуващ. Следователно съ-принадлежността на човек и битие, тяхната двойственост, се разкрива чрез тълкуването на *Da* именно чрез двойствеността на *μετά* просто като единството на човека: и по-точно, единството на човека като природно и като свръхприродно същество, като естествено и като свръхестествено същество. Това единство на постоянно себенадхвърляне, самотрансцендиране е винаги дадено в него - нещо повече, то е негова същност - и се тематизира и в основния екзистенциал на “Грижата”.

Тогава божественото, сакралното, свръхестественото е не друго, а едно и същото такова - *das Selbe*, τὸ αὐτό – с човешкото, профанно-фактичното, естественото. Това разбиране в частност води към изчезване на традиционната философска антропология, поради насочването ѝ и в перспектива, превръщането ѝ в наука за сакралното, в естествена теория за свръхестественото.

В сферата на едно кантианско по дух мислене за човешките способности същото означава тематизиране и следователно еманципиране на една нова способност, нека условно я наречем времева или историческа. Привиждащото се като скандално Хайдегерово твърдение “Ние още не

мислим” (Heidegger 1994: 124) и Дилтаевият замисъл за една “Критика на историческия разум” вече придобиват ясни очертания, ако започнем да тълкуваме делото на първия като преодоляване на новата “титаномахията” на Ницше, неговата “геомахия”, в основаването на една антропо-тео-логия.

Действително, нека видим как Хайдегер определя човека в следния пасаж: “отличаващото човека се покои в това, че той като мислеща същност е открит към битието, поставен е пред него, остава отнесен към битието и така му съответства. Човек *е* собствено това отношение на съответствие, и той е само това. “Само” тук съвсем не значи ограничение, а изобилие. В човека ръководи принадлежане, което принадлежане чува битието, понеже то му се прехвърля [überaignet]” (Heidegger 1957: 18). За да разтълкуваме последната дума в нейния контекст, т.е. принадлежането на човек и битие като прехвърляне между тях, нека само в рамките на тази част от текста въведем една представа, която не е присъща на Хайдегер, но която отчетливо присъства при предсократиците (Анаксимен, Хераклит, Диоген Аполонийски, Демокрит), а по-нататък може да се проследи в цялата последваща европейска философия и според мен ще помогне да се онагледят това прехвърляне: микрокосм и макрокосм, човекът е микро юсм. С други думи, човек и битие си принадлежат така както си принадлежат макрокосм и микрокосм. И Хайдегер подчертава в това принадлежане, че тъкмо битието, макрокосмът *се прехвърля* на човека, на микрокосма. Защо? Как? Нека мислим така: макрокосмът е всичко, и то като *едно*, като цялост, вселената, той няма по определение свое отвън. Но въпреки това той има свое външно пространство, което се случва във външното пространство на *много* микрокосми – човекът като събирателно за хората. Случващото се понякога, и то принципно случайно, във външното пространство на хората като тяхно мимолетно и разпръснато пребиваване в сакралното е прехвърленото битие, макрокосмът, който само така може да се случи в себе си, за да е наистина всичкото, едното. За да се излезе от противоречието, че ако няма свое “отвън”, “отвъд”, “след”, *метá*, то микрокосмът не може да е всичко, той все пак придобива това свое отвън вътре в себе си, чрез сякаш възшебното *прехвърляне* на *метá* вече като между, сред, посред, всред себе си в качеството на свят, случайно разпределяно от *Моiра* сред много хора, но и сред боговете като техния дял(.) съдба.

И така, Хайдегеровото изоставяне на метафизиката може да ни се представи като нейното възстановяване в пълния ѝ смисъл на две стъпки: първо, под названието “фундаментална онтология” като обосноваване в единството на човека на двойствеността, вече дадена и удържана в него чрез екзистенциала на грижата, като себенадхвърляне, битие-отпред; второ: по-късно напр. чрез

цитираното малко по-горе в своя контекст определение на човека като само и единствено “отношение на съответствие” на човека към битието:

“Ще мислим битието според неговия първоначален смисъл като присъстване. Битието бива [wesen] човека [den Menschen] нито мимолетно, нито като изключение. Битието бива и трае само като се от-нася до [an-geht, влиза в] човека със своето питане. Тъй като човекът, открит за битието, му позволява да пристигне като присъстване. Такова [битие-] в-същността [An-wesen, при-състване, в смисъл на пребиваване при същността (като същото)] се нуждае от откритото на просеката [Lichtung] и чрез това нуждаене се прехвърля в човешката същност” (Heidegger 1957: 19). Когато Хайдегер казва, че “Битието бива човека”, той все още не разглежда и разпределянето, *Μοῖρα* - сред хората. Той говори за човека като събирателно за нас, хората: съответното *много* на *едното* всичко. Едно-много е *Λόγος*-ът *Μοῖρα*. (Хайдегер 2001: 12) Но малко по-нататък Хайдегер казва още по-загадъчни думи:

“Човек и битие се прехвърлят един на друг. Те принадлежат един на друг” (Heidegger 1957: 19). Те обаче не могат да учудят, след като човек е определен именно като отношение на съответствие, с което е подчертана взаимността на човек и битие. Влизането в съ-*принадлежността* се извършва като “свалим установката на представящото мислене. Това сваляне е положение на скок” (Heidegger 1957: 20). В какво се “скача” при прехвърлянето от човек към битие? Според направеното малко по-горе разглеждане прехвърлянето се извършва чрез единството на двете значения на *μετά*, чрез което *отвъдното*, *следващото* се оказва чрез човека в света като особено тук-там случващо се измерение на сакралното. Следователно от скицираната гледна точка, отговорът е, че се “скача в сакралното”.

“Не е ли скок в бездна? Да, доколкото само представяме скока, и то в кръгозора на метафизичното мислене. Не, доколкото скочим и се оставим [loslassen, пуснем]. В какво? В онова, в което вече сме пуснати: в принадлежането на битието. Обаче самото битие принадлежи на нас; тъй като само при нас то може да бива като битие [wesen], т.е. да пре-бивава [An-wesen, присъства]” (Heidegger 1957: 20). Думата “скок” е така употребена, че ударението следва да падне на “мигновено прехвърляне”, а не на “нашето волево усилие да скочим”, тъй като “прехвърлянето” се извършва просто като се оставим в това, в което винаги сме, като се пуснем от “представящото мислене”. Човек се прехвърля към целостта, към своята собствена цялост, която е същата такава (*τὸ αὐτό*, *das Selbe*), както целостта на света, вселената, макрокосма. Следователно – след като сме *изоставили*

“представящото мислене” и сме се *оставили* - влизането в съ-*принадлежността* е влизане в себе си, вгльбяване: “за да се познае собствено съ-*принадлежането* на човек и битие, е необходим скок. Този скок е внезапността - без мост - на вгльбяване в онова принадлежане, което първо трябва да даде един-към-друг [ein Zueinander] човек и битие и чрез това – констелацията и на двете” (Heidegger 1957: 20). Новото измерение на сакралното е да погледнем външния свят като свой вътрешен, следователно “субективно обогрен”, или по друг начин казано, да го погледнем чрез вътрешното си сетиво и по този начин също така да видим и собствената си съдба като път в света. Ние я виждаме вътре в себе се в едно не-време на вътрешното и след това тя случва същата такава (τὸ αὐτό, das Selbe) вече като последователност във времето на света.

И сега трябва да скочим и се оставим във вгльбяване в себе си в техническия свят, загадъчната същност на който така се вижда като Ge-stell, Ge-Stell (поставка), “за да съзрем констелацията, от която човек и битие се отнасят взаимно ... Но можем ли следователно без нищо повече да поставим техническия свят ведно с битието?” (Heidegger 1957: 21). В привидно причудливия и обаятелен, но в дълбочина изначално същностен свят на Хайдегеровите думи Gestell, Ge-stell, Ge-Stell е една от най-специфичните. Тя има множество измерения. Но имаме възможност да се спрем само на едно: Gestell е съвременният ὑποκειμένον, subiectus, но не subiectum, субект, подлог като “подлагане, подложка, поставка”, но не като “деятел”, още по-малко като “деятелият”. Gestell е зела мястото на гръцкия Λόγος като събиращата ложитба, die versammelnde Lese (Хайдегер 2001: 7), събиращата беритба на плодове: “човек сам се укрепява в мнението, че техниката е работа само на човека. Недочува се питането на битието, което говори в същността на техниката” (Heidegger 1957: 22). “Какво питане имаме предвид? Целият ни Dasein се намира – ту с лекота, ту мъчително, ту лудешки, ту мудро - навсякъде предизвикан да се залови с планирането и изчисляването на всичко. Какво говори в това предизвикване?” (Heidegger 1957: 22-23). “Името за насъбирането на предизвикването, което до-ставя [zu-stellen] човек и битие един на друг, че те, сменявайки се, [wechselweise, алтернативно, ту едното, ту другото] се поставят [stellen], гласи под-ставка [Ge-Stell] (Heidegger 1957: 23)” [55]

И така, в хода на езиковото мислене, жалонирано от Gestell, Ge-stell, Ge-Stell трябва да се направят още две крачки:

- Ge-Stell – т.е. ударението вече да падне на събирателната представка Ge;
- Ge-Stelle – т.е. Stell вече да се мисли като Stelle – място.

Сега вече Gestell се мисли не само като мястото, където се събира – поставка, стелаж, - но и като *събирането* на места и дори като *събирането* на места *на едно място*. Разбира се, в мисленето на Новото време, човекът е това място, което събира местата, и то тъкмо чрез своето мислене. Тъкмо затова... Cogito, ergo sum ... ни преразказва и тълкува гръцкото съ-*принадлежане* на човек и битие по следния начин: аз, тъй като и доколкото съм човек, съществувам като чрез своето мислене събирам всички места, света, протяжното на едно място, което ~~с~~ъщне е протяжно – Аз-а – и така това особено място Аз-а е подобно на битието като едно и същото такова: τὸ αὐτό. Следвайки този път, Хайдегер ще види, как при Кант битието е чистото поставяне “в поставката” [56] (при нас, в смисъла на *Ge-Stelle*) в трансценденталния субект (при Хайдегер, в смисъла на ὑποκει(μενον)), чрез трансценденталната аперцепция, която свързва, и то в крайна сметка всичко в едно, следователно оцелостява, превръща събраното като купчина в цялост.

Но вече в нашето време не човекът, а техниката е това събиране на места на едно място. Наистина, какво е мрежата, Интернет, несъвършено предшествана от телевизията, ако не събиране на места на едно място? При това за разлика от телевизията връзката е двупосочна, така че както мястото от компютъра на всеки потребител се *прехвърля* на всяко друго място в мрежата, така и обратното.

По времето на Хайдегер *Ge-Stelle*, техниката е самото пред-ставяне, което обаче ~~са~~м не е представено. Но днес, в началото на XXI век техниката ни се пред-ставя чрез мрежата в своята същност като превключващата и в двете посоки човек и свят, замествайки, *но и* правейки видимо прехвърлянето между човек и битие. Така, ние, неговите потомци имаме възможността да осмислим малко по-различно следните думи на Хайдегер:

“Понеже това, което ще рече под-ставка [Ge-Stell], вече не срещаме в кръгозора на представянето, който ни кара да мислим битието на съществуващото като присъстване - то под-ставката [Ge-Stell] се отнася вече не както нещо присъстващо, - затова отначало е учудваща. Учудваща остава под-ставката [Ge-Stell] преди всичко затова, защото самата тя не е едно последно, а сама ни мушва това, което собствено владее в констелацията на битие и човек” (Heidegger 1957: 24).

Да:

“Бог” или “битието” все едно е направило така (може би, за да ни “спаси”) че да срещнем *Ge-Stelle* на техниката тъкмо в кръгозора на представянето като натрапващо се и незаобиколимо (и в този смисъл не-обходимо) нейно пред-ставяне, за да може да се отстрани - в биването ѝ отстранявана

- съ-принадлежането човек и битие. “Съ-принадлежането на човек и битие по начина на алтернативното предизвикване ни носи поразяващо по-близо, че и как човек се прехвърля на битието, битието обаче е подарено на човешката същност. В под-ставката [Ge-Stell] владее странно прехвърляне [Vereignen] и даряване [Zueignen]. Трябва това посвещаване [Eignen], в което човек и битие са спрегнати [ge-eignet] помежду си, просто да се изпита, т.е. да се вгълбим в това, което наричаме *събитие* [Ereignis]” (Heidegger 1957: 24).

Нещо повече, в мрежата като направена видима същността на техниката [57] ни е доставено зримо самото събитие като съ-битие (Er-eignis), грубо казано, така че “и - (духовно) - слепият да може да го види”. Преводът на български на Ereignis, Er-eignis като събитие, съ-битие не може да предаде връзката на думата с eignen (подходящ съм) чрез представката er- в смисъла на осъществяване. Следователно, Er-eignis ще рече станало е подходящо, дошъл е моментът, времето не като χρόνος, а като καιρός (Тиллих 1995: 217): този превод на български вече трябва да е “сгода”, с-года, т.е. станало е годно, подходящо нещо да се осъществи, сгоден случай.

Нека вече мислим мрежата като събитие, сгода (и следователно като една възможност, която ще трае исторически известно време), представяне зримо, че човек и битие си съ-принадлежат, те са един за друг, т.е. също така те са подходящи един за друг, подхождат си и за това са сгодени, спрегнати, взаимно си прехвърлят, но какво? Мрежата представя и така натрапва в нашите очи, че това което си прехвърлят е *информация*. Не просто се намеква, а чрез нея вече е станало незаобиколимо, необходимо да се види, че връзката на човек и битие, сгодата, е информацията. Наистина така както сгода означава, че две възможности са се оказали свързани, така и информация представлява съответстването на две (разнопорядкови [58]) вероятности. И така непрекъснато прехвърлящата се из мрежата информация прави за нас зримо, пред-ставя същността на сгодата като съотнесени и прехвърляни възможности, и то разнопорядкови, каквито са принадлежачите на човека и на битието.

Нещо повече, във вече споменатото явление на сдвояване, откритото от физиката съвсем напоследък, е станало вече видимо дори непосредственото взаимодействие на вероятности. Появява се хипотеза: човек и битие не просто си прехвърлят сгода в съ-битието, но те могат да си сътрудничат, да си съ-трудничат, т.е. да се трудят заедно.

И така мрежата е едно питане и една повеля: кажете, кажете какво виждате; осмислете това, което виждате, а именно прехвърлянето на сгода, събитието на информацията. Събитие “се

употребява като *singulare tantum*. Това, което е наречено с него, се случва само в единствено число, не, никога повече в някакъв брой, а веднъж. Това, което изпитваме чрез модерния технически свят в под-ставката [Ge-Stell] като в констелация на битие и човек, е *пролог* към това, което се нарича събитие [Er-eignis] [59]” (Heidegger 1957: 25). Та не е ли прологът по времето на Хайдегер вече действие? “Съ-битието е люлеещата се в себе си област, в която човек и битие се достигат в самата се същност, получават своето бивашо [Wesendes], като губят онези определения, които им е заемала метафизиката. Да се мисли събитието като съ-битие значи да се обработва в строеж [60] тази подвижна област” (Heidegger 1957: 26).

Нека сега вече се завърнем към тъждеството, за да се запитаме “какво общо има събитието с тъждеството? Отговор: нищо. Напротив, тъждеството има със събитието много общо, ако не всичко” (Heidegger 1957: 26). Как да разбираме тези думи? Един веднага идващ на ум подход е да мислим тъждеството като (преобладаващо) съвсем частен случай на събитието – сгода. Тогава (почти) всички тъждества, са от това и сгоди, но съвсем малко от последните се оказват и тъждества: общото на тъждеството със сгодата е почти всичко, а на нея с тъждеството - едва ли не нищо. Също “Метафизика”, така както обикновено се среща в Хайдегеровите работи, като *отъждествяване* на битието с постоянстването и оттук на съществуващото с постоянстващото, заедно с това свеждайки битието до битието до така разбраното съществуващо, е един много специален вид онтология, и следователно има много общо, ако не всичко, с онтологията.

Да вникнем как тъждеството е сгода: две или повече неща се срещат и се оказва, че си подхождат, съответстват си, подходящи са едно за друго. Но стават ли от това напълно тъждествени, неразличими? Не, те не са еднакви, едно и също, “*dasselbe*”, а винаги само си приличат, те са “*das Selbe*” – едно и същото такова *друго*. Срещата между тях обаче я има: “*Es gibt ein Ereignis*” или “*Es gibt Ereignis*” – “Има сгода”. По такъв начин “битието принадлежи с мисленето на тъждество, чиято същност произхожда от онова ставане на съ-принадлежност [Zusammengehörenlassen], което наричаме събитие. Същността на тъждеството е собственост на съ-битието” (Heidegger 1957: 27).

Така в Хайдегеров смисъл Михалчевата теза - “в света има тъждество (идентичност, еднаквост), но няма тъждествени предмети или явления” (Михалчев 1930: 3) – не само е вече ясна, но е разкрита и в рядко мислената й дълбочина, присъща на българския философ.

Като завършек на главата само да загатнем и за ὁ Λόγος, който е в същността на събитието и чрез него и на тъждеството:

“В съ-битието люлее същността на това, което рече като реч [als Sprache spricht], която беше веднъж наречена дом на битието” (Heidegger 1957: 28).

Как? По какъв начин? За съжаление това би ни отвело твърде далеч отвъд, макар и може би сред, точно посред същността на непосредствено казаното в Михалчевата бележка ... , ала това е една крачка, която бихме могли да се опитаме да направим чрез осмисляне възникването на нова, времева способност у човека.

4. ВРЕМЕВАТА КАТО НОВА СПОСОБНОСТ НА ЧОВЕКА: Архетипът на троицата и четворицата при К. Г. Юнг

*Noli foras ire, in teipsum redi;
in interiore homine habitat veritas.*

St. Augustine,
Liber de vera religione, xxix (72) [61]

Архетипът на троицата при Карл Густав Юнг е тясно свързан с този на четворицата, в който се развива. Опозицията, в която се разглежда този преход, е незавършеност (троицата) – завършеност (четворицата). Той изразява психическото индивидуализиране на личността, нейното възникване като процес, свързан с дисхармония и напрежения, а впоследствие - подреждането и уравнивяването в цялостната личност.

Същевременно Юнг говори за господстващ архетип в дадена епоха. Затова преходът от троица към четворица същевременно е исторически, той олицетворява завършването на християнската епоха, основополагаща догма за чиято религия е тъкмо догмата за триединния бог, т. нар. Света Троица – Отец, Син и Светия Дух, и началото на нова, тепърва предстояща, в която господстващият архетип ще бъде четворицата.

Идеята за “троицата” не е чужда и на основателя на психоанализата, Фройд. Той говори за зрялата личност като единство на Аз, Свърхаз и То. Преките паралели обаче между тези елементи и психологическия анализ, извършен от Юнг, на догмата за триединството и представените като самостоятелни личности нейни отделни компоненти се натъкват на амбивалентност. По-скоро “Аз”, “Свърхаз” и “То”, от една страна, и “Отец”, “Син” и “Светият дух”, от друга, са различни аспекти на архетипа на троицата, в които се възпълзва, при разглеждането на Юнг. Ако обаче приемем гледната точка на християнската теология, можем да говорим - вместо за “аспекти на архетипа” – за “Лицата на Светата Троица”. Най-сетне, заставайки на оригиналната фройдистка позиция бихме могли да отгъдествим “Бащата” със “Свърхаза”, “Синът” с “Аза”, а “Светият Дух” с “То”. Идеята обаче за архетипа на троицата се стреми да застане на метапозицията на единна обща структура - при което

дори са възможни паралели между (1) понятието за математическа структура и нейните интерпретации и (2) числото три, стоящо в основата на архетипа, и неговите разнообразни културни реализации, - обединяваща в един (да го наречем) “онтологичен психологизъм”, или “панпсихологизъм” духовната и чрез нея всички сфери от дейността на човека.

Доколкото философията също е част от духовността, можем да открием троицата (както впрочем и четворицата, напр. Хайдегер, неоплатонизма) в основополагащи философски възгледи. Достатъчно е да се споменат философията на Платон (“Тимей”) или на неоплатониците в древността или триадите на Хегел (теза, антитеза и синтеза) или третостта (thirdness) и “знакът” на Чарлз Сандърс Пърс в Новото време. Така психоанализата изобщо и теорията за архетиповете в частност, и то особено удачно, може да се използва в качеството на мета-концепция по отношение на философията и нейната история.

Бих искал да подчертая една особена черта: всяка от изброените познавателни области – религията, философията, психоанализата – предлага интерпретацията на един и същ абстрактен, “числов” модел – в качеството на основа на света и ако си позволим да използваме в разширен смисъл терминът, въведен от Хайдегер - в качеството на “фундаментална онтология”, която заема от “числовостта” своята изначалност. Психоаналитичната концепция на Карл Густав Юнг, бидейки хронологично последна, има предимството да оголва пределната абстрактност на числовото като заредена с максимална психическа “енергия”, като “нуминозното” и неличностното, а по-точно, “колективно несъзнаваното”.

Още с възникването на философията и с изобретяването на самото ѝ име при Питагор и неговата школа тя се оказва обърната към нуминозното посредством Числото. Пътят на Езика, Логоса, по който я насочва Хераклит, и по който по-късно, при Сократ и Платон, тя се обръща към Човека, довежда до нейното своеобразно “секуларизиране” при което Числото се оказва лишено от своята мистичност, а с тълкуващите термини на Карл Густав Юнг – от своята “нуминозност” и “психическа енергия”. Във философската си същност то бива сведено до едното на общото на εἶδος-а и в крайна сметка до абстрактната (и следователно почти напълно лишена от психическа енергия) идея. С Аристотеловото разделяне на ὕλη и μορφή Числото се оказва от страната на формата, и то тя напълно разделяна от съдържанието и особено от сетивното съдържание, което с течение на вековете преминава пътя на идващо “отвън”, “от света”, “от обекта”, но винаги противопоставяно на формата,

идваща “отвътре”, от някаква надличностна, но вътрешна свръхреалност, “от човека”, “от мисленето”, “от субекта”, “от трансценденталния субект” и т.н.

Създаденото от Аристотел учение за формата на λόγος-а, логиката, изначално свежда истинното до *правилно* подреденото и възможността за еднозначно продължаване на тази *правилна* подреденост като *правила* за извод, силогизми. Логиката, бидейки формата на λόγος-а, по-късно започва да се разбира като “наука за мисленето”, поради което самото то вече се схваща единствено като правилното подреждане на отнапред даденото, а именно сетивното, което “само по себе си” е “хаос”. Мистичното, “нуминозното”, “психически енергетичното”, символното в Числото е маргинализирано, а то е сведено до правилност, до способност да подрежда по правила и по този начин да разграничава истинното, което винаги е подреденото, от неистинното което се отклонява от подредеността. Такива, числото и формата се оказват в основата на абстрактните науки за подреждането, mathesis-a - математиката и логиката.

Числото в архетипа на троицата е тъкмо психически творещото, енергетичното Число, незавършеността на свързването на противоположното, но не и на умиротворяването с противопоставяне и уравнивяване с противоположното, каквото настъпва едва с развитието на архетипа на троицата в четворица.

Обсъждайки този аспект на преход от троица в четворица в рамките на религиозната догма за Светата Троица, Карл Густав Юнг посочва като съответна интерпретация на добавяното изначално четвърто - “дяволът”, “женското начало”, което има почти тривиална интерпретация в “онтогенетичното”, индивидуалното психическо развитие на отделния човек, който след “убийството” и паралелно с умиротворяването с “Отеца”, “Бащата”, заема неговото място като изгражда пълноценни, в т.ч. и сексуални отношения с лице от противоположния пол (в преобладаващия случай): “Жената”, или “Майката” в психоаналитично тълкувания мит за Едип. Троицата, отбелязва Юнг, е архетипът, по-рядко срещан в сравнение с четворицата в наше време, а в исторически план - по-характерен за Средновековието. Ако си позволим да използваме термина, въведен от Фройд, троицата е “фиксация” на етап, предварителен както в онтогенетичен, така и във филогенетичен план в развитието съответно на човека и човечеството, откъдето и идва основното му определение като архетип на незавършеността, стремежа, “либидото”, дори и плашещо се или отклоняващо от своето осъществяване (като от дявола, поради което и амбивалетността на

четвъртото в тази интерпретация на прехода от троица към четворица и като “Жената”, и като “дявола”).

Можем да приемем, че във филогенетичен аспект преходът от троица към четворица се изразява, напр. в постигане на равноправие между мъжете и жените. Следва да се подчертае: не само на жените с мъжете, по-обсъждано, доколкото е в публично видимата сфера, но и на мъжете с жените в сферата на грижите и възпитанието на децата, на семейството, една маргинализираност на мъжете, дори до известна степен приемана като норма и по-защитена от осъзнаване чрез завесите, спускани над семейството и личния живот. Именно равноправие на мъжете с жените в семейния живот произтича от аналогичното преминаване от незавършения архетип на троицата към приемане и умиротворяване с противоположното, което за жените е “Мъжът”, “дяволът” в архетипа на четворицата, интерпретиран в случая като хармоничност на семейството.

Въпреки че подобна интерпретация на прехода от архетипа на троицата към този на четворицата във филогенетичен план е напълно приемлива за либерални мислители, тя, разбира се, далеч не е единствено възможната. Например, ако подобно тълкувание е преди всичко “културно”, то алтернативно може да се предложи и друго - по-скоро “биологично”. Тогава незавършеността на архетипа на троицата би означавала формирането на нов биологичен подвид, алтернативен на *homo sapiens sapiens*, или на нова раса в неговите рамки. Известно е, че Карл Густав Юнг осмисля както националсоциализма и фашизма, така и болшевиизма като дълбинно обусловени в движението на архетиповете при изменението на колективното несъзнавано. От едната страна е идеологията на нацизма за биологичното разделяне на човечеството на *висша* и *низша* раса и съответната политика и практика на геноцид, от другата страна е “марксистко-ленинското учение” за “класовата” нееднородност и антагонизъм в обществото като чисто културно обусловени, а именно от “формата и разпределението на собствеността върху средствата за производство”, и за движението от *низшите* фази на обществено-икономическо развитие, характеризиращи се с класово неравенство, към *висшата*, комунистическа фаза, когато такова ще отсъства, а ще господства всеобщата собственост върху средствата за производство, “съзнанието”, т.е. фактически “културното”, като принципно условие за *равенство* между хората. Към това може да се добави, че съответна практика на масов терор, общоприето характеризирани като “политически” е насочен, както единодушно изтъкват изследователите, макар и нерядко с недоумение, към мъжете и културния и държавен елит на обществото, наред с подразбиращия се според идеологията терор спрямо икономическия елит.

Натрапващо се като възможно тълкувание на антиелитната насоченост на съветския терор е, че всъщност той е насочен към биологичния елит, който в условията на човешкото общество приема формата на културен, икономически, политически, държавен и пр. Фигуративно казано, *болшевикът* (в случая подчертаването на названието е многозначително) да представлява реакцията на *болинството*, а то е естествено да бъде досега съществуващата раса или подвид, срещу възникването на биологически съперник.

Според темата на главата не се обсъжда действителното разделяне или неразделяне на съвременния човек на подвидове или раси, а само дълбинните изменения в колективното несъзнавано, намерили израз в движение на архетиповете, в преход от този на троицата в другия на четворицата и обосноваване по този начин на идеологиите на нацизма и болшевикзма.

Ако обаче в един единствен абзац си позволим да спекулираме с изключително бурния ход на човешката история през XX век, с победата в крайна сметка на либералната, средната алтернатива като възможен отговор на въпроса (след като преди това сме постулирали, че е релевантен): възникнало ли е, възниква ли или дали ще възникне в недрата на *homo sapiens sapiens* еволюционно значимо биологическо различие и разделение, то най-вероятният условен отговор с една дума е *анагенеза*. И досега еволюцията на рода *homo* е протичала в тази форма, при която кръстоските между съответните еволюционно обособяващи се единици не са стерилни, а обособяването се препятства, ограничава и смекчава от културния обмен. Предизвикателствата на завоюването на космоса е най-вероятният праг, който би могъл да раздели вече глобализиращото се човечеството на самостоятелно еволюиращи клонове.

Такава е общата рамка, в която - в сравнение и на фона на някои философски - ще бъдат коментирани възгледите на Карл Густав Юнг, и то преди всичко свързаните с архетипа на троицата и преобразуването му в този на четворицата главно според работата му “Опит за психологическо тълкуване на догмата за троицата”.

4.1. “Троица” и “четворица” при Карл Густав Юнг

Да започнем с бегло изброяване на някои акценти и места, свързани с настоящето разглеждане, в чиито контекст се среща “троица” и противопоставя на “четворица” при Карл Густав Юнг. Главният смисъл на последната е да бъде универсален символ на цялостност (Юнг 1993: 140; 1997: 411; 1998: 351; 199а: 259) в колективното несъзнавано, съпоставен и с троицата (Юнг 1991: 101-104; 1996: 39; 41-42; 1998: 270-274; 1998а: 163, 159). И троицата, и четворицата са основни

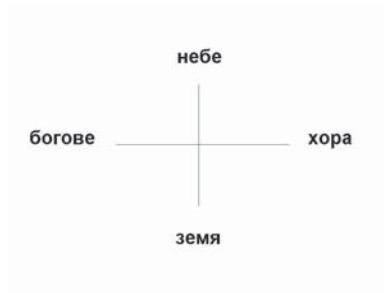
християнски символи (Юнг 1993: 119; 141), а също така гностически, алхимически, срещат се и в Китай, Индия, източния символизъм изобщо (Юнг 1997: 412). “В историята на символите четворката се появява като разгръщане на единното. Единната космическа същност е непознаваема, доколкото тя не може нито да бъде отличена, нито сравнена с нещо. С развитие в “четири” тя достига минимума различни качества и затова може да се познае. Това съображение не е метафизика, а само психологическа формула, която описва процеса на осъзнаване на несъзнаваното съдържание. Докато нещо остава в несъзнаваното, то няма познаваеми качества и затова се отнася към изцяло неизвестна величина, към несъзнаваното Навсякъде и Никъде, по някакъв начин - към “небитийстващата”, ако се възползваме от гностическия израз, същност на космоса. Но когато несъзнаваното съдържание се прояви, т.е. встъпи в сферата на съзнанието, то вече е разделено на “четири”, с други думи, то може да стане предмет на опита, благодарение на четирите основни функции на съзнанието...” (Юнг 1993: 144-145). Също и – Юнг 1996а: 138-139. “Четворката като цяло символизира развила се цялостност, т.е. емпирично проявила се Самост” (Юнг 1993: 128). Също и – Юнг 1997: 469).

Уникулността (идиографичността) и всеобщността (номотетичността), от една страна, и неповторимостта на историческото събитие и квазиемпиричната вечност на историческата структура, от друга, могат да бъдат обединени, следвайки Юнг (1995: 72-73) като една четворица на цялостната личност, която в християнската религия се символизира от Христос. Цялостната личност като висша степен на индивидуалността е уникална и неповторима. Но тъй като психологическата цялостна личност е трансцендентно понятие, изразяващо сумата от съзнавани и несъзнавани съдържания, тя може да се опише само като антиномия, т.е. горните две качества трябва да се допълнят с техните противоположности, за да се характеризира вярно трансценденталността (очевидно Юнг използва термина не в Кантов смисъл). Най-просто е това да стане под формата на четворка от две двойки противоположности:



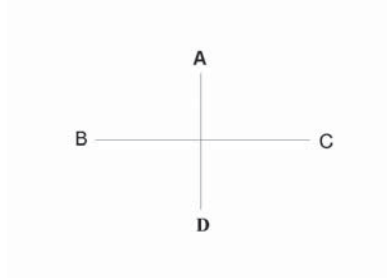
Тази формула изразява не само психологическата цялостна личност, но и догматичния образ на Христос. Като историческа личност Христос е уникален и неповторим, като бог – всеобщ и вечен. Цялостната личност като индивидуалност е неповторима, а като архетипен символ тя е образ на Бога, т.е. всеобща и вечна (пак там).

Схемата на четворицата може да се сравни с предлаганата например от Хайдегер в сферата на философията. “»Четворица« не назовава никаква пресметната сума, а образа, единен от самия себе си, на не-крайното отношение на гласовете на съдбата” (Heidegger 1971: 170). Тази не-крайна съразмерност е съразмерността на четворицата: земя, небе, богове хора:



В нейната средина е “поетът”. Очевидна е аналогията между Хайдегеровия “поет”, пребиваващ в “не-крайна съразмерност”, и Юнгвия “символ на цялостната личност”.

Бих казал, че четворицата може да се разглежда и като схема, като формула, подобно например на формулата на предикацията “А е В” или на предлаганата от Рикьор формула на метафората “А е/не е В”.



Действително А, В, С, D могат да се разглеждат по подобие на логически променливи, при което заместването с конкретни имена във формулата на четворицата разкрива тяхното взаимно

Разумът в цивилизацията

уравновесяване, или с термина на Хайдегер – “не-крайната им съразмерност”. Като илюстрация на тази идея да предложим и други примери, дадени от Юнг, на запълване на имената в една такава “формула на четворицата”:



В този последен случай на схемата на четворицата нейната цялостност, завършеност е подчертана от Юнг чрез външния ромб, който обхваща “кръста”.



Във връзка с текущия момент на обсъждането интересното е, че са съвместени две “четворици”, което подсказва една отворена схема за рекурентно въвеждане:

A, B, (A, B) – отношение;

A, B, (A, B), C, D, (C, D), {[A, B, (A, B)], [C, D, (C, D)]} – отношение на отношения, или четворица;

A, B, (A, B), C, D, (C, D), {[A, B, (A, B)], [C, D, (C, D)]}, E, F, (E, F), G, H, (G, H), {[E, F, (E, F)], [G, H, (G, H)]}, {[A, B, (A, B)], [C, D, (C, D)]} {[E, F, (E, F)], [G, H, (G, H)]} - отношение на четворици, или отношение на отношения от отношения;

..... – очевидно, схемата може да се продължава неограничено по описания начин.

При това “троицата” и “четворицата” изпъкват като основните й градивни елементи по следния начин:

“Троицата” изразява: (1) I относимо, (2) II относимо, (3) отношение между тях. “Четворицата” изразява: (1) I относимо, (2) II относимо, (3) III относимо, (4) IV относимо, (5) отношение между четирите като отношение на отношения. Фигуративно казано, отношението при “троицата” е на непосредствено следващо йерархично равнище, докато отношението при четворицата е на последващо равнище (т.е през едно равнище) спрямо относимите.

Преходът от троица към четворица като движение по йерархични равнища разкрива следните етапи:

1) I относимо

2) II относимо на същото равнище

3) Отношение между тях на съседно равнище. Поява на троицата

4) Свеждане на отношението към същото равнище, на което са относимите. Осъзнаване на троицата като незавършеност

5) Допълване на осъзнатата като незавършена троица с четвърти елемент на същото йерархично равнище. Поява на четворицата

6) Осъзнаване на четворицата като завършеност

7) Отделяне на завършеността на четворицата като нейна същност и разполагането ѝ на йерархично равнище през едно, с което също така тя се отъждествява с отношение на отношения.

Очевидно комбинирайки троица и четворица вече по-нататък се задава една рекурсивна схема, свързваща три равнища, за изграждане на йерархия

Да противопоставим на това движение от троица към четворица схемата на троица, която предлага Юнг (Jung 1993: 174):



Светият Дух, остава скрит на тази схема в отношението между Отец и Син. Синът макар и да има освен божествената също и човешка природа, остава напълно отделен от дявола: Синът е свършен, но бидейки йерархично редоположен с дявола, не може да надделее над него – ще умре на кръста, за да възкръсне. Само Отецът е на по-висше йерархично равнище спрямо дявола, поради което надделява над него.

Нека обсъдим троицата по указания метод като абстрактна схема:



Ако в цитираната по-горе схема в качеството на “С” се разгледа “Светият Дух”, то получаваме изходната формула, която е прието да символизира схизмата между православната и католическата църква. Според Юнг (Jung 1993: 145) в основата на “filioque” проблема (дали Светият Дух

Разумът в цивилизацията

произхожда само от Отеца – православната версия, или “и от Сина”, католическата версия, която не е ревизирана от протестантството) е *homoousia*, пълното триединство, триединното единосъщие, пълното подобие на Отец, Син и Светия Дух.

Наистина, последната показана схема *не е напълно* симетрична, но за сметка на това, както и поради това - йерархична. Отецът е по-високото равнище, от което изхождат както Синът, така и Светият Дух. Доколкото обаче Синът е заченат като човек и живот чрез Светия дух, то вече се прокрадва идеята за пълна симетрия на схемата:



Пълната симетрия, триединството на Троицата, *homoousia* обаче ще се получи само ако се приеме догмата “и от Сина” за произхода на Светия Дух:



С пълната симетрия изчезва йерархията, троицата започва да се разбира като незавършена, появява се необходимостта от четвърти елемент, който да уравни структурата. В рамките обаче на Светата Троица дори и след приемане на догмата “и от Сина” произходът е различен, макар да са заедно вечни. Отецът “не е от нищо”, “нито сътворен”, “нито роден”, Синът “не е сътворен”, но е “роден”, а Светият дух “произхожда” от Отеца и от Сина. Затова Отецът не е от никого, Синът е от

Отеца, а Светият Дух е и от Отеца, и от Сина (в католико-протестантската версия, която по-скоро обсъжда Юнг).

Нека добавим за сравнение няколко цитата не от Хегел, чиято триадична концепция: теза, антитеза, синтеза е изключително добре позната в България поради стеклите се исторически обстоятелства, а от философията на Чарлз Сандърс Пърс:

“Трижливият анализ показва, че на трите степени на валентност на некомпозиремите понятия съответстват три класа характеристики или предикати. Първо идват “първоти” {“firstnesses”} или позитивни вътрешни характеристики на субекта в себе си, второ идва “второстта” {“secondness”}, или грубите действия на един субект или субстанция върху друга, независимо от закон или какъв да е трети субект, трето идват “третости” {“thirdnesses”}, или ментални или квази-ментални влияния на един субект върху друг по отношение на един трети (С. Peirce. “Pragmatism” (1907), CP 5.469). “Ако вселената е следователно прогресираща от състояние на пълна, но чиста случайност към състояние на пълна, но завършена определеност чрез закон, трябва да предположим, че има първоначална елементарна тенденция на нещата да придобиват определени свойства, да приемат навици. Това е третият, или посредничещ елемент между случайността, която произвежда Първото и първоначалните събития и закона, който създава последователности или Вторите (С. Peirce. “One, Two, Three: Kantian Categories”(1886), EP 1:234).

“Троицата” произва философията на Чарлз Сандърс Пърс толкова фундаментално, колкото и тази на Хегел.

4.2. “Проблемът за четвъртото”

Една от главите на обсъжданото тук съчинение на Юнг “Опит за психологическо тълкуване на догмата за Троицата” носи название – “Проблемът за четвъртото”.

Развитието на Троицата, според Юнг, в четворица може да се представи като проекция на метафизични фигури, но всяко твърдение от такъв род следва да се свежда до човека и неговата психология (Jung 1993: 180). Метафизичните фигури са проекции на психически процеси и всъщност никой не знае какво те представляват “сами по себе си”, тъй като тяхното битие е в сферата на несъзнаваното, недостъпна непосредствено за човека, а само чрез неговите ментални продукти. “Троицата” представлява колективен феномен на несъзнаваното, който се проектира в религията, във философията и в много други сфери на духовен живот и може да се допусне, че представя диференциацията на съзнанието, която продължава от няколко хиляди години.

