

Софийска-та философска школа





Серия

Σ Ο Φ Ι Α

Съвременни философски анализи

Георги Ангелов

Софийска-та философска школа

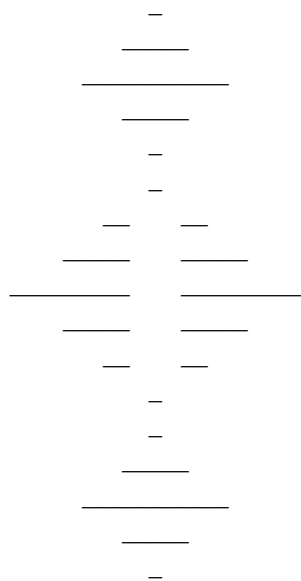
Оргсистем &
Център за анализи и
иновации
~
София

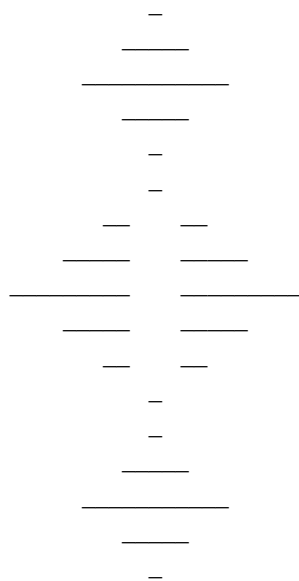
© Оргсистем, 2024
Център за анализи и иновации

Всички права запазени.

Нито една част от тази книга не може да бъде възпроизвеждана, размножавана или предавана под каквато и да било форма и по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателя.

ISBN 978-954-8481-12-0





Посвещение

Във връзка с наскоро отбелязания Ден на будителите - с няколко думи (доколкото изобщо е възможно нещо така сложно да бъде представено в няколко реда), за нашите съвременни философски будители - тъй наречената Софийска философска школа.

Преди всичко трябва да отбележа, че това название се използваше единствено на шега (“нашата философска школа”) - то не отговаря на никаква реално присъстваща и функционираща школа. Още повече заради заиграването - със “софийска” се имаше предвид гръцкия термин - софiя, мъдрост. Т.е., че в обсъжданията ставаше въпрос не просто за добро познаване на едни или други философски текстове и идеи. А за онова, което представлява едно важно и ключово за човека знание. Едно знание, което трябва да дава репери и ориентири на човешкото битие. Като същевременно отчита възможностите на самите познавателни способности. Ето защо подобно знание никога не се взима и припознава за нещо завършено. За еднозначен отговор, за постановка, валидна за всяка ситуация и човек.

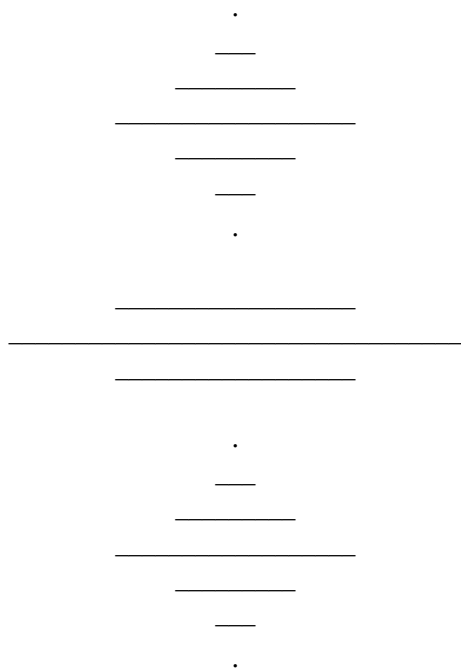
Софiя, мъдростта - и наследилата я философия, това е съдържателното знание за човешкия път и битие. И въпреки своята дълбока екзистенциална значимост, това знание не съдържа претенция бъде последен съдник или инстанция.

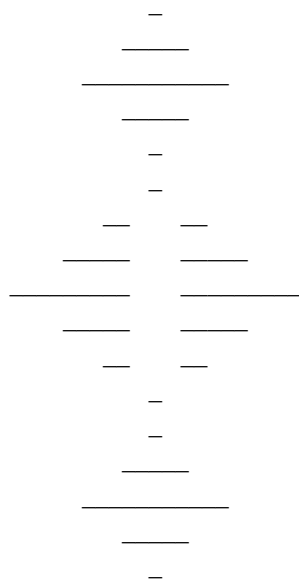
Това е знание, което не пренебрегва своя получател (адресат). А тъкмо взисква собствения му личен опит, изпитание и аршин. Та какво друго може да бъде мъдростта? Най-дълбокото знание, в което обаче няма нищо универсално. Най-същественото знание, което обаче е достъпно само отвътре в сърцето. Непроизнесените думи, уловени и чути в духа.

“Школата” се състоеше от от 30-ина участници. И сред тях бяха тримата наши съвременни философски будители - Димитри Гинев, Димитър Зашев и Алексей Алексис. За чиито идеи ще напиша по няколко думи в последователни публикации. Впоследствие ще напиша и за философските виждания на други четирима от тях - Андрей Лешков, Любомир Милчев - Денди, Христо Стоев и Емилия Иванова. Христо Стоев не беше част от обсъжданията в тази своеобразна “школа”. Но по една или друга причина неговите идеи имат много допирни точки с обсъжданията там.