Истинността на религията, а и на философията, бихме могли да предположим, се основава в колективните феномени на несъзнаваното, т.е. във всеобщото приемане на схема, екстериоризирана от общи черти на психичното и неговото исторически актуално развитие. За разлика от чисто абстрактното си, логическо или математическо представяне, каквото беше показано малко по-горе, тя носи “психическа енергия”, “емоционален заряд”; противоречията не играят съществена роля; нейната верифицируемост се състои в усещането за истинност, което поражда, в “откровението”.

Естествено е да се предположи, че интензивният и все по-ускоряващ се културен живот, който води човечеството вече няколко хиляди години, факт, видим и в разпространението на няколко основни световни религии в разглеждания период, поражда изменения преди всичко на психическо равнище, възможно и биологически обуславяни или закрепвани.

“Мутациите” на *homo sapiens sapiens* имат културно-психически характер. Тъй като при такъв тип еволюция се унаследяват придобити белези, за разлика от една биологическа еволюция, тя се извършва много по-бързо. За тези няколко хиляди години, които за биологическа еволюция са пренебрежимо малък период, е осъществено огромно развитие в сферата на подръчното, на инструментите и средствата, които имат ефективен резултат, сравним с милиони години еволюция на органи, възникване на нови видове и т.н. Благодарение на своята техника, хора могат да преживеят в космоса, на полюсите, в океаните, в пустините, по планинските върхове и други особено неблагоприятни места.

За да се достигне това съвременно състояние е имало предхождащ обуславящ етап на психически изменения. Колективното несъзнавано, фиксирано в религията, философията и другите сфери на духовна дейност служи за появата и закрепването на културно-психически човешки “раси” – според основните световни религии.

Ако при биологическия отбор се разпространяват носителите на някакви особено успешни мутации, за което, вече се подчерта, е необходим много по-дълъг период, измерен в средната продължителност на живот на индивидите, то при културно-психическия отбор се установяват носителите на някакви особено успешни културни и психически “мутации”, имащи само в редки случаи биологическа основа. При културно-психическата еволюция най-успешните “мутации” се научават, поради което тя протича с небивало ускорен темп.

Архетипът на троицата е свързан с отключването на “осевото време”, ако използваме термина на Ясперс: това е началото на историята като насочен, дори сякаш телеологичен процес, водещ до много бързото културно-психическо развитие на *homo sapiens sapiens*: осевото време, прието за отправна точка, определя въпросите и мащабите, прилагани към цялото предшестващо и последващо развитие. Предшестващите велики култури на древността губят своята специфика. Народите, които са били техни носители стават за нас неразличими в степената, в която се приближават към движението на осевото време. Доисторичните народи остават доисторични чак докато не се разтворят в историческото развитие, идващо от осевото време; в противен случай измират. Осевото време асимилира всичко останало (Ясперс 1991: 38).

“Троицата” намира своя завършек и едновременно ново начало в архетипа на четворицата. Последната сякаш имплицира появата на “петия елемент”: отношението на отношения, което в качеството на субстанция е най-близко до съвременното разбиране за информация. Твърди се, че живеем в “глобално информационно общество”, или в “общество, основано на знанието”. Очевидно е, че ние, хората сме навлезли в нов етап. Инструментите, които досега помагала на нашите органи, за да придобият функции и възможности, дори немислими по пътя на биологическата еволюция, сега неимоверно разгръщат информационните ни способности, обичайно свързвани с четирите психически функции, както ги обсъжда Юнг.

Но дали това не е свързано с появата на някаква, нова, пета и следващи психически функции, да ги наречем условно мета-психически, за които психиката служи за “тяло”, доколкото тя вече също подобно на същинското ни тяло, бива продължавана чрез външни средства, позволяващи ѝ да пребивава в информационни среди, които доскоро са били напълно недостъпни за нея? Дали културно-психически - и то този път вече и информационно - не възниква *homo sapiens sapiens sapiens*?

Юнг започва главата “Проблемът за четвъртото” с цитиране на Платоновия “Тимей” (Jung 1993: 164): “Едно, две три – но ... къде е четвъртото?” и по-нататък (р. 165-166) свързва незавършеността на троицата с подтискането - с развитието на цивилизацията - на чувствата, които са една от четирите основни психически функции, наред с мисленето, интуицията и сетивността. В неговото учение за тези четири психически функции интуицията и сетивата са ирационални функции, респ. вътрешна и външна, докато мисленето и чувствата са съответно външната и вътрешната рационални функции. Цивилизацията, особено новоевропейската, културно-психически

развива едностранчиво функцията на мисленето, но подтиска чувствата. Рационалността се отъждествява само с мисленето. Това обаче нарушава баланса на психиката. Той трябва да се възстанови като се изведе от маргиналната си позиция пренебрегваната психическа функция – чувствата.

Обаче преходът от “троица” към “четворица”, запазвайки Юнговата им интерпретация чрез изброените основни психически функции, в контекста на настоящата глава може да се тълкува като рефлексия върху възникването на нова психическа функция, а именно – абстрактното философско и научно мислене, масово разпространявано и научавано чрез образованието. Настина телеологизъм на “осевото време”, насочеността му чрез троицната християнската религия към исторически предстоящо “спасение”, може да се схване като екстериоризиране на естествено вътрешния процес на възникване и всеобщо утвърждаване на четвъртата основна психическа функция – абстрактното философско и научно мислене. Съвременното масово и изключително продължително образование поражда културно-психически модел, водещ до преобладаване и възможно, до хипостазиране на мисленето - хипостазиране, срещу чиито вредни последици за психическата цялостност е насочено психоаналитичното учение и терапия. Но едва ли някой би отрекъл, че тъкмо функцията на мисленето е от решаващо значение за социалната реализация на индивида в наше време и все пак тя не е фиксирана в някаква генотипна особеност – някакъв “ген или гени на мисленето”. Макар и да има аморфна биологическа и индивидуално диференцирана основа, тя до голяма степен се научава чрез съответно културно-психическо въздействие, осъществявано чрез образованието и възпитанието.

От подобна гледна точка християнската религията и европейската философията се оказват обединени и разграничени. Докато единсъщият на “Светата Троица” екстериоризира психическата цялостност на трите исторически предхождащи психически функции – сетивността, чувствата и интуицията, то девизът на Декарт “Мисля, следователно съществувам”, който може да се постави и като мото на самото Ново време, рефлектира и чрез това фиксира етапа на еманципация на четвъртата основна психическа функция – мисленето, еманципация, осъществена едва чрез масовото абстрактно философско и научно мислене в Новото време. С това обаче възникват три нови, следващи едни след друг проблема:

1. Как да се възстанови психическата цялостност чрез хармонична интеграция на по-старите три функции и нововъзникналата и бурно развила се и разпространила се нова, мисленето и особено

най-новата му форма абстрактното философско и научно мислене? Разгледан през призмата на човешките дейности, това е проблемът как може да се съедини “религията” с “науката”, досегашното психическо - с най-новото психическо, абстрактното философско и научно мислене. Фактически самото възникване на психоанализата в многобройните ѝ разновидности обозначава този проблем и предлага различни пътища за неговото решаване на индивидуално, групово или социално равнище, в това число и чрез “психоаналитична терапия”, под една или друга форма.

2. Ако психическата цялостност се възстанови вече като “четворица”, дали с това не се полага или вече не е положено началото на културно-психическо формиране на нова, пета *фундаментална* ментална функция? Известен е тезисът, на Хайдегер, че “ние още не мислим” (Heidegger 1994: 124), че “науката не мисли” (Heidegger 1984: 3), че “най-мислителското в нашето мислителско време е, че ние още не мислим” (Heidegger 1984: 5). Той смята, че “задачата на философията” е това ново мислене. Наистина, подобно разбиране за философията, което я сродява с религията на психоаналитична - от юнгиански тип - основа, като екстериоризация на архетипи от колективното несъзнавано, е напълно съзвучно с идеите в настоящата глава. Хайдегер се опитва да отгатне очертанията на това предстоящо и може би вече налично мислене като “поетично”, обобщаващо “логическото”, основаващо се не на пропозицията, а на обобщаващата я метафора. Мимоходом да отбележим, че формулата на метафората “А към В, както С към D” я разкрива именно като четворица.

Действително, Кантовото полагане на философията върху човешките способности, “Коперниканският преврат” от еманципиралата се и с това всъщност хипостазирана и субективизирана произволна метафизика към тях, вече осмисля философията като рефлексия върху човешкото психическо развитие изобщо, а по-специално, върху възникването на четвъртата основна функция, в Юнговата терминология – мисленето, като под ‘мислене’ ще имаме предвид масово разпространеното и научаваното чрез образованието абстрактно философско и научно мислене: тема, превърнала се в Новото време във фундаментална за философията след Декарт и особено за немската класическа философия, изградена върху титаничното Кантово дело.

3. Как би могла по-точно да се очертае тази нова, предполагаема способност, или пета фундаментална психическа функция по Юнг? Тъй като нейното формиране, при това хипотетично, едва започва, то този последен въпрос е най-трудният, но и най-философският. Във всеки случай изглежда най-вероятно да е свързана с времето, с глобалното насочване във времето, за разлика от

досегашното мислене, което е с твърде къса времева перспектива. Става дума заедно с това и за познание на принципно случайното, недостъпно непосредствено за съвременната наука, основана на мисленето, и върховен принцип за която е възпроизводимостта. Очевидно, принципно случайното е недостъпно за науката тъкмо защото е и принципно невъзпроизводимо. Най-сетне тази нова способност може да се нарече и сетиво за съдба, т.е. насочване на индивидуалното развитие по посока на най-благоприятното стечение на обстоятелства в дългосрочен план и в някакъв смисъл управлението им.

Ако си позволим да перифразираме заглавието на главата в работата на Юнг, “Проблемът за четвъртото”, то сега вече е възникнал “Проблемът за петото”, а съответната перифраза на цитата от Платония “Тимей” ще звучи: “Едно, две, три, четири – но ... къде е петото?”

4.3. Homoousia. Нека сега, в така очертанния хоризонт на интерес да се завърнем към заключението на обсъжданата тук Юнгова работа. Според него, *homoousia*, единосьщието, чието общо признаване е причина за толкова конфликти, че чак може би дори за схизмата между православната и католическата църква, е напълно необходимо от психологическа гледна точка, тъй като, разгледана като психологически символ, Троицата представя прогресивната трансформация на една и съща субстанция, а именно *psyche*-то като цяло. Концепцията за “*homoousia*” заедно с тази за “*filioque*” настоява за това, че и Христос и Светият дух, и Бог-Отец са от една и съща субстанция (Jung 1993: 194). Нека сравним с възгледите на Декарт, който не толкова предпоставя две субстанции - една за протяжното и друга за мисленето – колкото подчертава, че мисленето не е от субстанцията на протяжното. Оттук неговият дуализъм може да се перифразира като дуализъм между единосьщието на Светата Троица или архетипът на троицата, от една страна, и мисленето (особено масовото абстрактно философско и научно мислене в Новото време), от друга.

С възстановяване на целостността на четворицата – било чрез възстановяване значимостта на подтисканите чувства, било чрез интегриране на новопоявилото се абстрактно мислене – възниква въпросът за новата обща субстанция на четворицата, която с парабола към Декарт би трябвало да преодолява и неговия дуализъм – между протяжността (даденото в сетивата) и мисленето. Това ново единосьщие би трябвало да бъде със същността на четворицата и следователно да може да се представя като отношение на отношения.

На това, че архетипите се възплъщават наред с другите форми на духовна дейност и в научните теории, Юнг обръща внимание, когато използва една аналогия от физиката (Jung 1993: 187). Светият

Дух – пише той – може да се уподоби на поток от фотони, възникващ при разрушаването на веществото, докато “Отецът” би бил изначалната енергия, която придвижва образуването на фотони и електрони с техните положителни и отрицателни заряди. Възможността на тази аналогия – продължава той – се намира своята основа във факта, че физическите модели в крайна сметка се коренят върху едни и същи архетипови основания, които лежат и в размишленията на теолозите. И двете са психология и няма други основания.

Към физиката и теологията бих добавил в настоящето изследване също философията, а и самата психология.

Оттук бих искал да изведа два нови въпроса:

1. В какви фундаментални физически концепции и теории би се воплъттил архетипът на четворицата и по-нататък неговото единосьщие? За да не се отклонявам значително от основния поток на изложението само ще спомена общоприетите *четири* фундаментални физически взаимодействия: силно, електромагнитно, слабо и гравитационно. При това *първите три* са обединени в кварковата теория и с това противопоставени на оставащото *четвърто*, гравитационното взаимодействие. Засега неуспешно се търси подход за “Великото обединение”, което да разкрие *единосьщието* на *четири*те основни физически взаимодействия, при което трябва да се интегрира тъкмо *четвъртото*. Следва да се изтъкне, че когато е писана обсъжданата работа на Юнг - четиридесетте години на двадесети век, - това осъществено впоследствие развитие на физиката не е било известно, т.е. поставянето на “Проблемът за четвъртото” се оказва пророческо по отношение на ... *физиката* (!!). Същевременно от така наречения парадокс на Айнщайн-Подолски-Розен (1935) прохода и от 90-те години на XX век бурно се развива дисциплината “квантова информация”, която е склонна да въведе нова обобщена субстанция, а именно квантовата информацията, частен случай на която е класическата информация, и то тъкмо като отношение на отношения, като *нето*, при това фундаментално и заради това лежащо в основата на останалите *четири* физически взаимодействия, т.е. като тяхна същност. Може да се добави, че квантовата информация се оказва най-сходна по използвания математически модел с *четвъртото* основно физическо взаимодействие, гравитацията, което хронологически е първото опознато от човечеството (с теорията на всеобщото привличане на Нютон) фундаментално физическо взаимодействие (хронологическият ред на останалите: електромагнитно, силно и почти едновременно - слабото

взаимодействие). Ако човек има подобна нагласа, би могъл да твърди, че квантовата информация е още по-отдавна известна на човечеството под името “божието слово”, “Λόγος”- ът.

2. Дали природата, φύσις-ът, вселената, човекът, тяхната обща същност не се развива, както твърди Пърс и по-неопределено подсказва Хайдгер? Дали тогава приложението (както разбира се критичното оспорване) на Юнгвата концепция за архетипите следва да се ограничи само до психологията, разбирана като емпирична наука за човешката психика, или може да се отнася към философското осмисляне на света и към редица други, по-частни области? Дали догмата за Светата Троица не е фиксирала тъкмо съществувалата преди троичност на света, която впоследствие се развива в негова четворност, а в наше време навлизаме в епоха на петорност? Дали най-фундаменталната основа на нашия свят не е Числото, разбираемо в питагорейски смисъл, и то Развиващото се Число, или архетипът в термините на Юнг? Дали концепцията на Юнг за синхронността с подсказаното вече обобщение за архетипна синхронност в развитието на религията, на философията, на психологията, на физиката, в крайна сметка - както на човешкото познание, така с него и на самия свят, - не произтича тъкмо от единна основа на Числото или на архетипа? Не се ли променя с биологическата еволюция на съществата и самият свят, така че те да бъдат *архетипно адекватни* на него? Има ли единосьщие в предполагаемото *нето*, и то най-фундаментално физическо взаимодействие, квантовата информация или сдвояването, сплитането (entanglement), и също така предполагаемата *нета* основна, и възможно най-фундаментална психическа функция?

Откритостта на този втори проблем е подчертана с многобройността и дори плашещата значимост на възникващите въпроси. Да се обърнем като към пътеводна нишка към Юнгвото определение за архетип в рамките на обсъжданата негова работа:

Архетипът *сам по себе си* е “непредставим” фактор, едно “разположение”, което започва да функционира в даден момент от развитието на човешката психика и организира материала по определени модели. В бележка под линия Юнг предлага свой отговор на въпроса, с който често са се обръщали към него: откъде идват архетипите и дали могат да се придобиват:

На този въпрос не може да се отговори пряко. Архетипите са, по определение, фактори и мотиви, които организират психическите елементи в определени образи, характеризирани като архетипови, но по такъв начин могат да бъдат разпознати само по ефектите, които пораждат. Те съществуват предсъзнателно и вероятно образуват структурните доминанти на psyche-то изобщо. Могат да се сравнят с невидимото присъствие на кристална решетка в едни наситен разтвор. Като

априорни обуславящи фактори те представляват специален, психологически пример на биологическия “модел на поведение”, който дава на всички живи организми специфичните им качества. Точно както проявите на този биологично основан план може да се променя в хода на развитие, така може и този на архетипа.

Където и да го открием, архетипът има принуждаваща сила, която произхожда от несъзнаваното, и където и да се осъзнава, той има явно нуминозно качество (Jung 1993: 148-149).

От приведените определения става ясно, че архетипът е всеобщ модел на психичното с нуминозен, необходим характер и в това число и за човешката психика и определяното от нея поведение и сфери на дейност. Примерът с кристалната решетка ни навежда на по-съвременната представа, че архетипът представлява базовата клетка на една фрактална структура, възможно изисквана от психичното. Въпросът за неговия произход – т.е. “откъде идва архетипът” – в рамките на Юнговата теория очевидно остава открит, а “придобиването” му е само под формата на “кристализирането” му, което може и да не се случи.

Доколкото предполагаемата *пета* основна психическа функция представлява завършеността на четворицата и нейната “уравновесеност”, “съразмерност”, “не-крайност”, с термина на Хайдегер, и може да се представи като отношение на отношение, то тя може да се разгледа като пропорция между екстравертните, насочени навън психически функции – мислене и сетивност, - и интравертните, насочени навътре – интуиция и чувства. Светът – без априорно да се задава дали външен или вътрешен – може да се опознава и чрез едните, и чрез другите. Интравертното познание сякаш се основава по-скоро на архетипите, докато екстравертното - на сетивно възприеманата реалност. Първото насочва човешката дейност глобално, стратегически, в дългосрочна и историческа перспектива, второто – локално, тактически, в краткосрочен план и ежедневното оцеляване.

Предполагаемата пета психическа способност, да я наречем условно времева, не би трябвало да бъде нито екстравертна, нито интровертна, а отношение между двете, при което опознаването и познанието се съотнася по съвместим начин както с краткосрочните цели на оцеляването и максималната тактическа полза, така и с дългосрочните цели на “спасението”, т.е. на развитието в перспектива и дългосрочната стратегическа изгода. Очевидно двата типа цели изобщо са в конфликт и тяхното хармонизиране е същност на времевата способност, “сетивото за съдба”: виждане на сетивното и мисленото не само като емпирични знаци, но понякога – чрез чувствата и интуицията - и като знамения на архетиповете, на нуминозното, трасиращи жалоните на съдбата .

В заключение на главата бих искал да повтора думите, с които завършва своята работа Юнг:

Тези разглеждания ме правят крайно предпазлив в моя подход за по-нататъшно метафизично значение, което е възможно да лежи в основата на твърденията за архетипите. Няма нищо, което да спира тяхното окончателно разклоняване от проникване в самата основа на вселената. Бихме били глупави, ако пропуснем да го забележим. Не може да се претендира, че обектът на архетиповите твърдения може да се разкрие само чрез изследване на психологическите аспекти. Стремежът е само да се стимулира дискусиата. Свят, в който е изгубен погледът към такива архетипови твърдения, би бил несравнимо обеднен откъм психика и душа (Jung 1993: 200).

5. ОТ “ФУНДАМЕНТАЛНА ОНТОЛОГИЯ” ПРИ ХАЙДЕГЕР КЪМ ФУНДАМЕНТАЛНА ИСТОРИЯ

Водещият въпрос, който искам да поставя в тази глава е какво може да означава “смяна на фундаменталната онтология”? Какво може да замени фундаменталната онтология? Какво би представлявала самата замяна и дали самата замяна е нещо различно от новото, дошло на смяна. Това е опит да се мислят изходните положения на Хайдегер като възможности и следователно, допускащи ясно формулирани алтернативи. Първата такава е:

Защо фундаментална онтология, а не фундаментална история? Доколко Dasein е първично екзистенциален и на тази основа историчен, а не обратното? Какъв смисъл може да се вложи в израза “битие на времето”? Защо Dasein, а не Dazeit? Има ли област на съществуващото, която да може да се определи като област на времето, или с други думи, възможна ли е една наука с обект “времето”, грубо казано, наука или науки за времето, така както има за природата, за историята, за обществото и прочие?

По-нататък следват пет тезиса като отговори на такова питане. Техният смисъл не е в отговорите, а в разгръщане на известна яснота, какво следва да се има предвид под тези въпроси.

Първи тезис: Във връзка, в противовес и като продължение на насоката за фундаментална онтология може да се изясни направление за фундаментална история.

Втори тезис: Същността на фундаменталната история не е в някаква друга онтология, а в събитието на смяната на фундаменталната онтология, което представлява тъкмо просто събитието на смяна.

Трети тезис: Насоката за фундаментална история позволява да се тълкува по нов начин фундаменталната онтология, при което Dasein се осмисля като Dazeit. Изначална е историчността на Dazeit и едва от нея произтича времевостта на Dasein в качеството му на мисления екзистенциално Dazeit. Събитието-среща (Ereignis) на целостта на време и битие, не е необходимо изпълнена в някакво особено съществуващо Dazeit-Dasein. Невъпълнената цялост на време и битие проличава и

покрай Dazzeit-Dasein във фундаменталните модуси на историчност: тук-там случване (историческа необходимост); основаване (историческа възможност); и завършване (историческа действителност).

Четвърти тезис: Времето, мислено от историята е фундаментално-историческото (или нататък за краткост само “историческо”) време. То се различава от физическото по това, че е: (а) неравномерно; (б) нехомогенно; (в) структурирано. То се различава от екзистенциалното по това, че го поражда чрез избора. Модусът “преди избора” поражда модуса на възможност на битието и на бъдеще на времето. Модусът “след избора” поражда модуса на действителност на битието и на минало на времето. Модусът “на избора” поражда модуса на необходимост на битието и на настояще на времето. Историческото време поражда историческо мислене, от което пораждаше се изглежда единството на време и мислене по отношение на битието и като единство на ум и сърце.

Пети тезис: Образованието помага да възникне човекът според собствената си природа, според личността и индивидуалността си, но и чрез образованието те да се породят и укрепнат; човечеството – както преди народите в епохата на националните възбуждания – също така се извежда от образованието, възниква от него и на свой ред го определя според постепенно появяващата му се собствена индивидуалност, или казано с философска краткост: човечеството се образува чрез образованието си

Шести тезис: Историческото време може да се разглежда и като битие на времето и по този начин позволява вкореняването на известна както философска, така и онтична проблематика и в частност на наука “темпоралистика” с обект времето. Във философската проблематика се включва обосноваването на възможността за времеви опит като обобщение на емпиричния и за времево мислене като обобщение на философското. Темпоралистиката е насочена към общите структури на времето и в частност към взаимодействието на физическо, историческо и субективно време.

Въвеждането на вечността като времеви модус, все едно като едно не-време, принадлежащо на времето, индуцира и се индуцира от модуса на избора на цялото като не-избор, принадлежащ на избора. Цялото битие е наред с възможното, необходимото и действителното битие. Цялото превъзхожда необходимото с тук-там случващото се. Така модусите на битието, на времето и на историческото се оказват свързани.

Следва по-подробно разглеждане на бегло намекнатото.

5.1. Подходът за фундаментална онтология в „Битие и време” и фундаменталната история

5.1.1. Фундаменталната онтология в “Битие и време”

В подхода за фундаментална онтология трябва преди всичко да изясним “фундаменталността” и оттук – дали и как можем да говорим за фундаментална история. Хайдегер посочва, че “*фундаменталната онтология*, от която могат да възникват всички други [онтологии], се търси в *екзистенциалната аналитика на Dasein*” (Heidegger 1993: 13). Аналогично може да се мисли фундаменталната история като онова, (1) от което произлиза всяка друга история; (2) което обосновава или в което е вкоренена екзистенциалната аналитика на Dasein.

Доколкото последната сама фундамира историчността (глава пета от втори раздел на “Битие и време”), то отношението на фундаментална история и фундаментална онтология е на херменевтичен кръг, именно поради тяхната пределна и еднакво изначална фундаменталност [62].

Когато обаче говорим тъкмо за фундаментална история ударението пада на дадеността на времето като цяло – напр. в трите му модуса: минало, настояще и бъдеще – тук и сега, т.е. по-скоро би следвало да използваме един досега несъществуващ термин, “Dazeit”, възпълтеното време. То не е нещо различно от Dasein, освен друго разбиране за него - полагането му в пресечната точка на битие и време и оттук само-осъзнаване на времевата си отговорност. Отсега нататък Dasein е и “пастир на времето”.

Всички други истории, т.е. историите на нещо се обосновават в тази фундаментална история [63]. Обръщайки се към реалното положение на историческите науки, можем да забележим че подобна роля сред тях изпълнява политическата история. Засега ще оставим без внимание защо именно политическата, а ще подчертаем факта, че е налице фундираност на историческите дисциплини.

Водещият философски въпрос, когато говорим за история, трябва да бъде този времето и неговото битие и наличност [64]. “Съществувайки, Dasein е по такъв начин, че разбира нещо като битие. При задържане на тази взаимовръзка трябва да се покаже, че това, от което Dasein въобще невявно разбира и тълкува нещо като битие, е *времето*” (Heidegger 1993: 17). За да разбираме битието, не следва да изхождаме от настоящето, бидейки откъдето то се свежда до съществуващото. С мисленето за битието т.е. с пребиваването в собствено философски опит, неизбежно се потегля от

известна даденост на миналото и бъдещето с и в настоящето, т.е. от една изначална историчност, която чрез този опит на свой ред може да бъде обоснована.

Следователно философският опит неизбежно излиза извън рамките на емпиричния опит, дори и когато, както при Кант, си поставя задачата да обоснове последния. *Емпиричният опит е обвързан с настоящето и съществуващото. Философският опит е времевият*, но той не може да бъде непосредствено външният опит, неговата основа е вътрешният.

Парадоксално, но тъкмо науката, развивайки и усложнявайки външния опит, всъщност достигна до неговите граници и в крайна сметка във фундаменталните физически теории се завърна към вътрешния опит, така да се каже, от другата страна, от страна на границите на вселената в най-малкото и най-голямото.

Не бива да се мисли, че Хайдегер е чужд на похода към *фундаментална история*. Действително на мен не ми е известно някъде да е употребил този термин. Нещо повече, *Dasein* е изначално времеви, което се изявява чрез екзистенциалната му аналитика, и в тази времевост е фундирана историчността.

По-внимателното вглеждане обаче показва, че той винаги удържа *Dasein* в обвързаност както спрямо битието, така и спрямо времето [65], т.е. *Dasein* се разгръща като срещата им: битие и време; време и битие. В по-късни работи той започва да говори за четворица: бог, хората, небе и земя, в чийто център или *междинност* е поетът. Най-сетне доколкото времето е смисълът на битието и тъкмо затова и е поставен или възврънат въпросът за битието, а и никоя от основните битийни черти на *Dasein* – фактичност, екзистенциалност и пропадане – не извежда извън рамките на опита, то времето като смисъл на битието по отношение на човешкия опит насочва към обобщаване на емпиричния опит до времеви [66], на представящото или обекти вирещо мислене от епохата, когато “ние още не мислим” до едно собствено “поетично” мислене, което вече можем да наречем времево или историческо: “необходима е изначална експликация на времето като хоризонт на разбиране на битието от времевостта като битие на битие разбиращия *Dasein*” (Heidegger 1993: 17); “на почвата на разработения въпрос за смисъла на битието следва да се покаже, че и как в правилно видения и правилно експлицирания феномен на времето е вкоренена централната проблематика на цялата онтология” (Heidegger 1993: 18); “ние наричаме изначалната смислова определеност на битието и неговите черти и модуси от времето негова *темпорална* определеност. Фундаменталната

онтологична задача за интерпретиране на битието като такова следователно обхваща в себе си разработването на *темпоралността на битието*. В експозицията на проблематиката за *темпоралността* е даден за първи път конкретен отговор на въпроса за смисъла на битието” (Heidegger 1993: 19).

5.1.2. Екзистенциалът на избора

В “Битие и време” Хайдегер обсъжда избора, например в следните контексти: на *das Man* и *Dasein*, на наваксване на избора и избирането на избора [67]; на съдбата [68]; биването избран на избора [69]; решителността да се избира изборът [70]. Изборът свързва битие и време и следователно, фундаментална онтология и фундаментална история през и спрямо едно особено съществуващо – *Dasein*, за разлика от събитието (в “Битие и време”, *Geschehen*, а в късните р **ъ** **и** – *Ereignis*, събитието-среща), което свързва непосредствено и затова не толкова и не вече битие и време, а време и битие.

От гледна точка на фундаменталната история основен е времевият избор на *Dasein*. *Das Man* винаги и автоматично “избира” настоящето. Едва *Dasein*, бидейки времево протяжен, е свободен за времеви си избор: свободен да избере смъртта, заслужава правото на своята съдба.

Да се избере смъртта означава да се избере любовта, което ще рече да се избере изборът: бъдещото се дава в несъзнаваното по начина на уникалността, невъзпроизводимостта и творчеството, черти напълно погрешно разбирани или по-право неразбирани в паметта и поради владеещия оглед към настоящето.

Настоящото е във времеви смисъл тавтологично. С неговото автоматично присъждане на *das Man* се избира настоящето, емпиричното, външното в качеството им на не-избор или на предотвратяващото преждевременния избор.

5.1.3. Структурата на събитието като достигане до онтологично разбиране на историчността

“Онтологичното изясняване на “жизнената взаимовръзка”, което ще рече специфична протяжност, подвижност и постоянство на *Dasein* трябва съответно да започва в хоризонта на времево устройство на това съществуващо. Подвижността на екзистенцията не е движение на нещо налично. Тя се определя от протяжността на *Dasein*. Специфичната подвижност на протяжното самопротегане наричаме *събитие [Geschehen]* на *Dasein*. Въпросът за “взаимовръзката” на *Dasein* е

онтологичният проблем за неговото събитие. Освобождането на *структурата на събитието* и екзистенциално-времените условия за нейната възможност означава получаването на *онтологично разбиране на историчността*” (Heidegger 1993: 374-375).

От приведения цитат се вижда, че тъкмо разполагането на Dasein в кръста между време и битие, което е самото събитие (Geschehen) на Dasein, позволява “получаването на онтологично разбиране за историчността”. Изглежда събитието-среща (Ereignis) без оглед, но и без да се изключва каквото и да е съществуващо обхваща събитието (Geschehen) на Dasein. Самият Dasein може да се определи като една тройна среща на онтологичното, онтичното и историчното. По повод на възгледите на граф Йорк Хайдегер отбелязва: “Идеята за битието обхваща “онтичното” **и** “историчното” (Heidegger 1993: 403). “Проблемът за разликата между онтично и исторично може да се разработи като изследователски проблем само ако той *преди това си е осигурил пътеводна нишка* за фундаментално-онтологично изясняване въпроса за смисъла на битието изобщо” (Heidegger 1993: 403).

Вече във връзка със събитието-среща (Ereignis) онтичното отпада като необходимо или настоящо условие за срещата на време и битие. В качеството на настояще то е тук-там случване, за него единствено можем да кажем, че го има (Es gibt). В качеството на необходимо, то никога не е настояще, а или бъдеще, или минало: или само започване (основаване), или само завършване (ентелехия), но никога предаване (традиция). Също така може да кажем, че това е или цялото като бъдеще, или цялото като минало, но никога цялото като избор.

Така разграничението между събитие и събитие-среща позволява да се говори за модуси на историчното, независимо от модусите на битието и тези на времето, както и от техните взаимовръзки в качеството им на собствени (собствени в смисъла на “без оглед на съществуващото”) модуси на времето. Тези модуси на историчното са тъкмо: тук-там случване (историческа необходимост); основаване (историческа възможност) и завършване (историческа действителност). Досегашната историография винаги е проецирала историческото като исторически действителното, т.е. историографското събитие - като историографски факт, в което за Хайдегер се корени загадка.

5.1.4. Обратът към фундаментална история

Може да се подсказе една идея за обрата (die Kehre) при Хайдегер като изоставяне на екзистенциалната проблематика на Dasein и чрез това и на фундаменталната онтология. “Да се

премисли битието без съществуващото – пише Хайдегер през 1962 г. – значи: да се премисли битието без оглед на метафизиката. Подобен оглед, обаче, още господства даже и в намерението да се преодолее метафизиката. Затова трябва да се остави нейното преодоляване и да се предостави метафизиката на самата себе си” (Хайдегер 1993а: 406). В случая метафизика може би следва да се разбира не толкова като родова характеристика на учения от историята на философията, а само запазването като постоянство и съответно свеждането на времето като онова, спрямо което е налице това запазване и постоянство. Да мислим така, т.е. да мислим в собствения смисъл на думата, което според Хайдегер в неговия живот все още не е дадено, значи да мислим битието така, както е според съществуването на времето, а не на постоянстващото.

Насочването на мисленето в епохата, в която “най-мислителското е, че ние още не мислим”, според прочутите думи на Хайдегер, към бъдещото събитие на мисленето, все пак позволява донякъде да мислим и в този период на “още-не” за мисленето. Така можем да видим поврата (die Kehre) и като едно предчувствие за равнополагане на фундаментално-онтологичното с все още отсъстващото, но предстоящо и в този смисъл възможно “фундаментално-исторично”.

Предстоящото събитие играе за Хайдегер ролята, доколкото е възможно, на фундаментално-историческо събитие. В собствен смисъл фундаментално-историческото събитие е свързване на трите модуса на историчното: тук-там случването, завършването и основаването и чрез това фундаментално-историческото предаване. Можем да го онагледим като смяна на фундаменталната онтология: една фундаментална онтология се заменя с друга. Тази друга на фундаменталната онтология, доколкото не бива и не може да оспори и да повтори фундаменталността на последната тъкмо в качеството на онтология, е вече фундаментална история, конституирайки се от самата смяна на фундаменталната онтология. Ето защо *фундаменталната история е смяната на фундаменталната онтология, събитието на мисленето.*

Отгук, отгук насетне и отгук назад - модусът на време на фундаментално-историческото събитие е винаги-вече-билото-след-като-е-станало и така онтология и епистемология биват осмисляни като едно и същото такова – можем да мислим чрез събитието и самата традиция вече не като и чрез запазването на съществуващото.

Това е начинът, по който тълкуваме текста “Обратът” (“Die Kehre”, 1949) и по-специално следния пасаж:

“Ако поставянето е осъществяване на мисията на самото битие, то ние сме в правото си да предполагаме, че поставянето, бидейки начин на пребиваване на битието сред останалите начини, се видоизменя. Тъй като водещото събитие на историята остава това, което тя изпраща на пътя на едно или друго историческо осъществяване. Да се следва такова изпращане значи да открием себе си, отдали се на зовящия простор, в далечината на който очаква друга, засега още скрита мисия. Всичко историческо-събитийно се привлича към съдбовния час, дължен да го изведе към друг простор и зов, но не към такъв, в който то просто ще изчезне и потъне без следа. Ние сме още твърди неопитни и твърде незадълбочени в мисленето, за да осмислим съществуването на историята от пратеността, мисията и следването ѝ. Ние още твърде лекомислено сме склонни по навик да си представяме историята, изхождайки от процеса, а в този последния виждаме последователност от факти, фиксирани от историографията. Ние очертаваме историята с рамките на ставащото, вместо да осмислим историческото според неговите истински източници, от събитието. Събитието в своето същество е онова, което е изпратено от битието, при това така, че самото битие се събдва и преминава в едно или друго събитие и съответно заедно със събитието се изменя. Ако се извърши промяна в битието, което сега означава в поставката, това по никакъв начин няма да доведе до демонтаж на техниката, чиято същност се покои в поставката. Тя няма да бъде нито нарушена, нито още повече разрушена” (Хайдеггер 1993: 253) [71].

5.2. От „Времеост и историчност” към „Историчност и времеост”

Според тезата, че фундаменталната онтология и фундаменталната история образуват херменевтичен кръг, следва да се обсъжда не само как времеостта фундамира историчността, но и, обратно, как историчността фундамира времеостта. Исторически фундамираната времеост (1), съединена с фактичността, екзистенциалността и пропадането на Dasein или обобщението на Асен Игнатов за иманентност на Хайдегеровата философия (2), накратко ще обозначаваме като *историческо време*. Историческото време, което не е физическото време и следователно е неравномерно, нехомогенно и притежава вътрешна структура, показва *как* времето в качеството на хоризонта като такъв се завръща в произхода [72].

Това, че чрез Dasein като историчното, чрез съдбата и избора, миналото определя бъдещето, вече се обсъди. Историческото време обаче следва да покаже как – обратно – бъдещето фундамира миналото. Между миналото в качеството на действително и бъдещето като възможно е необходимостта на настоящето. Обаче от бъдещето като действително и миналото като възможно,

т.е. чрез едно противовреме, дадено в сърцето като края-в-началото, се поражда различно от настоящето посредничество, което също принадлежи към времето, и което ще означаваме според традицията като вечност. Също според традицията бъдещето е дадено в произхода чрез вечността като божественото или напр. в термините на Карл-Густав Юнг като нуминозното в колективното несъзнавано [73].

Беглата скица на тази рамка позволява да се очертае една нова задача за историческото време и в известен смисъл обратна или коментираща спрямо изпълнената от Хайдегер в главата “Времовост и историчност” на “Битие време”. Известна основа за замисъла могат да представляват например концепцията на Паул Тилих и тази на Николай Бердяев за екзистенциалното “сега”, както и изявената от Асен Игнатов връзка между възгледите на Бердяев и Хайдегер.

В религиозната философия биват разграничавани вертикално, което е външно за света, и хоризонтално време, което е в света. От една теологическа гледна точка концепцията на Хайдегер за времето може да се представи като съчетаване на вертикалното и хоризонталното време, при това в рамките на хоризонталното, и следователно на историческото и екзистенциалното. В настоящата работа тези две страни са напълно равнопоставени в окръжността, обхващаща избора-начало и избора-край; човека и бога, фундираността на бога в човека и човешкия опит. Така хоризонталното време е онази дъга, която е от избора-начало към избора-край, докато вертикалното – от избора-край към избора-начало: в крайна сметка тези две "дъги" са съответно на преживяването и на провидението. П. Тилих предлага подобна схема за съчетаване, обаче по-скоро запазвайки примата, характерен за религиозното виждане, на вертикалното време:

"Това ни води до въпроса можем ли да си представим такава схема, която така или иначе би съединявала качествата "изхождане", "движение напред" и възхождение. Аз бих предложил такава крива, която се спуска надолу, движи се както надолу, така и напред, достига най-дълбоката точка, която е *nunc existentielle*, "екзистенциалното Сера" ("the existential now") и аналогично се завръща там, откъдето е дошла, движейки се както напред, така и нагоре. Такава крива може да бъде начертана във всеки момент на преживяното в опита време и тя може да се разглежда още и като схема за означаване на времовостта като цяло. Тя подразбира създаването на времето, началото на времето и завръщане на времето към вечното, края на времето. Обаче краят на времето се разбира не в термините на определен момент или в миналото, или в бъдещето. Началото и завършването във вечното не са определени моменти във физическото време, а по-скоро онзи процес, който, както и

божественото творчество, се извършва във всеки момент. Винаги има и съзидание, и разрушение, и начало, и край" (Тиллих 2000: 369) [74].