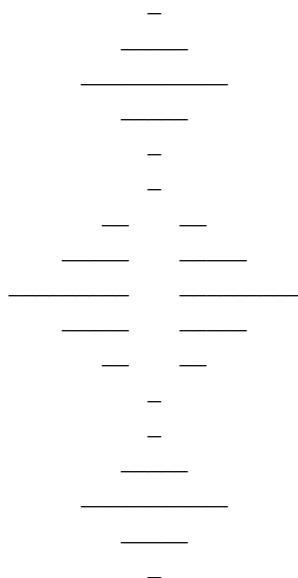
С благодарност към тези наши будители - че ги е имало, и че сме ги познавали. За делото им и за усилията им да хвърлят светлина. За грижата им за търсещите разбиране млади хора. За трасираните философски пътеки и завещаните слова.

София,
01.11.2023





Увод



Школата като наследство и метанаратив

Наименованието Софийска философска школа не е топологично означение на картата на европейската (източно-европейската или дори българската) изследователска общност. Титулът е свързан древногръцката дума за мъдрост — *sophia*. Разбира се, такава е и връзката на името на столицата на България — София, чиито по-стари наименования са Средец и Сердика. По времето на установяването на временното управление на новоосвободените български земи — след Руско-турската война 1877 - 1878 г., името на новата столица е окончателно фиксирано като София. София, или по-скоро Софѣя, Света Софѣя, е наименованието на Светата Премъдрост Божия — Промисълът Господен.

В по-ранните — предхристиянски времена, *sophia* е означението за мъдростта — най-дълбокото и съкровено знание. Още тогава — в древногръцките и древноеврейските постановки, това знание има сакрален статут — то е жертвено знание. Впоследствие, при появата на философските школи в Древна Гърция, разликата между *sophia* и теоретичното *epistême* се запазва. *Sophia* — божествената мъдрост, обладавана частично от полубоговете (даймоните) и само докосваща се до хората (като разкриване, откровение), е основата на човешката мъдрост. А от човешката мъдрост, най-свой ред, се пораждат различните версии на

философското знание. В този смисъл *sophia* е ядро и вътрешна част на философските учения. При това — най-важната такава. Ключовите и най-важните философски въпроси са именно предмет на софийното знание. *Sophia* не е просто теоретично учение на логосното разбиране.

Наред с това, от друга страна, Софийската философска школа не е някакво обособено направление в собствения смисъл на думата. Първо, групата от изследователи, които имат отношение към нея никога не са използвали подобно наименование, освен на шега. Всеки един от тези изследователи имаше свой кръг от специфични интереси в полето на съвременната философия и научното знание. Всеки от тях имаше оригинални собствени постановки, твърде различни от тези на останалите. В този смисъл няма как да бъде търсено някакво концептуално сходство, каквото несъмнено е характеристика на дадена школа.

Защо тогава говорим за школа? Защото все пак в разсъжденията и разработките на изследователи като Димитри Гинев, Димитър Зашев, Алексей Алексис и др. съществуваше една поредица от теми и постановки, специфични за съвременната философия, които притежават средищно и определящо за философското осмисляне значение. Тези теми и постановки имат своя източник в такива направления като философията на живота и екзистенциалната философия от началото на XX в. Както и на по-късните форми на постметафизическо критическо осмисляне (метакритика и метанаративи) от 60-те години на XX в. насам (различни версии

постструктуралистски постановки и теория на игрите). Като фон на тези тематични полета служат също така различни съвременни богословски, психологически (и психоаналитични) дискусии и коментари, разработки в полето на теория на литературата и изкуствознанието, съвременни литературни текстове, дискусии в различни полета на философия на религиите.

Кои са в най-общи щрихи тези теми и постановки, които присъстваха като неявна споделена нагласа и присъстваха като своеобразен фон на дискусиите в рамките на Софийската философска школа? Първо, метакритиката и метанаративите, характерни за представителите на школата, носеха белега на отгласкването и дистанцирането спрямо метафизиката на присъствието и философията на произхода. Постметафизическите наративи като цяло не поставят в центъра на своя интерес темите за първоизточника, началата или основанията. Вместо това те търсят описанията на появата, съобщаването, известяването, оттеглянето и изчезването. Следователно фокусна точка на постметафизическите наративи са самите феномени и събития. За разлика от същностите, феномените нямат трансцендиращ ги произход. Те имат своя път на случване (извикване) и вътрешен извор.

Второ, доколкото става въпрос за описания на феномени и събития, т.е. за разкриване на възможности, метанаративите, характерни за представителите на школата, имат като своя точка на насъбиране времевата проблематика. Именно във и из времето възможностите и събитията

назряват. Времето е онзи хоризонт на актуалност и присъствие, за който липсва съответствие с наглед. Цялата метафизика на произхода и основанията е изначално и неотменно фиксирана около темата за нагледа. Докато всички важни и ключови въпроси за разбирането и собственото ни присъствие касаят времето и липсата на пряка изразност.

Трето, докато философията на произхода кореспондира с възможността за непосредствено разкриване и разбиране на истината, както и с един език, който известява определен смисъл на човека, представителите на Софийската философска школа споделяха постметафизическата постановка, че разкриващата се трансценденция в езика е по естеството си игра на знаци. Играта е самата сърцевина на ситуацията на разбирането. Тя (играта) не е медиатор или условие, което може да се редуцира.

Четвърто, представителите на Софийската философска школа споделяха постметафизическата разбиране, че за първи път през 60-те години на XX в. започва да се разработва и формулира една собствена философия на съществуващото. За метафизическото мислене на началата и основанията фокусна точка на изследователския интерес е една или друга форма на трансцендентално означаемо — съзнанието, духа, волята за власт, битието, дискурса, езика. За постметафизическите наративи средоточие на изследователския интерес е самото съществуващо. А това означава — неговото съществуване, естество, феномен. Това не е инсистентното съществуващо, отделено от своята трансценденция в онтологическата разлика. Това е не-въобразимото,

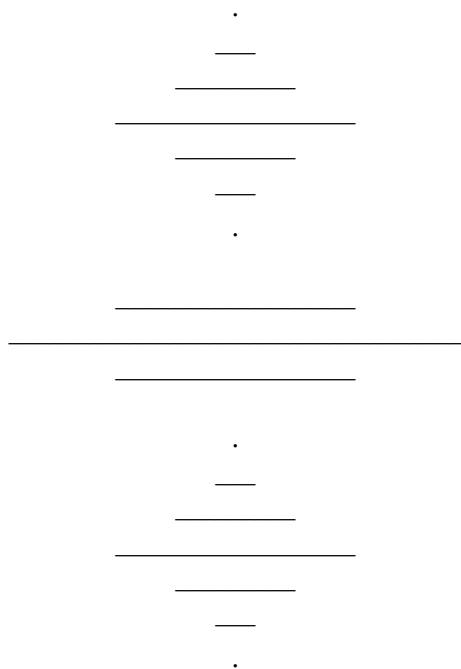
принадлежащо на играта съществуващо, откъм което се появява въпросната разлика.

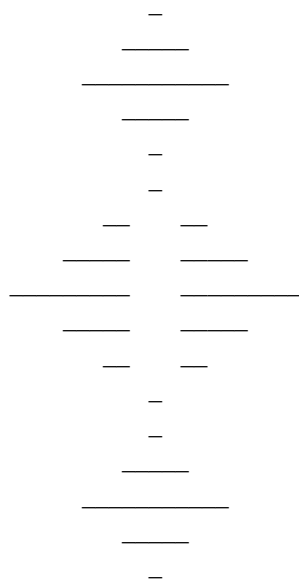
Всички тези идеи — някои от които — пределно общи постановки, други — конкретни разработки на отделните представители на школата, бяха предмет на множество семинари и дискусии през годините. Част от тези семинари се провеждаха в Института по философия на Академията. Друга част — в Къщата на Левиназианските семинари (на ъгъла на бул. Евлогий Георгиев и ул. Оборище). Една известна част от дискусиите се провеждаха в къщата на Алексей Алексис в кв. Изгрев. Там семинарите бяха предимно свързани с идеите и учението на Алексис.

Моят контакт с представителите на школата беше в много малка степен непосредствен. Присъствал съм идва на неголяма част от семинарите. Наред с това никога не съм принадлежал към вътрешния кръг от по-млади представители на школата, които обменяха интензивно идеи, правеха преводи, ръководеха семинарите, участваха в различни изследователски конференции и проекти в чужбина. Все пак по силата на обстоятелствата един от най-близките ми приятели и колеги беше част от този вътрешен кръг изследователи. Благодарение на него — културния антрополог Теодор Атанасов, който преди няколко години ми предостави своите записки от семинарите през годините, можах да придобия цялостна представа за изключителните разработки на Димитри Гинев, Димитър Зашев и Алексей Алексис. Макар и лично да съм разговарял немалко пъти с тях през годините, едва чрез записките на Тео успях да усетя мащаба и дълбочината на

идейните светове, на които те се бяха посветили. За тях философията не беше просто интелектуално начинание. Всеки от тях беше успял да превърне изследователското си битие в лично преживяване. В свят, който да сподели с другите. В усет, чрез който да пресъздаде самия себе си. В творческо усилие, чрез което да върви по пътя към Неизразимото — Тайната, която ни обгръща и владее.

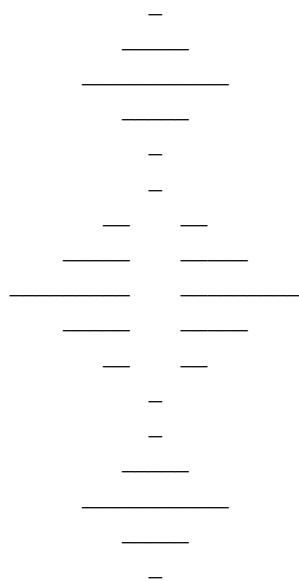
~





Част I

Софийската философска школа между вътрешния наратив и интерпретативния контекст



Глава I

Насоки в мисленето на Димитри Гинев

Студия 1

Метанаративните сюжети при Димитри Гинев

Философските разсъждения на Димитри Гинев в областта на метакритиката и метанаративите (т.е. извън заниманията му в различни други по-специализирани области - като напр. с проблемите на философия на науката) имат своите основания и се движат в хоризонта на постхерменевтическата рефлексия, постфеноменологията и различните форми на анализи и дебати от втората половина на XX в. (социалноантропологични, интерпретативно-есеистични, социални), свързани с полето на теория на културата.