"Ние разглеждаме идеята на Бердяев – пише Асен Игнатов - като най-доброто осветляване и решаване на поставените от Хайдегер въпроси. Това обаче поражда въпроса дали е възможен синтез между двете тези. Отговорът, по наше мнение, може да бъде положителен. Как би изглеждал този синтез? Ще го формулираме по следния начин: крайното време, за което говори Хайдегер, съвпада с историческото време при Бердяев. Безкрайното математическо-космическо време е конструкция на живеещия в крайното историческо време човек, който обаче обръща приоритетите и извежда пораждащото от породеното. Това "събитие", описано по този начин от Хайдегер, е за Бердяев резултат от обективизирането, което поробва реалността. Във всеки случай *и за двамата мислители приоритетът на космическото време е илюзия. Централната роля в този синтез би следвало да се поеме от екзистенциалното време, даващо израз на вечността, от която Хайдегер, се абстрахира, чието приемане обаче не би пречило на синтеза.* Във връзка с това се поставя въпросът дали характерът на Хайдегеровата философия, тотално иманентна и концентрирана върху крайното, не изключва възможността за синтез с християнското становище като Бердяевото? (Подчертаваме, че става дума само за абстрахиране от трансцендентността и за нищо повече; твърде повърхностната теза, че Хайдегер бил "атеист", отдавна не се защитава от нито един сериозен интерпретатор.) Все пак от ограничаването само върху иманентното не следва отрицание на трансцендентното" (Игнатов 1999: 264).

При това възниква въпросът за собствения статут на историческото време и за неговата съположеност с екзистенциалното и космическото време. Във връзка с предложената от А. Игнатов интерпретация на Хайдегеровата концепция за времето посредством тази на Бердяев може да се изтъкне: (1) междинността на историческото време; (2) приматът на екзистенциалното над историческото и над космическото време; (3) приматът на историческото над космическото време. *"Нека да обобщим в духа на Хайдегеровия ход на мислене: Понятието за безкрайното, космическо време е продукт на съществуващия в крайността исторически свят"* (Игнатов 1999: 255) [75].

Асен Игнатов поставя въпроса за избора, който е изключително важен в подхода на настоящата работа. "Според нашата интерпретация това означава, че както твърдението за един извънчовешки, предчовешки космос и за неговото време, така и методите за верифициране на тези твърдения представляват *десиционистични* актове и са сводими до актове на вземане на решение.

Независима от културата обективност е илюзия, *сциентистка утопия*" (Игнатов 1999: 255). С избора на изначалността на космическото време е направен изборът на европейската метафизика (в тесния смисъл на тълкуването на *μετά* само като "след", "отвъд", но не и "сред"), т.е. изборът да се скрие изборът. Едва с "коперниканския преврат" на Кант в европейската философия започва движение (срв. Пенчев 1996: 23-36), което води до откриването на избора. С полагаането на "външното сетиво" във "вътрешното", но на "вътрешния опит" във "външния" (вж. Стоев 2005: 191-196) се задава двойна, взаимно реципрочна перспектива на едно "време на сетивото" и едно друго "време на опита" [76]. От тази гледна точка същността на *"сциентистката утопия"* е в хипостазирането на "времето на опита", в рамките на което наистина може да се твърди – доколкото "външният опит" обхваща "вътрешния", – че космическото време обхваща екзистенциалното. Историческото време обаче означава не хипостазиране на перспективата на "сетивото", което би довело до една противопоставена, но аналогична **онтологична** утопия, а удържане на войнствеността на перспективата, недопускане на което и да е и на каквото и да било да хипостазиране, което неминуемо изисква осъзнаването на избора като момента на удържано равновесие между двете перспективи, всяка от които се проявява в единсъщият на избора-начало (екзистенциалната) и избора-край (космологичната).

Според Асен Игнатов (1999: 255) "десиционистично" "не означава непременно "произволно"; десиционистичните актове могат да бъдат и съвсем смислени и рационални; *техният смисъл не почива обаче върху някаква природообразна обективност, а върху една ценностна структура*, като цяло хармонична и подредена, която обаче, ако и да е осъществена и постигната от цели поколения, все пак е човешко дело; тази структура не може да се променя произволно, тя притежава константен, устойчив стил, който е така да се каже, "трансиндивидуален", но не е независим от човешкия род" [77]. Съзнанието на традицията е в ценностната система, нейното самосъзнание – във философската система. Тази идея може да се проследи назад във времето като се почне от Дилтай (напр. 1998: 150) и Винделбанд (напр. 1994: 241).

5.2.1. Историко-онтологичен подход към екзистенцията

Според екзистенциално-онтологичния подход на Хайдегер в "Битие и време" към историята и историчността той трябва да се постави в общото питане за смисъла на битието и на разбирането за битие [78]. *Dasein* не екзистира като последователност от моменти във физическото време [79]. Той по-скоро е протяжен в екзистенциалното време между раждане и смърт и това "е единствено възможно на основата на битието на *Dasein* като *грижа*" (Heidegger 1993: 374) [80]. "Анализът на

събитието [Geschehen] води пред проблема за тематично изследване на времеенето като такова. Ако въпросът за историчността води назад в тези “източници”, то с това вече е решен проблемът за *мястото* на историята. То не трябва да се търси в историографията като наука за историята” (Heidegger 1993: 375). “Как историята може да стане възможен *предмет* на историографията, може да се разбере само от начина на битие на историческото, от историчността и нейното вкореняване във времеността. Ако историчността сама трябва да се изясни от времеността и изначално от *собствената* временост, то в същността на тази задача е заложено, че тя може да се проведе само по пътя на феноменологичната конструкция” (Heidegger 1993: 375). “Към събитието на Dasein същностно принадлежи разтваряне и тълкуване. От този начин на битие на съществуващото, което екзистира исторично, израства екзистенциалната възможност на изразено разтваряне и обхващане на историята. Тематизацията, което ще рече *историографското* разтваряне на историята, е предпоставка за възможно “построяване на историческия свят в науките за духа”. Екзистенциалната интерпретация на историографията като наука цели единствено да демонстрира нейния онтологичен произход от историчността на Dasein” (Heidegger 1993: 376). “*Анализът на историчността на Dasein се опитва да покаже, че това съществуващо не е затова “времево”, защото “се намира в историята”, а че обратно, то екзистира и може да екзистира само затова, защото е времево в основата на своето битие*” (Heidegger 1993: 376). [81]

От приведените цитати става ясно как трябва да се разбира вкоренеността на историчността в екзистенциалната временост на Dasein. В съществена степен тя представлява и противопоставяне на традиционно схванатата историография. Имайки предвид обаче обратно - фундираността на времевата екзистенциалност на Dasein в историята, то трябва да се вид как *грижата* е *съдба*, как Dasein в редките мигове на непропадане и незахвърленост *избира* своята съдба и как на основата на изначалната временост на избора – на което съответства битие на времето *преди, след* и *на* избора - възниква самата времева протяжност на Dasein като една готовност или винаги възможност на избора, обърнатост към и очакване на съдбата. Оттук предстоящото да протече историческо време вече е налично като произходът, стаен в един символ или символност, възвръщайки се само в разтвореност като избирана съдба към *наследената традиция на бъдещето*. Вечността е онзи модус на необходима временост, чрез който възниква тази наследена от бъдещето традиция.

5.2.2. Събитието на Dasein като фундирано в историята. Според “Битие и време” “историята е случващо се във времето специфично събитие на екзистирация Dasein, и така, че

“миналото” в битието-един-с-друг и заедно с това “предавано” и нататък въздействащо събитие важи в подчертан смисъл като история” (Heidegger 1993: 379).

Оттук обаче възниква и обратният поглед: да видим Dasein като събитието на историята. Събитието на историята в собствен смисъл е фундаментално-историческото събитие, което ще рече събитието на мисленето, смяната на фундаменталната онтология, единството на трите модуса на историческото: тук-там случването; завършването и основаването [82].

Фигуративно казано, така разбран, Dasein е творещото история: именно когато е възврънат при себе си в собствената си съдбовност; творейки собствената си съдба, той твори историята. Dasein като тук-битие е възплетено битие и заедно с това е “Dazeit”, сега-време, също и възплетеното време. В сферата на онтичното мислене, това ще рече: “*бог*” е автентичният човек, именно откъдето *пропада* или *от когото човек бива захвърлен и захвърля сам себе си в ежедневието*.

“Явно Dasein *никога* не може да бъде минал, не затова, защото то е непреходен, а защото същностно не може никога да бъде *наличен*, по-скоро когато е, *екзистира*. Вече не екзистирацията Dasein в онтологично строг смисъл пак не е минал, а е *тук-бивал* [*da-gewesen*]” (Heidegger 1993: 380). “Дали Dasein е само бивал в смисъла на тук-бивало или той бива като настояществуващо-бъдещо, което ще рече във времеенето на своята времеост?” (Heidegger 1993: 381). Тоест в събитието на историята. В по-късна работа (Die Kehre, 1949) Хайдегер пише: “Събитието в своето същество е онова, което е изпратено от битието, при това така, че самото битие се сбъдва и пребивава в едно или друго събитие и съответно заедно със събитието се изменя” (Хайдегер 1993: 253).

Хайдегер обръща внимание, че “времето определение на “миналото” е лишено от еднозначен смисъл и явно се отличава от *бивалостта*, която опознахме като конституитива на екстатичното единство на времеостта на Dasein. С това обаче в крайна сметка се заостря загадката, защо именно от “миналото” или говорейки по-подходящо, от бивалостта историчното се определя *преимуществено*, където обаче миналостта времеее еднакво изначално с настоящето и бъдещото” (Heidegger 1993: 381). Загадката ще си остане загадка дотогава, докогато не въведем вечността като времеви модус, чрез [83] който бъдещето е дадено в бивалостта. Само във връзка с вечността и присъствието чрез нея на бъдещето в бивалостта не като “вечно възвръщане и повторение”, а като разтвореност Dasein вече може да времеее в един по-тесен смисъл, чрез каквото на свой ред фундамира историята, след като от вечността той е бил финансиран в нея. Тази разтвореност на историческото е за човешкото мислене в разтвореността на символа [84].

По аналогия с първично и вторично историческото [85] – Dasein и природата – можем да въведем за тях първично и вторично екзистенциалното. Първично екзистенциален е Dasein, вторично екзистенциалното е “бог” като означение на сфера на човешкия опит и по-точно като екстериоризиране на *собствено* времеви опит на човека, чрез каквото проециране той вече става достъпен за привичния емпиричен опит.

Фундираността на събитието на Dasein в историята означава да се осъзнае собствено времеви опит на човека.

5.2.3. Историчното устройство на екзистенциалността

Според Хайдегер битието на Dasein се конституира от историчността (1), но това е за да се мисли историята онтологично и оттук екзистенциално (2). “Dasein винаги има фактично своята “история” и може да има такава, доколкото битието на това съществуващо се конституира от историчността. Този тезис трябва да се обоснове с намерението да се експонира *онтологичният* проблем на историята като екзистенциален” (Heidegger 1993: 382). По-естествено е от (1) осново-историчността на битието на Dasein да се изведе (2’) историчното устройство на екзистенциалността. Тъкмо това исторично устройство на Dasein му позволява, макар и рядко, да бъде при и в своята същност, ако и когато на свой ред твори съдбата и историята.

Доколкото Хайдегер не разглежда вечността като модус на времеността, то за него завръщането в настоящето може да бъде *само отхвърляне назад* от смъртта в живота като битие към смъртта. “Само съществуващо, което същностно в своето битие е б ъ д е щ о , така че свободно за своята смърт, разбивайки се в нея, то може да си позволи да отхвърли себе си назад към своето фактично Да, което ще само съществуващо, което като бъдещо е еднакво изначално б и в а л о щ о [g e w e s e n d], може, предавайки самото себе си на наследената възможност, да приеме своята захвърленост и да бъде м о м е н т н о за “своето време”. Само собствената временост, която заедно с това е крайна, прави възможно нещо такова като съдбата, което ще рече собствената историчност” (Heidegger 1993: 385).

С въвеждането на вечността като модус на времеността завръщането в настоящето е *през* смъртта, но и *през вечността*, през произхода в несъзнаваното и традицията отново в настоящето. Така настоящето е и *животът след* [86] *смъртта*. Вечността не само фундари разтвореността, но и на свой ред бива фундарирана от последната. Хайдегеровата концепция за истината като ἀλήθεια и Платоновата за истината като ἰδέα се намират в отношение на взаимно тълкуване (срв. Heidegger

1993: § 44). На много места Хайдегер говори за взаимната обусловеност на скритост и нескритост. Или цитира фрагмент 123 от Хераклит (по Порфирий): φύσις κρυπτεσθαι φιλεῖ, превеждайки го: “Битието обича да се скрива” (Heidegger 1978: 271). “Само това, което според своята същност се извежда [entbergen] и трябва да се извежда, може да обича да се скрива. Само това, което е извеждане от подслон [Entbergung], може да бъде скриване [Verbergung]” (пак там). Изгледът в настоящето от вечността – ἰδέα-та, - сама скривайки се [87], е в нескритост: в ἀλήθεια-та, в истината. На Великден казваме “Христос воскресе!” и отговаряме “Во истине воскресе!”. Последното ще рече: *възкръснал е* (бидейки **вечен**) *в истината*.

Към историчното устройство на Dasein принадлежи специфичният начин на неговото съхранение, което не е това на простото запазване и постоянстване. Dasein се повтаря, възобновява, възкръсва. Ето защо можем да говорим не само за битие-към-смъртта, но и за битие-през-смъртта не само като темпорален хоризонт на Dasein, но и като хоризонт на “онтологичната разлика”, т.е. на “временезирането на времеенето на времевостта”. Така дори и смъртта има своя съдба и същностна определеност от бъдещето [88]. “Лежащото в решителността изпреварващо себепредаване на себе си на това Да на мига наричаме съдба. В нея е съ-основан и историческият път (Geschick), под който разбираме събитието на Dasein в съ-битиѐ с други” (Heidegger 1993: 386) [89]. В това съ-основаване, съ-битиѐ откриваме също така откриваме присъствието на вечността в настоящето, на облика в нескритостта, както и трансцендиране, основано в битието-през-смъртта. “Това, което досега характеризирахме като историчност в съгласие със събитието, лежащо в избързващата решителност, ние обозначавахме като историчност, наричаме *собствена* историчност на Dasein. От вкоренените в бъдещето феномени на предаването и повтарянето стана ясно, защо събитието на собствената история има своята тежест в бивалостта. Толкова по-загадъчно обаче остава, по какъв начин това събитие като съдба трябва да конституира цялата “взаимовръзка” на Dasein от неговото раждане до неговата смърт” (Heidegger 1993: 386). Според нас цялата времева взаимовръзка на Dasein, разгръщаща се като съдба, в двойния времеви модус на бивало-бъдеще лежи като символ в несъзнаваното. Това може да се онагледява с “едиповия комплекс” от една страна, и съдбата на Едип цар, от друга (срв. и с: Heidegger 1967: 81-82). Съчетаването на тези две страни е и съ-основаването, съ-битиѐто в съдбата

В заключение трябва да се изтъкне, че *въвеждането на вечността като времеви модус, все едно като едно не-време, принадлежащо на времето, индуцира и се индуцира от модуса на избора*

на цялото като не-избор, принадлежащ на избора. Цялото битие е наред с възможното, необходимото и действителното битие. Цялото превъзхожда необходимото с тук-там случващото се. Така модусите на битието, на времето и на историческото се оказват свързани.

5.3. „Време и битие” и битието на времето

“Ще бъде ли Бог Бог се определя от констелацията на битието и вътре в нея” (Хайдеггер 993б: 258). На тази основа следва да обмислим преобръщането на фундаменталната онтология във фундаментална история като *събитие*.

Ако наистина и следователно същностно можем да говорим за фундаментална история, то това свидетелства косвено за преобръщането като събитие или прераждане. Ако *преди и в посока към него* сме говорили за история на битието, то *след и в посока назад към него* ще говорим за онтология на времето или за битието на времето като едно особено битие, но макар и особено, все пак *наред с* битието на съществуващото.

Онтологията на времето не може да потегли от Dasein, тъй като с това обаче и се тръгва от битието, при единствено негово разбиране като битие на съществуващото. За да се достигне не назад, макар и *обратно*, до битието на времето изходната точка трябва да е времето, а не битието. Ние вече говорим не за “*Битие и време*”, а за “*Битие и време*”, но това е възможно само ако “*Битие и време*” се схване в своята истина като разтвореност на кръга “*Битие и време*” и следователно заедно в единство с “*Време и битие*”, т.е. с още една разтвореност или може би истина.

С това, че Dasein е в истината и неистината, добива една същностна цялост, че Dasein е винаги в истината, която обаче движейки се също така и в обратната посока от време към битие, изглежда като противоистина или дори неистина. Тази неистина е скритостта, която *заедно* с истината като ἀ-λήθεια е истината като цяло, правдата, правилността.

Под правда, правилност изобщо, по никакъв начин и в ни най-малка степен не бива да се разбира завръщане към истината като съответствие, adaequatio. Правдата, правилността – това е правото. Ние, хората говорим за “*кривулиците*” на съдбата. Правдата обратно е истината на съдбата, правотата, правото на съдбата. Ако вече видим тези кривулици като правото, то можем и да осъзнаем себе си, а не съдбата като кривуличешките. Правдата, истината като цяло за човека в качеството му на крайно същество е дадена в избора - в избора между истина и неистина, - чрез който той следва своята съдба, както “*пастир*” – битието, и в нейните жалони, чийто смисъл приема или отказва.

Преходът от “Битие *и* време” към “Време *и* битие” е и също така или може да се даде чрез преобразуване на пространството на “*и*”-то. “И”-то от битие към време е настоящето като разтвореност и насоченост от битие към време, от действителност към възможност, от минало към бъдеще. “И”-то от време към битие е вечността също така вече като разтвореност и обратна насоченост от време към битие, от възможност към действителност, от бъдеще към минало. Настоящото на хората, *заедно* с вечността на боговете и отнесена към бъдещето на небето и миналото на земята е четворицата на правдата.

Само в настоящето човекът е противо-поставен на света. Ако се мисли времево, а това ще рече, че времето не се разбира вече по най-простия начин като равномерно нанизани моменти “сега”, в миналото и бъдещето човекът е *заедно* със света и тази *заедност* в бъдещето и миналото е дадена на човека като негово несъзнавано и негова памет. Промениливостта на изявяващото се несъзнавано, но и на паметта, е зависимостта на бъдещето, но и на миналото, от настоящето на човешкия избор.

За да мисли времево, човек трябва да разбере избора като свой. В тази връзка възникват редица въпроси, някои от които са:

Дали и доколко човек може да се определи чрез избора?

Имплицитно от работите в късния период на Хайдегер следва, че *човекът е притежаващото и придаващото съдба* и това е тълкувание на Аристотеловото определение, че човекът е същество, притежаващо език, езиково същество, определение, нееднократно привеждано от него. Тълкуванието, продължено и от мене, се състои в това, че съдбата застава на мястото на езика, и от това езикът се превръща в Слово, дори в *Словото*, *Цялото*, т.е. Словото само по себе си, *Worte an sich*, т.е. Информацията, която физически съществува. И наистина количествената мярка за информация – битът – има смисъл на елементарен избор, а именно между само две, и то равновероятни възможности. Човешката история е едно проявление на това Слово, природата, основана на физически съществуващата информация, е друго проявление на същото това Слово. Мястото на човека е вътре в така очертаня тълкувателен кръг: език, съдба, бог, Творчество, Слово, Цяло, Словото само по себе си, информация, физически съществуващата информация, избор, история и природа. Доколкото човекът, бидейки в този образен кръг, ги събира около себе си, с това той е инобитие на Словото, на Творчеството, или Словото в неговата потенция, в неговата възможност.

Какво трябва да се разбира под “бог” от гледна точка фундаменталната история, на времето към битието?

“Бог” се разглежда като сфера на човешкия опит. Тази сфера може да се обособи например чрез възнамеряваната от Дилтай “Критика на историческия разум” или посредством мисленето, което ще последва според Хайдегер неговата епоха, в която – според него – човекът още не мисли и което бъдещо за него мислене можем да се означим като темпорално или времево.

Как се съотнася Dasein с религиозната екзистенция? В тази връзка с какво фундаменталната история би надхвърлила или би допринесла към фундаменталната онтология или към темпоралната проблематика?

Религиозната екзистенция, смятам, че е екзистенция на *свързване* между Sein и Dasein и следователно се отнася непосредствено към времевия и към историческия опит на човека и до възплъщаването на Sein в Dasein. Според мен идеята за фундаменталната история би допринесла да се разработи една вътрештова история на времето, основаваща се на историческото време. Фундаменталната история се образува около разбирането, че времето има битие, но характерно битие, различно от това на просто съществуващото в модусите на възможно, необходимо и действително битие. Ето защо въпросът за битието на времето разширява въпроса за битието, което досега се е разбирало само като битие на съществуващото и това е приносът на фундаменталната история към онтологията. Въпросът пък за специфичния характер на битието на времето е приносът на фундаменталната история към темпоралната проблематика. От друга страна, фундаменталната история обосновава възможността за много съществено разширяване на човешкия опит освен като емпиричен, свързан с настоящето, и като времеви и исторически и чрез това се обосновава възможността и на темпоралистиката – науката за времето.

Какво е отношението между “избор” и “творчество”?

В тази връзка най-същественото е, че изборът е *четвърти* фундаментален модус на битието, наред с възможност, действителност и необходимост. Битието на избор е едновременно възможно битие, действително битие и необходимо битие. Във формално-логически план последните три основни модуса са несъвместими. Затова изборът поражда една изначална времевоост, която не е изначалната времевоост на Dasein. Това става по следния начин: възможното битие е битието *преди* избора; действителното битие е битието *след* избора; необходимото битие е битието *на* избора. Ето как и заедно с това, ето защо битието на избор следва да се определи като онова битие, което свързва модусите на битие – а именно възможност, действителност, необходимост – с модусите на време, а именно бъдеще, минало, настояще. Следователно във фундаментално-онтологичната предикация

“Битието е време” копулата “е” символизира избора, представлява битието на избор. Обратно, във фундаментално-историчната предикация “Времето е битие”, копулата “е” символизира творчеството, представлява битието на творчество. Оттук избор и творчество е единосьщие, така както човек и бог, Dasein и битие. Обаче избор и творчество не са тъждествени. Изборът е модус на битието, творчеството е модус на времето. В качеството си на модус на времето то е вечността. Обратно, изборът в качеството си на модус на битието е любовта. Отношението между избор и творчество е отношението между любов и творчество, за християнската религия това е отношението между Бог-Син и Бог-Отец. Чрез това творчеството може да се разгледа и като *пети* фундаментален модус на битието – обединяващият, холистичният, цялото само по себе си, който за човека като *крайно* същество се представя чрез избора.

Цялото на творчеството обаче не е напълно дадено в изборите, дори и разгледани като актуална завършеност. Тази непълна даденост в изборите, която за човека се следва като жалоните на неговата съдба, в определен смисъл произлиза и от самите избори, от които остава излъчена и извън възможните и действителните избори. Това е битието на разликата между цялост и време, между избор и творчество и от нейното битие произхожда битието на всяка онтологична разлика, разликата на единосьщото. В една от последните си работи (1969) “Изкуство и пространство” Хайдегер по повод съществото на скулптурното изкуство заключава, че “истината като нескритост на битието не е задължително привързана към телесното въплъщение. Гьоте казва: “Не винаги е задължително, щото истинното телесно да се въплъти; достатъчно е вече ако неговият дух вее наоколо и произвежда съгласие, ако то като камбанен звън с важна дружественост се вихри във въздуха” (Хайдегер 1993а: 316).

Как е възможен един дискурс за времето?

Етимологията на “дискурс” ни отвежда към латинската дума със значение на “снова насамнататък”. Да приемем, че дискурсът снова между означаващо и означаемо, т.е. пробягва пространството на знака, в семиотичен план, а в онтологичен план пробягва пространството на дейността и възприятието между субект и обект, между човек и свят. Следователно самата област на дискурса е тази на “третите неща”, на “мрежите”, на “посредниците”, на “символните форми” и пр., със самото наличие на която област обаче и се предполага, че означаващото е нещо различно от означаемото, че субектът е нещо, различно от обекта. Обратно, феноменът в смисъла на Хусерл и Хайдегер е знакът сам по себе си, “сам себе си показващ в себе си”, т.е. цялото пространство, в което

снове дискурсът, е сведено до точката на така разбираня феномен. Вече при Хайдегер имаме един изначален феномен, а именно Dasein, спрямо чието битие всичко се превръща в такива точки на феномени, т.е. нещата са си точно те и това време от знаци сами по себе си и собствено представлява фундаменталната онтология. Да покажем разликата чрез примера с текст. Като дискурс той представлява някакво многомерно свързване на “думите и нещата” без значение дали се предполагат някакви външни “думи” и “неща” спрямо този текст или не. Като феномен текстът е холистичен: неделимо цяло с цялостен смисъл. Тъкмо затова за Хайдегер основният въпрос ще бъде този за смисъла на всички смисли, т.е. смисълът на битието, като какъвто той припознава именно времето. Напротив, времето като някакъв тотален смисъл обратно може да се проектира дискурсно като хипертекста, от който “няма измъкване”. Какво ще стане, ако поставим Dasein на мястото на субекта, наблюдаващ обществото? Обществото мигом се превръща в история във философски смисъл, Geschichte. Всеки дискурс, в т.ч. и социологическият, веднага се свива до смисъла на своята цялост или с езика на Хайдегер – в истината като ἀλήθεια излиза в нескритост неговата същност. Обратно, рязгръщайки се като дискурс, той потъва в скритост, в неавтентичност. И вече – и това е най-главното – изискването за едновременна валидност както на вътрешното пространство на дискурса, така и на неговата цялост ни отвежда в едно вътрешветово историческо време, което в качеството на дискурс се представя като темпоралистика, а като смисъл – като фундаментална история.

Философията разглежда определени онтологични питання, напр. “въпросът за битието”, за “смисъла на битието”. Историята е свързана с тях. *Тогава как ще се избегне това, че фундаменталната история би се оказала на свой ред фундирана в нещо по-фундаментално, а именно напр. фундаменталната онтология и следователно не би оправдала названието си да е тъкмо фундаментална история?*

Отношението между фундаментална онтология и фундаментална история е отношение на херменевтичен кръг, при който всяко от двете относими е фундирано в другото. В § 8 на “Битие и време”, където Хайдегер набелязва плана на работата, посочва като Трети раздел на първата част “Време и битие”. Знаем, че “Битие и време” обхваща само първите два раздела от първата част на замисъла, както е скициран във въпросния § 8. Този трети раздел “Време и битие” остава никога ненаписан. В полетата на своя екземпляр по повод на него е отбелязал следното:

“Разлика, подобна на трансценденция.

Преодоляване на хоризонта като такъв.

Връщането в произхода.

Присъстването от този произход.” (Heidegger 1993: 440)

Според мен тези елиптични бележки свидетелствуват, че във “Време и битие” е щяло да се покаже как времето се възвръща в битието. За това свидетелствуват и заглавията на трите раздела от замисъла на втората част:

“Втора част: Основни черти на една феноменологична деструкция на историята на онтологията по водеща нишка на проблематиката на темпоралността.

...

1. *Кантовото* учение за схематизма и времето като предсъпало на една проблематика на темпоралността

2. Онтологичният фундамент на “*cogito sum*” на *Декарт* и поемане на средновековната онтология в проблематиката на “*res cogitans*”.

3. Изследването на *Аристотел* за времето като мярка за феноменалната база и границите на античната онтология” (Heidegger 1993: 39-40).

Времето се възвръща към битието “през” “вечността” и в нейното единосьщие с настоящето. Единосьщието на пространствата “*и*” – в “Битие *и* време” и във “Време *и* битие” – се разгръща, бидейки винаги отсамно, като историческо време. Следователно историческото време е времето на събития, но в това наглед почти тривиално или общоприето твърдение трябва да се открие много по-дълбок смисъл, толкова дълбок, че Хайдегер се добира до него към края на своето дело. В заключението на доклада си “Време и битие” (1962) Хайдегер казва:

“На нас би трябвало да премислим битието във вглеждане през собствено времето до неговото собствено същество – от събитието – без оглед на битието към съществуващото” (Хайдегер 1993: 406). А още в началото е поставена задачата “да се каже малко за опита на мисленето без оглед на обосноваване на битието от съществуващото” (Хайдегер 1993: 391).

Времето, историята и несъзнаваното образуват единство, чийто смисъл е фундаменталната история.

5.4. Единството на ум и сърце като идеята за фундаментална история. Да се постави *проблемът за съдбата* като централен философски означава тъкмо да се опознае *как човек твори сам себе си в онтологичен план*. Или от познавателна гледна точка, как човек мисли исторически,

т.е. мисли в собствения (Хайдегеровия) смисъл на мислене, като *единство на ум и сърце – единство, трансцендиращо трансценденталните граници на чистия разум.*

За да разгърнем набелязаната гледна точка и същевременно, за да се отгласнем от познавателния подход, характерен за Кант, към онтологико-историческия, който е водещият в настоящата работа (и който е характерен, разбира се, за Хайдегер), ще се обърнем към идеите на Бердяев за времето, тяхната връзка с тези на Хайдегер, обаче експлицирани по начина, представен от Асен Игнатов (Игнатов 1999: 261-264) като общност и съотнасяне на космическо, историческо и екзистенциално време [90]. *"В действителност екзистенциалното време е проява на вечността, то е проникване на вечността, която не е абсолютно отвъдна, във времето, в земния живот, то е момент, в който, бидейки още на земята в този живот, вече участва във вечността"* (Игнатов 1999: 261) [91]. *"Възможността за "паралелност" на вечността и историческото време предполага неконвенционално схващане за отношението между иманентност и трансцендентност, според което между тях не съществува непреодолима бездна"* (Игнатов 1999: 263).

В успоредицата, която прокарава Асен Игнатов между възгледите на Бердяев и Хайдегер [92] за времето, от една страна, както и между техните и своя, от друга, бихме искали да подчертаем няколко момента, отнасящи се до разглеждането на "съдба" и "символ", особено в едни контекст на фундиране на въпроса за познанието (Кант) във "въпроса за битието" (Хайдегер):

1. Историческото време е крайно и може да се символизира с ограничена линия с начало, край и особена вътрешна точка, аналогична на Въплъщението.

2. В историческото време е фундирано безкрайното и нивелирано (в т.ч. и без особени точки) "космическо" време. (Обаче при Бердяев то бива символизирано чрез кръг.)

3. В основата на историческото, а чрез него и на космическото време, е екзистенциалното време, символизируемо като "точка без измерения", чрез което в историческото време навлиза вечността. При това всяко такова навлизане се съотнася същностно с особената точка на историческото време – Въплъщението.

"Трите времена не бива следователно да се разглеждат като "последователни", следващи реални фази в развитието на времето [93]. ... те са подредени не в темпорална последователност, а според растящото ниво на битийното им качество. Те не са "сукцесивни", а откакто съществуват хората, са станали "симултантни" (Игнатов 1999: 263).

Между тези четири времена – четири, тъй като имплицитно е добавено към експлицитните три и едно четвърто: вечността – и четирите момента в един "цикъл на овременяването" (а именно: вътрешно сетиво – външно сетиво – външен опит – вътрешен опит: срв. със: Стоев 2005: 191-196), е налице аналогия по същество:

...	...
вечност	вътрешно сетиво
космическо време	външно сетиво
историческо време	външен опит
екзистенциално време	вътрешен опит
вечност	вътрешно сетиво
....	...

При това посоката на фундиране (обосноваване) е "отдолу-нагоре", т.е. обосноваването е обратно на *участието* [94]. Аналогията има много смисъл и предлага разнообразни възможности за разгръщане и тълкуване. С оглед обаче на тематиката в настоящата глава ще се ограничим до разглеждане само до връзките:

историческо време	външен опит
екзистенциално време	вътрешен опит

Ще се опитаме да категоризираме аналогията "историческо време – външен опит" чрез термина "исторически опит" и съответно "екзистенциално време – вътрешен опит" – с "екзистенциален опит". *Екзистенциалният опит е опитът на символа, възпяваща се като избор* (така както вечността се възпява в екзистенциалното време), *а историческият опит е опитът на съдбата, в която се разгръща в крайна сметка символът като поредица от избори.*

За да съотнесем конкретността на символа с незавършеността на съдбата и с тоталността на историческия опит – и по подобие с понятията за крайност, потенциална и актуална безкрайност – ще се направи разграничение между три термина: крайно неизбраното (просто *възможното*, или възможното в тесен смисъл), дадено в конкретността на символа, потенциално безкрайно неизбраното (*откритото*), дадено в незавършеността на съдбата и актуално безкрайно неизбраното (*всевъзможното* [95]), дадено в тоталността на историческия опит. Трябва да се има предвид, че в символа, но извън и обхващайки, т.е. *участвайки* в неговата конкретност, са налице и откритото, и всевъзможното, и то по съответен собствен начин, приблизително като *времето* и тълкуваемост

(откритото) и като *нуминозност* и всеобхватност (всевъзможното). Това участие се е извършило (също и *прехвърлило в смисъла на трансцендирано трансценденциостта си в иманентността* [96]) поради първичното участие на всевъзможното в откритото и чрез него във възможното. Тук е добре да се разграничи участие в широк смисъл, което да включва участие в тесен смисъл (произход [97]), от една страна, и включване или обосноваване, от друга. При *прехвърлянето от възможното в действителното*, което е също така дадено в *прехвърлянето от сетиво в опит*, се извършва обръщане на перспективата от участието в тесен смисъл (което по-нататък ще подразбираме под участие) в обосноваването: всевъзможното участва в откритото, а то на свой ред във възможното; обаче обратно на това нуминозността на символа е включена в неговата времеост, а тя в неговата конкретност. Доколкото споменатият ред на включване е и ред на обосноваване, то при Хайдегер екзистенциалността фундамира историчността, а последната – нуминозността. В аспекта на участие обаче, както и с оглед на перспективата на настоящата глава и на работата като цяло към една *фундаментална история* (и в която да е фундарирана *фундаменталната онтология*), всевъзможното (историческият опит) участва в откритото (съдбата, в т.ч. и в съдбата на конкретна общност, обозначавана с термина "исторически път"), а тя във възможното, в което се осъществява всеки конкретен избор на човека. Обсъжданата тук войнственост на перспективата ни позволява да говорим и за една войнственост на избора, като начало и край на историческото време, в чиято така рамкираност може да е налице особената точка на Въплъщаването. От едната страна е изборът на човека като избор начало – сред възможното (което чрез избора се превръща в неизбрано) на избраното, от другата страна *изборът край* (есхатологията, напр. на Страшния съд), чрез който се *довършва избора на спасеното* (действителното), който се извършва чрез избор на нуминозното (избор на богове) сред всевъзможното (напълно неопределеното). Обръщането на перспективата от края към началото разменя възможното и действителното: в тази перспектива всевъзможното е действителното (огледално избраното от човешкия избор) и като такова то встъпва в качество на неопределеното и неопределимото, ἄπειρος ἀπειρών, апейрон – първоматерията, докато нуминозното, тъкмо поради своята принадлежност в "права" перспектива към "съществуващността" (с термина на Хайдегер), οὐσία, се оказва неизбраното или само възможното. Чрез обрънатата неизбраност на нуминозното (за разлика от непосредствената неизбраност на възможното) се дава завършването на човешкия избор в края, ἐντέλεια, която Хайдегер превежда "Sich-im-Ende-Haben" – "да-се-има-в-края", но също така и "да-си-има-края". "Вместо създадената от него дума ἐντέλεια,

Аристотел употребява и думата *ἐνέρεια*" (Хайдегер 1998:51). За съвременната физика енергията встъпва в качеството на своеобразна първоматерия, апейрон, а боговете са нейното неизбрано. Но днешната физика, напр. от перспективата на древните Гърци, е тъкмо онова, което е в края, за тях естествено неведомо в качеството на действително, но известно като нуминозното, боговете както и като тяхната неизбраност с избора на философския дискурс, извършен от Гърците.

Между избора начало и избора край е Въплъщението в символ – но без да се забравя един изключително важен аспект, върху който ще се обърне внимание в настоящата работа: Въплъщението на личността в човешката личност, – т.е. трансцендирането на трансцендентността в иманентност. От избора-начало и избора-край необходимо следва пресичането на правата и обратната перспектива, прехвърлянето, от възможното в действителното и от сетивото в опита, и с всичките му останали измерения [98] – Въплъщението. Перспективата на християнството все пак е една отделна перспектива, а именно от Въплъщението към всичко останало, в т.ч. и към избора начало (Творението) и избора край (Спасението).

Тома от Аквино обсъжда *връзката между избора и обичта*: "изборът и обичта са наредени по един начин в нас, а по друг – в Бога... в нас изборът предшества обичта. В бога обаче е обратното. ... Така става ясно, че обичта предхожда по понятие избора, а изборът – предопределението" (Тома от Аквино 2003: 419). Необходимо е да обърнем внимание на няколко взаимосвързани момента. Първо, същността на обичта е да събира и да обединява, да единява и да превръща в едно онова, което първоначално е отделено, т.е. не е едно. По този начин обичта *свързва* и така можем да проследим нейната същност, проектирана по два начина, които са "едно и същото такова", в трансценденталната аперцепция, която свързва избраното, и в символа, който символизира – и чрез това обаче и свързва – неизбраното. И в двата случая обаче става дума за човешка *обич*, поради която тя се *предхожда* от *избора*. Божествената *обич* – обратно, – *предхождайки* *избора*, свързва символа и съществуващото (и следователно метафората и пропозицията) в единството на символа, произтичащо от всевъзможността. Така тя, от друга страна, преди избора е свързала онова, което ще се избере (което ще стане избраното), и онова, което няма да се избере (което ще остане неизбраното), в единството на *възможното* и *действителното*, *всевъзможното*, което също така е и *единството на времето*.

Второ, божествената обич е условието за възможност на човешкия избор и следователно и на човешката обич. Същият този ред – който по-скоро, използвайки термина на Кант, нарекохме условие за възможност и който в настоящия контекст може да се доуточни като условие за

избираемост, и каквото е самата божествена обич, – а именно божествена обич, избор (при това, забележете: *и* човешки, *и* божествен), човешка обич, Тома от Аквино нарича "предхождане по понятие". Чрез последното веднага се вижда връзката и дори в известен смисъл съпадението между предопределението и човешката обич. Скрито за човешките очи и много трудно забележимо за човешкия разум, предопределението е дадено непосредствено в човешката обич – в сърцето. Дадено в сърцето обаче то се оказва *след* избора ... В случая подхожда за "след" – μετά: "след" и "сред". За да съвместим привидното противоречие за разума между избора и предопределението, трябва да видим двете посоки на времето, които тръгват от избора, който макар и извършван от човека, е и божественият избор: в едната посока човек избира своята съдба; в обратната – която е и посоката на божествения избор – обичта е предопределила човешкия избор. Единството на мисленето като мислене на ума и мислене на сърцето е единството на тези две посоки на времето. Единството на времето обаче е единството на възможното и действителното, всевъзможното, божествената обич. Така "предхождането по понятие" вече ни се разкрива и като предхождането на божествената обич, която е мисленето в широк и собствен смисъл, на мисленето с човешкия ум и мисленето с човешкото сърце, което фигуративно и донякъде парадоксално можем да наречем и божествения ум. Тъждеството на божествения и на човешкия избор превръща заедно ума в сърце и човешкото – в божественото.

Освен това трябва да се добавим, че обмисленият тук *ред по понятие* принадлежи непосредствено към *реда на обосноваване*, при което обаче не се тръгва от екзистенциалното като най-вътрешно, а от нуминозното, което е все едно екзистенциално на екзистенциалното и все едно най-вътрешно на най-вътрешното, и оттук – най-външното и най-важното.