Гинев търсеше отдалечаване от структурния екзистенциален подход на Хайдегер от периода на Битие и време, който все още се придържа към една - макар и отслабена, форма на метафизика на присъствието. Според Гинев крачката отвъд в трансформацията на философията на присъствието (било то - на *Cogito*, разума, съзнанието или битието) може да бъде ефективно осъществена едва когато философията на случването (събитието, контингентността, крайността, времевостта, фрагментарността, дискретността) заличи

разликата между източник и породено. Това е така, защото тъкмо фиксирането на подобна онтологическа разлика (т.е. тази специфична форма на въвеждане на онтологическата разлика) е всъщност скрития ход по превръщане на критическото философско осмисляне в метафизика. Това разсъждение на Гинев е в унисон със стратегията на деконструкцията при Дерида - да бъде потърсен произходът на самото различаване, което въвежда по един или друг начин онтологическата разлика (източник - проявеност, битие - съществуващо, безусловност - обусловеност). Тълкуването на появата (феномена) на съществуващото (знака, формите на Живота) като характеристика на производно битие, т.е. отгласкването на съществуващото в определена отсамност спрямо границата, води до затваряне на достъпа до собственото му естество (на това съществуващо). Ето защо, за да се запази възможността на саморазкриването на съществуващото (знака, формите на Живота), трябва да се опази неговия собствен онтологичен статут (писмеността - текстурата на неизписаните и неразличими знаци, знакът-следа, който е едновременно иманентен и трансцендентен, трансценденталното означаемо, иманентно-трансцендентните форми на Живота).

При Дерида решението идва по линия на различаването (*différer, différence*), което е същинският извор на всяка разлика (и преди всичко на онтологическата разлика - праформата на всяка такава). При Гинев решението се търси по линия на постхерменевтиката - Животът и неговите жизнени форми никога не са външноположени

едни спрямо други. Те са тъкмо иманентно трансцендентни. Животът се проявява и присъства именно в и чрез своите форми. Той не е външноположен момент или структура спрямо тях. Той е тъкмо живеенето на самите тези жизнени форми.

Тази трансцендентна иманентност на произхода (“първоизточникът”, изворът, но сега вече схванат като случване, поява), според Гинев, е възможност за оттласване от решението на късния Хайдегер за събитието (Ereignis). Решение, което, по един или друг начин оставя незаличени следите назад към това, от което само̀ се стреми към отделяне. От друга страна, за разлика от постановките на Дерида, Гинев търси възможност за запазване на определена структурираща функция на знанието. За него хуманитарните науки (в чиято най-обща форма се включват философските, културноантропологичните, литературно-критическите, семиотичните, психоаналитичните, аксиологическите, теологическите и пр. дискурси) запазват възможността си да предоставят определени смислозадаващи ориентири за разбирането и действието на човека в света. В постметафизическата епоха познавателните дискурси няма как да функционират като големи наративи, да дефинират еднозначни основи и универсални фундаменти. Но в сплетеността на хуманитарните дискурси (при което никой от тях няма доминираща роля или предимство), в това своеобразно сюжетизиране, отеква естеството на жизнената форма. Естество, което е специфично както за времето (социалната епоха). Така и за

всеки един от нас (жизнената форма проявена като ето това индивидуално разбиращо битие).

Така, за разлика от деконструктивната стратегия на Дерида, Гинев се стреми да покаже, че своеобразното отекване на жизнената форма (в сюжетиизирането на хуманитарния дискурс) носи в себе си относително ясните очертания на определена насока или глас. Тази функция по проявяване на едно дискретно и разпръснато (фрагментаризирано) съдържание (това на жизнената форма) е възможна, доколкото отекването присъства и преминава през разнородните хуманитарни дискурси. Формирайки - чрез серии от асоциативни връзки и сходящи си интерпретации, една разпознаваема насока и следа.

По този начин, според Гинев, постхерменевтичната рефлексия успява да отговори на постметафизическото изискване за нередукционистко изявяване на собственото естество на събитието (случването, появата, феномена) и съществуващото (знака). Като наред това запазва структуриращата функция на знанието (както и на хуманитарните науки - като методология на знанието) в един флуиден постметафизически свят.

.

—

—

—

—

—

.

—

—

—

.

—

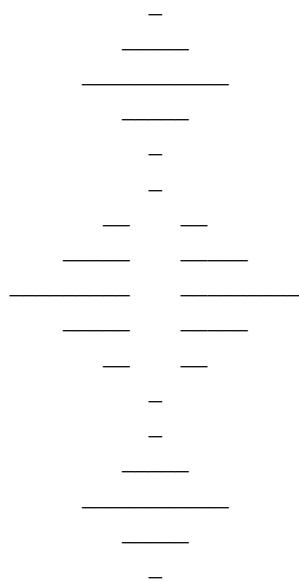
—

—

—

—

.



Студия 2
Философските идеи на Димитри
Гинев от общохуманитарна
гледна точка

Тъй като дори най-софистицираните положения трябва да могат да се изкажат на разбираем (неакадемичен) език - така че да може да се добие една обща представа, нека кажем, че за Гинев основният въпрос беше за начините, по които разбиращото човешко битие успява да схване в себе си и разбере многообразието от жизнените форми - според тяхната вътрешна специфика. Една е спецификата на природното битие. Друга е тази на техническите предмети. Трета е тази на публичните социални структури. Четвърта - на историческите разкази. Пета - на художествените предмети и светове. Шести вид - на частните пространства на кръговете от съмишленици и приятели. Седми вид е тази разбирането с и на другия. Осми вид - тази на етическите правила и ценности. Девети вид е тази на въпросите за сакралното. Десети вид - тази, свързана с въпросите за съществуването и неговата Тайна. Част от тези въпроси касаят сферата на нагледното и онова, за което има непосредствен израз или знак. Друга част - по-сложните и ключови за човешкото битие въпроси, се отнасят до всички тези предмети, за които не съществува наглед.

В тези два реда - на нагледното и на необозримото, а и във всяка от тези специфични

области, разбирането ни се движи по различни начини и правила. Да се вярва, че науката и научните критерии са способни да формират някакъв единствен и "правилен" подход към всички тези въпроси, е проява на наивност и натурализъм. Науката и повлияната от нея теоретико-познавателно ориентирана философия, са насочени към външните връзки на съществуващото. Те не могат осигурят необходимите отговори на най-съществените за човешкото съществуване въпроси.

Според Гинев задачата на интерпретативната хуманитарно ориентирана философия (и знание като цяло) е да покаже специфичните пътища, по които разбирането върви към разкриване на своите предмети в различните тематични полета. Същевременно стои и цялостният философски въпрос за отношението на съществуващото към своето битие - "Какво е това съществуване, в което съм въвлечен?", "Какъв е смисълът на цялото това битие?"

Отговорът на Гинев израства откъм традицията и в перспективата на съвременната философска херменевтика. Нейна основа е философията на живота, чиито източници са идеите на Ницше, Дилтай и Гадамер. Жизнените форми са както цялостни културни структури и проявления. Така и индивидуалните същности, чиято специфика е било осъзнаването, било разбиращото битие.

За Гинев източникът на жизнените форми е Животът. В постметафизическата епоха, обаче, Животът не може да бъде схванат като някакво самостоятелна форма на проявеност или битие. Още по-малко такава, която да основава

съществуващото. Ето защо Гинев схваща Живота като самото живеене на жизнените форми. Човешкото разбиране е така устроено, че не ни позволява да кажем нещо повече от това. Всяка форма на утвърждаване на едно трансцендиращо битие би било израз на частно разбиране (личен субективен смисъл) или на вяра. То не би притежавало статута на знание. Живеенето на жизнените форми е онзи начин на извикване на съществуващото (знака), който оставя това съществуващо да бъде изначално като онова, което е (т.е. оставя го да бъде в неговата истина). Това е хоризонтът на формиране на случването (събитието) на нещата, който отпуска играта на онтологичната разлика (битие - съществуващо; трансценденция - иманентност; тук съществуващото е схванато вече не като онтологичен знак или трансцендентално означаемо, а в по-тесния смисъл на иманентно присъствие).

Все пак - макар и да не можем да отидем отвъд подобно разбиране - че Животът е самото живеене на жизнените форми - поради естеството на устройството на разбирането ни като човешки същества, разбирането е способно да под-разбира в перспектива. Ето защо тук Гинев прави още една крачка напред - в живеенето се под-разбира и се набелязват щрихите на един неведом източник. Който обаче стои изцяло в неизразимото. За него не може да има нито познание. Нито подлежи на някаква процедура по доказване. В този смисъл Животът е скритият и не-разбираем източник на нещата отвъд нашето познание.

Що се отнася до възможността за очертаване на ясни и недвусмислени критерии, които да

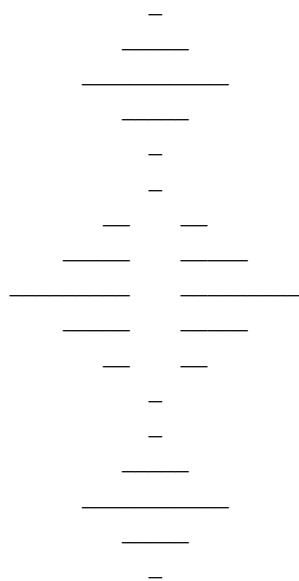
ръководят и организират човешкото познание и действие в съвременния свят, Гинев заема умерена позиция. Според него тези критерии не могат да бъдат еднозначни и дадени веднъж завинаги. От друга страна те зависят от спецификата на полетата на съответния теоретичен, практически или аксиологически интерес. Все пак, за разлика от представителите на френския постмодернизъм, според Гинев такива критерии - макар и с оглед на определена степен на вариативност, са възможни. Те могат да бъдат изведени и очертани в хода на ръзгръщане на една теория (философия) на културата. Която по този начин встъпва в ролата на методология на човешкото знание. Тази методология има своята оправданост и определеност като компенсаторен механизъм по отношение на разкъсаната в Модерността диалогичност - между човека и света, между мен и другия, между различните дискурсивни полета на човешкия опит, между различните интерпретативни възможности, между нагледното и невъзможното.

- - -

Гинев беше разработил собствен вариант на пост-херменевтика. И смяташе, че все пак трябва да има някакъв - макар и "слаб" (отслабен, неединствен и нееднозначно фиксиран) критерий за отличаване на истинността (и съответно - това, което прави от философията - философия - онтологичната разлика). Т.е., че знакът трябва да има някаква - макар и много фино очертана, само пунктирана, набелязана форма на фиксираност. Тя

по естеството си е напълно флуидна. Но щом ни се наложи - може да приеме относително по-ясни очертания. И да ни послужи за отграничаване. Значи знакът - в смисъл на граница - може да бъде при нужда очертан. И според Гинев това е възможно в една особена форма на пост-херменевтична процедура. Т.нар. сюжетизиране - при която никоя от интерпретативните хуманитарни линии (дискурси) - философия (метафизика, онтология), психоанализа, теория на знака, литературна критика, социална теория, теория на културата, теория на изкуството (естетическа критика), няма превес. А всички те са равнопоставени като възможности. И в тях - като жизнени форми, се проявява тази неизразима (сама по себе си) онтологическа разлика (т.е. структура; или още - трансцендентално означаемо, трансцендентален знак). Затова според Гинев теорията на хуманитарното знание все пак може да доставя определени ориентири в един флуиден пост-метафизически свят.