Участието и обосноваването обаче – въпреки своята взаимна противонасоченост – са едно и същото такова (*das Selbe*) съответно на вечността и екзистенциалното време. Ето защо неизбраното като исторически опит е едно и същото такова с неизбраното като символ. Същността на символа е да бъде едно и същото такова на исторически и на вътрешен опит и по този начин е изначалният Λόγος, който се възплъщава в раздвояването и войнствеността на човешките думи, отнесими и свързващи външното и вътрешното – за нас в случая и най-важно историческия опит и вътрешния опит [99]. От възплътеността на Λόγος-а в *езика* е значението на последния *за фундаменталната история*, свързваща историческия и вътрешния опит. Например езикът е този, който интериоризира

историческия опит като вътрешен с овладяването му от личността и който екстериоризира вътрешния опит като исторически в качеството му на реч за историята (исторически дискурс).

5.5. Образованието като природа на човека и човечеството

Основната теза в тази точка от настоящата глава е: образованието помага да възникне човекът според собствената си природа, според личността и индивидуалността си, но и чрез образованието те да се породят и укрепнат; човечеството – както преди народите в епохата на националните възраждания – също така се извежда от образованието, възниква от него и на свой ред го определя според постепенно появяващата му се собствена индивидуалност, или казано с философска краткост: човечеството се образува чрез образованието си [100]. По повод на педагогиката Кант пише: "Посредством собствените си усилия човешкият род е длъжен да създаде от само себе си цялата уредба на природата на човечеството" (Кант 1994: 140).

Така разбрано, образованието придобива общност на философско понятие [101]. То вече означава не само организация и институция за овладяване на знания от децата, юношите, младежите и хората от всяка възраст, не само една от най-фундаменталните общочовешки ценности, но преди всичко специфично човешкото израстване, чрез което заложената в човека природа се разгръща, индивидуализира и сама направлява по-нататъшното си разгръщане.

Дюи отбелязва, че "историята на образователните теории е белязана от противопоставяне на идеите, че образованието е развитие отвътре и че е формиране отвън" (Dewey 1939: 654). Аналогично той противопоставя "напредничавото" на "традиционното" образование. Следвайки неговата терминология, трябва да се каже, че, философски разбрано, образованието е винаги "напредничаво" [102].

Следователно образованието изисква и гарантира свободата на човека [103]. Русо пише: "Националното образование не принадлежи другиму, освен на свободните хора; те са единствените, които могат да имат обществено житие и които наистина могат да бъдат свързани със закон" (Rousseau 1964: 966). Обратно, необразованието означава подтисничество и манипулиране. Просвещението свързва и изяснява връзката между природа, свобода и образование (напрегнато 1999).

Образованието – наред с пазарната икономика и демокрацията [104] – е механизъм, чрез който свободата на другия, не само не ограничава моята свобода, но я подпомага и дори изисква. Съответно, аз съм заинтересуван не от това да подтискам другия, а напротив – да е свободен.

Посредством образованието свободата на другия даром се превръща в благо за мен, даже в най-непосредствен материален смисъл.

На скицираното бегло дотук противостои Марковия "6-и тезис към Фойербах": "Но човешката същност не е абстракция, възплътена в отделния индивид. В своята същност тя е ensemble-ът от обществените отношения" (Marx 1958: 6). Следвайки цялостната теория и практика на марксизма, може да се твърди, че главната предпоставка за образованието е социалната революция и промяната на обществените отношения. Болшинството биват образовани *отвън* чрез промяната на обществото, осъществявана от революционен авангард. Възможно ли е в наше време пак да сме свидетели на образование *отвън*?

Разпределението – съответните му добродетел, порок и дейност, са справедливостта, завистта и политиката, – в термините на учението за стратегиите, е "игра с нулева печалба", т.е. не води до прогрес и увеличаване на благо, а само до порочно или справедливо, или политически целесъобразно преразпределение и в крайна сметка е това, което разединява хората и поражда конфликтите. Напротив, творенето, създаването, производството – те са същностната основата на цивилизацията и на непрестанния човешки напредък, намирайки своя най-висш хуманистичен смисъл в образованието, – те са "игри с позитивна печалба", които сплотяват хората и лекуват раните, причинявани от войните и борбите.

Образованието бидейки общочовешка ценност, право и достойние, същевременно е специфично европейска и характерна българска ценност. Гръцката дума παιδεία означава образование, възпитание. "Вживяването и обживяването на човешката същност към винаги присъдената ѝ област е същността на това, което Платон нарича παιδεία" (Heidegger 1978: 214-215). Платон ни оставя притчата за пещерата, за излизането от нея в светлината на деня като παιδεία, образование. "Думата – пише Хайдегер – не допуска превод. Според Платоновото същностно определение παιδεία означава περιγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, ръководство за обръщане на целия човек в неговата същност. Затова παιδεία същностно е преход, и то от ἀπαδειύσιν в παιδεία" (Heidegger 1978: 215).

За българина: "Науката е слънце, което във душите грей..." Тук думата наука е употребена в смисъла на образование. На 8 февруари 1990 експремиерът казва: "При един народ, където науката е култ, това е вече една огромна гаранция за благоразумие" (Кеворкян 1990: 14). При българите религиозното чувство не е толкова силно както при други народи [105]. Образованието сякаш обаче е

религия за нас [106]. В самата дума "наука" има от умалителната нежност на една любов. Действително, по същността си образованието е благоразумие, т.е. разум, който се използва за благо, и е отчасти синоним на умереност и толерантност, уменията да се видят и приемат чуждите основания и чрез това да се предпазим от крайни възгледи. Още Платон изтъква, че доброто образование спомага за умереност във взаимоотношенията (Platon 1942: 122 (416c)).

Във философския си смисъл образованието е тясно свързано с християнството. Идеята за личното спасение в индивидуалния живот и за спасението на човечеството в хода на историята, движеща се към второто пришествие, означава нравствено образование на отделния човек и на човечеството като цяло. Християнинът, т.е. приелият нравственото си образование като смисъл и задача на своя живот, доброволно се отказва от силата си да причинява вреда и страдание, но с това не толкова и не само печели своето спасение, колкото с божията помощ увеличава способността си да *твори добро*. За такъв човек творчеството е абсолютна ценност, която сродява човека с бога, тъй като да правиш добро, означава да твориш, а да твориш означава да правиш добро, и всичко това е възможно само с божията помощ, с благодатта.

Следователно историята е историята на образованието на човека и на Човечеството, или на неговото и на нашето израстване според човешкия φύσις, поклъващ и укрепващ в свобода.

Ницше се отвръща от християнския култ към слабостта, към слабия бог, богът, който въплъщавайки се в човек, се обрича на немощ, страдание и смърт. Бестията, свръхчовекът, който преминава по тънкото въже [107] над пропастта между човешкото и божественото, е противопоставен на Христос. Обаче – както и с основание, макар и от напълно различна гледна точка, изяснява Хайдегер [108] – такова противопоставяне е изкуствено, тъй като самият Христос е пътят, по който – или с Ницшевата метафора: "тънкото въже над пропастта" – човекът, видимо отслабвайки и страдайки, ще придобие силата и близостта до бога да твори добро.

Да погледнем на християнския мит с очите на философа и антрополога, който описва филогенетичното и онтогенетично развитие на човека. Например, ако сравним човешкото бебе с малкото на който и да е животински вид, прави впечатление неговата отслабеност, безпомощност (напр. Кацарски 2004: 70-73). Въпреки това ясно е, че неговата потенция е несравнима, успели да опазим слабостта му и възможността за свободно развитие в среда от примери на човешко поведение. Онова, което наричаме *образование* в тесен и собствен смисъл само продължава *образуването* на бебето като човек. Русо пише: "Ние се раждаме слаби – нуждаем се от сила; раждаме се без да

можем нищо – нуждаем се от помощ, раждаме се глупави – нуждаем се от разум. Всичко, което нямаме по рождение и от което се нуждаем, бидейки големи, ни се дава от образованието" (Rousseau 1964a: 247) [109]. Обаче тази слабост, безпомощност и глупост, или "незрелост", както обобщава Дюи, е "първичното условие за растежа" и в този смисъл не е отрицателно условие, а положително – "способност за растеж" (Dewey 1916: 120). В хода на своята еволюция, човек непрекъснато е бил поставян пред разнообразни затруднения (и дори може би добре *премерени*), които видимо са го отслабвали, но които са го принуждавали да открие необходимите примери на несъществуващо дотогава човешко поведение като потенция на своята природа, т.е. скрити дълбоко в него и следователно в качеството на въображение и творчество.

Виждаме, че човекът е едно все по-бързо образуване и образование и възможността за тях. Християнски погледнато, това е Спасителят [110] в качеството му на Пътя, задаващ стратегията на човешкото развитие и в този смисъл на човешкото Спасение. Песталоци пише: "Целият земен живот на човека е състояние на възпитание, в което според волята на създателя трябва да бъдат образовани силите и заложбите на вечността. Отношенията, в сред които човек може да живее тук, трябва да се разглеждат като междинни степени и помощни средства за неговата собствена и вечна култура и не бива да се изпускат предвид, да се пренебрегват, а без да се губят идеалите, трябва да се подчинят на главната цел на образоването за вечността" (Песталоци 1969a: 73). "... по какви критерии следва да се определи, че някой се развива като личност за разлика от математически, научно и прочие? ... как тези специализирани форми на развитие се отнасят към личностното развитие?" (Peters 1972: 501).

Бихме могли да кажем, че тактически печелившите, но стратегически пагубни отклонения и дори дегенерации по този път са означавани като "изкушенията на Нечестивия". Постигането на резултат чрез сила и нежеланието за развитие са вероятно най-често срещаните "заблуди". Силата е допустима само в качеството на отбрана, т.е. за неутрализиране на чужда сила, докато естествените тенденции си свършат "стратегическата" работа (при това само уповавайки се, че това няма да се случи при нас, а при "враговете"). Превантивната употреба на сила не може да се приеме за отбрана и следователно е заблуда по пътя на образованието на човечеството.

В наше време образованието на човечеството се определя от съвкупност явления, описвани като *глобализация*. Следва да се приеме, че глобализацията е именно етап на образованието и образуването на човечеството и следователно за нея също така ще е оправдан общият девиз на образованието: "Сила чрез слабост", или интерпретирано християнски: "Твори добро!".

В най-голяма степен бегло скицираните дотук възгледи съответстват на Гадамеровия "херменевтичен" възглед за образованието и историята в общата им същност на "гълкуване" и "откритост". За него образованието е водещото хуманистично понятие (Gadamer 1960: 7). "Следвайки Хегел [111], като родов белег на образованието изтъкваме удържането в откритост за друго, към други, по-общи гледни точки" (Gadamer 1960: 14) [112]. "... едно от фундаменталните следствия на образованието е приобщаването към такива символични универсуми като равнище на легитимация, начини на "обяснение" и "разбиране", т.е. на смислополагане и интерпретация. "Въздигането към всеобщото" в образованието се представя като въздигане към универсума смисли, в цялост – като интериоризация на еталоните на социална дейност" (Микешина 1996: 44).

С позоваване на Нищевите "Несвоевременните размишления" Гадамер посочва, че чрез забравянето духът получава възможност за цялостно обновление, способността да види всичко с избистрен поглед, и то така, че да спои в многообразно единство отдавна познатото с новооткритото. Аналогично с това и подобно на Хелмхолц под "такт" той схваща определена възприемчивост и способност за разбиране на ситуации и за поведение, което не произтича от общи принципи [113]. "Оттук на такта същностно принадлежат неизречеността и неизречимостта" (Gadamer 1960: 13). Очевидно е, че за Гадамер образованието не може да бъде натрупване на знания, а усвояване на специфично човешката откритост в практическата ѝ способност – Аристотеловият $\phi\rho\nu\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (Gadamer 1960: 301) – за такт и усет, за диалог с другото време или с другата култура, или с другия човек, или просто с Другия. Резултатът от образованието "израства във вътрешния преход на формирането и образоването и затова остава постоянно по-нататъшно и повторно образование" (Gadamer 1960: 8). "Не случайно думата "образование" в това се равнява на гръцката – "physis" (Gadamer 1960: 9) [114]

Ако образованието е човешкият $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, то темата за истината и образованието, разбрани философски, ще се окаже сред най-трудните, защото истината е съдба на човешката крайност (Хайдеггер 1989: 137) и същевременно в истината съществуващото се изплъзва и разкъсва скритостта (пак там: 136) в противоборство със самия $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, стремящ се да се скрие. Истината е фундаменталното противоборство на човешкото същество със самото съществуващо като цяло (пак там). Тогава би могло да се заключи, че *образованието скрива човека от и посредством истината в неговата природа*. И това е начинът, по който "образованието и истината се сливат в същностно

единство" (Микешина 1996: 47). Образованието и противоборство на човека сам със себе си, при което човекът е едновременно образоващ се (φύσις), ученик и образоващ (ἀλλήθεια), учител. Човечеството – и то разбрано в тази войнственост – има своята истина сякаш външно: като Учителя, като Бога; и своята природа сякаш вътрешно: като ученика, следващ Учителя, т.е в крайна сметка като своето богоподобие.

За Хайдегер образованието е разгръщането на един предварителен образ – образец. "Образование означава две неща: образование е образуване в смисъл на разгръщащо се отпечатване. Това "образуване" обаче същевременно "изобразява" (отпечатва) от предразбиращо мерене в облик, даващ мяра, който и затова се нарича пред-образ, образец [Vor-bild]" (Heidegger 1978: 215).

Гадамер пише: "Понастоящем образованието е тясно свързано с понятието за култура и най-напред означава присъщия човешки начин да се дообразуват естествените дадености и наклонности" (Gadamer 1960: 8). "Понятието за образование, което тогава се довежда до господстваща ценност е навярно най-великата мисъл на XVIII-то столетие и тъкмо това понятие означава началото, от което живеят науките за духа на XIX-то столетие, ако и да не умеят да го оправдаят теоретико-познавателно" (Gadamer 1960: 7). Гадамер специално изследва – от такава философска гледна точка – естетическото (Gadamer 1960: 14, 77-84) и обсъжда историческото (Gadamer 1960: 4-5, 14) образование. "Един общ и обществен усет – фактически това е формулиране на същността на образованието [115], който позволява да откликне далечна историческа взаимовръзка" (Gadamer 1960: 14-15). "Това, което прави науките за духа науки, може да се разбере по-скоро от традицията на понятието за образование, отколкото от идеята за метод на модерната наука" (Gadamer 1960: 15).

Гадамеровото схващане за образованието като философско понятие може да се синтезира така: *образованието извежда човека и човечеството според тяхната същност и природата в откритостта на развитието.*

5.6. Философско обосноваване на темпоралистиката, наука за времето

Още за Хегел, после за Бергсон и Дилтай, Хусерл и, разбира се, Хайдегер времето и историята са основен философски въпрос. Но времето остава необсъдено по начин, по който да се изясни защо не съществува наука за времето, дали тя е изобщо възможна, как може да се обоснове философски и ако нейният обект е времето, каква трябва да бъде предметната ѝ област, евентуално какви области от досегашното знание следва да се включат в нейния обхват. Всеки от изброените въпроси има философски или поне методологичен характер.

Въпросите ще бъдат разгледани последователно:

Защо не съществува наука за времето?

До голяма степен причините могат да се обобщят като необходимост за разделяне на природата от история: то, както и неговото преодоляване се обсъжда подробно в последната глава на настоящата част, озаглавена “Природност на *историята* и *историчност* на природата”. Обратно предположената “темпоралистика” поражда своя предметна област едва от смесването на двете фундаментални реалности – история и природа. Времето, което може да притежава достатъчно сложна структура, за да се нуждае от собствено познание е поне и природно, и историческо, чрез което и придобива сложна структура, следваща да бъде изучавана.

Една по-дълбока причина, може би следствие от която е изложената, е отсъствието на каквато и да ясно обособена, осъзната като такава и свързана с останалия опит, сфера на темпорален опит у човека. Въсщност религиозният опит бива припознат като такъв предшественик, страдащ обаче от неподвластност на човека, невъзпроизводимост, откъснатост от останалата сфера на човешки опит. На тази основа може да се предположи тепърва процес на възникване и стабилизиране на нова човешка способност, макар и с биологична основа, но подобно на мисленето, което до голяма степен може да се научи чрез образованието, по скоро културна по своята същност и също така можеща да се научи, и подобно на науката – акумулируема. Всичко това се символизира чрез сътрудничеството на бог и човек, чрез съединяването на извънрелигиозното познание на науката със собствено религиозни форми, напр. дадени в откровението.

Възможна ли е изобщо наука за времето?

За разлика от възможността на една област на съществуващото, чрез която възможност се обосновава настоящето на един емпиричен опит, възможността на темпоралистиката е възможност на възможността и следователно предполага актуалното разглеждане на модусите на времето: минало, настояще и бъдеще. Тривиалният случай вече е реализиран чрез Нютоновата концепция за времето, все още намираща се във фундамента на физиката под формата на закона за запазване на енергията, и също така чрез философското осмисляне и дори изчерпване на присъстването от запазването.

В общия случай обаче се предполага разгръщането на междинността на “*и*”-то в “*битие и време*” като *смисъл*, или същност, на битието *на* времето и същевременно като модус на битието на времето, с което се полага, че *изборът е модус на битието на времето*. В тази връзка най-

същественото е, че изборът е *четвърти* фундаментален *модус на битието*, наред с възможност, действителност и необходимост. Битието на избор е едновременно възможно битие, действително битие и необходимо битие. Във формално-логически план последните три основни модуса са несъвместими. Затова изборът поражда една изначална времевоост, която не е изначалната времевоост на Dasein. Това става по следния начин: възможното битие е битието *преди* избора; действителното битие е битието *след* избора; необходимото битие е битието *на* избора. Ето как и ето защо битието на избор следва да се определи като онова битие, което свързва модусите на битие – а именно възможност, действителност, необходимост – с модусите на време, а именно бъдеще, минало, настояще. Следователно във фундаментално-онтологичната предикация “Битието *е* време” копулата “*е*” символизира избора, представлява битието на избор. Обратно, във фундаментално-историчната предикация “Времето *е* битие”, копулата “*е*” символизира творчеството, представлява битието на творчество. Оттук избор и творчество е единосьщие, така както човек и бог, Dasein и битие.

Обаче избор и творчество не са тъждествени. Изборът е модус на битието, творчеството е модус на времето. В качеството си на модус на времето то е вечността. Обратно, изборът в качеството си на модус на битието е любовта. Отношението между избор и творчество е отношението между любов и творчество, за християнската религия това е отношението между Бог-Син и Бог-Отец. Чрез това творчеството може да се разгледа и като *пети* фундаментален модус на битието – обединяващият, холистичният, цялото само по себе си, който за човека като *крайно* същество се представя чрез избора.

Въплътяването на цялото в избора обаче не се изчерпва с въплътяването. За човека това невъплътено въплътено (или по друг начин казано, невъплътеното в човека въплътено се цяло) са жалоните на неговата съдба.

Как може да се обоснове философски една наука за времето?

Във връзка с разграничението на предходния и настоящия въпрос следва да се раздели въпросът за битието на времето от въпроса за времето. Въпросът за битието на времето изхожда от битието и поставя редом битието на съществуващото и битието на времето. Самото битие на времето - като избор - е от това *поставяне редом*. Обратно въпросът за времето е въпросът за битието без оглед на съществуващото, при което самите битие и време се поставят редом без посредничеството на битието на съществуващото. Това *друго поставяне редом* откроява вече не битието на времето, а самото време в изначалното му отношение към битието – като събитие-среща, Ereignis.

Разграничението може да се покаже чрез съпоставяне на избирането на избора [116] и така избирането на съдбата [117] в “Битие и време” от една страна и вглеждането в собственото същество на времето [118] в късния (1962) доклад “Време и битие”.

Следователно философското обосноваване на една наука за времето е *просто* в това да се покаже дали и как времето има отношение към битието *без оглед* на каквато и да било съществуващо, *в това число и на* особеното битийстващо съществуващо, Dasein. При това обаче *такава една наука* престава да търси контекста на запазването, в който да се вкорени като специална метафизика. По-скоро трябва да се нарече времево, или темпорално, мислене и да се онагледи според досегашните ни привички като “стихотворене”.

В такава връзка бих искал отново да приведа и да коментирам бележките в полето на Хайдегер в неговия екземпляр на “Битие и време” към третия раздел [119] на първата част на замисъла на “Битие и време” (§ 8):

“Разлика, подобна на трансценденция.

Преодоляване на хоризонта като такъв.

Връщането в произхода.

Присъстването от този произход.” (Heidegger 1993: 440).

Едно възможно тълкувание на тези елиптически бележки е например, че между време и битие съществува разлика, подобна на трансценденция, фигуративно казано, скритата част на света, преминавайки през която хоризонтът на времето в качеството му на “хоризонта като такъв” се преодолява, завръщайки се в произхода, откъдето присъстването може да се разгърне все едно наново от *този* произход, т.е. произходът в който се е свил и върнал хоризонтът на времето. При това става ясно защо “бъдещето прави онтологично възможно едно съществуващо” (Heidegger 1993: 336). Освен връзката през необходимостта на настоящето между действителността на миналото и възможността на бъдещето, между тях съществува връзка през разликата, подобна на трансценденция, при което хоризонтът на бъдещето се завръща като произхода на миналото. При това *тази разлика трябва да бъде дадена вътре в света* – или “*и* вътре в света” – изглежда *като разликата между историческо време и несъзнавано*.

Очертаването на такъв или подобен път чрез жалоните на съдбата от “събития-срещи”, за които единствено можем да кажем, че “ги има” е философското обосноваване на темпоралистиката.

Каква трябва да бъде предметната област на една наука за времето? Предметната област се очертава чрез взаимовръзките в обекта на времето. А те най-общо са между битието на времето – избор, творчество и невъплътимата (или останалата невъплътена) в избора, но присъстваща цялост - и времето по отношение на битието без оглед на съществуващото. Това ще рече, че те произтичат от херменевтичния кръг между фундаментална онтология и фундаментална история. Хайдегер в наличните части на “Битие време” (особено пета глава на втори раздел “Времеост и историчност”) разработва фундираността на историята във фундаменталната онтология. Когато се види и обратната фундираност на човешкото съществуване, житие-битие, в историята, при положение че житие-битието вече философски е осмислено в полюса на Dasein, историята се оказва на свой ред в противоположния полюс – на “фундаменталната история”. Между тези два полюса се разиграват взаимовръзките вътре във времето.

Какви области от досегащото знание трябва да се включат в обхвата на темпоралистиката?

Без претенция за изчерпателност могат да се изброят някои области на знанието и в по-малка степен на практиката, при което тяхната абсурдна несъвместимост според досегашните представи донякъде онагледява епистемичното прераждане, което ще настъпи с въвеждането на времето като обект и система: квантова механика и особено квантова информация, история и физика като цяло, теология, теория на религията, теория на културата и цивилизациите, социология, психоанализа и др. Същността е в заличаване на разлома между физическото, от една страна, и историческото, психическото и социалното, от друга, и чрез него и на разграничението между последните три.

Битието на времето е само мост към самото време и при това вероятно не единствен.

6. СТАТИСТИКО-ЕВОЛЮЦИОННО ОБОСНОВАВАНЕ НА “БАВНОТО” ИСТОРИЧЕСКО ВРЕМЕ [I.d.]

“Теорията на историческото време или времена, или функциите на времето е тема, която, колкото и да е странно, историците пренебрегват” (Савелъева, Полетаев 1997: 619) [120]

“Първият, ако не най-главният въпрос, който трябва да се постави, е в какво се състои разликата между понятието време в естествените науки и времето в историята, където то се възприема субективно от човека в процеса на живота му или обществото като цяло, а също от историка при изучаване на развитието на обществото” (Капица 2004: 4) [121]

Предмет на настоящата глава е обосноваването на прочутото *la longue durée* [122] на Фернан Бродел и в тясна връзка с неговото разбиране за ‘цивилизация’.

6.1. Гурвич, Бродел, Льо Гоф, Козелек за времето на бавна промяна [I.d.], “тогалната история” и “пластовете на времето”

“В обществените науки отношенията на предшествоване, следване и едновременност на действия, социалните явления и процеси получават название “социално време” (Нестик 2003: 12) Въпреки че концепцията за множественост на времената се приписва нерядко на Бродел поради статия (Braudel 1958: 725-753) получила широка популярност, приоритетът принадлежи на Гурвич (Gurvitch 1955: 38-49; вж. и: Гуревич 1993: 120), което всъщност изтъква и самият Бродел (Braudel 1969: 78).

Гурвич различава “социологическо време и историческо време” (Gurvitch 1955: 39). Предлага схема от осем времена (Gurvitch 1955: 45-47): (1) *време на дългата продължителност и на бавния ход* [l.d.], където миналото е проектирано в настоящето и в бъдещето; (2) *времето “измамлива привидност”* е времето, което под външността на дългата продължителност и на забавения ход [l.d.], прикрива възможността на изненадващи и неочаквани кризи; (3) *времето на неравни пулсации между появата и изчезването на ритъм*; (4) *цикличното време*; (5) *времето в забавяне от себе си* е времето, в което изтичането трябва да се очаква дълго, въпреки бъдещето, което се актуализира в настоящето, без същевременно да го предава ефективно; (6) *времето на редуване между забавяне и ускоряване*; (7) *времето в избързване пред себе си* (Gurvitch 1955: 47); (8) *взривното време* на социална експлозия. Сходна идея можем открием у Сорокин и Мертън още през 1937 г.: “социалното време, за разлика от времето в астрономията, притежава качества, а не само количества; тези качества са производни от вярванията и обичаите на групата, те също така служат за откриването на ритми, пулсации, биения на обществата, в които са открити” (Сорокин, Мертон 2004: 116). Във връзка с голямата продължителност [l.d.] може да се спомене и “большое время” на М. Бахтин: то е в “историята на културата, време, в което се разгръща съдържателният диалог на културите” (Бахтин 1979: 331 и сл., 369; по: Гуревич 1993: 130).

Тъкмо основа за множественост на времената – според Бродел - е “голямата продължителност” [l.d.]: “едно време на бавен ход, понякога почти на границата на движението”, “покривало на бавната история, в която тоталността на историята може да се мисли като изходна точка на една инфраструктура. Всички етажи, всички хиляди етажи, всички хиляди избухвания на времената на историята се обхващат в началото на това най-дълбоко, на това полу-неподвижно; всички гравитират около него” (Braudel 1969: 54). “Всяко общество се пресича от течения и прилича на таралеж от препятствия, от упорити отживелици, които преграждат пътищата, и от дълготрайни [l.d] структури, чието постоянство е красноречива характеристика в очите на историка. Тези *исторически* структури са видими, доловими и в известна степен измерими: тяхната трайност е мярка” (Бродел 2002(2): 415). “Голямата продължителност [l.d.] означава застъпване на повтаряеми действия с неизменните промени и връщане назад, с разпад и стабилизиране, със стагнация – социолозите например говорят за *структуриране, деструктуриране, реструктуриране...* Понякога, макар и рядко, се случват големи поврати” (Бродел 2002(3): 615). “Прилагането на множественост на времевите ритми” води до създаване на особен род история – “тотална история” (Гуревич 1993: 115).

Например Афанасиев извежда две водещи “концептуални установки, ръководейки се от които Ф. Бродел е работил над съчинението “Материална цивилизация, икономика и капитализъм”: “концепцията за “глобална история” и категорията дълга времева протяжност, *la longue durée*” (Афанасиев 1986: 15). В действителност те са дори толкова тясно свързани, че можем да говорим за една единствена, с две лица.

Преди Бродел “глобална история”, “тотална история” се обсъжда от Люсиен Февр, Марсел Мос, Жорж Гурвич (Гуревич 1993: 65). Концепцията за историческите менталности, също така характерна за техните възгледи отсъства при Бродел (Гуревич 1993: 124).

Дългите периоди [l.d.] означават “все едно да обуеш бързоходни ботуши и да преминеш някои епизоди и реалности на един дъх” (Бродел 2002(3): 14); “разделих *световното време* на дълги периоди [l.d.]” (Бродел 2002(3): 14). Историята през призмата на дългата времева протяжност [l.d.] клони към неподвижност (Афанасиев 1986: 20). Тритомникът е замислен съзнателно “встриани от теорията, от всякакви теории – единствено под знака на конкретното наблюдение и историческото сравнение” и с езика на “дълготрайността [l.d.] и диалектичката връзка сегашно-минало” (Бродел 2002: 11).

“Глобалната история” предполага ... наличието в историческата действителност на няколко равнища, т.е. ешелонираност в дълбочина, слоистост, стъпаловидност.” ... “Глобалната история” е ... и динамика на взаимосвързани равнища на историческата действителност, която се осъществява не под формата на тяхната единно насочена и еднакво ускорена еволюция, а представлява неравномерни, поместени във времето движения, доколкото на всяка историческа реалност е свойствен собствен времеви ритъм” (Афанасиев 1986: 15-16).

На множествеността от времена съответства разбирането за обществото като “съвкупност от съвкупности”, термин заимстван от математиците (Бродел 2002(2): 413) [123]: “всяка социална реалност сама по себе си е част от по-висша съвкупност, като сноп от променливи величини, тя изисква и налага други, още по-обширни снопове” (Бродел 2002(2): 414). Най-важните “подмножества” на обществото са четири: икономиката, социалната йерархия, политика, култура – “всяка от тези съвкупности на свой ред се подразделя на съвкупности и прочие” (Бродел 2002(2): 414). “В тази схема глобалната (или по-по-точно глобализиращата, стремяща се към това, без да е в състояние някога да го постигне напълно) история се явява изучаване на най-малко четири “системи” сами по себе си, сетне в техните обвързаности помежду им, взаимозависимости и пресечни точки,

тъй като корелациите са многобройни и присъщите на всяка група, променливи *a priori* не трябва да се жертват в името на *взаимопроменливите* и обратно” (Бродел 2002(2): 414).

Така на голямата продължителност [l.d.] съответства обществото като цяло; на обосноващите в голямата продължителност [l.d.] времена – различните подмножества на обществото. Схемата при Бродел създава известно впечатление за линейност и статичност в следния смисъл: почти математически е налице една единна структура с две интерпретации - историческите времена и подмножествата на обществото. Съответно, така наречените *взаимопроменливи* не са между диахронния и синхронния аспект.

Тъкмо Льо Гоф в изследванията си за Средновековието акцентира на социалните борби, респ. конфликтът на времената, от една страна, и “менталностите” с нелинейна, двойствена същност на историческа *природа*, моментът на взаимодействие между частното време и неговия социален носител, от друга. Льо Гоф “не изучава просто отношението на средновековните хора към времето и неговите изменения. Неговата задача ... се състои преди всичко в това да проследи връзките и взаимодействията между социалното и менталното ... Льо Гоф търси взаимовлиянията и взаимовръзките между различните пластове и равнища на социалното цяло. С други думи, той предприема опит на практика да осъществи изследване на “totalната история” (Гуревич 1993: 205-206). “Главното се състои в това, че Льо Гоф подчертава връзката между менталностите и социалните структури, връзка сложна, но тясна” (Гуревич 1993: 194) “Понятието “*mentalités*” се отличава с неопределеност, но по мнението на Льо Гоф тази неопределеност е плодотворна, тя е необходима на стадия на усвояване от историците на нова област и изследване” (Гуревич 1993: 195) “Менталности” – това са “обща характеристика на представите”, “въображение”, “виждане на света”, “дълбоки и архаични слоеве на психиката”, “неосъзнато”, “всекидневна страна и съзнанието”, “установки”, “поведение”... И така, понятието “*mentalités*” се отличава с неопределеност. Това е нещо като остатък, оставащ след историческия анализ и вероятно затова менталностите ги пренебрегват. Обаче могат ли да се разберат Кръстоносните походи, без да сме изучили определен тип религиозна менталност?” (Гуревич 1993: 195)

За менталностите може да се мисли като за проекции на историята върху обществото, на отделните времена - върху съответните им общности и обратното. При Бродел такива проекции по-скоро отсъстват, както и самите “менталности”.

Психичното изобщо – независимо дали като “менталност”, или индивидуално психично – започва да се разбира като момента на взаимодействие на история и общество и това на техните компоненти. Обратно, “богът” като може би дори решаващ фактор при изследванията на Средновековието добива ясна интерпретация на такова взаимодействие. Самото изследване на Средновековието, срещу това на Новото време, се оказва символ-верую, знаме на подобен тип - “нелинейна” - методология. „Особеното внимание към манталитета на хората от миналото по естествен начин предполагаше реконструкция на техните умонастроения, на вътрешния свят, което приближаваше подхода [на”Анали”] към разбиращата „идиография”. Разликата се състои в това, че вместо дилтаевското „вчувстване”/ емпатия – достатъчно рационални и аргументирани реконструкции, основани на систематично обобщение на голям брой разнообразни архивни материали – свидетелства” (Розов 2008: 150).

“На нивото на колективното съзнание – пише Льо Гоф - е характерно едно фундаментално разбъркване на времената, което смесва минало, сегашно и бъдеще” (Льо Гоф 1998: 207) “Във всекидневния живот средновековните хора си служат с хронологични ориентири, заети от различни социотемпорални светове, наложени им от разнообразни икономически и социални структури. Въсъщност нищо не изразява по-добре структурите на средновековното общество от метрологичните феномени и проблемите, породени около тях ... множествеността на средновековните времена е израз на социалните битки през епохата” (Льо Гоф 1998: 210). Така той говори за “аграрно време” (Льо Гоф 1998: 210-213), “сеньориално време” (Льо Гоф 1998: 213-214), “религиозно и църковно време” (Льо Гоф 1998: 214-215). “Аграрно време, сеньориално време, църковно време: всички тези времена в крайна сметка се характеризират с тясната си зависимост от природното време” (Льо Гоф 1998: 214-215). Този аспект на обсъжданията на времето при Льо Гоф може да се обозначи като *социално време*, т.е. време на различни общности, в противовес на други, посветени на едно *ментално време*, напр. “времето концепция заложена в *екземтлума*” (Льо Гоф 1998: 134) или “времето на чистилището”. Също и между социалното и менталното време съществуват взаимни проекции: “Времето на Чистилището е време според мярката на всекиго, зависеща от общата отговорност на лицето, на индивида и на общностите, към които тя е съотнесена” (Льо Гоф 1998: 129). “Функцията на *екземтлума* следователно е да включи историческата реалност в есхатологичното приключение. Времето на *екземтлума* е подчинено на диалектиката между историческото време и времето на спасението” (Льо Гоф 1998: 133). По повод на времето на църквата и времето на търговеца Льо Гоф

казва, че: “времето на спасението и деловото време се сливат в единството на индивидуалния и колективен живот” (Ле Гофф 2000: 47).

Новото време, а това е “времето, измервано с голяма точност, разделено на отрязъци, времето на часовника” (Ле Гофф 2000: 57) е краят на менталностите. Психичното – поне привидно - се прибира вътре в човека. “Времето, принадлежащо само на Бога, става собственост на човека” (Ле Гофф 2000: 57) То “става един от първите инструменти на човека” (Ле Гофф 2000: 57), а “първа добродетел на хуманиста става чувството за време и правилното му използване” (Ле Гофф 2000: 57).

Така както времето е съставено от равни секунди, обществото се състои от равни или равноправни индивиди.

Някои съществени допълнителни акценти внесе Р. Козелек. Той различава основно три времеви пласта според скоростта им на промяна: (1) "краткосрочна последователност на "преди" и "след това", която по необходимост характеризира нашите всекидневни действия"; (2) "равнището на средносрочните тенденции, равнището на поредица от събития, в които се включват множество фактори, които не са подвластни на конкретни действащи хора"; (3) "равнище на като че ли метаисторическо траене, което поради това все още не е безвременно" (Козелек 2002: 271-272; 28-29).

Според него разграничението между "дългосрочно, средносрочно и краткосрочно е предизвикателство пред една комплексна теория на историческите времена" и позволява да се избегне "измамната алтернатива да се избира между линейни или кръгообразни времеви процеси" (Козелек 2002: 30; 21). При това "в хода на модерната история отношението помежду им се е променяло из основи" (Козелек 2002: 275 и сл.).

На други места Козелек (2002: 22-23; Kosellek 1985: 94-95) говори за време на събитията и време на структурите. Той поставя "три въпроса относно историческите времена". "Първо се опитам да покажа историографски, че с темпорализирането започва онова диференциране на нашата модерна история, което може да бъде изследвано адекватно само "социално-исторически". Второ, въз основа на двойката понятия събитие-структура се опитам теоретично да покажа, че за да можем да работим социално-исторически, ние трябва да правим разграничение между различни нива на времето. Трето, с помощта на метаисторическите категории опит и очакване се опитам да покажа как може да се разкрие една промяна на историческите времена" (Козелек 2002: 419). "Без константите с различна трайност в набора от фактори, определящи бъдещите събития, не би било възможно да се предскаже каквото и да било" (Козелек 2002: 260).

Съотнасянето на времевите скали свързва синхронни социални обединения от различен мащаб. Ако социологът го интересува едно конкретно социално явление и заради неговото изучаване конструира адекватно време, то за историка то би било релевантно само ако: (1) е запазен характерът му на мярка и (2) е показано съотношението му с другите времеви скали. С други думи, за социолога е позволено да откъсне изучаваното от неговия времеви контекст, докато за историка – не. Бягството на социолога от холистичния контекст на явлението, даден в хода на времето – бягство, аналогично на това на позитивистично настроените историци във фактите – може да се извърши, според Бродел, "с помощта на два различни ментални процеса". В единия от тях той ограничава своя анализ до събитията в най-строгия смисъл на тази дума. Във втория той застава на гледната точка на "квазивечното време. "Законно ли е това бягство? В това е истинският дебат между историци и социолози, даже между историци с различни убеждения" (Braudel 1969: 79).

"Историческото време" позволява да се преодолее онова лъжовно противопоставяне между общо и уникално – на което обръща внимание Козелек (Козелек 2002: 371) – между "номотетично" и "идиографично", между наука за природата, "физиката", и напълно различната от нея и по обект, и по предмет, и по методи, и основополагащо, по концепцията за времето, наука "история": Само посредством "формата" на "историческото време", "която наричаме "голяма продължителност" [i.d.] можем да се освободим от "плена на събитията" и да ги видим по нов начин.

6.2. Приложение на анализа по времеви скали (wavelet) към исторически процеси

Компютърната обработка и моделиране на данните за *социално-исторически* процеси (Давыдов 2005: 14-23) разкриват основа както за точното, количествено определяне на "голяма продължителност" [i.d.] , така и за многообразие от "големи продължителности" [i.d.], съставлящи "тоталния исторически факт".

След като посочват характерните времеви мащаби за различни процеси – от дни и седмици до стотици години, Капица, Курдюмов и Малинецки заключават:

"Ключова задача при моделирането на сложни социално-икономически системи става извеждането на определен интервал на мащабите, в които се разгръщат изследваните процеси" (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 81). За извеждане на тези мащаби основно математическо средство е уейвлет-анализът, който е обобщение и разширение на традиционния Фурие-анализ. "Уейвлетите" "се използват в онези случаи, когато резултатът от анализа на някакъв сигнал трябва да съдържа не само просто изброяване на неговите характерни честоти (мащаби), но и сведения за

определени локални координати, при които тези честоти се проявяват” (Дремин, Иванов, Нечитайло 2001: 465). При това “уейвлет-преобразованието разлага анализирания процес на съставящите го вълни, компоненти от различен мащаб и освен това дава локализирана във времето информация за процеса” (Астафьева 1996: 1154). Предлага се например анализът на времеви редици от метеорологични данни (Астафьева 1996: 1162-1170), сходни по своята случайна хаотична форма на такива от исторически данни.

В динамиката на социалните процеси, или с други думи, в историческите процеси, съществуват следните особености: (1) единични “пикове”, нерегулярни “изблици” – рязко изменение на стойностите на количествените показатели в някои моменти на времето; (2) в различните периоди се наблюдават различни закономерности на социални процеси; (3) след периодите на повече или по-малко регулярна динамика следват периоди на хаотични колебания (Давыдов 2003: 89). Уейвлет-анализът, който “се използва за декомпозиране, “свиване” и възстановяване на сигнали и изображения, отделяне на сигнала от шума и т.н.” (Давыдов 2003: 89) [124], изисква и позволява да се погледне на историческия процес като на “сигнал”, който може и следва да бъде отделен от шума. т.е. да се види като смислен процес. С това историческият процес вече се тълкува като “информационен канал с шум” и основно методологично значение придобива теоремата на К. Шенън, че по такъв канал максимална информация може да се предаде - твърде изненадващо! – посредством случаен, хаотичен сигнал, т.е. който сам има формата на шум (Шеннон 1963: 447 и сл.).

Уейвлет-анализът позволява да се разложи честотният спектър по време и да се открият моментите, когато възникват и изчезват различните цикли в динамиката; той “позволява емпирично да се провери действително ли дадените цикли присъстват от началото на възникване на времевия ред, в кой момент възникват и завършват” (Давыдов 2003: 89) С други думи той позволява да се разкрие множеството от “големи продължителности” за съвкупността данни, характеризиращи някакъв исторически процес, а също и не по-малко важно, кога те започват и кога те завършват. Това означава да се покаже историческият “сигнал”, смисълът в случайния “шум” на историческите факти.

Така в крайна сметка се прави опит да се намери решение, и при това количествено, на “дълбоката антиномия”, изявена и от Зимел: “как от ставащото става история?” “Историческият елемент трябва да остава достатъчно голям, за да удържа неговото съдържание индивидуалност, чрез която е възможен преход към “по-рано” или “по-късно” на всички останали.” “Историческото познание се извършва в постоянен компромис между установяването на протяжни единства” и

“единичността”, “която за науката означава само хронологична точка, а чрез това откъсва идеалната непрекъснатост на реално извършващото се”. “В единия случай ущърб търпи съдържателността, в другия – непрекъснатостта” (Зимель 1996: 528-529)

В предпоследния параграф, § 82, на “Битие и време” по същество изявява същия проблем, коментирайки Хегеловото определение за време като “абстрактно едно-извън-друго”.

6.3. Съотношение между физическо и историческо време

С това възниква въпросът: доколко историческото време изобщо е време, дали то не е време само в метафоричен смисъл? Съществува ли такъв подход, чрез който физическото и историческото време да могат да се разглеждат съвместно, първото да представлява идеализация, “граничен преход” на второто? Съществуват ли някакви ограничения в самата физика, които забраняват историческото време да е равноправно на историческото? (Пенчев 2006: 41-48).

В основата е удобно да се постави обсъждането и обобщаването от Савелиева и Полетаев на теориите за историческо структуриране на времето. Задачата за синтез на общия икономически, социален, политически и културен контекст практически веднага поражда необходимостта от създаване на качествено други времеви структури на историческия процес. “Става въпрос за структуриране на историческото време: хоризонтално (единици на времето) и вертикално (паралелно съ-съществуване на времето на различни единици)” (Савелиева, Полетаев 1997: 636). При такъв подход физическото време се оказва хоризонталното, а историческото – вертикалното (Тиллих 2000(3): 369; Корбен 2000: 19-20) [125]. Съпоставянето е на различни и невзаимодействащи измерения на времето, чието събиране дава единството на явлението и като физическо, и като историческо. Условието за това е отсъствието на взаимодействие, “ортогоналността” между тези две измерения на времето – физическо (“хоризонтално”) и историческо (“вертикално”). Доколкото “менталностите” бяха по-горе частично определени като “неортогоналност”, взаимодействие на историческото и социалното измерение, то той може да се използва и за обозначаване на физическо и историческо (ако такова съществува). Обобщено, тогава менталността ще бъде правата и обратна непосредствена зависимост между физическо, социално, историческо.

Двамата руски автори въвеждат термина Време-1 и Време-2 в смисъл, сходен на този, в който употребявам съответно “физическо” и “историческо време”. Време-1 е статично, хомогенно, дискретно (математически непрекъснато), каузално-неутрално; Време-2 е динамично, хетерогенно

(качествено), континуално (динамично непрекъснато), каузално ефективно (Савелъева, Полетаев 1997: 79).

Статичната концепция предполага реално и в определен смисъл едновременно съществуване на събитията от миналото, настоящето и бъдещето, докато за *динамичната* реално съществуват само събитията от настоящето време (Савелъева, Полетаев 1997: 80).

Под *еднородност* се подразбира, че времето е “празно”, няма никакво самостоятелно съдържание. Моментите от времето по нищо не се различават един от друг, освен от положението по времевата ос. Всеки момент от *нееднородното* времето има собствена смислова съдържание (Савелъева, Полетаев 1997: 81).

На каквито и малки интервали да делим *дискретното* време, всеки интервал е отделени от другите и между тях има известно разстояние. *Континуалното* време е динамично непрекъснато и с два елемента - памет и очаквания. Благодарение на тях текущият момент на времето е свързан с всички останали чрез възприятието на индивида (Савелъева, Полетаев 1997: 82).

Каузално неутралното време подразбира независимост на течението на времето от неговото съдържание. Самото течение на времето, т.е. преходът от един момент в друг не предизвиква изменение. *Каузално ефективното* време означава, че самото течение на времето поражда изменения. Освен това състоянието на системата в определения момент зависи от състоянието на системата в предшестващ момент (Савелъева, Полетаев 1997: 83).

С. Капица, чиито еволюционно-демографски възгледи специално се обсъждат по-долу, цитирайки същите автори, говори за физически и философски концепции за времето: Време-1, (1) кинематично, (2) еднородно, (3) външно, независимо, (4) обратимо, каузално неутрално; Време-2, (1) динамично, (2) нееднородно, (3) вътрешно, зависимо, (4) необратимо, каузално ефективно (Капица 1999: 83).

Според мен нютоновото физическо – обратно на историческото - време е безструктурно, хомогенно и равномерно. Неговото отхвърляне обаче е еквивалентно на отхвърляне на закона за запазване на енергията не само във физиката, но и в науките за природата, както и на разделението между природа и история, между науките физика и история (Пенчев 2006: 41-45).

В същото направление на мисълта, за преодоляване на подобно разделение, е идеята за “нов междудисциплинарен подход, наричан историческа механика. Този подход е насочен към анализ не само на една реализирала се траектория на развитие на някаква цивилизация или етнос, а към анализа

на полето на възможности, “виртуалните траектории на развитието на общностите”, на точките на бифуркация” (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 103) Терминът “историческа механика” е предложен, може би, от В. Ключевски. “И двете теории – телеологическата и метафизическата – ни показват, откъде идва историята и къде се насочва.; но процесът съдържа в себе си понятие за движение и затова процесът може да се нарече историческа механика. Главният въпрос тук е как се извършва движението, а не откъде е тръгнало и накъде отива” (Ключевский 1989; по: Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 98). Основен интерес – както и в случая на физиката - представляват математическите модели. “И самият подход, свързан с разработката и верификацията на математически модели на отделни етапи, стадии, процеси, ситуации, възникващи в хода на историческото развитие, за краткост ще наричаме *историческа механика*” (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 103). Смисълът на предлаганите от цитираните автори математически модели за историята, а именно “*динамичните системи с джокери*” (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 98), и в трите им разновидности – детерминиран, вероятностен, с вероятностно разпределение джокер (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 108-109) - е да се въведе в динамичните системи *историческият избор* (Пенчев 2006: 103-107; Курдюмов, Малинецкий, Подлазов 2005: 126), аксиоматизиран под формата на някакво правило, “джокер” (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 108). “Менталностите” могат да се разглеждат тогава като деформация на мярката на вероятностното пространство, в което е определен “джокерът”.

6.4. Бавното време [l.d.] в еволюционната демография. Дебатът около възгледите на С. Капица

На страниците на списание “Общественные науки и современность” се разгоря дискусия около еволюционно-демографската концепция на С. Капица (Капица 1999). От гледна точка на настоящата глава интерес представляват не самата демографска теория, а възгледът за “бавното време” [l.d.], върху който тя се основава:

1. Времето се ускорява експоненциално (Капица 2004: 12) – една концепция обсъждана и от редица други автори и в съвсем различни контексти (Козелек 2002: 208-216; Тиллих 1995: 223-225; 312-313; Тиллих 2000(3) 313-314; 323; Игнатов 1999: 246-262): “от преди $T_0=4-5$ милиона години до $T_1=2000$ ” “всеки демографски цикъл е по-кратък от предшестващия 2.5-3 пъти и води до увеличаване на числеността толкова пъти” (Капица 2004: 12). “Представата за преобразуването на времето, когато неговите интервали образуват геометрична прогресия, позволяват да се сравняват

явления на глобалната история, ставащи в различни епохи, в които историческото време тече различно” (Капица 1999: 73). “Значим резултат ... е възможността за установяване на цикли на развитие за цялото време на съществуване на човечеството, когато то е представено в логаритмичен мащаб ...” (Капица 2005: 163) “Разкриване на понятието ускоряване на времето в историята, когато неговият мащаб се изменя десетки хиляди пъти, позволява по новому да се осмисли връзката между минало и настояще” (Капица 2005: 163). „Големите времеви интервали са периоди, по протежение на които базовите институти остават неизменни. В астрономическото време те се изчисляват в настоящата епоха с десетилетия (в миналите исторически епохи – със столетия). Колкото са по-бързи темповете на социална еволюция (т.е. колкото по-бързо се изменят базовите институции), толкова повече се съкращава „големият времеви интервал” в астрономическото време ... основните особености на социалната еволюция на големи времеви интервали се състоят в това, че тя се явява не чисто социална, а социално-политико-икономическа ... ” (Костюк 2007: 157).

2. Преходът от един цикъл, респ. логаритмичен мащаб се интерпретира посредством модел, заимстван от *статистическата* физика, на фазовите преходи от едно агрегатно състояние в друго (напр. вода в лед, лед във вода, пара във вода, вода в пара и пр.) (Капица 2005: 163).

3. Микро равнището и макро равнището на историческия процес се съотнасят посредством представата за “турбулентност на историята”: “необратимото течение на времето в историята може да се илюстрира с метафората на Хераклит: “не може два пъти да се влезе в една и съща река”. Реката на историята тече необратимо и като цяло движението е предопределено. Но ако се обърнем към детайлите на движението на водата в реката ще видим, че колкото по-малък е мащабът, толкова движението става все по-неравномерно и хаотично, когато местните завихрения покриват подреденото общо движение, правейки го все по-непредсказуемо. В резултат колкото са по-малки размерите на вихрите, толкова по-неопределени и променливи са смущенията на движението, което като цяло ни се представя равномерно и однородно” (Капица 2004: 52). “Историческото време е нееднородно. То ту се разрежда, ту се съгъстява, ходът на историята ту се ускорява, ту се забавя, периодите на относителна стабилност се сменят от периоди на стремителни промени. Съответно биват периоди, когато генералната посока на движение е абсолютна ясна... Но има и други времена, когато единната посока на движение, а може би и самото движение го няма” (Вишневский 2005: 155). “В мащаба на глобалната история, която Бродел нарича “тотална история”, развитието е устойчиво и детерминирано. И само в степента на намаляване на пространствения и времевия мащаб настъпва

хаос, както го разбират в синергетиката и наблюдават в историята, което и прави дадените процеси непредсказуеми” (Капица 2004: 52). Всъщност тъкмо този възглед, за “турбулентността на историята”, може да се развие като статистико-еволюционно обосноваване на “бавното време” [l.d.] и на фундираната в него множественост на времената.

Възгледите на опонентите по-скоро се отнасят до специфичното демографско съдържание на теорията и нейната релевантност към фактите (Шишков 2005: 156-161; Клупт 2005: 139-149).

В друга статия по повод този дебат – със знаменателното подзаглавие “Как хаосът на микро равнище поражда предсказуемо поведение на макро равнище” - въпросите обаче се обсъждат тъкмо от интересувашата ни гледна точка (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 140-154):

Разделението на микро и макро равнище е условно и зависи от спецификата и целите на изследването. За обществените науки микро равнището е поведението на семейството (или клана), макро равнището е еволюция на страната, цивилизацията или даже на целия свят. Въпреки утвърдилото се мнение, математическите модели на макро системите често се оказват *по-прости*, отколкото на микро равнище (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 140). Задачата е “да се разберат не само сложните свойства на простите системи, но и простите свойства на сложните” (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 65). “хаосът на микро равнище стабилизира усреднените характеристики на макро системите, което позволява да се описват ... детерминистично. Напротив детерминистичното поведение на микросистемата поражда големи флуктуации на средните величини на макро системата, т.е. способства за нейната хаотизация. И така, *хаотичната динамика на микро равнище* генерира високо детерминирано *системно поведение на макро равнище*” (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 141).

Например, демографското поведение на отделното семейство изисква крайно сложни математически модели, докато за поведението на системата, включваща порядъци повече на брой хора – градове, държави, цивилизации – са необходими много по-прости модели, въпреки това със забележително по-голяма способност за предсказване. На равнището свят-система като цяло закономерностите са най-прости (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 141-142).

В съответствие с последната хипотеза ръстът на населението на земята (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 142-146) и на демографската динамика на Китай (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 146-149) се описват съвсем просто. В последния случай обаче “детерминираното поведение на микро равнище ще генерира *хаотична* динамика на макро равнище”:

“най-подредената динамика на регионалната система на Китай и се явява един от най-големите източници на хаос на равнище свят-система” (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 149).

Новата информация възниква на микро равнище, чийто хаос е необходимо условие. Хаосът възниква, когато детерминираното поведение стане неустойчиво. Мярка за неустойчивост в динамичните системи е числото на Ляпунов – λ (по-точно, онова от тях реалната част на което е положителна и максимална – λ_{\max}). Именно последното определя темпът на експоненциално нарастване на малките случайни отклонения от детерминираното поведение. В резултат на неустойчивостта детерминираното описание на системата след определено време τ губи сила. Това време се нарича хоризонт на прогнозирането и е свързано с величината λ_{\max} с простото съотношение $\tau \approx 1/\lambda_{\max}$. Зад хоризонта на прогнозиране са възможни само вероятностни предсказания. В състояние на хаос флукуациите с времето затихват. Характерното време на затихване на флукуациите съвпада с “хоризонта на прогнозиране”, т.е. с величината τ (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 141). “Хоризонтът на предсказуемост” може да се трактува и иначе – той дава характерния времеви мащаб, определящ на какви времена ще оказват влияние измененията на началните данни със стойност ϵ . Той показва, колко бързо ще бъдат “забравени” от системата последствията от нашите действия, ако можем изменим състоянието на последната с ϵ . По същество хоризонтът на прогнозата характеризира “паметта” на изучавания обект” (Капица, Курдюмов, Малинецкий 1997: 87).

Ако неустойчивостта се развива бавно и хоризонтът на прогнозиране е голям, флукуациите на макро-системата затихват също толкова бавно. Вероятността за големи флукуации при това е съществено по-голяма, отколкото в случая, когато флукуациите затихват бързо. Даже усреднените характеристики се държат почти хаотично. Но слабата неустойчивост и големият хоризонт на прогнозиране на поведението на микросистемите означават, че те се държат почти детерминирано (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 141). Може да се добави в същата връзка и флукуационно-дисипативната теорема (Ландау, Лифшиц 1976: 431-441; Гинзбург 1975: 335-337; Рытов 1976: 427-429) от статическата физика, чийто най-груб смисъл е, че колкото са по-големите флукуации на една система в равновесно състояние, толкова е по-голяма нейната “самоорганизация” в неравновесно. “Бавното време” [l.d.], времето на структурите съответства на равновесното състояние, а събитията и тяхното време – на флукуациите от него. Следователно *историческият процес като система* се самоорганизира, т.е. преминава в ново състояние, според степента на своята събитийност.

Патосът е “в прехода от изследванията на *прости закони на развитие на сложни системи* към изучаването на сложни закономерности на еволюцията на прости системи” (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 150). Просто в социално-историческото е цялото и затова познанието трябва да започва от него, сложното е в неговите части. Това “обяснява, защо законите на историята се откриват така късно, при положение че могат да имат прост математически израз. Обаче закономерностите на социалната еволюция, законите на историята, най-вече се откриват само... на равнището свят-система като цяло” (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 150). За философите на историята подобен извод е твърде ценен и ободряващ, тъй като обоснова простотата на онтологичните модели на историята (напр. тези на Хегел, Хайдегер и *всички* останали, работили в тази област), за разлика на неимоверно по-сложните модели на микроскопични части от това цяло, разработвани в частните науки – както вече се изяснява само *привидно* противоречие, обаче служило досега едва ли не решаващ довод за несъстоятелността на всяка онтология на историята и обществото, изобщо, и тази на “големия разказ”, в частност.

Възникването осовото време (Ясперс 1991: 31-38) получава обяснение с възникването на “света-система”, достатъчно условие за което е появата на “информационна мрежа, обхващаща целия свят-система”, “което прави възможно да се разглежда като едно цяло”. Светът-система достига по онова време такова равнище на интеграция, което ... вече прави възможно разпространението на принципно важни технологии за промеждутъци от време, чувствително по-малки от хилядолетие” (Коротаев, Чернавский, Малков, Чернавская 2005: 152). Нещо повече, “човечеството винаги е било *информационно общество*”. “Иначе е трудно да се разбере природата на квадратичния ръст, така отличаващ човека от всички останали животни. Именно благодарение на информацията вече много по-отдавна, от самото начало на появата на човека, върви непрекъснат процес на сапиентизация – развитие на способността за създаване, натрупване, предаване и използване на информация” (Капица 1999: 52; 2000: 103-104).

6.5. Основни изводи:

1. “Бавното време” [l.d.] може да се обоснове като статистическо усредняване на флукуациите за достатъчно дълъг период в хода на еволюцията на достатъчно обширна историческа система.

2. “Бавното време” [l.d.] е в основата на множество от времена. То съответства на обществото като цяло. Самото общество е “множество от множества” и така е в основата на множество от

общности. Между множеството от времена и множеството от общности се открива достатъчно ясен паралел, който позволява да се говори за време на дадена общност. При такъв подход менталностите на съответните общности се представят като проекции на времената върху общностите, или с други думи, взаимодействие на времената на съответните общности със самите тези общности. Менталността изменя вероятностното пространство на изборите на членовете на общността по синхронен начин, така че общността да се запазва в рамките на обществото в хода на неговата история.

3. “Уейвлет-анализът” на историческото изменение на съвкупност от социални данни позволява да се изяви множеството от времена, което им съответства, тяхното “начало” и “край”. Така изявеното множество от времена може да интерпретира като съвкупността от общности, релевантни на съвкупността от въпросните социални данни.

4. “Историческото време”, разбрано като множество от времена, не е метафоричен израз. Физическото време като безструктурно, хомогенно и равномерно, с други думи като съставено от равни секунди, които просто се заменят една с друга, е граничен случай на историческото време, когато общностите са еднакви атоми, напр. индивиди, и никакви други общности не съществуват. То е “нулевата отправна точка”, която позволява да се съпоставя социалната динамика като социално-историческа динамика: на всеки момент от “хоризонталното” физическо време, съответства *различно* множество от времена, с други думи, *различно* историческо време. Социално-историческата динамика е тази трансформация на историческото време в метрономния ход на физическото.

5. Общият модел на хода на историята може да се нарече турбулентен. Колкото по-големи и сложни са социално-историческите системи, толкова по-прости са моделите, в т.ч. и математически, които ги описват, поради статистическото усредняване на флукуациите в стойностите на елементите и връзките. Обратно, колкото по-малка е системата, толкова е по-хаотична, непредсказуема и толкова по-сложен модел изисква. Историческата теория като тип познание, следвайки естественият път от по-прости към по-сложни модели, се движи от тотални философски и глобални исторически модели, напр. за “бавното време” [l.d.] или обществото като цяло, към теории на отделни части и периоди, представляващи изключително сложни “вихри” в изобщо равномерно течащата “река” на историята.

7. ПРИРОДНОСТ НА ИСТОРИЯТА И ИСТОРИЧНОСТ НА ПРИРОДАТА

Би могла да се формулира в качеството на тезисни положения хипотезата за връзката на между дългопериодичните исторически процеси и привидно безалтернативните и неизменни привидни закони като един плавен преход между цивилизационното в качеството на все едно “емпирично вечното” и неговата идеализация като “актуално вечното”. Последното е намерило най-ярък и завършен израз в основанията на науката физика.

Ето тезисите, посредством които би могло да се артикулира хипотезата, че дългопериодичният цивилизационен исторически процес плавно преминава във “вечните” физически закони:

Природните закони не са независими от историческия път, по който е протекла историята. Следователно съществуват исторически пътища, по които ако протечеше историята, природните закони биха били съществено различни.

Щом като природните закони не са независими от историческия път, то ако са налице други природни закони, то те биха предполагали други исторически пътища, по които биха могли да се осъществят. [126].

Все пак частният случай на разделеност и независимост на природните закони от хода на историята е може би почти всеобхватният случай досега. Следователно става дума за обобщаване на този частен случай с оглед на явления, невместващи се в подобна разделеност и характеризирани напр. от Кастелс (2004: 446-447) като безвремево време, предизвикано от движението на информационните потоци в съвременното общество или като времеви завихряния, “темпорална рефракция” и “разнообразие от времеви слоеве” от Козелек (Kosellek 1985: 95). Целият този частен случай може да се обхване и чрез това определи от гледна точка на науката за природата, физиката чрез т. нар. закон за запазване на енергията. Ето защо се приема, че *законът за запазване на енергията е еквивалентен на твърдението за разделеност или независимост на природата от историята.*

В рамките на самата физика е отдавна добре известно (напр. Ландау, Лифшиц 1973: 24-25) че законът за запазване на енергията произтича от “групата на трансляциите по оста на времето”. С

други думи той е еквивалентен на определена основополагаща хипотеза, постулат, за природата на времето и именно напр. в частност за безструктурното, хомогенно и равномерно време, каквото е прието още от Галилей и фиксирано във фундаменталните за физиката Нютонови “Математически начала на естествената философия”. Специалната и общата теория на относителността на Айнщайн по-скоро засягат само връзката на времето с пространството и с масата и енергията, с други думи, с “наблюдателя”, отколкото да подлагат на съмнение този фундаментален постулат за безструктурното, хомогенно и равномерно време на физиката. Вече в квантовата механика положението с времето се оказва донякъде “скандално” или двойствено. Времето е само число, пише Паули (Pauli 1980: 63), т.е. то е *единствената* физическа величина, на която по принцип не съответства оператор в хилбертовото пространство, защото ако такъв съответстваше именно и би се нарушил постулатът за безструктурното, хомогенно и равномерно време на физиката и, може да се предположи, на природата, а оттук и светая светих на разделението и независимостта на физиката от историята, на природата от историята – законът за запазване на енергията [127] .

Нашето заключение и предположение е, че макар на пръв поглед да е изглеждала оправдана и плодотворна, парадигмата на закона за запазване на енергията и във физиката на микрообектите, последните открития по-скоро навеждат на мисълта, че тя трябва най-малкото *да се обобщи по две възможни философски линии на развитие: 1) като обобщаване на онова, което се запазва*; с други думи, да се предложи нов, по-общ закон за запазване, напр. на информацията, частен случай на който да бъде законът за запазване на енергията; 2) *като обобщаване на онова, което представлява запазване*, напр. на основа на замислите на Хайдегер, като тук-там случване (напр. чрез неговите двойствености: Es gibt – Ereignis; или λόγος – μοίρα; или Sein - Dasein). Първия път можем да наречем път на науката, в качеството ѝ, така да се каже, на специална метафизика; втория път – път на философията, в качеството ѝ, така да се каже, на обща метафизика. За щастие, в настоящата работа все още е възможно донякъде да се следват и двата пътя.

Може да се говори за историческия екзистенциал на историческото време. Историческото време не е безструктурно (напр. Бродель 1977: 136; Козелек 2002: 271), не е хомогенно (напр. Тиллих 1995), не е равномерно (пак там; също и: Игнатов 1999: 228). Следователно идеята за историческо време е несъвместима със закона за запазване на енергията и следователно с постулата за отделеност на природата на историята, на физиката от историята. Напротив историческото време предполага съвместеност на историческото и на физическото време, с други думи, предполага възплъщаването на

историческото във физическото, на сакралното в профанното, предполага Въплъщението и същевременно определя историческото време като *καίρως*, като особена точка, точката на Избор, както и като съвкупността от тези особени точки, *καίροι*, т.е. като изборите, като историческия път. Това обаче не е единственият възможен начин, по който може да се определи историческото време. То също така може да се определи като Творчество. В историческото време се съдържа изначална двойственост, а именно то е и избор, и творчеството, и следване и тълкуване на традицията, от една страна, и създаване на ново, от друга. Тази двойственост на историческото време може да се фиксира напр. в термините на Хайдегер като *Sein – Dasein*, или както е прието в рамките на християнската култура като бог – човек.

Следва да се уточни как употребявам термина “бог”: с него означавам особена област от човешката практика и необходимо носещата я определена човешка способност. С други думи, за да мисля бога аз изобщо няма нужда да напускам областта на човека и на човешкия опит. Тъкмо тази област е областта на Дилтаевия *исторически разум* [128] (Dilthey 1984: 41-64) в противовес на Кантовия *чист разум* (Vernunft): “на някакво дълбочинно равнище – пише Мишел Фуко - би трябвало да съществува историчност на човека, която сама по себе си би била неговата собствена история, но също така и някаква радикална диспозиция, която поставя основите на всички други истории” (Фуко 1992: 492). Във връзка, в противовес и допълнение към фундаменталната онтология на Хайдегер може да се опита обосноваването на идеята за една “фундаментална история”. С други думи, философията на историята, която естествено следва да положи историческо познание чрез някакво *изпълнимо* условие за възможност, с това се оказва в обсега на особен тип феномени, които не са явления в Кантовия смисъл на думата, а по-скоро са феномени в смисъла на Хусерл и Хайдегер. Тази област, според традицията, принадлежи на религията и теологията, и се конституира от своя характерен предмет, също така според традицията, наричан бог. С “бог” назоваваме нов, принципно различен предмет на човешкото познание, чието принципно различие спрямо почти всички досегашни предмети на науката е толкова голяма, че дори думата “предмет” по отношение на него е по-скоро неуместна. Засега само ще намекна, отколкото изчерпателно да характеризирам степента на различие на този “предмет” в качеството му на “предмет на познание” посредством само един, но твърде красноречив детайл: цялото наше досегашно познание се състои от твърдения, обаче познанието на новия “предмет” трябва да се изгражда само на основата на метафори. Въпреки това обаче този така подсказан предмет на познание не противоречи на общото русло на християнската и

на богословската традиция. Да припомним прочутото твърдение, че Бог е станал човек, за да може човек да стане бог. Същата конотация можем да открием още в Стария завет и следователно още в юдейската традиция в мита за грехопадението: там едно от изкушенията или обещанията при предлаганото съгрешаване с “ябълката на познанието” е, че “ще станете като богове”(Битие 2:5). Неслучайно именно така Ерих Фром озаглавява своето хуманитарно изследване на юдейската религия, излязло напоследък на български език: “Ще станете като богове”. Отново същия мотив откриваме в символа на Царството Божие на земята (напр. Тиллих 2000: 315-319), при което Бог се жертва, за да основе това Свое Царство. Един открит въпрос на теологическо и догматично осмисляне е дали е достатъчна жертвата на Сина, дори и в качеството ѝ на многократно повтарящата в хода на историята жертва на Бога, или е необходима още една същностна жертва и на Отеца, за да може човек да стане бог по единствено достъпния му – оставайки свободен и краен – път на опита и познанието. *Визирайки жертвата, независимо дали само от Сина, или и от Отеца (преобръщането на прословутото “филикове” не е случайно, нито пък несвързано с последното), можем вече да говорим за бога като за емпиричен предмет, достъпен на човешкото познание като своеобразен катафатично/апофатичен предмет посредством метафората (да припомним, че според Рикьор нейната формула е: е/не е (напр. Рикьор 1994: 356-357; 440-441)).* Че историческото познание навежда на или дори изисква мисълта за бога или абсолюта, показва напр. цялостното осмисляне на историята, историческото и историчността във философията, предприето от Хегел.

Връщайки се вече на тази основа към “историческия екзистенциал на историческото време” можем да обособим три негови главни аспекта: (1) количество, (2) качество и (3) преживяване на изборите [129]. Първият предполага и дори изисква, вторият допуска, а третият изключва [130] количествената оценка. Количествената оценка на историческото време се дава от величината, в това число разбирана и като физическа величина, на информацията. В качеството на величина информацията е тъкмо количествената мярка за неравномерността и отчасти за нехомогенността на времето и следователно насочва към обобщаване на закона за запазване на енергията като закон за запазване на информацията и с това се тръгва по посочената като първа в т. 5 философска линия на развитие и това е линията на науката в качеството ѝ на “специална метафизика”. Ако Словото е Число и Дума, то това е пътят на Числото. Освен това информацията може да се разбира и по-широко, т.е. не само като величина, но и като съпоставяне, т.е. *чисто*, и то необходимо, качествено. Като съпоставяне информацията [131] трябва да се отнесе отчасти към качествения и изцяло към

структурния аспект на историческото време. В този си аспект информацията е предикация (била тя в качеството на съждение или на метафора). Предикацията винаги *съпоставя* субекта и предиката, като копулата, “е”, е тъкмо знакът на самата информация, и вече субстантивирана е основната философска реалия, *битие* (Heidegger 1978). Ако Словото е Число и Дума, то това е пътят на Думата и следователно на Езика. С това би се тръгнало по посочената като втора в т. 5 философска линия на развитие и това е линията на философията в качеството ѝ на “обща метафизика”. Реалитата на информацията, както и историческият екзистенциал на историческото време, помагат да се разбере и осмисли същностното единство на философията и науката като обща и специална метафизика и дори на религията, философията и науката, както и на науките за духа и на науките за природата, сред които може би водещите са съответно именно историята и физиката.

Естествено е да възникне въпросът има ли и евентуално в какво се състои същностната разлика между информация и историческо време. По-скоро изглежда, че разликата не е в обекта, а в гледната точка към него. Историческото време се вижда от екзистенциални миг, екзистенциалното време по Бердяев (Игнатов 1999: 261-262) или екзистенциалното “сега” по П. Тилих (Тилих 2000: 369) т.е. в крайна сметка това е гледната точка на човека. Напротив, информацията е същото, но вече видяно от гледна точка на вечността, т.е. на бога (с позоваването на бога, както подчертах по-горе не се излиза извън опита на човека, а се препраща в неговите рамки към негова специална и тепърва предстояща да се изучава сфера). По друг начин казано, гледната точка, от която светът ще се види само и единствено като информация, е тази на Словото (също така и в единството му на Число и Дума), което е и самите неща - понятийно представено, един “презентационистично-номиналистичен език”, състоящ се само от знаци, които принципно не могат да се разпаднат на означаващо и означавано (означаемо), т.е. знаци, които са феномени в смисъла на Хусерл и Хайдегер, “сами себе си показващи в себе си”. Същевременно обаче гледната точка на историческото време към информацията привнася нещо съществено към нейния смисъл. Става дума за разграничението между информация преди и след избора, за която на други места вече съм приел означенията имплицитна и експлицитна информация. Имплицитната информация е напр. в много важен частен случай негентропия, докато експлицитната в рамките на същия пример е енергия (топлина). Оттук се вижда, че в този случай аритметичното отношение между експлицитна и имплицитна информация има размерност, и представлява температура, в обобщен смисъл за последната. В същия смисъл можем да говорим, че изборите загряват или охлаждат, т.е. променят температурата. Следователно гледната

точка на историческото време към информацията въвежда и дори собствено представлява термодинамичната гледна точка.

Ако се съсредоточим върху историческото време, то съществени в него са изборите, които ни се представят като прорив на бавното време на историческите структури в бързото време на историческите събития (напр. Козелек 2002: 412) или на сакралното в профанното време (Тиллих 1995:), на вечността във физическото, в смисъла на равномерното, хомогенно и безструктурно време. Времето на структурите, на “соните” е една емпирична вечност, която бидейки именно емпирична има крайна продължителност, но все пак порядъци по-голяма в сравнение с периода, обхващащ едно историческо събитие.

Сред историческите структури за решаваща приемам тази на цивилизацията, определена на религиозно-културен принцип. Като прорив на вечността, т.е. на битието всеки исторически избор съпоставя в качеството на своеобразна предикация, или респ. на информация състоянието (или “времето”) преди и след избора и следователно в него могат също така да се обособят количествени, качествени и преживенски (т.е. на преживяване) аспекти, представими съответно чрез статистически показатели, съждения (факти) и метафори (преживявания). Така се оформя една нова парадигма за науката история: наука не само и дори не толкова за фактите, колкото за изборите. Освен по описания по-горе начин изборите могат да се дадат и като съотнасяне на действително осъществената и предполагаема друга алтернатива. В дълбоката си основа това е също така и метафорично представяне, т.е. представяне на избора като преживяване.

Между описвания начин на протичане на процесите в историята и във физиката, по-специално в квантовата механика има същностно подобие, аналогия която произтича от естеството на времето. Колкото и да е парадоксално, съответната аналогия между класическата физика и историята е повърхностна, тя се основава не на природата на времето, а само на причинния, детерминистичен и крайно ограничен модел за протичане на процесите във времето. Обаче при съблюдаване на този модел физиката и историята се оказват независими.

Същевременно може да се твърди и обратното, а именно че чрез тази аналогия се постулира определено естество на времето. Очевидно като общ случай за природата на времето трябва се приеме историческото време, тъй като физическото време, определено като безструктурно, хомогенно и равномерно е частният случай. За да може да бъде изобщо смислено предположението за структурирано, нехомогенно и неравномерно време трябва по някакъв начин да бъде дадено

съвместното разглеждане на миналото, настоящето и бъдещето или най-малкото на моменти от тях. Докато оставаме в рамките на света на класическата физика, т.е. на телата, съизмерими по своята големина с тялото на човека, или накратко макросвета, или мезосвета, такова съвместно разглеждане е невъзможно. И тъй като е невъзможно, т.е. принципно нищо не можем да кажем за това как се съотнасят моменти от настоящето, миналото или бъдещето, то е оправдан подходът на Галилей и на Нютон, а именно да се приеме възможно най-простата хипотеза за естеството на времето: безструктурно, хомогенно, равномерно. Същевременно този подход позволява и на свой ред намира друго оправдание във възможността за *математизация* на описанието на природата и дори на всичко сетивно дадено, на която, както и на ролята на Галилей, обръща внимание Хусерл в своето последно произведение (Хусерл 2003: 35-77). Спрямо времето с така фиксирана природа всичко сетивно дадено поне по принцип може да се опише като физическа величина, и то според принципа за причинността именно като функция от времето. От друга страна, да се приеме такова време тъкмо означава да се приеме и законът за запазване на енергията, понеже последният е непосредствено следствие, и оттук - и независимостта на историята от природата. Положението коренно се изменя с навлизането на човешкото познание в микросвета, в който масата и размерите на обектите са с десетки *порядъци* по-малки от тези в макросвета. Освен това, ако за класическата физика обект и измервателен уред принадлежат и двата на макросвета, то в квантовата механика само обектът принадлежи на микросвета, докато приборът – на макросвета. Ето защо валидността на квантовата механика изисква преди това да е налице валидността на класическата физика (напр. Ландау, Лишфиц 1972: 12), която единствена може да опише измервателния уред. Квантовата механика обаче позволява на всеки обект, независимо дали микро-, макро-, или дори мега-, според неговата маса да се припише характеристично време – периодът на аташираната на обекта вълна на дьо Бройл, чийто физически и може би философски смисъл е големина на момента “сега” за всеки обект, при това тази големина е обратно пропорционална на масата на обекта. Какво се получава тогава? Тъй като масата на прибора в качеството му неминуемо на макрообект е порядъци пъти по-голяма от тази на микрообекта, то съответно моментът сега на уреда ще е порядъци пъти по-малък от този на микрообекта. Следователно изучавайки настоящето на микрообекта по отношение на уреда, то ние необходимо взимаме предвид също така и бъдещето и миналото на уреда, т.е. моментите преди и след момента сега на уреда, които обаче всички остават в рамките на момента сега на микрообекта. Крайно необичайните изводи и следствия на *квантовата механика* могат да се обяснят с това, че тя е

първата собствено времева теория, която е успяло да създаде човечеството, доколкото се обсъжда и описва не само настоящето, но и миналото и бъдещето на единия от необходимите компоненти в познавателната ситуация – прибора [132] в рамките на настоящето на микрообекта. Вече аналогията между история и физика (квантова механика) може да се построи като се вземе предвид, че характеристикното време, т.е. големината на момента сега на вселената като цяло според съвременните оценки е в приблизително същото отношение към размерите на човешкия свят на историята, т.е. макросвета, както последният - към тези в микросвета (Петров 1980: 159; Роженко 1973). Изводът е, че в някакъв смисъл може да говорим, че бъдещето и миналото на вселената (и оттук природата като цяло) е дадена в настоящето на човешката историята. Следователно законите на вселената до известна степен определят хода на протичане на човешката история и обратното. Това е един начин да се обоснове от естеството на времето формулираната в т. 1 и т. 2 взаимозависимост на природа и история. Излаганото, от една страна, е в пряка връзка с т. нар. антропен принцип във всичките степени на усилване при неговото формулиране, а от друга, е коренно различно, (1) акцентирайки не именно на човека, а на историята, и на първия само доколкото – напълно в духа и на Хайдегеровото “Битие и време” – е историчен и оттук онтологичен, т.е. можем да говорим за Dasein и автентичност на човека; (2) предлагайки конкретен механизъм на взаимодействието между природа и история, между вселена и човек. Оттук “бог” като сфера на човешкия опит може да бъде лесно и естествено обоснован: става дума за това толкова странното взаимодействие между вселена и човешка история, скицирано по-горе.

Ако се обърнем към опита на световните религии, следва да отбележим в тях винаги става дума за един *избран човек* – Мойсей, Христос, Мохамед, Буда, Конфуций (пък и Лао Дзъ, макар даосизмът да не се приема за световна религия), основателят на религията, - който и именно се отнася непосредствено към някакъв свой опит и следователно към някаква особена, уникална сфера на човешкия опит, предавайки ѝ я на останалите хора, които с това се превръщат в негови последователи, а номинално в част от случаите, когато има експлицитен монотеистичен бог, на въпросния бог. Различен е и статутът във всеки от изброените случаи на основателя: мъдрец, богочовек, пророк, просветлен, учител. Досега обаче не сме имали основател от две и повече части - напр. мъж и жена или учител и ученик, основател-бог и основател-човек, при което последният да се стреми към първия - нито универсална световна религия, макар че всяка от досега породилите се е имала претенции за универсализъм, обаче никога нереализирани. По-нататък ходът на човешката

история съществено се определя от възникналата и постепенно широко разпространила се религия. *Тъкмо тази определеност на световната история от възникналата религия ще приемем за дефинитивна по отношение на понятието за цивилизация.* Понякога етимологията на думата “религия” на отвежда към “свързване”. Свързва се някаква много обособена сфера на човешкия опит с останалия. Със сигурност става дума за вътрешен опит – откровение, - който обаче за разлика от останалия човешки вътрешен опит не е субективен, а е истинен, съотнесен е с естествения емпиричен опит на човека във външния свят, и то с бъдещия опит. Често световните религии в по-голяма или по-малка степен имат имплицитен или експлицитен пророчески характер. Специално в християнството се фиксират и ретропричинни ефекти. Личността и постъпките на Христос имат множество предобрази. Ако в наше време се появи подобен основател, според юдейската терминология – месаия, не може да се изключи възможността в една или степен да е повлиян от науката и вероятно да ни остава в качеството на новата религия едно научно описание на месианството.