~



Глава 2

Метанаративът във визията на Димитър Зашев

Студия 1

Открояването на истината като надежда

Източниците на мисленето на Зашев са многообразни - Франкфуртската школа, Бенямин, Лукач, немският романтизъм, протестантското богословие и философия, Лутер (Йоханинските текстове и Посланията на ап. Павел), философията на живота, Ницше, екзистенциалната философия (дофеноменологическа и феноменологическа), Киркегор. При всичките превратности и условности на едно не-възможно кратко представяне на подобен свръхбогат идеен свят - началната точка на интереса на Зашев (алфата, но ще видим - и омегата) на неговите търсения - това е темата и проблематиката на уникалността, собственоприсъщото на същностите и индивидите. Това е и основната фокусна точка в мисленето на Адорно, Хоркхаймер и впоследствие - на Фром и Маркузе, на близкия до техните идеи Бенямин. А също така - един от основните източници в естетическите разработки на Лукач.

Според Зашев собственоприсъщото на нещата може да бъде уловено в един прецизен феноменологико-херменевтически анализ, който е

чувствителен към функцията на различаването и се ползва от деконструктивните процедури (по освобождаване на многообразието на смисловото съдържание). Подобно виждане по естествен начин извежда на преден план тъкмо най-сложната екзистенциално-философска проблематика, свързана с времето, крайността, смъртта и границата, смисъла на съществуването, настроеността, зовенето отвътре, разбирането и възможностите на действието, случването (събитието), получаването (пропадането), ситуацията и свободата. Но също така - освен дълбочината, подходът към собственоприсъщото, по естествен начин (противно на очакването!) разширява блендата, отваряйки вратата на хуманизма и естетизма. Светът, който Зашев изследва, разпитва и разкрива, е говорещият свят на прозиращия в естеството на нещата човек. Настроеността на неговия (на Зашев) изследователския поглед - това е съвкупността от жестове, естетически форми и сюжетни линии, които се разкриват като преживявания независимо от думите. Нечутото и неизречено съобщено - преди появата на текста.

Ето защо за Зашев всеки предмет има своята специфична времева устроеност. Дори технически и серийно произведените артефакти от завода. Всяко отнасяне към същност има своята естезисна (естетико-интерпретативна, естетико-наративна) форма. Дори ежедневно боравете с подръчните пособия (в околния ни свят) е всъщност форма на разбиране (неизрично и нетематизирано; но не по-малко внятно, ефективно или живо). Това е така, понеже разбиране и битие са същностно

принадлежащи си едно към друго. Разбирането е интенционално структурирано и по този начин е вкоренено в своя свят или предмет. Обратно, рефлексивната процедура по лишаването (абстрахирането) на мисленето от предмета е един вторичен акт. И предполага определена форма на изискване (мотивация, изместване на смисъла в основата). Така, според Зашев, човешкият поглед и разбиране не е този на определена същност вътре в света. А е тъкмо хоризонтът, откъм който нещата се появяват навътре (вътресветово) в света. Оформяйки определена своя констелация (положение, състояние на нещата). В човешкия поглед разбиране, свят и неща са в дадени в корелативна връзка. И същностно и изначално си съ-при-над-лежат.

За Зашев нещата са дадени за разкриващия поглед в своите потенции. Потенциите, които се разбулват като възможности за разбирането на човешкото битие, са едно своеобразно известяване на истината - Откровение. В и за разбирането потенциите се откровяват. И тук, в този пункт Зашев влиза в една своеобразна полемика с постановките на Дерида. Ако при Дерида възможностите се даряват за разбирането чрез самата игра на различаването (*différer*, *différance*, различieto), Зашев поставя въпроса дали вместо извикването на съществуващото от източника (извикването на трансценденталното означаемо, на онтологическата разлика; за Дерида това извикване е различаването, за Гинев - животът като живеене на жизнените форми), не следва да насочим поглед към отсъствието и празнотата. В този смисъл Зашев пита - има ли такава фигура на трансценденцията,

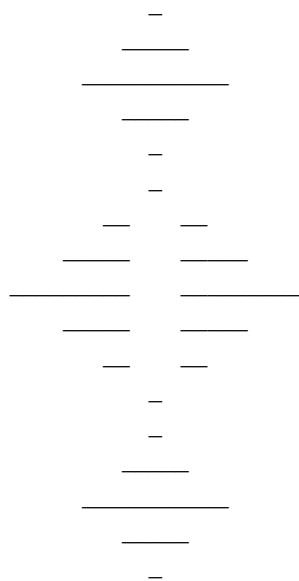
която която да пред-шества самото даряване и различаване?

За Зашев една подобна фигура се разкрива чрез феномена на смъртта. В смъртта - като предварване (предваряване) във възможността, на разбиращото битие се отнемат възможностите. Това е така (парадоксално на пръв поглед) - именно защото тези възможности са разгърнати до край. В смъртта собствено нищо не се дарява (или погледнато от обратната страна - тъкмо нищото се дарява). За Зашев, както и за Хайдегер, смъртта (крайността, времевостта) е граничната структура и хоризонт на формирането на човешкото битие. Но за разлика от Хайдегер, Зашев интерпретира смъртта откъм възможността на изчезването. Смъртта отнема възможностите и тъкмо затова освобождава неведомите такива. Ето защо това зейване на бездната е Открояване на неизразимото. В смъртта възможностите се открояват, т.е. се разкриват без думи. Именно това самооткрояване на възможностите - потенциите на нещата, според Зашев, е фигурата на трансценденцията, която извиква възможността на даряването (даряването и различаването - при Дерида или живеенето на жизнените форми - при Гинев).

Сега разсъждението на Зашев прави пълен пълен оборот и се връща към началото. Собственият начин на съществуване на уникалното, чиято възможност се разкрива чрез изчезването и празнотата - това Открояване на бездната и невъобразимото, е едно мимолетно състояние и непрекъснато усилие. За разлика от разбирането на Хайдегер за присъствието на човешкото битие в

истината, за Зашев собственоприсъщото съществуване е неуютното странстване на човека в чужбина. Това означава, че човешкото битие няма собствено място в света или истината. За него съществува единствено възможността на отнемащото - и в този смисъл освобождаващо, Откровение. Откровението не е приютяване. Но е източникът на бездънната и безмълвна Надежда. В това свое финално решение Зашев съчетава екзистенциално-феноменологическите постановки с критическите изисквания на представителите на Франкфуртската школа.

~



Студия 2

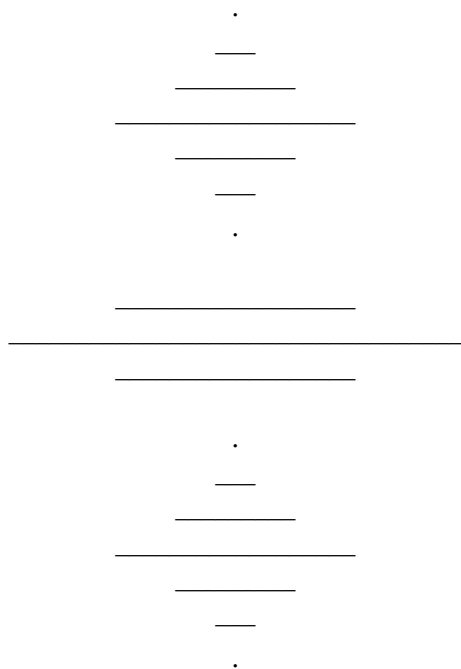
За мястото на термина потенция

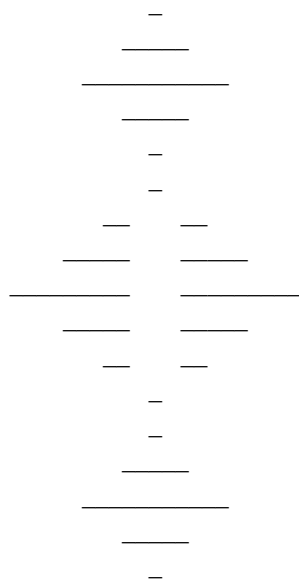
Мисленето на Зашев намира израз в една самобитна пост-романтическа и пост-екзистенциална концептуалност. То се основава, от една страна, в романтическата интерпретация на Немската философска класика (Кант, Фихте, Хегел и Шелинг). От друга страна негова същностна предпоставка се явява философията на късния Хайдегер, тласната по посока на концепцията на Дерида за знака-следа.

По този начин Зашев въвежда двойко тълкувание в хоризонта. на метакритическия наратив, без отнапред обвързващо съотнасяне и съгласуване на двата интерпретативни реда. От една страна, при тълкуванията на немската класика и феноменологията (и преосмислянето на последната при късния Хайдегер), Зашев набелязва моментите на една своеобразна философия на Откровението — истината, която сама достига до нас, самооткриващият се адвент. От друга страна, при тълкуванията на постхайдегерианските философски разработки той посочва, че различаването предшества и определя самата онтологическа разлика. Това означава, че *появата* на истината се случва по своеобразен (самобитен) начин в различните тълкувания. Което ще рече, че вариативността на знака предшества всяка негова фиксирана определеност. И че самата онтологична граница всъщност е подвижна.

Елементът, който в крайна сметка Зашев използва като връзка между двата реда — своеобразната философия на откровението и деконструкцията на знака, се определя чрез термина потенция. Зашев утвърждава, че самите неща се случват откъм своите потенции — подобно на творческите сили във фреската на Микеланджело “Сътворяването на човека”. Там Бог е изобразен в присъствието на Своите творчески Сили.

~





Глава 3
Бележки върху идеите на Жак Дерида
с оглед очертаването на постановки-
те при Гинев, Зашев и Алексис

Студия 1
Философската ситуация от
60-те години на XX в.
насам

Les éclaireurs bulgares dans le domaine des
recherches philosophiques contemporaines 3/5

Quelques notes sur la philosophie de Jacques
Derrida en vue de l'esquisse des idées de Dimitri
Ginev, Dimitar Sashev et Alexei Alexis

Jacques Derrida 1/4

La condition dans la philosophie continentale
des années 1960 jusqu'à présent

-

Bulgarian enlighteners in the field of contempo-
rary philosophical investigations 3/5

Some notes on the philosophy of Jacques Derri-
da in regard to the outline of the ideas of Dimitri
Ginev, Dimitar Sashev and Alexei Alexis

Jacques Derrida 1/4

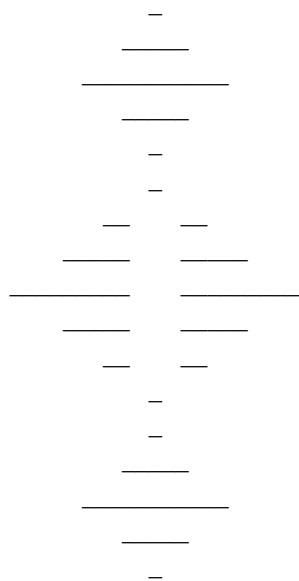
The state of affaires in the field of continental philosophy from the 1960s to date

За Дерида и някои от по-изявените философи от неговото поколение - като Лиотар, Делюз, Бодрийар, Ришир (в наши дни), представители на постпсихоанализата като Ейбрахам и Торок (разбира се това са една малка част, няма как да се изброят всички) основна и ключова задача е създаването на собствена и автентична философия на съществуващото. Като предшественици и значими фигури, които стоят на границата между философията на битието и събитието, от една страна (големите теми на философията от първата половина на XX в.) и собствената философия на съществуващото (разработвана след 60-те години на XX в.), от друга, могат да бъдат посочени Левинас и Фуко. Все пак, обаче, именно мислителите от последното поколение правят решителната крачка в очертаването на една собствена философия на съществуващото. Без редуцирането на последното по посока на определено надхвърлящо битие.