Съществени са възгледите на Карл-Густав Юнг както и на цялото психоаналитично направление относно божественото, или в термините на Юнг – нуминозното (напр. Юнг 1995). Неговият източник е колективното несъзнавано, което е сфера на психичното, при това съотнася и се съотнася с (1) индивидуалното психично, със съзнанието, с (2) едно предполагаемо общо за част или всички хора психично, колективното психично, и с (3) панпсихичното, което е изцяло или съществено нечовешко и собствено е божественото, нуминозното. В светлината на т. 12 можем да го тълкуваме като *холистичния* аспект на света, т.е. *цялата* вселена. При това цялата вселена, която участва в психичния живот на хората и на всеки отделен човек, които и който, разбира се, са и е част от въпросната цялост, вселената. Нещо повече, можем да го разглеждаме и като външното на неможещото да има външност, т.е. като трансцедентното на вселената, което поради естеството на тоталност на последната неминуемо е битие или битието вътре, тук – Dasein. Този само от време на време доста рядко опомнящ се за своята битийна същност, а в останалото почти цяло време, пребиваващ в дрямка, в пропадане и захвърленост в света е тъкмо богът - особената сфера на човешкия опит, която религията свързва с останалата част от човешкия опит. *Dasein е богът, който ще стане човек, за да може човек да стане бог. Dasein обаче освен това не може да бъде нищо друго освен самия човек.* От друга страна обаче, този холистичен аспект на света, вселената, участваща в психичния живот на човека, в термините на Юнг – колективното несъзнавано, е тъкмо

Кантовата трансцендентална аперцепция, тя, трактувана от Хайдегер като *λόγος*-а (Heidegger 1978: 455), Целостта която и именно придава цялостност на перцептивната “мешавица” – за Кант предметът, а за Хайдегер *λόγος*-ът, значи думата на езика от чисти знаци, феномените в смисъла на Хусерл и Хайдегер.

Ние не можем да разрешим т. нар психофизична проблема в психологията, разбира се, на отделния човек, без да привлечем за тази цел други хора, хората изобщо, *психичния, т.е. следователно холистичния* аспект на части от външния свят, най-сетне самата цялост на света, вселената. Ако мисленето и възприятието на човека са същностно основани на квантовомеханични механизми, то участието дори на цялата на вселена в тези процеси при отделния човек, не може да учуди на равнището на днешните представи. Всички такива цялости са дадени като една особена сфера на света, която Мамардашвили нарича “третите неща” (напр. Мамардашвили 1996: 114), а Бруно Латур – посредниците (Латур 1994: 84-86), тъй като те на са нито материални, нито идеални, нито са вътрешни, нито са външни, а *посредничат* като *трети неща* между първите и вторите. Все пак може би най-точен си остава терминът на Кант, синтетично априори: това е опит, свързан (синтезиран) преди опита, в крайна сметка самата трансцендентална аперцепция. Последната е, така да се каже, едно *априорно* синтетично априори. Обратно, синтетичното априори е, така да се каже, една апостериорна, в смисъла на пребиваваща вече само в човека, трансцендентална аперцепция. И отново връщайки се към термините на Юнг тези трети, неща, посредниците обитават сферата на индивидуалното и колективно несъзнавано, на нуминозното, на божественото: това са множеството цялости на “външните предмети”, представяни от анимизма като духовете, феите и пр. в и на дървета, скали, реки, извори, домове и т.н.; това също така са боговете и богините на отделни неща, сфери на човешка дейност на политеистичните религии: напр. на мъдростта, на войната, на любовта и др.; това най-сетне са страховитите по своята мощ и власт богове на монотеистичните религии, представляващи самата цялост тъкмо в нейната цялостност и неделимост: така да се каже, *холистичното само по себе си*. Всички те нямат тъкмо действително съществуване подобно на нещата от собствено външния свят, те в някакъв смисъл са въображаеми, имагинерни – естественото им място е *и също така* в главите на хората - и същевременно притежават огромна власт над реално емпирично съществуващото., т.е. тяхно подобно толкова естествено място е *и също така* извън главите на хората: те са именно третите неща, нито чисто имагинерни, нито чисто реални, посредниците които доставят външното във вътрешното, емпиричното в психичното. Обратният

преход – от психичното в емпиричното, т.е. самата човешка дейност - изглежда вече по-скоро изцяло или съществено под контрола на човека, на неговата воля и желание. Към тази област на “третите неща” след Кант ни насочва още Шопенхауеровият тезис за “*света като воля и представа*” или дори концепцията на Фихте за не-аза. Нещо повече, може би цялата история на западноевропейската философия след формулираната от Декарт хипотеза за дуализма е насочена към това да възникне тази област на “третите неща”. Междувременно и противоположно се появява сферата на новоевропейската техника и наука (и според Хайдегер *битийно* редът е този: първо техника, после наука), която и е основана на дуализма в смисъла му на принцип за отсъствието на третите неща, т.е. на нуминозното, божественото - водещата идея на Просвещението. Тъкмо и неговото място на посредник заема техниката с науката (срв.: Латур 1994: 28-37). Такава, атеистична, е същността на истината като представяне – особено екстремална в материалистическата теория на Ленин за *копие*то, отпечатъка (Ленин 1990: 142-143), - *repraesentatio* или поне *adaequatio*. Тъкмо за техниката Хайдегер използва термина *Ge-stell*, поставката, на която се *поставя* и за да се *достави* - техниката с науката, която отделя субекта от обекта и с това ги обособява, за да замести битието.

В своята същностна част сферата на социалното е областта на третите неща: следователно на божественото. Бруно Латур (1994: 41-43), във връзка с “модерното разделение между природа и общество” определя като “четвърта гаранция” на “модерната конституция” “отстраненият бог”. Обаче социологията подобно на всяка от останалите науки е повлияна – а тя дори възниква [133] - от модела на Нютоновата физика, с нейното равномерно, хомогенно и безструктурно време, именно гарантиращо отсъствието на третите неща, и то на терена, на който божественото е разчистено от Просвещението. При това обаче, както изтъква Мишел Фуко в “Думите и нещата” (1992: 473-488), социологическият дискурс е от това принуден непрестанно да обговаря една невъзможна крайно-безкрайна епистимична фигура – тази на Човека, - и която с изчезване на съвременната “епистема” (или съвременното “историческо априори” с друг термин на Фуко) ще изчезне подобно на “фигура, нарисувана на пясъка на брега на океана”. Тази фигура на Човека, всъщност и представлява изгоненото божествено, може би дори в едно Ницшево незнаещо как да се осъществи намерение за свръхчовек, и оказала се в неуместната и неловка ситуация да се конкурира с изглеждащата и от това привидно създадена от човека техника. *Много от говоренето днес в социологията е ново обговаряне вътре в и отвън на социологическия дискурс*, почти безсмислено, тъй като непрестанно се натъква на един “кръгъл квадрат” на профанното сакрално или

дори на научното божествено. Сред Просвещението социологията възниква, и тя, на мястото, оставено празно от прокудената теология, но само за да и без да може да направи нещо повече от това да проумява в едно сизифово усилие, че не е физика, разпадайки се на две неминуемо несвързани части, а именно метафизични (в смисъла на Кантовата рефлексия към метафизиката) и следователно фантастични спекулации относно социалното, от една страна, и примитивни, с чисто емпиричен произход социални и изследователски техники, от друга.

Собственото място на социологията (ако, разбира се, оказвайки се там все още може да се нарече социология) е именно в областта на третите неща, на феномените в смисъла на Хусерл и Хайдегер. Но това е тъкмо областта на структурираното, нехомогенно и неравномерно време – следователно на историческото време, в която област би трябвало да се подвизава една хипотетична теоретичната история (в смисъла на теоретично обобщение на емпиричната история на фактите). И оттук непосредствено възникват два въпроса: (1) не е ли тъкмо социологията, или по-точно социологията, завърнала се на собственото си място, предполагаемата теоретична история; (2) не е ли социалното теоретично обобщеното фактико-историческо? Аз предпочитам и бих предложил термина темпоралистика, т.е. наука за времето, като название за област, която трябва да обхване крайно разнородни - и дори може би все още изглеждащи абсурдно разнородни – области, а именно психоанализата (с акцент върху Юнговото колективно несъзнавано), една физика на времето, основаваща се на квантовата механика и квантовата информация, една история на изборите, обобщаваща днес наличната история на фактите, в която област трябва да бъде привлечен, макар и може би по-скоро преизтъкван, целият опит на теорията на цивилизациите (в културно-религиозен смисъл), на теорията на религиите и на теологията, както и, разбира се, на философия на историята. Тъкмо сред такава темпоралистика е присъщото място на социологията като наука за субективно-обективните проекции на времето (а според днешните представи, на историческото) което и е собственото съдържание на социалното, или ако използваме ефектния термин на Бруно Латур – една наука за “пречистването” и “пречистеното” (срв. Латур 1994: 40) или за “подбора и множеството времена” (пак там: 78-81); още веднъж характеризирана – наука за профанните проекции на сакралното. Тук трябва да вземем предвид и характерната за областта на историко-природното принципна възможност за несъблюдаване на закона за запазване на енергията. Като следствие от това може да се окаже, че една и съща проекция на времето се намира в различни моменти от хронологичното време. И една предполагаема бъдеща историческа социология (не в смисъла на

термина, както се употребява днес) ще трябва да изработи методи да разпознава частите на времето, разхвърляни в различни хронологични моменти и да сглобява тяхната главоблъсканица. (По-скоро като курioз бих изтъкнал, че в такава една историческа социология би се оказала и нешарлатанската част на днешната парапсихология, която ще визира частния случай на само почти или приблизително синхронни ефекти от несъблюдаване на закона за запазване на енергията, каквито вероятно се наблюдават на границата на психично и физично.)

В така скицираната вече не картина на света, която би била едно *geraesentario*, а език, който е тъкмо самият свят, т.е. Словото от истинските знаци, феномените в смисъла на Хусерл и Хайдегер, сами себе си показващи в себе си, особено е мястото на собствено природната проекция на това Слово – квантовата информация [134]. Нещо повече, то в известен смисъл, който ще се постарая да уточня, е самото историко-природно Слово, Словото само по себе си, *Worte an sich*. Сдвояването, с две думи, представлява *принципно* непространствено (подчертавам, непространствено не означава извънпространствено) физическо взаимодействие между микрообекти – т. нар. квантови корелации. Интерпретацията, към която аз се придържам в тясна връзка с настоящето изложение, произтича от тълкуването на термина “непространствено физическо взаимодействие” – според мен взаимодействие между микрообектите, което не е в настоящето на прибора като макрообект, а в неговото минало и бъдеще и разбира се, пак в пространството, но в миналото или бъдещето пространство, асоциирано с прибора. Оттук сдвояването е първото времево взаимодействие в собствен смисъл, количествено изучавано от физиката. В случая “в собствен смисъл” означава, че необходимо ангажира миналото или бъдещето, след като изключва настоящето на прибора, спрямо което микрообектите принципно не могат да си взаимодействуват. Една скрита основополагаща предпоставка, може би решаващата, на Айнщайновия локален реализъм е, че всяко физическо взаимодействие необходимо се осъществява ако не изцяло, то поне **и** в настоящето. Тъй като сдвояването в качеството на физическо взаимодействие не се осъществява в настоящето на уреда, то и неизбежно неравенствата на Бел, фиксиращи областта на “настоящите” физически взаимодействия включително до границата с “ненастоящите”, неизбежно ще се окажат нарушени. Самото математическо понятие за информация, във всички свои обобщения, остава винаги число, съпоставяно на някакво еднородно отношение, едното относимо на което е нормативно, “дължимо”, а другото е реално, “съществуващо”, като числото представлява количествена мярка за, така да се каже, отклонението на реалното от нормативното. Колкото отклонението е по-голямо, толкова

информацията е по-голяма. Ето защо *информацията може да се разглежда като количествена мярка за реалност*, като последната се разглежда като отклонение спрямо някакво изходно, прието по едни или други съображения за изходно, “нулево”, нормативно положение на нещата. *Изключително важно е, че като мярка за реалност информацията включва и “третите неща” в качеството на реални.* Явленията на вдвояване имат такава, само чисто информационна реалност, но принципно не могат да бъдат реални в смисъла на настоящи, сегашни. Тоест, те са физически съществуващи “трети неща”. Ако предикацията се разгледа в качеството на отношение между субект и предикат, които именно чрез предикацията биват приемани за еднородни, и на всяка предикация се съпостави число като мярка за “отклонение” на субекта от предиката, това, от една страна, ще бъде добър пример за математическото понятие за информация, от друга, демонстрира в какъв смисъл информацията е Слово и дори *Словото*, като Число и Дума (в случая предикативно свързани две думи), а от трета, *включва в обхвата си и метафоричните предикации* (напр. “Луната е жална”), т.е. собствено областта на третите неща. *Явленията на квантовата информация са самото Слово, прошепнато така, че хората вече да могат да го познаят* в своя непосредствен, макар и силно усложнен като експериментално-теоретичен, емпиричен опит.

Същностната аналогия, положена във времето, между история и природа позволява преноса на идеи и методи от относително по-развитата в теоретично отношение от двете науки физиката към историята. Ще се опитам да илюстрирам чрез метода на вариациите и произтичащият от него принцип на най-малкото действие в механиката (респ. на най-краткия път в оптиката), който играе ролята на евристичен принцип при разработването на квантовата механика (дъо Бройл 1968: 38-41) или при нейното изложение посредством интеграли по траектории (Фейнман, Хибс 1968: 321-340). Методът на вариациите предполага да се разгледа съвкупността от всички възможни пътища, по които може да се стигне между две точки в пространството. Според вариационния принцип реалният път, по който ще се осъществи прехода, се определя от екстремума на функционала от траекториите, което конкретизирано до случая в класическата механика предполага онзи път, по който величината физическо действие има минимум, или до случая на класическата оптика - онзи път на лъча, по който времето има минимум. Самата физическа величина “действие” може да се разглежда до известна степен като размерност на една физически съществуваща величина “физическа информация”, определена като брой елементарни избори с размерност на елементарно действие (константата на Планк). Принципът на аналогията между науките физика и история, който едва ли се нуждае вече и

от експлицитно формулиране, както и общото в двата случая понятие за информация, позволява преносът на вариационния принцип в историята, разбира се, с някои съществени уговорки, например в следната формулировка: от всички възможни пътища в историята реално се осъществява онзи, по който съвкупната мярка за количеството и качеството на изборите е най-малка. Първата съществена уговорка е свързана с формулирания по-горе, наред с количествения и качествения, аспект на преживяване на изборите. Тоест, възможните отклонения от такъв един принцип отчасти ще следва да се обясняват с това, че е възможно обективно по-големи избори да се *преживяват* като по-малки, както и обратното. Втората уговорка е свързана с това, че засега не е ясно как могат да се сравняват два исторически избора освен чрез качествено съпоставяне. Третата уговорка се поражда от трудностите за квазифактическо описание на хипотетичен, но неосъществен исторически път и още повече - на избори, осъществявани по него. Четвъртата уговорка е от това, че критериите за исторически избор са по-скоро интуитивни. Въпреки това смисълът на такъв един *принцип за историческия път с най-малко избори* е ясен: историята все едно сякаш избира онзи път, който гарантира най-голямата реално възможна стабилност, най-малкият възможен брой революции, войни и пр. социални катаклизми, най-малко “точки на бифуркации”, най-малко “хаос”, най-малко “нелинейност”, най-голямата възможна разделеност на цяло от части, на крайност от безкрайност, на човека от бога, на физиката от историята. До известна степен аналогично на такъв принцип Хегел говори за “Разума в историята”. От него могат да се предложат и някои интересни следствия: напр. *всяка революция, война и пр., колкото и да е ужасна по размерите на причиняваните бедствия, всъщност **предпазва** от по-големи и дори много по-големи такива*. Тъй като XX в. изобилстваше от войни и революции, то според принципа за най-малкото избори излиза, че чрез тях сме били предпазени напр. от термоядреното унищожение на земята, зримо надвиснало в кулминацията на Караибската криза. Колкото и да е голямо насилието в историята, изглежда това е най-малкото възможно насилие или най-малкото възможно реално и преживяно насилие. Тоест, заедно с Лайбниц относно теодицеята (Лейбниц 1989: 283) можем да заявим, че колкото и да ни изглежда, на моменти, лош света в който живеем, той е най-добрият възможен. Връщайки се към началото на тезисите (т. 1) – “*Природните закони не са независими от историческия път, по който е протекла историята*”, – трябва да добавим, че природните закони фиксират само една рамка от възможни пътища на протичане на историята, в чиито граници със сигурност оставаме в рамките на *най-добрия възможен свят-дом, докато и докогато все още не сме достигнали зрелостта да вземем съдбата си* в

собствени ръце – да почнем да избираме не само в тези рамки, но и по отношение на пътища, по които природните закони са вече други и може би предлагат *по-големи възможности, но и по-големи рискове*; може би дори *много по-големи възможности, но и много по-големи рискове*. Очевидна е алюзията с достигането на зрялост от младежа, при което той става вече отговорен за своите постъпки и може да постигне много повече, отколкото под ограничаващия родителски надзор, но и да се провали много по-жестоко. Той вече е възрастен! Не че родителите му някога наистина ще го изоставят или забравят, или няма да му помагат с всички сили (особено ако са българи). *Ако човечеството наистина започне самостоятелно да избира своя исторически път, вероятно той няма да е вече този на най-малкото избори* и следователно опасността от неправилен избор ще е увеличена; но именно на тази цена по избрания път ще има допълнителни възможности и вероятно дори изключително много повече допълнителни възможности.

Догонването (което детайлно ще се обсъжда в следващата, втората част на настоящата работа), разбира се, е отношение, но между какво и какво? Между догонващи и догонвани. Догонващите сме ние самите, които сме по-назад. Догонваните сме обаче пак ние самите, но привидели се като някой друг, който е по-напред. Догонването всъщност е собственото развитие, при което бъдещото състояние може да се види непосредствено. *Човек догонва бога, но това ще рече, че той догонва себе си*, т.е. актуализира потенциите, заложен в самия него, като ги екстериоризира, за да може да ги види като нещо външно и да ги следва, но така следва, разбира се не нещо друго, а самия себе си, своята собствена природа. Бог – това е природата на човека в своето развитие, т.е. φύσις-ът на човека – в крайна сметка неговото само-образуване чрез неговото само-образование (Пенчев 2003). Вече цитирах Кант, който по повод на педагогиката пише: “Посредством собствените усилия човешкият род е длъжен да създаде от само себе си цялата уредба на природата на човечеството” (Кант 1994: 140). Привидно догонвайки някоя друга цивилизация, всяка цивилизация всъщност догонва себе си, заложената в нея самата потенция за универсалност като собствен исторически път. Догонвайки универсалността на западната цивилизация, за да догони, всяка цивилизация открива своята собствена универсалност, която в крайна сметка не може да бъде друга освен една единствена обща универсалност – обединението на човечеството. Ако два или повече исторически пътя са приблизително равновъзни, т.е. и по двата има минимално количество избори, следователно също така минимално количество възможност за грешки и оттук минимално количество страдание, но максимално количество натрупан опит и съответно възможност за

избягване на бъдещи грешки, то всички те ще бъдат извървени от различни части на човечеството – от различните цивилизации. Ясперс (1991: 32-33) говори за осовото време: около пети век преди новата ера времето се разпуква и паралелно всяка цивилизация тръгва по своя исторически път, както сега бихме казали, в дирене на собствената си - току-що вече загубена с тръгването по своя път - универсалност. По същия начин *историческият път на всяка човешка общност, съдбата на всеки човек е един такъв път - част и принос от разпукналата се с познанието универсалност на човека: неговата божественост.*

БЕЛЕЖКИ:

[1] Майстер Екхарт 1995: 156-157. Срв. с Юнг 2005: 300 и сл.

[2] Майстер Екхарт 1995: 192.

[3] От тук в частност следва, че: “На науката за пространството, на геометрията не противостои такава наука за времето” (Хегел 2000: 56).

[4] Срв. със следващата бележка [5]: “времето е припознато изначално като не-вечно и то по самата си субстанция е не-вечно, но то може да бъде съзряно единствено от хоризонта на сътворилото го вечно битие” (Бояджиев 1997: 11).

[5] Начинът, по който Ц. Бояджиев коментира Августин, привнася съществени акценти към току-що казаното: “Душата е мястото, от което е възможно да бъде “завързан” смисленият и последователен сюжет на човешкия живот (но и на живота на универсума). Тя е онзи център, от който многообразните и разнопосочни жизнени действия могат да бъдат подредени в история, да се превърнат в епизоди на една обща фабула, да конституират цялостен и завършен живот. Тъкмо наличието на такъв онтологически пункт би бил в състояние да осмисли отделните сегменти на времето, да предотврати възможния му разпад, да стори от миналото предвестник на точно това настояще, а от бъдещето – естествено следствие от точно това минало” (Бояджиев 1997: 12-13). “Автобиографията е възможна единствено като **изповед**, място, от което тя може да бъде написана, е **душата**. Ала душата ..., бидейки образ Божий, е възстановила ... подобие си с Бога ...” (Бояджиев 1997: 14).

[6] По-точно: “Доколкото единият Син, изпълнил волята на Отца и единият човешки род, в който се извършват тайнствата Божии, “които желаят да видят ангелите” и не могат да постигнат премъдростта Божия, посредством която се усъвършенствува Неговото създание, станало съобразно и сътелесно със сина, така че породеното от Него първородно Слово низхожда в твар, т.е. създание (телесно) и се обема от него, и от друга страна, твартата приема Словото и възхожда към Него, възхождайки по-горе от ангелите и се прави по образ и подобие Божие” (Ириней 1900: 527-528).

[7] Срв с: Хегел 1999: 592; 598-599.

[8] “Бог е мъртъв” (Ницше 1994: 125; Ницше 2000: 49) – “Веселата наука”, § 125 “*Безумният човек*”, “Тъй рече Заратустра”, Пролог, § 2. “Бог е умрял” (Хегел 1999: 577; Ницше 1994: 111, 197) – “Феноменология на духа”, част VII “Религия”, раздел С “Религия на откровението”; “Веселата наука”, § 108 “*Нови борби*”, § 343 “*Какво означава нашата веселост*”. В “Антихрист”: “*деградира бог*” (Ницше 1991: 21 [§18]) Йехова е умиращ, умиращият бог (Heine 1970: 133-134). В литературата се посочва като източник на образа химн на Лутер. “Хегел обръща внимание на един избягван в християнската теология начин на изразяване, представен в тази негова острога за пръв път от Лутер” (Г. Дончев, обясн. бел. 67. В: Хегел 1999: 628). Вж. и: Хайдегер 2002.

[9] Утвърдилният се в българския език превод на durée като “траене” (понякога и “продължителност”) едва ли е удачен. Смисълът на durée е време, противопоставено на обичайната дума за време във френския език – temps. Последната се разбира като физическо време, равномерно, хомогенно, безструктурно, насочено и по прост начин изразимо количество време. Напротив durée не е физическо време, то е по-близко до субективно време, неразчленено и неразлично, неопределено и неопределимо единство на едно и много, на минало, настояще и бъдеще, на качество и количество. То е чистата и затова винаги изплъзваща се интуиция за действителното ставане, което се получава от постоянното не чрез прибавяне, а чрез отнемане. И затова в durée като интуиция се съдържа незавършеност, стремеж да се завърши, да се определи, да застине, т.е. да преодолее собствена си лишеност – στέρσις – от покой: оттук неговата изначална подвижност. За да означавам всички тези нюанси ще използвам нататък “време на ставането”, за разлика от temps, което се разбира като “кинематографично” възстановяването време на кадрите на застинали форми (Бергсон 2004: 120; 1994: 33, 34; 56-57; 1999: 351; и др.). Срв. и с бел. [122].

[10] Срв. с: Пенчев 1996: 37-58.

[11] Хайдегер цитира Хегел (“Наука логика”) “Чистото битие и чистото нищо следователно е едно и също” (Хайдегер 1993: 26; Хегел 2001: 131).

[12] Срв. в собствено психологически план с (Леонтьев 1999: 165).

[13] Бергсон (1999а) тълкува феномените на “вече видяно” (déjà-vu), “спомняне на настоящето” като припознаване. Но те лесно биха могли да обяснят чрез разбирането за интуицията като движение във времето в обичаен смисъл. *Настоящето* + настоящето, видяно от *бъдещ момент* = спомен от настоящето. Това е свидетелство, че е възможно и дори нерядко срещано съзнанието да се намира в два различни момента, и по-точно в интуицията за тяхната неделима цялост, която после се анализира от интелекта като усещане за “вече видяно”.

[14] Напр. Кант (1992: 90) смята, че “всяко предугаждане е нещо въображаемо”. От предсказването, гадаенето и пророкуването, които са съответно естествено, противоестествено, свръхестествено, само първото, което се основава на опита, заслужава внимание (Кант 1992: 91). Вж. и: Кант 1992а: 298.

[15] По този повод обаче Хегел казва: “Истината на вратата в едно определение на религиозния дух се проявява в това, че *действителният* дух е устроен така, както формата, в която той съзерцава себе си в религията – както например

превърщането на бога в човек, което се среща в източната религия, няма истина, тъй като нейният действителен дух е без това примирение” (Хегел 1999: 538).

[16] Срв. с концепцията за вечността в настоящето на Н. Бердяев, дадена в творческата способност и любовта в широк смисъл (Игнатов 1999: 263).

[17] Скобите около (и)-то въшност означават парафраза и изразяват и запазване, и преобръщане на прословутото *filioque*, и от Сина, в смисъла на единство на противоположностите на: **и от** (т.е. евентуално и от човека) и **не само от** човека, човешката дух, човешката способност за интуиция, творчество, въображение, т.е. евентуално и от духа, от духа сам по себе, невъпълнения дух, разума във вселената и историята.

[18] Срв. с: “ние-битието” като онтологична основа на историята (Игнатов 1999: 77-78).

[19] Пример за подобно - противопоставено на технико-информационното - определение на езика в лингвистиката е следното: “Естественният език е преобразовател от особен род изпълняващ преработката на зададени смисли в съответстващите им текстове и на зададени текстове в съответстващите им смисли” (Мельчук 1974: 9). “Смислите са това, което правят от знаковата система текстове” (Налимов 1989б: 86б). Вж. и: Налимов 1995: 122).

[20] За прираст на битие в образа говори Гадамер (Пенчев 1996: 27-29).

[21] “Преобразяването ... има предвид, че нещо изведнъж и изцяло е нещо друго, че това друго, което е то като променено, е вече истинското битие, спрямо което предишното му състояние е вече нищожно” (Гадамер 1997: 161). Думата “символ” “предполага една метафизическа връзка между видимо и невидимо” (пак там: 112).

[22] Срв. с: “парадокса на времето в Апокалипсиса” при Бердяев, на което обръща внимание А. Игнатов (1999: 261-262).

[23] За разлика от “дърводелците”, които вършат делата си върху фундамента на огъня, откраднат от боговете за хората от постите, без да се замислят за основанията (срв. с: Хайдегер 1999: 139).

[24] Дори “смисълът” (поне в психологията) е метафора (Зинченко 2006).

[25] Леонтиев се позовава на концепцията за личността на Налимов (1989а; 1989б).

[26] Приоритетът за термина въшност не принадлежи на Бродел, а поне на Гурвич (*Gurvitch* 1955: 38-49; вж. и: *Гуревич* 1993: 120), а за термина “durée” – на Бергсон.

[27] Една от свещените книги на конфуцианството и даосизма, *И Дзин*, както и свързаната с нея практика, може да се разглежда като такава техника за предсказание, основаваща се на филтриране на различни символи на личността, свързани с неин конкретен, екзистенциално значим проблем и избор.

[28] “Аз никога вече не ще видя Бога освен в онова, в което сам той вижда себе си” (Майстер Екхарт 1995: 186).

[29] Напр.: “Твърди се, че Азът се връща в **самия себе си**. ... Следователно това връщане е само наглед. – То, следователно, също не е самосъзнание; и изключително поради това, че само чрез този акт не се осъществява съзнание, по-нататък се прави заключение за един друг акт, чрез който за нас възниква един Не-Аз.... Чрез описания акт Азът се поставя само за възможността на самосъзнанието и с него за възможността на цялото останало съзнание; но още не възниква никакво действително самосъзнание” (Фихте 1993: 28).

[30] Този възникнал за човека бог с възникването на личността на човека е само един от множеството ипостаси на бога в християнството.

[31] Неговият праобраз може да се открие още у Хегел (1996: 21 и сл.; 172).

[32] Този прочит на Кант става възможен едва в епохата на Интернет, както впрочем и настоящето изследване. Казаното за душата може дословно да се повтори за духа: ролята на виртуалното е “фундаментална, тъй като душата е оживяващ принцип, но тя не може да бъде непосредствено екстериоризирана”, “не може да се локализира нейното място” (Канавров 2005: 230).

[33] Срв. с “неографизма” “différance” (Дериде 2001: 41).

[34] Можем да кажем, че писмеността е срлед или срлед говореното (срв. с: Дериде 2001: 85).

[35] Това ще рече едновременно: (1) думата “число”, (2) думата-число, (3) думата-“число”, (4) думата без (минус) число.

[36] Напр. такава е концепцията “стимул – реакция” в бихевиоризма.

[37] Проектът на античната философия, спрямо който “фундаментално-онтологичното основополагане на метафизиката в “Битие и време” трябва да се разбира като повторение” (Heidegger 1973: 232), откроява: “битие значи по с т о я н с т в о в п р и с ъ с т в и е т о ” (пак там: 233) – един “саморазбираем проект на битието във времето” (пак там).

[38] “Аристотеловата Физика е тайната и затова никога непремислена достатъчно Основна книга на Западната философия” (Хайдегер 1998: 25)

[39] Срв. напр. с: “отношението на науката към религията трябва да се изгражда на принципа на толерантността и допълнителността” (Стригачев 1996: 32).

[40] В подобен смисъл преди време се бях опитал да употреба предлозите “из” и “отвсрд” (Пенчев 1996: 94 и др.) и глагол “е-в” (с тире, което присъединява значението на предлога “в” в това на копулата “е”) (пак там: 28 и др.).

[41] Етимологията на “дискурс” ни отвежда към “discursio” (лат.) – “бягам насам-натам”.

[42] Всъщност може би само не е била осъзнана, тъй като изглежда това е единственият начин, по който се осъществява мисленето на хората, мисленето е не само с ума, но и със сърцето, не само с лявото, но и с дясното полукълбо, насочено не само напред, но и назад във времето, сноващо (срв. с: Пенроуз 1998: 538 и предх.).

[43] "... Gott gestorben ist" (Hegel 1988: 490).

[44] Понятието като битие (логика на битието, обективна логика) – понятието като понятие (логика на същността, субективна логика) – цялото понятие (логика на понятието, диалектическа логика).

[45] Срв. с: "Религиозният изходен пункт е истината ... Този изходен пункт е всеобщ изходен пункт, ОБЩ за изкуството, за религията и науката ... " (Hegel 1993: 142).

[46] Същите стихове са преведени от Атанас Далчев така:

"...

по бавните пътеки
натегнали от сънища чаровни
приспивни повеи прелитат"

(Ф. Хьолдерлин. *Лирика* (прев. А. Далчев и Ч. Шишманов) С., 1966, с. 87).

[47] В абзаца непосредствено предхождащ цитирания, Хайдегер изяснява Хьолдерлиновото "по-фино некрайно отношение": "Сега обръщаме внимание само на думите »действително/ на цялата пропорция заедно със центъра« и ги разбираме *като предположение* в качеството на името за онова цяло от небе и земя, Бог и човек. Трябва да принадлежим на тази »цяла пропорция«, на която принадлежат земя, небе и тяхното отношение, в опорните бележки за Хьолдерлиновите »Философски фрагменти« от неговия първи Хомбургски период, назовава това "по-фино некрайно отношение". Определението "не-крайно" тук трябва да се мисли в смисъла на спекулативната диалектика на Шелинг и Hegel" (Heidegger 1971: 163).

[48] "В основните европейски езици има играещи особена граматична и семантична роля двойки глаголи: «einaî» и «scheîn» в гръцкия, «esse» и «habere» в латинския, «être» и «avoir» във френския, «to be» и «to have» в английския, «sein» и «haben» в немския, «быть» и «иметь(ся)» в руския и т.н. Съществителното «битие» в тези езици се образува, като правило, от глаголи, изпълняващи функцията на връзка и идентични с руския «быть». Във веня [класическия китайски език] аналогичен глагол-връзка отсъства и с термина «битие» е съпоставим само йероглифът ю, който в по голяма степен съответства на такива глаголи (и техните отглаголни форми) като «scheîn», «habere», «avoir», «to have», «haben», «иметь(ся)» (във функцията на съществително той е най-удобно да се превежда с думата «наличие»). Думата ши₂, обичайно смятаща се в съвременния китайски език за връзката «е, бива» във веня е имала значение «твърдя», «истина», «това». Благодарение на местоименното значение тя е придобила функцията на връзка и очевидно тя и така трябва да се разглежда – като аналог на указателното местоимение «това» (ср. «Москва – это столица»). Затова идеята за битие никак не се асоциира с нея. [Но да сравним с основната дума "Dasein" при Хайдегер: едно от значенията на "Da" е "ето, това", така че в "Dasein" все едно е подчертан в един по-скоро "китайски" смисъл на субстантивирания глагол-връзка. – Бел. моя, В.П.] «Принадлежащият на западната философия "проблем за битието" – отбелязва Чжао Юанжен – е много трудно да се направи разбираем за китайското съзнание, ако специално не се разделин от ши₂ и не се съедини с ю. Някои изследователи използват посоченото обстоятелство като аргумент за доказателство на съвършената оригиналност на китайското мислене и логика. Например, солидаризираният се с общите семантици Чжан Дунсун смята отсъствието във веня на връзката «быть» като причина за отсъствието в китайската философия (ако се абстрахираме от будистките привнесения) на категорията тъждество, субстанция причинност, атом, а също въобще на онтология и космология (при наличие на космогония и философия на живота). Като цяло логиката на китайските мислители той нарича "корелативна логика", или "логика на корелативната дуалност", поддръжайки чрез това и адептите на концепцията на "корелативното мислене". Чжан Дунсун разсъждава така: отсъствието в езика на връзката «быть» влече след себе си отсъствието на идеята за тъждество и логическия закон за тъждеството, а от това произтича, че «китайците се интересуват само от взаимодействията между различните знаци, без да се занимават със субстанцията, която ги поддържа », откъдето възникват и «относителните или корелативни разсъждения»" (Кобзев 1983: 99-100). Към това може да се добави, че Хайдегеровите "Es gibt" (безлично "има") с корелат "Ereignis" (събитието-сгода-среща) тъкмо сякаш се стремят да насочат субстанциалното ("метафизично" с термина на Хайдегер мислене), изначално още на индоевропейско езиково равнище, към, както виждаме, собствено "китайска" "корелативна" асубстанциалност, или към една "корелативна дуалност" в смисъла на dao или в европейската традиция – *съдба*.

[49] На темата за модусите на човешките и божествените времена тук не е отредено място.

[50] Вж. и: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/EHtrans/2-intro.pdf>, pp. 30-32.

[51] В превода на "Position" като "поставяне" се следва преводът на Цеко Горбов на "Критика на чистия разум: "Б и т и е т о ... е просто поставяне на едно нещо ..." (Кант 1992: 580-581).

[52] “Превърнатите обекти тогава са знаци за запазване на неотстранимата разлика на битие и съзнание, несводимост на битието” (Мамардашвили 2004: 96). “Това разширяване на стойностите (логически) на определенията на истинното (освен стойностите «истинно» и «неистинно» се появява още и стойност «превърнатост») е свързано с онтологията ... (пак там). Всички такива цялости са дадени като една особена сфера на света, която Мамардашвили нарича “третите неща” (напр. Мамардашвили 1996: 114), а Бруно Латур – посредниците (Латур 1994: 84-86), тъй като те са нито материални, нито идеални, нито са вътрешни, нито са външни, а *посредничат* като *трети неща* между първите и вторите.

[53] Във сп. “Философски преглед”, 1930, № 5, 510-516, текстът е подписан като “М. Георгиев” (с. 516). Същият текст е депозиран в Националната библиотека “Св. Св. Кирил и Методий” (сигнатура 61223) като самостоятелна брошура от 8 страници под титлата “Отделен отпечатък от сп. “Философски преглед” год. II, кн. 5., където на заглавната страница името на автора (единственото място, където то е посочено) е “Димитър Михалчев” и на нея също така има шепмел “Дарь от автора”. В настоящия текст цитирането номерата на страниците е по текста на брошурата. Очевидно е освен това, че “М. Георгиев” е псевдоним на Димитър Михалчев.

[54] Аналогията може да се продължи след числа и за функции, напр. елементи на хилбертово пространство: на времето и пространството съответства безкрайният остатък от висши хармонии с клоняща към нула амплитуда след кое да е “филтрирано” до периодична функция на коя да е функция, елемент на хилбертовото пространство.

[55] Да отбележим, че както Gestell, така и Lichtung означават просека. Тоест ту човек, ту битие играе ролята на *ὑποκείμενον*, *subiectum* за другото: Ge (представка за събиране) събира stell, поставеното (stellen, поставям) за съвременната техническа епоха както Λόγος-ът е събиращата логитба за Хераклит в тълкуващият превод на Хайдегер като die versammelnde Lese (Хайдегер 2001).

[56] Поставянето в крайна сметка е поставяне в някаква основа и чрез това събиране, а именно в трансценденталния субект и чрез трансценденталната аперцепция (Heidegger 1978: 452, 455, 455-456). Хайдегер етимологизира субекта, *subiectum*, *ὑποκείμενον* като под-лежащото, т.е. като лежащото в основата и в което се събира. Субектът е двойко употребяван като свързан с и противопоставен на предмета в познанието и на предиката в логиката (Heidegger 1978: 449). Битието като просто поставяне само отпраща към основата, т.е. към основанието в онто-тео-логията (Heidegger 1978: 443). Ето защо пак там Хайдегер обръща внимание, че посоченият тезис е налице в раздела, озаглавен “За невъзможността на онтологическо доказателство за съществуването на бога”. В тази насока трите модуса на битието – възможен, действителен и необходим – се обвързват с формата и материята (Heidegger 1978: 466-467) в Аристотелов смисъл, а тяхното единство отпраща към Бога.

[57] Във все още непубликуваната “планова” работа (2005 – 2007) на Д. Цацов “Виртуалната реалност”: “**основната онтологическа характеристика, диференция специфика на виртуалното и да “прави-реалността-прозрачна”**”.

[58] Това е особено видимо в математическия израз за количествена информация, където една от двете вероятности се намира под знака на логаритъм, чиято същност е да редуцира порядъка, така че два различни порядъка да са сравними.

[59] Ereignis, Er-eignis подчертава връзката с Vereignen, прехвърляне, Zueignen, подаряване, Eignen, посещаване. Преводът като съ-битие на български е и сходен, и напълно различен, доколкото поставя по различен начин човек и битие в “прехвърлянето”: неясната и неказана изходна позиция е тази на човека. В случая представката “er” трябва да се разбира в смисъла на преобразуваща непреходно действие (също и в граматичния смисъл на “непреходен глагол”) в преходно (resp. в “преходен глагол”), т.е. във времево във философски смисъл.

[60] Тъй като bauen са два омонима “строя” и “обработвам” при превода трябва да се избере един от двата. Всъщност, както Хайдегер често използва думите, той има предвид и двата.

[61] Този цитат от Св. Августин е мотото на работата на Юнг “Опит за психологическо тълкуване на догмата за тринцията” {Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinität dogmas}: “He там навън, в теб самия се върни, в човешката вътрешност обитават истината”

[62] Срв. с: “Неизводимостта на едно изначално не изключва обаче многостранност на конститутивните за него черти на битие. Покажат ли се такива, то те са екзистенциално еднакво изначални. Феноменът на *еднаквата изначалност* на конститутивните моменти в онтологията често се пренебрегва вследствие на методично необузданата тенденция за доказване на произхода на вся и всъщ от една проста “проснова” (Heidegger 1993: 131). Но не бива също така да се допусне самата фундаментална онтология да се приеме (абсолютизира) в качеството на такава “проста проснова”. По повод на единството на фундаментална онтология и фундаментална история сравни и с: “Пълният феномен на страха съответно показва Dasein като фактично екзистиращо да-бъдеш-в-света. Фундаментално онтологичните черти на това съществуващо са екзистенциалност, фактичност и пропадане. Тези екзистенциални определения не принадлежат като части от едно съложно, в което от време на време може нещо да липсва, а тях ги силита изначална взаимовръзка, която представлява търсената цялост на структурното цяло. В единството на посочените определения на битието на Dasein новият смисъл като такъв става онтологично уловим” (Heidegger 1993: 191).

[63] Срв. с: “Онтологите, които нямат за тема съществуващи с характер на битие, неподобно на Dasein, поради това сами са фундаментирани и мотивирани в онтичната структура на Dasein, която разбира [обхваща, begreifen] в себе си определеността на едно доонтологично разбиране на битието” (Heidegger 1993: 13).

[64] “Въпросът за битието е насочен следователно към априорното условие за възможност не само на науките, които проучват съществуващото като така и така съществуващо и при това винаги вече се движат вътре в едно разбиране за битието, а към условията на възможност на самите онтологични, лежащи под и фундаментирани онтичните науки. *Всяка онтология, ако и да разполага с колкото и да е богата и здраво скачена категорична система, остава в основата си слъпа и обръщане на собственото си намерение, когато тя преди това не е изясняла достатъчно смисъла на битие и не разбира това изясняване като своя фундаментална задача*” (Heidegger 1993: 11).

[65] Срв. с: “Пътеводна нишка за екзистенциална конструкция на историчността предлага извършването на историчността на собственото може на Dasein да бъде цяло и израсналият от него анализ на грижата като времево. Екзистенциалната скица на историчността на Dasein само довежда до откриването на това, което вече скрито лежи във времевоето на времевоето. Отговаряйки на вкореняването на историчността в грижата Dasein винаги ексирира като собствено или несобствено исторично. Това, което под титута ежедневност стоеше за екзистенциалната аналитика на Dasein под формата на най-близък хоризонт, се прояснява като несобствена историчност на Dasein” (Heidegger 1993: 376). “Все пак Dasein трябва да се нарече и “времеви” в смисъла на битие “във времето”. Фактичният Dasein и без развита историография изисква и употребява календар и часовник. Това, което се случва “с него” той изпитва като случващо се “във времето”. По такъв начин процесите на живата и неживата природа се срещат “във времето”. Те са вътревремени. Затова се налагаше разглеждането на взаимовръзката между историчност и времево да предшества едва в следващата глава изложени анализ на произхода на “времето” на вътревремето от времевоето. За да се лиши обаче общоприетата характеристика на историчното чрез времето от вътревремето на нейната мнима саморазбираемост и изключителност, трябва, както това изисква и взаимовръзката “на нещата”, преди това да се “дедучира” историчността чисто от изходната времево на Dasein. Ала доколкото времево като вътревремево също “произхожда от” времевоето на Dasein, историчността и вътревремето се оказват в качеството на еднакво изначални” (Heidegger 1993: 376-377).

[66] Срв. с: “Времето” отдавна функционира като онтологичен или по-скоро онтичен критерий за наивното различаване на различни региони на съществуващото” (Heidegger 1993: 18).

[67] “Das Man даже скрива извършеното от него мъчаливо освобождаване от отчетлив *избор* на тези възможности. Остава неопределено, кой “собствено” избира. Това безизборно ставане да бъде прието от никой, чрез което Dasein се оплита в преишност, може да се обрне само по такъв начин, че Dasein специално да отиде и да върне себе си от изгубеността си в das Man как самия себе си. Това отиване и връщане обаче трябва да има начина на битие, *поради което опушение* Dasein се изгубва в преишност. Себедовеждането от das Man, т.е. екзистенциалното модифициране на das Man-самия в *собственото* самобитие, трябва да се извърши като *наваксване* на *избор*. Ала наваксването на *избора* означава *избирането* на *този избор*, решимостта на себе си за можемето да бъдеш от собствената самост. В *избирането* на *избора* Dasein за първи път *прави възможно* за себе си собственото можеме да бъде” (Heidegger 1993: 268).

[68] “Уловената крайност на екзистенцията се изтъква от безкрайната многогранност на предлагащите се най-близки възможности на доволство, несериозност, измъкване и въвежда Dasein в простотата на неговата *съдба*. С това означаваме лежащото в собствената решимост изначално събитие на Dasein, в която то, свободно за смърт, *предава* самото себе си в наследена, обаче независима от това избрана възможност” (Heidegger 1993: 384).

[69] “Когато Dasein, избързвайки, овладява в себе си смъртта, разбира себе си, свободен за нея, в собственото *надможе* на своята крайна свобода, за да възприеме в нея, която “е” винаги само в биването избран на *избора*, *немоишността* на оставеността на самия себе си и да стане прозорлив за случайностите на отключилата се ситуация” (Heidegger 1993: 384).

[70] “*Повторението е изричната традиция*, което ще рече възврат към възможностите на житейския Dasein. Собственото повторение на бивалтата възможност на екзистенцията – че Dasein ще избере своите герои – е основано екзистенциално в избързващата решителност, тъй като в нея преди всичко се избира *изборът*, който освобождава за бореше се следване и върност към повторимото” (Heidegger 1993: 385).

[71] И също така: “Понасянето на събитието на битието, т.е. за нас, тук и сега – понасянето на поставката, ще се извърши във всеки случай само чрез явяването на някакво друго предизвикателство, което нито може да се изчисли по законите на историческата логика, нито метафизично да се конструира под формата на цел на историческия процес. Доколкото нито ставащото в историята, нито още повече историографски представените факти не предопределят историческата съдба, а обратно, всичко ставащо заедно с отблъскващото се от факта историографско представяне винаги стои на мисията на така или иначе събдващото се битие” (Хайдеггер 1993: 258). “Езикът е онова изходно измерение, вътре в което човешкото същество изобщо за първи път само и се оказва в състояние да откликне на битието и неговия зов и чрез тази отзивчивост да принадлежи на битието. *Тази изходна отзивчивост*, в истинен смисъл достигната, е *мисълта*. Мислейки ние за пръв път се учим на обитаване в орази област, където се събдва произнасянето на съдбата на битието, произнасянето на

поставката” (Хайдегер 1993: 258-259). “Но никакво историографско представяне на историята като последователност от произшествия не води към събитието на включването в историята, още повече не приближава към нейните същностни източници, които се таят в събитието на истината на битието” (Хайдегер 1993: 258).

[72] Историческото време също така не се отнася към разграничението между времевост и темпоралност при Хайдегер. “Времевост се има предвид доколкото самата времевост е превърната в тема в качеството на условието за възможността за разбиране на битието и онтологията като такава. Темпоралността е с интенцията да посочи онези времевост в екзистенциалната аналитика, представяйки хоризонта, от който ние разбираме битието” (Heidegger 1982: 228). Историческото време няма отношение към разбирането на битието и поради това и към разграничението между времевост и темпоралност. По-скоро то може да се сравни с едно време на “*онтологичната разлика*” “между битие и съществуващо” (пак там: 319). “*Разграничението между битие и съществуващо* е времезизирано във времевостта на времевостта” (пак там).

[73] Един друг възможен подход е посредством концепцията за “ерос и танатос” на Фройд и съпоставяне на Хайдегеровото битие към смъртта на едно “битие към любовта”, което да възвръща в произхода (възможна е също връзка с някои възгледи и Хана Арент).

[74] Срв. с: “Философската мисъл в исляма, която не е трябвало да се изправя пред проблемите, протичащи от това, което наричаме “историческо съзнание”, се движи от едно двойно движение: на напредване от началото (*мабда*) и завръщане към Началото (*маад*) във *вертикално* измерение. Формите се осмислят по-скоро в пространството, отколкото във времето. Нашите мислителни не виждат света в еволюция в един правилен хоризонтален смисъл, а във възход; миналото не е зад нас, а “под краката ни” (Корбен 2000: 19-20).

[75] “Така да се каже историческият свят извежда генетично сам себе си, своето собствено наличие от природата, схващана като безкрайна. Историческият свят мисли себе си като зависим от ... своите собствени ментални продукти и изработва такава верифицираща система, която “доказва” това предположение, но по правила, чиято валидност е установена от самия него и които се предпоставят, от което обаче следва, че те не са *per se* приложими към неговия генезис” (Игнатов 1999: 255). “Ако не буквално, то по същество ние допускаме заедно с Хайдегер, че безкрайното време на някои космологично-математически и философски учения е мисловна конструкция, която е възникнала тъкмо в хода на крайното историческо време. И независимо от това дали тази конструкция е или не е подходящо познавателно средство за обяснение на космоса, във всеки случай времето на историята е крайно” (Игнатов 1999: 256). “Няма основание да се приеме, че понятието за безкрайно време, което е конструирано по силата на чисто човешки, конвенционални, идеализиращи методи като “равномерността”, която като такава не съществува в действителността, може да има каквото и да е “обективно” предимство пред непосредственото съзнание за крайността на историята и на нейното време” (Игнатов 1999: 255).

[76] Срв. с: “по своята структура *нашият ход на мислене* напомня *Кантовия подход*. Има обаче една съществена разлика. Тезата на Хайдегер, както я интерпретирахме с нашата понятийност, която се различава от неговата, гласи: безкрайното време е конструкция на човешкия исторически свят. Според Кантовата теза времето обаче е наша априорна форма. Общо за двете тези е възгледът, че времето не е природна характеристика на космоса; но позитивната същност на времето се схваща различно. Изразена в Кантови термини, разликата е тази, че *Кант схваща времето априорно, докато Хайдегер го схваща апостериорно*” (Игнатов 1999: 255). Разбира се това, ни най-малко не означава, че според А. Игнатов Хайдегер е “емпирик” или “сциентист”, а че за разлика от Кант той полага един “онтологичен опит” и в крайна сметка осмисля опита (фактичността) като онтологична тъкмо чрез тук- (а не отвъд) битието, тук- (а не отвъд) онтологичността на Dasein. В резултат се разкрива единството на “времето на сетивото” и “времето на опита” в онтологичното време (времето по отношение на битието).

[77] Според нас човешкият род в случая трябва да се схваща лично в смисъла на “като личност *и* чрез личността”. Срв с.: “Християнският възглед за линейното протичане на времето се конституира от това, че човекът се възпроизвежда исторически не като род, а като лице и е отнесен в мярата и пълнотата си към отвъдното, която е вечност” (Каприев 1993: 11). Личността има аспект и на “единна хармония”: “Премислата през незавършеността и преходността на настоящето линия на времето се фиксира преди всичко през единната хармония на света, през Божествения ред на творението, чрез прецизната отграниченост на всяко равнище от йерархията, която следва да бъде съхранявана” (Каприев 1993: 11).

[78] “Всички усилия на екзистенциалната аналитика служат на една цел, да се намери една възможност за отговора на въпроса за *смисъла на битието* въобще. Разработката на този *въпрос* изисква ограничаването на феномена, в който самò става достъпно нещо такова като битие, на *разбирането за битие*” (Heidegger 1993: 372).

[79] “Dasein екзистира не като сума от моментни действителности от следващи едно след друго и изчезващи преживявания. Това *едно-след-друго* не запълва и постепенно някаква рамка. Тъй като как последната е налична, ако

обаче винаги само “актуалното” преживяване е “действително” и границите на рамката, раждането и смъртта, бидейки минали и тепърва настъпващи, са лишени от действителност?” (Heidegger 1993: 374).

[80] “Dasein не запълва за първи път чрез фазите на своите моментни действителности никакъв наличен път и протежение на “живота”, но простира *самото себе си* по такъв начин, че за него предварително неговото битие е конституирано като разпростирано. В *битието* на Dasein вече лежи това “между” с отношение към раждане и смърт. По никакъв начин, напротив, Dasein не “е” в някоя точка от времето действително и освен това още “обкръжено” от не-действителното на своето раждане и своята смърт. Екзистенциално разбрано, раждането и никого не е миналото в смисъла на повече-не-наличното, така както на смъртта не е присъщ вида битие на още-не-наличен, но очакван недостиг. Фактичният Dasein екзистира роден, и роден той също така и умира в смисъла на битие към смъртта. Двата “края” и тяхното “между” са, докато Dasein фактично екзистира, и те са, както това е единствено възможно на основата на битието на Dasein като *гръцка*” (Heidegger 1993: 374).

[81] “Все пак Dasein трябва да се нарича и “времеви” в смисъла на битие “във времето” (Heidegger 1993: 376).

[82] По подробно вж.: Пенчев 2006.

[83] В един първичен смисъл на “чрез” на “преминаване през”.

[84] Възгледите на Лосев за символа позволяват да се привнесат някои съществено нови моменти: в символа се пренася *смисъл* (Лосев 1976: 56); той представлява безкрайно разгръщане на този смисъл (пак там: 64-65) по “*непосредствено-институищен*”, а не по “*мислително-дискурсивен*” начин.

[85] “*Първично* исторично – твърдим ние – е Dasein. *Вторично* исторично обаче е вътрешнетово срещашото се, не само подръчното средство в най-широк смисъл, но и *природата* на светообкръжението като “историческа почва”.... Може да се покаже, че общоприетото понятие за “световна история” възниква именно от ориентацията към това вторично историческо” (Heidegger 1993: 381).

[86] Тук по на място би бил старогръцкият предлог и представка *μετά* в единството на смислите “след”, “отвъд” и “сред”. В общността на тези смисли фундаменталната история е *метá*-темпорална.

[87] Срв. с: “Омир разказва (Od. VIII, 83 ff.), как Одисей както при най-сериозната така и при най-ведрата песен на певица Демодокос в двореца на царя на феаките забулва своята глава и - по този начин незабелязано за присъстващите - плаче. Стих 93 гласи: *ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἔλάνθανε δάκρυα λείβων*. Ние правилно превеждаме според духа на нашия език: “след това той се облива в създи, без всички други да го забележат”. Преводът на Фос повече доближава гръцкото казване, понеже той заимствува носещия глагол *ἔλάνθανε* в немската редакция: “От всички останали гости той скрива рукащите създи”. Все пак *ἔλάνθανε* значи не транзитивното “той крие”, а “той остава скрито” - за избликващо плачене. “Остава скрито” в гръцкия език е царувачата дума. Немският език казва обратното: “той плачеше, без другите да го забележат”. Съответно ние превеждаме известния епикурейски съвет *λῆθε βιώσας* чрез “живей в скритото”. Гръцки помислено словото казва: “остави скритото в качеството на (при това) водещото на своя живот.” Скритостта тук определя начина, по който трябва да присъства сред другите хора. Гръцкият език предава чрез вида на своето казване, че скриването и т.е. едновременно нескриването имат господстващо предметно пред всички останали посочвания, според които присъстващото присъства. Основната черта на самото присъстване е определено чрез оставането скрито и нескрито” (Heidegger 1985: 253-254).

[88] Срв. с: “Повторението характеризираме като модус на само-предаващата решителност, чрез която Dasein изрично екзистира като съдба. Но ако съдбата конституира изходната историчност на Dasein, то историята има своята същностна тежест нито в миналото, нито в днешното и неговата “взаимовръзка” с миналото, а в собственото събитие [Geschehen] на екзистенцията, което възниква от *бъдещето* на Dasein. Историята като начин битие на Dasein има своя корен така същностно в бъдещето, че смъртта като характеризирана възможност на Dasein отхвърля избързващата екзистенция към нейната *фактична* захвърленост и така тепърва надарява бивалостта с нейното своеобразно предметно в историческото. *Собственото битие към смъртта, което ще рече крайността на времевостта, е скритата основа на историчността на Dasein*. Dasein не за първи път само става историчен в повторението, а понеже като времеви, той е историчен, той може, повтаряйки да се възприеме в своята история. За това той не се нуждае от никаква историография” (Heidegger 1993: 386).

[89] Цитатът продължава така: “Съдбоносният исторически път може изрично да се разтвори по отношение на неговата привързаност към завареното наследство. Повторението първо открива на Dasein неговата особена история. Самото събитие и принадлежачата му разтвореност, респ. усюването ѝ, е основано екзистенциално в това, че Dasein като времеви е екстатично открит” (Heidegger 1993: 386).

[90] “*Бердяев разграничава три времена: математическо, или космическо време, което символично се представя чрез кръг, историческото време, чийто символ е права линия, и екзистенциалното време, чийто символ е точка без измерения. Математическото (космическото) време е времето на цикличните космически процеси, в часовниковите механизми и на календара, това е време, в което всичко се повтаря и не се появява нищо ново. В историческото време се*

появяват нови неща, следователно то е по-творческо от космическото време. Но то също така покорява човека, тъй като е време на историческите обективации, които изместват и потискат личността, и носи смърт и робство; освен това таи в себе си нещо, което философът нарича "болестта на времето" – безмилостно унищожаване на миналото от настоящето, което пък от своя страна се "поглъща" после от бъдещето. *Третото време, най-висшата форма на времето, е екзистенциалното време.* Това време, нямашо никакви количествени измерения, носи със себе си лек срещу "болестта на времето" и решения на нейните парадокси. Това е времето на нашата свобода, времето на личността, ние го изживяваме в редките моменти на творчеството, любовта и светостта [Вж. Николай Бердяев. *О рабстве и свободе человека*, Париж, 1939, с. 214-218] (Игнатов 1999: 26-261).

[91] "Бердяев също подчертава крайността на историческото време, но за разлика от Хайдегер той вижда във вечността фактора, който го трансцендира и ограничава. "След" края на историческото време "започва" вечността" (Игнатов 1999: 261). "Следователно учението на Бердяев показва границите на историческото време и тяхното преодоляване. Това не бива да се разбира непременно в смисъл, че "вечността" идва "след" историческото време и на негово място (отново използване на парадоксални термини!). Всъщност и преди изчезването на историческото време, то, макар да продължава да съществува, се преодолява чрез вечността от съществуващото наред с него екзистенциално време, което е образ на вечността. Това ще рече, че в "моментите" на творчески и емоционален екстаз (наистина *само* в тези редки "моменти"), аз като личност живея не в историческото време и още по-малко в космическото, макар че социалното ми измерение и моето тяло остават напълно във властта на тези две времена, а в екзистенциалното време, вечността. *Следователно, аз преживявам "късче" вечност. Това надхвърляне на вечността в нашия живот се проявява в мистичния опит, в любовта, разбирана в най-широкия смисъл на думата (любовта към Бог, към ближния, любовта като приятелство, любовта между мъжа и жената, любовта към мирозданието), както и във всяка творческа дейност*" (Игнатов 1999: 263).

[92] "Ние разглеждаме идеята на Бердяев като най-доброто осветляване и решаване на поставените от Хайдегер въпроси. Това обаче поражда въпроса дали е възможен синтез между двете тези. Отговорът, може по наше мнение, може да бъде положителен. Как би изглеждал този синтез? Ще го формулираме по следния начин: крайното време, за което говори Хайдегер, съвпада с историческото време при Бердяев. Безкрайното математическо-космическо време е конструкция на живеещия в крайното историческо време човек, който обаче обръща приоритетите и извежда пораждащото от породеното. Това "събитие", описано по този начин от Хайдегер, е за Бердяев резултат от обективирането, което поробва реалността. Във всеки случай и за двамата мислители *приоритетът на космическото време е илюзия. Централната роля в този синтез би следвало да се поеме от екзистенциалното време, давайко израз на вечността, от която Хайдегер, се абстрахира, което приемане обаче не би пречило на синтеза.* Във връзка с това се поставя въпросът дали характерът на Хайдегеровата философия, тотално иманентна и концентрирана върху крайното, не изключва възможността за синтез с християнското становище като Бердяевото? (Подчертаваме, че става дума само за абстрахиране от трансцендентността и за нищо повече; твърде повърхностната теза, че Хайдегер бил "атеист", отдавна не се защитава от нито един сериозен интерпретатор.) Все пак от ограничаването само върху иманентното не следва отрицание на трансцендентното" (Игнатов 1999: 264).

[93] "Вече показвахме, че космическото време в никакъв случай не предшества историческото, а е налице, макар и спорадично, успоредно с него. А вечността, чийто израз в този живот е екзистенциалното време, не "следва" след историческото време и в този смисъл не представлява "последна фаза", защото не "предшества" всички други времена. Следователно, ако става дума за някаква "последователност", то тя би изглеждала така: "първо" е вечността, "после" е историческото време, и от друга страна, преживяват екзистенциалното време. Предложението от самия Бердяев ред, в който като първо функционира космическото време, като второ историческото и като трето екзистенциалното време е все пак основателен, стига да не се забравя, че те са подредени не в темпорална последователност, а според растящото ниво на битийното им качество" (Игнатов 1999: 263).

[94] В интересувашият ни нас контекст, на analogia entis може да се гледа като на "истинната" метафора, т.е. като на онази метафора, описваща "истинното" предчувствие, онтологичната посока, разположението. "Условието за възможност" на аналогията е "в самата комуникация на битието. Участието е родовото име, давано на съвкупността от решения, изказани относно този проблем" (Рикьор 1994: 394). В крайна сметка, *участието е творческата каузалност.* "Следователно именно творческата каузалност установява между съществата и Бога връзката на участие, която прави онтологично възможно отношението на аналогия" (Рикьор 1994: 394).

[95] Във "всевъзможното" би трябвало да се подчертае една плодотворна двусмисленост, която би проличала по-ясно с използването на термина "омнипотенция": т.е. съвкупността от *всички възможности*, дадена актуално като едно цяло и *всемоощество* като качество на някаква личностност (напр. на божествената личност). "Възможното не е съществуващо, не е онова, което е или което не е, то е особен модус, който не може да бъде въобще преведен на езика на реалното или идеалното съществуване. *Посибилизъмът* е философия на възможното, която своята предпоставка "първоначалото" намира в *самата категория на възможното*, вече след това и прилага към понятието "реалност", "идея", "знак", "език" и

др." (Эпштейн 2001: 33). Същият автор предлага "своя собствена позиция, която може да се определи като *посибиланизъм*. За мен е важно не да се свежда възможността към други по-широки категории, такива като реалност или език, битие или понятие, а да се изхожда от самата категория за възможното като основополагаща. "Възможното" за мене не е някаква особена реалност, притежаваща своя физическа протяжност или пространствено-времеви континуум. Но възможното и не е условна фикция, отразяваща в символична форма свойствата на нашия реален свят. Възможното е особен модус на "можествуване", който ни извежда зад пределите на тази реалност, но без непременно да принадлежи на някаква друга реалност. Особеност на възможното е именно неговата несводимост към реалното, било то реалността на нашия свят или на други светове" (Эпштейн 2001: 32).

[96] И тук може да се постави въпросът дали се съотнасят трансцендирането на трансцендентността в иманентността и "трансцендентността".

[97] Основанието да използваме "произход" като синоним на участие в тесен смисъл е следната забележка на Винделбанд, както, разбира се, и нейният контекст: "Кант не успява да утвърди и ясно да изложи фундаменталната разлика между понятията "произход" и "обосноваване" (Винделбанд 1994: 262). Посоката на произхода е посоката на едно фундаментално-историческо време, докато посоката на обосноваване е тази на едно фундаментално-онтологично (екзистенциално) време. Общността на тези двете времена представлява единното онтологично време като херменевтично време. На свой ред обаче двете посоки отново са налице не само "отвътре", но и "отвън" на това херменевтично време, а именно: времето обосновава разбирането и времето произхожда от разбирането. Може да се говори за една принципа двойственост на екзистенциалите (в т.ч. и историческите) за разлика от понятията (в т.ч. и философските категории), която добре се предава с двойствеността на "метá" – "отвъд" и "сред". Екзистенциалът съдържа своята отъдност в себе си и в този смисъл е всеобщ, без никога ни най-малко да бъде безсъдържателен, каквато безсъдържателност е налице при понятиенно фундираните философски категории: тяхната всеобщност граничи с безсъдържателността им. В това отношение и във формален план екзистенциалът е еднакъв с феномена, който съдържа вътре в себе си своето показване (Heidegger 1993: 31) (което е и неговата отъдност). От тази гледна точка спецификата на историческия екзистенциал е, че неговата отъдност е фактичността му: Той съдържа събдването си вътре в себе си.

[98] Например едно много важно такова необсъждано измерение е прехвърлянето от несъзнавано в съзнание: т.е. осъзнаването.

[99] Което раздвояване метафизично се разкрива като представяне на предмета (Gegen-stand) и "кореспондентна теория на истината".

[100] "Изобилният и нарастващ поток от високо образовани хора се е превърнал в абсолютна необходимост за социално и икономическо развитие в нашия свят. Той бързо се превръща в условие за национално оцеляване" (Ducker 1968: 15).

[101] Прайс определя по следния начин какво е "философия на образованието": "аналитично обсъждане на образованието заедно с един опит да се свърже по определен начин с метафизиката, етиката и епистемологията" (Price 1965: 9). По същество той следва Дюи (Dewey 1939: 654-656). Аналогично: "Философията на образованието се появява като раздел от философията, подобен на философията на историята или на философията на правото" (Мордвинчева 1997: 8) Един преглед на възгледите на различни философски школи и автори – Платон, неотомизъм, екзистенциализъм, прагматизъм, логически позитивизъм, научен хуманизъм, диалектически материализъм и др. – относно образованието се съдържа в: *Education and the Philosophical Mind*. 1957. Оригинален е следният подход към определяне философия на образованието: "Философията на образованието е отговор на кризата на образованието, криза на традиционните научни форми на неговото осмисляне и интелектуално осигуряване, изчерпаността на основната педагогическа парадигма. Философията на образованието обсъжда **граничните основания** на образованието и педагогиката: мястото и смисълът на образованието в културния универсум на живота, разбирането за човека и идеала на образоваността, смисълът и особеността на педагогическата дейност и пр. Методологическата и в частност проектната ориентация на философията на образованието обуславя обсъждане на пътищата и начините за разрешаване на възникналата криза на образованието и образът на новото училище" (Розин 1996: 12). Български автори определят философията на образованието по следния начин: "По отношение на границите си последната се вметва между общите педагогически теории за обучението /дидактика, история на педагогиката/ и общите философски теории за същността на човека /антропология/. В съдържателно отношение тя е част от философията на културата и разглежда образованието в трите глобални, класически отношения: 1. Образованието като процес на човешка дейност, на "ставане", в хода на който чрез символи, словесни изрази, идеи и убеждения се осъществява приспособяване на обучаемия към конкретната културна среда. 2. Образованието като сбор от актове на комуникацията, в който културният език на педагогическото въздействие чрез диалогична форма се стреми да предизвика осъзнато развитие на личността: от обученост през образованост към мъдрост. 3. Образованието като динамична размяна на културни ценности, като среща на човешката мяра за преходно-историческата и универсално-вечната осмисленост на житейските събития" (Узунова 1996: 4). Мерджанова обособява следните три основни съдържателни раздела на философията на образованието в своята общност, изясняващи и нейната

същност: "онтология на образованието (философско промисляне на образованието) и педагогическа рефлексия (или педагогическа научна регулация). Между тези два основни релефа на образованието се вмъква антропологията на образованието, доколкото Човекът е неговият обект, предмет, субект и цел" (Мерджанова 1995: 67). "Философската антропология, разбирана тук като философско учение за природата на човека, оказва методологическо влияние върху обосноваването на една или друга ориентация в педагогиката и по-специално върху целите и характера на педагогиката, педагогическото управление и взаимодействието. Обособили са се две относително самостоятелни и противоположни концепции за природата на човека: егоцентрично-индивидуалистична и социалноцентрична колективистична" (Цветков 1994: 20). Още едно определение: "философията на образованието е самосъзнание /метапознание/ на самото него и заема област на границата между философията и педагогическата наука... така разбираната философия на образованието включва основополагащи идеи и концепции, отнесени към значими философски и педагогически системи" (Радев 1995: 7).

[102] Изчерпателен анализ на философските възгледи на Дюи в – *Zanev 1997*; и в съпоставка с тези на Хегел в – *Zanev 1996*.

[103] Например за Кант обаче, образованието по-скоро изисква и гарантира дисциплината и порядъка. "Човекът може да стане човек само чрез възпитанието" (Кант 1994: 142). "Дисциплината, т.е. порядъкът, променя животинското в човешкото" (Кант 1994: 139). Съвременната генетика обаче, разчела човешкия геном, по-скоро е в подкрепа на Русо, отколкото на Кант, по-скоро на Дюи, отколкото на Маркс, и по-скоро в подкрепа на Хайдегер и Гадамер: човешкото е заложено в човека в качеството на негова природа, която образованието само подпомага да се изяви *при свободното развитие на човешкото същество*, отколкото да я създава или формира: "сложното поведение на човека се е получило от добавянето на нови инстинкти към тези, които вече са съществували у нашите прадеди, а не от това, че инстинктите са заместени от различни форми на обучение" (Ридли 2002: 127). "Основната цел на обществените науки пре ХХ век е да проследи начините, по които нашето поведение се влияе от социалното обкръжение. А какво би станало, ако обърнем проблема наопаки – т.е. да проследим по какъв начин социалното обкръжение се явява резултат от нашите вродени социални инстинкти. ... Противопоставянето на вроденото, природното и отгледаното, възпитаното е голяма грешка, защото всяко обучение зависи от вродените способности и ограничения" (Ридли 2002: 128). "...някои инстинкти трябва да бъдат научени, за да могат да се проявят" (Ридли 2002: 130).

[104] На философската връзка между свободно предприемачество, демокрацията и образование акцентира Дюи (Dewey 1939: 716-721).

[105] "... християнството със своите идеи и догматика малко докосна мисълта на селянина. Селският свещеник, за да не се откъсне от своето паство, бе принуден да бъде повече орган на народното езическо суеверие, отколкото на решенията на вселенските събори. В градовете беше друго. Християнската догматика благодарение на широката верска книжнина и на по-високото умствено равнище и в чужда смес със старото суеверие заемаше доста място в съзнанието на гражданите. Старият еснаф бе безспорно набожен човек" (Хаджийски 1974: 481). "И понеже на времето религията снабдяваше със санкция човешкото поведение, тя даде обредна религиозна форма и на обичаите, но само форма" (Хаджийски 1974а: 126). "Особено положение сред духовното начало на българския национален живот имат религията и църквата. Проблемът е голям и твърде стар. В какво се изразява българското религиозно чувство, какви са неговите особености, в какво се състоят неговата сила и слабост? Въпросът всъщност винаги е бил е или не е българският народ религиозен, е или не е народ безбожен той? От всички автори, които са се занимавали с този въпрос, няма като че ли нито един, който да оспорва дълбокия атеизъм на нашия народ. И в същото време има един факт, който е също така неоспорим – между нашата църква и народ винаги са съществували доверие и взаимопомощ и в най-трудните и драматични времена, и в най-благоприятните" (Семов 1987: 235).

[106] "Такава първостепенна и велика българска добродетел е несекващата ЖАЖДА на българската младеж да се образова и генетичната й пригласеност да приема знания и култура, да ги произведе и обработва" (Семов 1999: 258).

[107] "Човекът е въже, опнато между звяра и свръхчовека – въже над пропасти" (Nietzsche 1939: 11). Също така: "Великото у човека е това, че той е мост, а не цел: това, което може да се обича при него, е, че той е преход и залез" (пак там). И: "Вижте, аз съм вестител на мълнията и една тежка капка от облака: а тази мълния се нарича свръхчовек" (пак там: 12-13).

[108] "Досегашният човек ... не е навлязъл в своята собствена пълна същност. Ницше обяснява, че тази същност на човека дори още не е установена, т.е. нито е намерена, нито е закрепена. Затова Ницше казва: "Човекът е още неустановено животно." Твърдението звучи учудващо. Макар и той да изказва само това, което мислеше отдавна западноевропейското мислене за човека. Човекът е това animal rationale, разумното животно. Чрез разума човекът се издига над животното обаче така, че той постоянно *поглежда надолу* към звяра, довежда го под себе си, трябва да стане готов с него. Ние наричаме животинско чувствено и свхващаме разума като не- и свръхсетивното, тогава се появява човекът, това animal rationale, като сетивно-свръхсетивна същност. Ако наречем чувствено според традицията физическото, то разумът,

свръхсетивното се показва в качеството на това, което излиза *извън* и *над* чувственото, физическото; гръцкото *μετά* значи *извън*; *μετά τὰ φυσικά* - *извън и над* физическото, чувственото; свръхсетивното в своето извън, над физическото е метафизическото. Човекът, доколкото той се представя като animal rationale, е физическото в *надскочане* на физическото; накратко казано: в същността на човека като animal rationale се настъбира това *извън* от физическото към не- и свръхфизическото: така човекът е самото мета-физическо." (Heidegger 1984: 38).

[109] Почти същата мисъл можем да открием и у Кант: "Инстинктът е всичко за животното; някакъв чужд разум се е погрижил за всичко, което му е потребно. Човекът обаче се нуждае от собствен разум. Той не притежава инстинкт и сам трябва да изработи плана за собственото си поведение. Но тъй като, появявайки се на бял свят, той е безпомощен и напълно неспособен да стори това веднага, то други трябва да го направят вместо него" (Кант 1994: 139-140).

[110] И Августин (Price 1965: 125-126), и Рьсел (Hare 1999: 141-145) обсъждат темата за учителя при едно философско осмисляне на образованието.

[111] Един цялостен преглед на философската концепция на Хегел за образованието се съдържа напр. в – *Занев 1996*.

[112] В този смисъл и за Рьсел образованието е противоположното на втъпяването, на индоктринирането (Hare 1999: 135-141).

[113] Образованието е диалог, разговор. "... ние сме е д и н разговор" (Heidegger 1971: 39). Диалогизмът в образованието може да се осмисли и като един полифоничен естетико-онтологичен принцип (Amorin 1996).

[114] Възгледът за възпитанието и образованието като за разгръщане на вътрешната природа на човека е често срещан сред педагозите. Така напр.: "Силата на природата неудържимо води към истината и в нейното ръководство няма принуда" (Песталоци 1969: 44). "Нарастването на нещата в природата се извършва от само себе си" (Коменски 1992: 107). Ян Коменски излага и следните девет принципа за следване на природата при ученето и образоването. "I принцип. Природата спазва подходящото време. ... II принцип. Природата си подготвя материала, преди да почне да го оформява ... III принцип. Природата подготвя за своята дейност подходящ предмет или предварително го подготвя по съответен начин, за да стане подходящ. ... IV принцип. Природата не се обръква в действията си, а разпределя, и всяко нещо съвършва поотделно. ... V принцип. Всяка своя дейност природата започва отвътре. ... VI принцип. Природата започва цялото си творчество с най-общото и свършва с малките подробности. ... VII принцип. Природата не прави скокове, а постепенно крачи напред... VIII принцип. Когато природата почне нещо, тя него спира, докато не го свърши. ... IX принцип. Природата грижливо отбягва противоположното и вредното" (Коменски 1992: 107-119).

[115] Също така и за Лок възпитанието и образованието образуват единно цяло и обуславят враждането на човека в обществото: "девет десети от хората са това, което са, добри или зли, полезни или не, поради своето образование [education]" (Locke 1823a: 6). На свой ред властта в обществото легитимира и се легитимира от образованието и възпитанието по подобие на бащината власт над децата: сам Бог е повелил на Адам и Ева да пазят, хранят, възпитават и образоват своите деца (Locke 1946: 28). За Лок няма определен път към истината (Locke 1823: 82), нито знанието може да се изведе от принципи (78-79), а чрез сравняване на ясни и отчетливи идеи (79-80) може да се постигне подобряване на нашето знание в това число и на моралното (86-87).

[116] Вж. бел. [67].

[117] Вж. бел. [68].

[118] "Работата е в това да се каже малко за опита на мисленето без оглед на обосноваване на битието от съществуващото" (Хайдеггер 1993: 391). "На нас би трябвало да премислим битието във вглеждане през собствено времето до неговото собствено съществуване – от събитието – без оглед на битието към съществуващото" (Хайдеггер 1993: 406). "Да се премисли битието без съществуващото значи: да се премисли битието без оглед на метафизиката. Подобен оглед, обаче още господства даже в намерението да се преодолее метафизиката. Затова трябва да се изостави това преодоляване и да се предостави метафизиката на нея самата" (Хайдеггер 1993: 406).

[119] Знаем, че "Битие и време" обхваща само първи и втори раздел на първата част на замисъла на "Битие и време", както е изложен в § 8. Третият раздел и цялата втора част остават ненаписани.

[120] Курсивът мой – В.П.

[121] Курсивът мой – В.П.

[122] За превода на "la longue durée" няма утвърден термин в българския език. Срещал съм многобройни варианти на превод, дори и в една и съща работа; напр. "голяма продължителност", "дълъг период", "дълготраен период", "дългосрочен период" и др., които са с приблизително еднакъв смисъл. Обаче "long" има значение - освен на "дълъг" - и на "бавен", а "durée" – освен на "траене", "продължителност", "период" – и на "време", поради което "la longue durée" също така означава "бавното време" в смисъла на "времето на бавната промяна", на "бавния ход". Ето защо според мен: 1) синтетичен израз, който да предаде единството на двата смисъла на български не съществува; 2) ако се преведе описателно, би трябвало да бъде: "дългият период на бавна промяна", "дълъг период с бавен ход", "голяма продължителност от бавно изменящо се време" и пр.. Но и това не е достатъчно, тъй като във френския език употребата

на “durée” е трайно свързано с философията на Бергсон, в която е централна опозицията “durée” – “temps”: непосредствено схващаното от интуицията време на ставането, от една страна, срещу илюзорно възстановеното време от отделните статични кадри, предлагани от нашия интелект, от другата. По този начин “бавното време” и обичайното време на събитията са противопоставени и чрез Бергсоновата опозиция като интуитивно разбираемо бавно ставане в историята срещу илюзорното, “кадрирано” от интелекта време на просто смейащи се събития. Поради изложените трудности след предпочетения конкретно в даден контекст вариант съм поставял [l.d.] - [la longue durée.]

[123] В математическия смисъл, на който се позовава Бродел, на български се използва и “множество” и “съвкупност”, обаче “множество” е многократно по-често срещания термин. В цитирания превод на български обаче се използва “съвкупност”.

[124] Закономерно, същият автор в друга своя статия дава определение за обществото, което твърде напомня Броделовата концепция за множество от множества. “Обществото е определен тип система, състояща се от разнородни взаимосвързани елементи и подсистеми, свойства и отношения, създадени от индивидите на основата на механизма на обратна връзка, цел на която е реализиране на екстремални принципи в жизнейността на индивидите с помощта на закони, действащи в определени граници.” (Давыдов 2004: 14.)

[125] Концепцията за вертикално и хоризонтално време води произхода си от религиозната философия на историята. Срв. и с бел. [74].

[126] В случая обаче не става дума за доста тривиалното положение, че на “сцената” на друга природа, естествено протичането на историята би било различно, а за това, че трябва да се мисли едно ново единство природа-история, или още по-точно, историо-природа, при което всяка промяна в една от двете части предизвиква такава промяна в цялото, че в общия случай се променя и другата част. В донякъде сходен смисъл Мамардашвили говори за “Янус-факти” и за “Янус-онтология” (Мамардашвили 1996: 92).

[127] Проследявайки назад във времето историята на възникването и утвърждаването на квантовата механика, научаваме че във втората половина на двадесетте години на ХХ в. е имало дискусия, инициирана от Нилс Бор и сподвижници (Bohr 1924) относно възможността за нарушаване на закона за запазване на енергията на квантово равнище. В крайна сметка обаче побеждава противоположната линия, възглавявана, да речем, от Волфганг Паули, който на основата именно на закона за запазване на енергията, предсказва съществуването (напр. Паули 1962) – впоследствие експериментално установено (пак там) – на нова, и до днес във висша степен екзотична частица, неутриното: “какво остава – пише Паули – от старите понятия за материя и вещество? Отговор: енергия. Това е и тази истинска субстанция, която се запазва; изменя се формата в която се проявява” (Паули 1975: 36). Също така от закона за запазване на енергията и валидността на т. нар. Лоренцови трансформации, изисквани от специалната тория на относителността, той формулира СРТ теоремата (Паули 1958), според която едновременното обръщане на посоката на времето, на пространствената ориентация ляво-дясно и на заряда (т.е. обръщането частица – античастица) е еквивалентно и неотличимо от необърнатото положение на нещата; нещо повече евентуалното нарушение (напр. Цукерман 2005) на трите изброени симетрии е необходимо взаимно да се компенсира, така че съвкупното нарушение на общата, СРТ симетрия трябва да е нулево. Въз основа на препотвърдения закон за запазване на енергията физиката “частичковата парадигма” в микрофизиката, тъй като този закон изисква съществуването на относително постоянни обекти, наричани елементарни частици, взаимодействащи си посредством точно четири фундаментални взаимодействия, а именно: гравитационно, слабо, електромагнитно и силно. Представяйки всяко от трите – слабо, електромагнитно и силно – взаимодействие като конкретна форма на едно по-общо и по-фундаментално взаимодействие, възниква теория на обединеното взаимодействие, която е в основата на общоприетия днес “стандартен модел”. Ако към стандартния модел успееше да се добави и гравитационното взаимодействие, то така би се създаде теория на великото обединение, която в известен смисъл щеше да представлява “теория на всичко” или с други думи, *окончателната* физическа теория. Ключова позиция в нея би заемала едно изключително необикновена елементарна частица, т. нар. бозон на Хигс (Higgs 1964), която заради свойството ѝ да определя каква да е реалността изобщо и като цяло, нобеловият лауреат по физика Леон Ледерман нарича *частицата-бог* (Ледерман 1997: 334-375). За нас като философи е близо до ума, че ако се откриеше такава частица с такава наистина богоприсъщо свойство, това щеше да бъде окончателната физическа теория, действително теорията на всичко. Но също така като философи ние във висша степен подозираме, т.е. сме априорно уверени, че такава нещо по принцип не може да се случи. Все пак обаче от 2008 година в ускорителя за елементарни частици на ЦЕРН стартира програма именно за експерименталното откриване на тази частица, разбира се, и с множество други задачи, в чиято подготовка и осъществяване вземат участие около 30 български физици. Откритие преди това и вече неоспоримо доказани в началото на ХХІ в. осцилации на неутриното (нобелова награда по физика за 2002 г.) обаче по-скоро не се вметват в стандартния модел и по този начин не е изключено правят невъзможна теорията на великото обединение (напр. Цукерман 2005). Също така те поставят под съмнение всеобщата валидност на СРТ теоремата (пак там).

[128] “Под обективен дух разбирам многообразните форми, в които общността, съществуваща между индивидите, се е обективирала в обективния свят. В този обективен дух миналото е за нас устойчиво продължаващо настояще. Областта на духа обхваща стила на живот, формите на общуване, целевите връзки, образувани от обществото, обичаите, правото, държавата, религията, изкуството науката и философията” (Дилтей 1988: 143) “Дилтай показва и подчерта, че основополагащият характер е такъв: битието е исторично” (Хайдеггер 1995: 142).

[129] Срв. с (1) неравномерност, (2) нехомогенност и (3) структурираност на историческото време.

[130] Това твърдение изисква известно прецизиране, излизайщо извън обхвата на настоящето изложение. Посоката на прецизиране може да се намекне по следния начин: (1) винаги е възможно да се въведе обобщена количествена оценка, например посредством комплексни числа, при което поне едно от свойствата на обобщаваното отпада, напр. при прехода към комплексни числа – мярка за информация – линейната наредба; (2) новата обобщена количествена оценка може да се интерпретира съдържателно, напр. реалната част на комплексното число е оценка за обективните избори, имажинерната – за субективното преживяване на тези избори; (3) въпреки това и след въведената нова и обобщена количествена оценка ще остане нещо неизразено и в процес неизразимо количествено, което ще продължи да изключва количествената оценка; (4) това потенциално изразимо, но актуално неизразено винаги остава в езика и по-точно в Словото, напр. в предикацията можем да твърдим, че е съсредоточено в копулата, при числата – в безкрайността.

[131] Може да се предположи, че разделителната линия между информацията, която съответствува на качествения аспект и информацията, която съответствува на структурния аспект на историческото време, и които два типа информация нататък накратко ще обозначавам като качествена информация и информация преживяване, минава между опозицията външно-друго външно (resp. вътрешно-друго вътрешно), от една страна, и опозицията външно-(друго, т.е. несъответно) вътрешно (resp. вътрешно – друго външно).

[132] Неуспехът да се създаде теория на квантовата гравитация (напр. Горелик 2005) е възможно да се дължи на това, че гравитационното взаимодействие е налице само в настоящето, resp. в едно нютонианско време. Изключителната му слабост $\approx 10^{-40}$ спрямо електромагнитното) може би предполага, че спрямо него цялото време от “възникването” на вселената, че чак дори вероятно до нейния “свършек” е настояще. Ако обаче в този смисъл *гравитацията* е само макрофеномен, то тя е възможно да е принципно подобна на *явленията на сдвояване*, които са само “в бъдещето или миналото”, и *може да се обедини* с тях. Несъблюдаването на закона за запазване на енергията е свързано със съществуването на надлъжни гравитационни вълни (Бронштейн 1979: 434-435). При положение, че времето на вселената се обхваща или е сизмеримо с настоящето на гравитационното взаимодействие, надлъжните гравитационни вълни няма в какво да се разпространяват. Обаче обратно, квантовата информация, както може би и осцилациите на неутриното, навярно биха били донякъде аналогични на надлъжни гравитационни вълни.

[133] Аналогията с Нютоновата физика е същностна и постоянно изтъквана от основателя на социологията Огюст Конт: напр. “ние притежаваме сега физика на небесните тела, физика на големите тела, както механична, така и химична, физика и растителните тела и физика на животинския свят: имам нужда от още една физика, от социалната физика, за да може системата и нашите естествени знания да бъде пълна” (Конт 1998: 60).

[134] Основното явление около което се обособява възникналата в 90-те години на миналия век физическа дисциплина квантова информация е това на сдвояването, entanglement (като следствие от принципите на квантовата механика е описано за първи път от Шрьодингер през 1934 г.: *Шрьодингер 1977*), хронологично прохождайки от споровете между Айнщайн и Бор по обосноваването на квантовата механика и от т. нар. парадокс АИР (Einstein, Podolski, Rosen 1935), както и от количествено формулираната разделителна линия между локалния реализъм (позицията на Айнщайн) и т. нар. Копенхагенска интерпретация (позицията на Нилс Бор и “съратници”) – неравенства на Бел, 1964 (напр. Bell 1966), чието нарушаване, изключващо позицията на Айнщайн, вече хилядократно експериментално потвърждавани като се почне от Клоузър и Хорн, 1974 (Clauser, Horne 1974) и Аспе, Гранжие и Роже, 1981 (Aspect, Grangier, Roger 1981; 1982). Самото философско тълкуване на това явление е породило огромна книжнина (а в епохата на Интернет по-добре “електронна”) и множество конференции, от които за съжаление засега България остава напълно изолирана.

[135] В текста са означавани като CP x,y, където ‘x’ е номерът на тома, а ‘y’ – номерът на параграфа; напр. CP 5.555 означава параграф 555 от 5-и том. Екземплярът от Събраните съчинения, използван при подготовката на настоящия превод, е на разположение в библиотеката на НБУ: тъкмо той е “Third Printing, 1974”.

[136] В текста са означавани като EP w:z, където ‘w’ е номерът на тома, а ‘z’ – страницата. Екземплярът от Избраните съчинения, използван при подготовката на настоящия превод, е на разположение в библиотеката на НБУ.

ЛИТЕРАТУРА:

- Amorim, M. 1996. La construction de l'objet en éducation et dans la recherche. Une approche poliphonique. – In: *Philosophie du langage esthétique et éducation*. Paris: L'Harmattan.
- Aspect, A., P. Grangier, and G. Roger. 1981. Experimental tests of realistic local theories via Bell's theorem. – *Physical Review Letters*. Vol. 47, № 7, 460-463.
- Aspect, A., P. Grangier, and G. Roger. 1982. Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedanken experiment: A New Violation of Bell's Inequalities. – *Physical Review Letters*. Vol. 49, № 2, 91-94.
- Bell, J. 1966. On the Problem of Hidden Variables in quantum Mechanics. – *Review of Modern Physics*. Vol. 38, № 3, 447-452.
- Bohr, N. 1924. *The quantum Theory of Radiation* (With H. Kramers and J. Slater). – *Philosophical Magazin*. Vol. 47. 785-800.
- Braudel, F. 1958. Histoire et sciences sociales. La longue durée. – *Annales E.S.C.*, № 4, 725-753.
- Braudel, F. Histoire et sciences sociales. La longue durée. – In: F. Braudel. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969, 41-83.
- Clauser, J., M. Horne. 1974. Experimental consequences of objectiv local theories. – *Physical Review D*. Vol. 10, № 2, 526-534.
- Dewey, J. 1916. *Democracy and Education*. New York: Macmillan Company.
- Dewey, J. 1939. *Intelligence in the modern world*. New York: Random House.
- Diemer, A. 1956. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung sener Phänomenologie*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Dilthey, W. 1984. *Das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Drucker, P. 1968. The educational revolution. – In: *Education, Economy and Society*. Ney York: the Free Press/ London: Collier–Macmillan.
- Education and philosophical mind*. 1957. London: George G. Harrap.
- Einstein, A., B. Podolsky, N. Rosen. 1935. Can Quantum-mechanical Descriptio of Physical Reality be considered complete? – *Physical Review*. Vol. 47, 777-780.
- Finke, R. 1989. *Principles of Mental Imagery*. Cambridge, Mass./ London: MIT Press..
- Gadamer, H.-G. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Gurvitch, G. 1955. *Detérminismes sociax et liberté humain*. Paris: Presses univ. de France.

Haith, M., J. Benson, R. Roberts, Jr., B. Pennigton. 1994. Introduction. – In: *The Development of future-oriented process*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1-7.

Hare, W. 1999. Russell's Contribution to Philosophy of Education. – In: *Bertrand Russell. Critical Assessments. Vol. IV.: History of Philosophy, ethics, education, religion and politics*. London/ new York: Routledge.

Hegel, G.W.F. 1966. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Berlin: Akademie-Verlag.

Hegel, G.W.F. 1988. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hamburg: Felix Meiner.

Heidegger, M. (М. Хайдегер [двуезична публикация]). 2000. Die Kunst und der Raum (Изкуство и пространство). – *Критика и хуманизъм*, 9 (2000/2), 162-171.

Heidegger, M. 1957. Der Satz der Identität. – In: (ders.) *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günter Neske, S. 9-30.

Heidegger, M. 1957. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. – In: (ders.) *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günter Neske, S. 31-67.

Heidegger, M. 1961. *Nietzsche*. Bd. 1-2. Pfullingen: Neske.

Heidegger, M. 1967. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Neske.

Heidegger, M. 1971. Hölderlin und das Wesen der Dichtung. – In: (ders.) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1971. Hölderlins Erde und Himmel. – In: (ders.) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1973. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1978. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1978. Hegel und die Griechen. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1978. Kants These über das Sein. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 438-473.

- Heidegger, M. 1978. Platons Lehre von der Wahrheit. – In: M. Heidegger. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1978. Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1982. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington&Indianapolis. Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1984. *Was heißt Denken?* Tübingen: Max Neimeyer
- Heidegger, M. 1985. *Vorträge and Aufsätze*. Pfullingen: Günter Neske.
- Heidegger, M. 1992. *Was heißt Denken?* Stuttgart: Philipp Reclam.
- Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1994. Was heißt Denken? – In: (ders.) *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske.
- Heine, H. 1970. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Higgs, P. 1964. Broken symmetries, massless particles and gauge fields. – *Physics Letters*, Vol. 12, № 2, 132-133.
- Huxley, J., E. Mayr, H. Osmond, A. Hoffer. 1964. Schizophrenia as a genetic morphism. – *Nature*, vol. 204, № 4955 (17.10. 1964), 220-221.
- Jung, C. G.. 1993. *The collected works. Vol. 11. Psychology and religion: west and east*. London: Routledge&Kegan Paul.
- Karlson, J. 1991. *Genetics of Human Mentality*. New York/ London: Praeger.
- Kosellek, R. 1985. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass. and London. MIT Press.
- Locke, J. 1823. Essay on Human Understanding. – In: *Works*. Vol. III. London: Thomas Davison.
- Locke, J. 1823a. Some Thoughts concerning Education. – In: *Works*. Vol. IX. London: Thomas Davison.
- Locke, J. 1946. *The Second Treatise of Civil Government and a Letter concerning Toleration*. Oxford: Basil Blackwell.
- Marx, K. 1957. Nachwort zur Zweiten Auflage. – In: K. Marx. *Das Kapital*. B. 1. Berlin: Dietz, 10-18.

- Marx, K. 1958. [Thesen über Feuerbach]. – In: K.Marx, F. Engels. *Werke*. B. 3. Berlin: Dietz, 5-7.
- Nietzsche, F. 1939. *Also sprach Zarathustra*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Paivio, A. 1990. *Mental Representations*. Oxford: University Press.
- Pauli, W. 1980. *General Principles of Quantum Mechanics*. New York: Springer.
- Peirce, C. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, Massachusetts. Vol. I-VIII. The Belknap Press of Harvard University Press, (Third Printing, 1974) [135].
- Peirce, C. The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings (eds. N.Houser, C. Kloesel). Vol. 1-2. Indiana Press: Bloomington (Peirce Edition Project) [136].
- Peters, R. 1972. Education and human development. – In: *Education and development of reason*. London/ Boston: Routledge& Kegan Paul.
- Platon. 1942. Der Staat. – In: *Sämtliche Werke*. Bd. II. Berlin: Lambert Schneider
- Price, K. 1965. *Education and Philosophical Thought*. Boston: Allyn and Bacon.
- Rousseau, J.-J. 1964. Considérations sur le gouvernement de Pologne. *Œuvres complètes*. Vol. III. Paris: Galimard.
- Rousseau, J.-J. 1964a. Émile, ou de l'éducation. *Œuvres complètes*. Vol. IV. Paris: Galimard.
- Sötard, M. 1999. Nature et liberté en éducation. – In: *Éducation et philosophie*. Paris: ESF.
- Астафьева, Н. 1996. Вейвлет-анализ: основы теории и примеры применения. – *Успехи физических наук*, № 11, 1145-1170.
- Афанасьев, Ю. 1986. Фернан Бродель и его видение истории. – В: Бродель, Ф. *Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV- XVIII вв.* Т.1. Москва: Прогресс.
- Бабосов, Е. 1970. *Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства*. Минск: Выйшейя школа.
- Бахтин, М. 1979. Эстетика словесного творчества. М., цит. по: Гуревич, А. *Исторический синтез и Школа "Анналов"*. Москва: Индрик, 1993.
- Бахтин, М. 1996. *Философия на словесността. Т. 1. Автор и герой в естетическата дейност*. С.: ЛИК.
- Бергсон, А. 1994. Въведение в метафизиката. – В: (същ. авт.) *Интуиция и интелект*. С.: ЛИК, 5-53.

- Бергсон, А. 1994. Философската интуиция. – В: (същ. авт.) *Интуиция и интелект*. С.: ЛИК, 55-78.
- Бергсон, А. 1999. *Творческа еволюция. Материя и памет*. Минск: Харвест.
- Бергсон, А. 2002. *Материя и памет*. С.: НБУ
- Бергсон, А. 2004. *Върху непосредствените данни на съзнанието*. Враца: ИК “Одри”.
- Бергсон. 1999а. Воспоминание настоящего. – В: *Творческа еволюция. Материя и памет*. Минск: Харвест, 1005-1049.
- Бердяев, Н. 1994. *Смисълът на историята. Опит за философия на човешката съдба*. С., “Христо Ботев”.
- Боеций. 1993. *Утешението на философията*. С.: Любимъдрие.
- Бор, Н. 1971. О понятия причинности и допълнителности. – В: (същ. авт.) *Избранные научные труды. Т. II. Статьи 1925-1961*. Москва: “Наука”.
- Бор, Н. 1971. Физическая наука и проблема жизни. – В: (същ. авт.) *Избранные научные труды. Т. II. Статьи 1925-1961*. Москва: “Наука”.
- Бояджиев, Ц. 1997. *Августин и проблемът за времето*. Пловдив.
- Братоев, Г. 1970. *Квантова механика и причинност*. С.: И-во на БАН.
- Бродел, Ф. 2002. *Материална цивилизация, икономика и капитализъм, XV-XVIII век. Т. 1-3. Игрите на размяната*. С.: Прозорец.
- Бродель, Ф. 1977. История и общественные науки. Историческая длительность. – В: *Философия и методология истории*. Москва: “Прогресс”, 115-142.
- Бронштейн, М. 1979. Квантование гравитационных волн. – В: *Альберт Эйнштейн и теория гравитации*. Москва: Мир, 433-445.
- Вернадский, В. 1991. *Научная мысль как планетное явление*. Москва: “Наука”.
- Виндельбанд, В. 1994. Критический или генетический метод? – В: *Философия культуры: избранное*. Москва: ИНИОН.
- Виндельбанд, В. 1994. *Нормы и законы природы*. – В: *Философия культуры: избранное*. Москва: ИНИОН.
- Виндельбанд, В. 1994. *Философия культуры: избранное*. Москва: ИНИОН.
- Вишневский, А. 2005. Это ключ другого замка. – *Общественные науки и современность*, № 2, 150-155.

- Вълчинова, Г. 2006. Франсоа Артог и режимите на историчност. – В: *Историческата наука в България. Състояние и перспективи*. С: Институт по история на БАН, 122-133.
- Гадамер, Х.-Г. 1997. *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*. Плевен: ЕА.
- Герасимов, И. 1994. Российская ментальность и модернизация. – *Общественные науки и современность*, 4, 63-73.
- Гинзбург, В. 1975. *Теоретическая физика и астрофизика*. Москва: “Наука”.
- Горелик, Г. 2005. Матвей Бронштейн и квантовая гравитация. К 70-летию нерешенной проблемы. – *Успехи физических наук*, Т. 175, № 10, 1093-1108.
- Гуревич, А. 1993. *Исторический синтез и Школа “Анналов”*. Москва: Индрик..
- Давыдов, А. 2003. Вейвлет-анализ социальных процессов. – *Социологические исследования*, № 11, 89-101.
- Давыдов, А. 2004. К вопросу об определении понятия “общество”. – *Социологические исследования*, № 2, 12-24.
- Давыдов, А. 2005. Компьютационная теория социальных систем. – *Социологические исследования*, № 6, 14-23.
- Дельоз, Ж., Ф. Гатари. 2004. *Анти-Едип: капитализм и шизофрения*. С.: Критика и хуманизъм.
- Деррида, Ж. 2001. *За граматологията*. С.: ЛИК.
- Деррида, Ж. 1999. Голос, который хранит молчание. – В: Деррида, Ж. *Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Дилтай, В. 1998. Типовете светогледи и развитието им в метафизическите системи. – (същ. авт.) *Философия на светогледите*. С.: ЛИК.
- Дильтей, В. Наброски к критике исторического разума. - *Вопросы философии*, 1988, № 4, 135-152.
- Дремин, И., О. Иванов, В. Нечитайло. 2001. Вейвлеты и их использование. – *Успехи физических наук*, № 5, 465-501..
- дьо Бройл, Л. 1968. *Революция във физиката*. С.: “Наука и изкуство”.

- Дюби, Ж. 1991. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года. – В: *Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня*. Москва. “Наука”, 48-59.
- Занев, С. 1996. Хегел и Дюи (темата за образованието). – *Философски алтернативи*, 3.
- Занев, С. 1997. Философията като критическа образователна теория. – *Философия*, 1, 20-24.
- Зиммель, Г. 1996. Проблема исторического времени. – В: *Избранное*. Т.1. *Философия культуры*. Москва: Юристъ, 517-529.
- Зинченко, В. 2006. Живые метафоры смысла. – *Вопросы психологии*, 5, 100-113.
- Иванова, М. 2005. Религиозният символ в психологичната теория на Карл Г. Юнг. – *Философия*, 1, 53-60.
- Игнатов, А. 1999. *Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха*. С.: ФАКЕЛ.
- Канавров, В. 2003. *Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистски трансцендентализъм*. В. Търново: Faber.
- Кант, И. 1992. *Антропология от прагматично гледище*. С.: УИ “Климент Охридски”.
- Кант, И. 1992а. *Критика на чистия разум*. С.: Издателство на БАН.
- Кант, И. 1994. *Спорът на факултетите. Педагогика*. С.: ИК “Христо Ботев”.
- Капица, С. 1999. *Общая теория роста человечества*. Москва: Наука.
- Капица, С. 2000. Модель роста населения земли и экономического развития человечества. – *Вопросы экономики*, № 12, 85-106.
- Капица, С. 2004. Глобальная демографическая революция и будущее человечества. – *Новая и новейшая история*, № 4.
- Капица, С. 2004. Население Земли и будущее цивилизации. – *Социологические исследования*, № 6.
- Капица, С. 2004. Об ускорении исторического времени. – *Новая и новейшая история*, № 6.
- Капица, С. 2005. Асимптотические методы и их странная интерпретация. – *Общественные науки и современность*, № 2, 162-165.

- Капица, С., С. Курдюмов, Г. Малинецкий. 1997. *Синергетика и прогнозы будущего*. Москва: "Наука".
- Каприев, Г. 1993. *Механика срещу символика*. С.: Университетско издателство: "Св. Климент Охридски".
- Кастелс, В. 2004. *Възходът на мрежовото общество*. С.: ЛИК.
- Кацарски, И. 2004. *Родът Ното*. (Тяло, поведение и език в еволюцията). С.: "Фабер".
- Кеворкян, К. 1990. *Разговори със Симеон Втори*. С.: Зодиак – ВН.
- Клулт, М. 2005. Теория демографического развития: институциональная перспектива. - *Общественные науки и современность*, № 2, 139-149.
- Ключевский, В. 1989. Т. IV. Специальные курсы. Москва. Цит. по: Капица, С., С. Курдюмов, Г. Малинецкий. *Синергетика и прогнозы будущего*. Москва: "Наука", 1997, с. 103.
- Кобзев, А. 1983. *Учение Ван Янмина и классическая китайская философия*. Москва: "Наука".
- Козелек, Р. 2002. *Пластовете на времето*. С.: Дом на науките за човека и обществото.
- Коменски, Ян. 1992. Велика педагогика. – В: *Избрани педагогически произведения*. С.: Просвета.
- Конт, О. 1998. *Социалната наука*. С: ГЛОРИЯ МУНДИ.
- Корбен, А. 2000. *История на ислямската философия*. С.: "Маулана Джалалуддин Руми".
- Коротаев, А. Д. Чернавский, А. Малков, Н. Чернавская. 2005. Математические модели исторической демографии (Как хаос на микроуровне порождает предсказуемую динамику на макроуровне). – *Общественные науки и современность*, № 5, 140-154.
- Курдюмов, С., Г. Малинецкий, А. Подлазов. 2005. Историческая динамика. Взгляд с позиций синергетики. – *Общественные науки и современность*, № 5, 118-132.
- Ландау, Л. и Е. Лифшиц. 1972. *Квантовая механика*. Москва: "Наука".
- Ландау, Л., Е. Лифшиц. 1973. *Теоретическая физика. Т. I. Механика*. Москва: "Наука".
- Ландау, Л., Е. Лифшиц. 1976. *Статистическая физика. Часть 1*. Москва: "Наука".
- Латур, Б. 1994. *Никога не сме били модерни*. С.: "Критика и хуманизъм".
- Ле Гофф, Ж. 2000. *Другое Средновековие*. Екатеринбург: Урал. Унив..

- Ледерман, Л. 1997. *Частичата бог. Ако вселената е отговорът, какъв е въпросът?* С.: Просвета.
- Лейбниц, Г. 1989. *Сочинения в четвърех томах*. Т. 4. Москва: Мисъл.
- Ленин, В. 1990. *Материализмът и емпиокритицизмът*. С.: Партиздат.
- Леонтьев, Д. 1999. *Психология смисла*. Москва: Смысл.
- Лосев, А. 1976. *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва: "Искусство".
- Льо Гоф, Ж. 1998. *Въображаемият свят на Средновековието*. Есета. С.: Агата-А.
- Льо Гоф, Ж. 1998. *Цивилизацията на средновековния Запад*. С.: Агата-А.
- Майстер Екхарт. 1995. *Проповеди и трактати*. С.: УИ "Св. Климент Охридски".
- Мамардашвили, М. 1996. *Стрела познания. Набросок естествено-исторической гносеологии*. Москва: "Языки русской культуры"
- Мамардашвили, М. 2004. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Москва: Логос.
- Маркс, К. 1983. Икономическо-философски ръкописи от 1844 година. – В: К. Маркс, Ф. Енгелс. *Съчинения*. Т. 7. С.: И-во на БКП, 41-161.
- Маркс, К. 1988. Послеслов към второто издание [на "Капиталът"] – В: (същ авт.) *Капиталът*. Т.1. С.: Партиздат.
- Мельчук, И. 1974. *Опыт теории лингвистических моделей "смысл – текст"*. Москва: Наука.
- Мерджанова, И. 2000. *Есхатологична антроподицея. Човекът и историята в съвременното Православие*. В. Гърново: Практис.
- Мерджанова, Я. 1995. Какво е това – философия на образованието (опит за портрет). – *Педагогика*, 5.
- Микешина, Л. 1996. Герменевтическите смисли образование. – В: *Философия образования*. Москва: Фонд "Новое тысячеление".
- Михалчев, Д. 1930. *Има ли еднаквост и еднакви неща в света?* С., 1930 (брошура от 8 страници под титула "Отделен отпечатък от сп. "Философски преглед" год. II, кн. 5).
- Мордвинцева, Л. 1997. *Современные проблемы философии образования*. Москва: ИНИОН РАН.
- Налимов, В. 1979. *Вероятностная модель языка*. Москва: "Наука".

- Налимов, В. 1989а. *Спонтанностъ сознания. Вероятностна теория смислов и смислова архитектоника личности*. Москва: Прометей.
- Налимов, В. 1989б. *Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? – В: Человек в системе наук*. Москва: Наука, 82-91.
- Налимов, В. 1995. Вселенная смыслов. Интервью. – *Общественные науки и современность*, 3, 122-132.
- Нестик, Т. 2003. Социальное конструирование времени. – *Социологические исследования*, № 8, 12-21.
- Ницше, Ф. 1991. *Антихрист*. София/Плевен: Евразия-Абагар.
- Ницше, Ф. 1994. *Веселата наука*. С.: УИ “Климент Охридски”.
- Ницше, Ф. 2000. *Тъй рече Заратустра*. С.: Летера.
- Паули, В. 1958. Принцип запрета, группа Лоренца, отражение пространства, времени и заряда. – В: *Нильс Бор и развитие физики*. Москва: Издательство иностранной литературы, 46-74.
- Паули, В. 1962. К старой и новой истории нейтрино. – В: *Теоретическая физика 20 века*. Москва: Издательство иностранной литературы, 386-412.
- Паули, В. 1975. Материя. – В: (същ. авт.) *Физические очерки*. Москва: “Наука”, 21-31.
- Пенроуз, Р. 1998. *Новият разум на царя*. С.: УИ “Климент Охридски”, 1998.
- Пенчев, В. 1996. *Битие и наука*. С.: “Дамян Яков”.
- Пенчев, В. 2003. Философия на образованието и херменевтика на образуването. – *Философия*, 4, 46-54.
- Пенчев, В. 2004. $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ в работите на Хайдегер за Хьолдерлин. – *Философия*, 3, 14-18.
- Пенчев, В. 2005. Онтология на квантовата информация. – *Философски алтернативи*, 2, 110-116.
- Пенчев, В. 2006. Zukunft an sich. Васил Проданов и Франц Brentano за бъдещето на философията. – *Философски алтернативи*, 6, .
- Пенчев, В. 2006. Истина и съдба при Хайдегер. – *Философски алтернативи*, 4 (под печат).
- Пенчев, В. 2006. Противофактовите исторически изследвания. – В: *Историческата наука в България. Състояние и перспективи*. С., 103-113.
- Пенчев, В. 2006. Философско обосноваване на темпоралистиката, наука за времето. – *Философия*, № 4, 41-48.

- Пенчев, В. 2006а. Единството на ум и сърце като идеята за фундаментална история. – *Философия*, 6, 29-34.
- Пенчев, В. 2006а. Философско обосноваване на темпоралистиката, наука за времето. – *Философия*, 4, 41-48.
- Песталоци, И. 1969. Вечерните часове на един отшелник. – В: *Избрани педагогически произведения*. С.: Народна просвета.
- Песталоци, И. 1969а. Основни положения на метода. – В: *Избрани педагогически произведения*. С.: Народна просвета.
- Петров, С. 1980. *Методология на субстратния подход*. С.: “Наука и изкуство”.
- Попър, К. 2003. Книги и мисли: първата публикация в Европа. – В: (същ. авт.) *В търсене на по-добър свят*. С.: Калъс&Космополит, 114-121.
- Попър, К. 2005. Бележки на един реалист върху проблема тяло-дух. - В: (същ авт.) *Целият живот е решаване на проблеми*. С.: Калъс&Космополит, 37-51.
- Радев, П. 1995. *Философия на образованието*. Пловдив.
- Ридли, М. 2002. *Геномът. Автобиография на един биологичен вид в 23 глави*. С.: Сиела.
- Рикьор, П. 1994. *Живата метафора*. С.: ЛИК.
- Роженко, Н. 1973. Принцип Бора и картанова проблема. – В: *Методологически анализ теоретических и экспериментальных оснований физики гравитации*. Киев: “Наукова думка”, 153-158.
- Розин, В. 1996. Предмет и статус философии образования. – В: *Философия образования*. Москва: Фонд "Новое тысячелетие".
- Рытов, С. 1976. *Введение в статистическая радиофизика*. Част 1. Москва: “Наука”.
- Савельева, И., А. Полетаев. 1997. *История и время: в поисках утраченного*. Москва: Языки русской культуры.
- Сартър, Ж.-П. 1994. *Битие и нищо. Опыт за феноменологична онтология*. Т. 1. С.: “Наука и изкуство”.
- Сартър, Ж.-П. 1999. *Битие и нищо. Опыт за феноменологична онтология*. Т. 2. С.: “Наука и изкуство”.
- Св. Ириней Лионский. 1900. *Творения*. С.-Петербург: И.Л.Тузов (репр. 1996).
- Семов, М. 1987. *Българинът – познат и непознат*. С.: Военно издателство.

- Семов, М. 1999. *Добродетелите на българина*. С.: Тангра.
- Сорокин, П., Р. Мертон. 2004. Социално време: опит методологическия и функционалния анализа. - *Социологическия изследвания*, № 6, 112-119 (*American Journal of Sociology*, Chicago, 1937, v. 42, № 5, 615-629).
- Стоев, Х. 2005. *Кант и проблемът за вътрешното сетиво*. С.: Изток-Запад.
- Стригачев, А. 1996. *На границата на науката – проблеми и съмнения*. С.: Интеграл Г.
- Тейяр де Шарден, П. 2002. *Феномен човека*. Москва: АСТ.
- Тиллих, П. 1995. *Избранно. Теология културата*. Москва: Юрист.
- Тиллих, П. 1995. Кайрос. – В: (същ. авт.) *Избранно. Теология културата*. Москва: Юрист, 216-235.
- Тиллих, П. 2000. *Систематическа теология*. Т. 3. Москва-Санкт Петербург: Университетска книга.
- Тома от Аквино. 2003. *Сума на теологията*. Част 1. С.: Изток-Запад.
- Узунова, В. 1996. Философия на образованието и проблемът за повишаване качеството на педагогическите кадри. – *Образование и професия*, 3.
- Фейнман, Р., А. Хибс. 1968. *Квантова механика и интегралите по траекториям*. Москва: Мир.
- Фихте, Й. 1993. *Опит за ново изложение на наукоучението*. С.: ЛИК.
- Фром, Е. 2005. *Ще бъдете като богове*. С.: Захарий Стоянов.
- Фуко, М. 1992. *Думите и нещата*. С.: “Наука и изкуство”
- Фукуяма, Ф. 1993. *Краят на историята и последният човек*. С.: Обсидиан.
- Хаджийски, И. 1974. Бит и душевност на нашия народ. – В: *Съчинения*. Т. 2. С.: Български писател.
- Хаджийски, И. 1974а. Моралната философия на българина от новото време. – В: *Съчинения*. Т. 1. С.: Български писател.
- Хайдеггер, М. 1989. Основные понятия метафизики. – *Вопросы философии*, 9.
- Хайдеггер, М. 1993(а). Время и бытие. - - В: (същ. авт.) *Время и бытие*. Москва: “Республика”, 391-406.
- Хайдеггер, М. 1993(б). Поворот. – В: (същ. авт.) *Время и бытие*. Москва: “Республика”.

- Хайдеггер, М. 1995. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925). - *Вопросы философии*. 1995, 119-145.
- Хайдеггер, М. 1993а. Искусство и пространство. – В: (същ. авт.) *Время и бытие*. Москва: “Республика”, 312-316.
- Хайдеггер, М. 1993. За “хуманизма”. – В: (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 129-178.
- Хайдеггер, М. 1993. Краят на философията и задачата на мисленето. – В: (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 197-214.
- Хайдеггер, М. 1993. Път в полето. – В: (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 197-214.
- Хайдеггер, М. 1993. Що е метафизика? – (същ. авт.) *Същности*. С.: ГАЛ-ИКО, 11-29.
- Хайдеггер, М. 1995. (Интервю пред “Der Spiegel”). Вече само Бог може да ни спаси. – *Панорама*, 1, 192-203.
- Хайдеггер, М. 1998. За същността и понятието за Φύσις. Аристотел, Физика, В, 1. – *Философски форум*, 4, 23-64.
- Хайдеггер, М. 1999. “Възпоменание”. – *Философски форум*, 3, 89-142.
- Хайдеггер, М. 2001. Логос. – *Философски алтернативи*, 2, 3-14.
- Хайдеггер, М. 2002. Думите на Ницше “Бог е мъртъв”. – *Философски алтернативи*, № 3-4, 3-33.
- Хегел, Г.В.Ф. 2000. *Енциклопедия на философските науки*. Т. 2. С.: ЛИК.
- Хегел, Г.В.Ф. 2001. *Науката логика*. Т. 1. *Обективната логика*. С.: “Европа”.
- Хегел, Г.В.Ф.. 1996. *Разумът в историята*. С.: ЛИК.
- Хегел, Г.В.Ф.. 1999. *Феноменология на духа* (прев. и обясн. бел. Г. Дончев). С.: ЛИК.
- Хусерл, Е. 2003. *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*. С.: Критика и хуманизъм.
- Хусерл, Е. 2004. *Философията като строга наука*. С.: ИК “Св. Иван Рилски”.
- Цацов, Д. 2007. *Виртуалната реалност* (Планова работа 2005-2007, ИФИ на БАН).
- Цветков, Д. 1994. *Обща педагогика. Философия на образованието*. С.: “Веда Словена – ЖГ”.
- Цукерман, С. 2005. Осцилации нейтрино и СРТ. – *Успехи физических наук*. Т. 175, № 8, 863-879.

- Шеннон, К. 1963. *Работы по теории информации и кибернетика*. Москва: “Иностранная литература”.
- Шеннон, К. 1963. *Работы по теории информации и кибернетика*. Москва.
- Шишков, Ю. 2005. Демографические похождения физика. – *Общественные науки и современность*, № 2, 156-161.
- Шредингер, Э. 1977. Современное положение в квантовой механике. – В: (същ. авт.) *Новые пути в физике*. М.: “Наука”.
- Эпштейн, М. 2001. *Философия возможного*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Юнг, К. Г. 1991. Об архетипах коллективного бессознательного. – В: (същ. авт.) *Архетип и символ*. Москва: Renaissance, 97-128.
- Юнг, К. Г. 1993. *Один современный миф. О вещах наблюдаемых в небе*. Москва: “Наука”.
- Юнг, К. Г. 1995. *Еон. Исследования върху цялостната личност*. Плевен: ЕА.
- Юнг, К. Г. 1996. *Дух Меркурий*. Москва: Канон.
- Юнг, К. Г. 1996а. Парацельз как духовное явление. – В: (същ. авт.) *Дух Меркурий*. Москва: Канон.
- Юнг, К. Г. 1996б. Поздние мысли. – В: (същ. авт.) *Дух Меркурий*. Москва: Канон.
- Юнг, К. Г. 1997. Индивидуальный символизм сновидения в отношении к алхимии. – В: (същ. авт.) *Сознание и бессознательное*. Санкт-Петербург – Москва: Университетская книга.
- Юнг, К. Г. 1998. Архетипы коллективного бессознательного – В: (същ. авт.) *Бог и бессознательное*. Москва: Олимп, 325-354.
- Юнг, К. Г. 1998. Феноменология духа в сказке. – В: (същ. авт.) *Бог и бессознательное*. Москва: Олимп, 227-282.
- Юнг, К.-Г. 2002. *Съвременният човек в търсене на душата*. Плевен: ЕА.
- Юнг, К.-Г. 2005. *Психологически типове*. С.: УИ “Св. Климент Охридски”.
- Ясперс, К. 1991. Истоки истории и ее цель. – В: (същ. авт.) *Смысл и назначение истории*. Москва: Издательство политической литературы.

Васил Пенчев

РАЗУМЪТ В ЦИВИЛИЗАЦИЯТА
Към философско обосноваване
на цивилизационния подход в историята

Редактор: М. Михайлов

Коректор: М. Михайлов

Печат: Bulged

Формат: А5

Печатни коли: 12,25

ISBN 978-954-92145-3-6