За Дерида, подобно на Лиотар, Делюз, Бодрийар и т.н. основната тема на интерес е тъкмо знакът като знак. Това не означава, че тук философският фокус е ограничен и сведен до едно партикуларно съществуване. Т.е. до определен регион от света. Знакът в случая е схванат именно като хоризонт на съществуване, респ. - на

разбиране. Казано по един несъмнено невъзможен начин - това е въвеждане на темата за онтологичният знак. Или още - за т.нар. трансцендентално означаемо.

Тук отново фокусната точка на анализа - подобно на философските концепции от първата половина на XX в., попада върху отношението (корелативната връзка) разбиране - знак (съществуване - съществуващо). Само че вместо изтъкуването на съществуването като битие (събитие) - в смисъл на източник на съществуващото, Дерида и философите от неговото поколение осъществяват един различен ход. Те интерпретират това съществуване като съществуване на самото съществуващо (т.е. с фокус към разкриване на собствената специфика на последното). В подобна тълкувателна постановка въпросът за битието (събитието) не се закрива и не отпада. Той просто се премества в един хоризонт отвъд. Там, където всъщност му е мястото - отвъд границите на изразимото. Казано по друг начин - въпросът за извора на съществуващото е въпрос за преизказаното - неизразимото. Обратно - това, което е ключовата задача на философията - е да успее да даде израз и да схване съществуващото в неговото собствено естество. израз.



Студия 2
Концепцията на Дерида за
знака-следа

Les éclaireurs bulgares dans le domaine des
recherches philosophiques contemporaines 3/5

Quelques notes sur la philosophie de Jacques
Derrida en vue de l'esquisse des idées de Dimitri
Ginev, Dimitar Sashev et Alexei Alexis

Jacques Derrida 2/4

La conception de Derrida du signe-trace

-

Bulgarian enlighteners in the field of contempo-
rary philosophical investigations 3/5

Some notes on the philosophy of Jacques Derri-
da in regard to the outline of the ideas of Dimitri
Ginev, Dimitar Sashev and Alexei Alexis

Jacques Derrida 2/4

The thesis of Derrida of sign-trace

Средищната точка в анализите на
Дерида безспорно е темата за знака.
Знакът, обаче, никога не е просто

определено препращащо. Кое то да насочва (отпраща) вниманието към едно лежащо зад него не проявено съдържание (а именно - значението, функциониращо като същност - т.е. като определена, фиксирана и неизменна смислова структура). Разбира се, знакът има и своята препращаща функция. Но тя съвсем не разкрива неговото собствено естество. Препращането като възможност на естеството на знака - в едно свиване на блендата на цялостния феномен, се ръководи от определено предваряващо изискване. В този смисъл тук става въпрос за едно надграждащо се и късно изменение в значението (тълкувателния хоризонт).

Знакът в неговото собствено естество, според Дериде, е преди всичко следа (trace; marque - белег). Следа, която свидетелства за... , насочва по посока на онова, което на пръв прочит стои в неопределеност. Тази следа не свидетелства за някакво лежащо зад нея скрито присъствие. Тъкмо обратното - тя е белег за едно отминаване и лишеност. Знакът-следа свидетелства за онова, което е вече-отишло-си. Както и за онова, което е все-така-недошлото. За тъкмо-отишло-си. И още повече - за тъкмо-отиващото-си. И за все-идващото-към-нас. Ала все-още-никога-непристигнало.

Знакът-следа, в този смисъл, е много повече от просто някакъв код, който шифрова разбирането (значението). При което този код се предава на другия, за да се дешифрира и разбере. Той (знакът) е преди всичко онази граница, която съществува между видимо и невидимо, между казано и неказано, между неявно и проявено. Между наглед и неведомото разбиране - т.е. неизразимото. Иначе

казано - знакът е вратата, границата, прагът към самото разбиране и значение. Той обаче е времева граница - стъпката, периодът (*der Zeitraum* - периодът, *die Weile* - отрязъкът, интервалът - термините, ползвани от късния Хайдегер) - т.е. отварянето на вратата, допускането на прехода. При което самата врата - като никога собствено неприсъствала структура, като светлосянка (образ от светлина) - изчезва (врата е всъщност всяко допускащо и откриващо; потокът е напр. врата към морето; в случая ние не си служим първо с едно буквално значение; на чиято основа впоследствие да надграждаме метафорични такива; допускащото и откриващото стоят в архи-пространството на разбирането; на писмеността (*l'écriture*) - както би казал Дерида).

Изчезващата врата, изчезващата следа - ето кое е собствено знакът. За да може да дойде и да се случи разбирането, светлосянката трябва сама да изчезне. В този смисъл ако знакът е граница - на пръв поглед парадоксално (!), той се намира едновременно и двете страни (отсам и отвъд). Това е дилемата (*double bind*), апорията (*l'aporie*), върху която спира вниманието си Дерида - в редица от своите текстове. Тази апория е същностна и непреодолима. Условието - казва Дерида, самò се вписва и става част от серията и обусловения ред. То - неизбежно, се установява и от двете страни на границата. Правейки по този начин всяка граница подвижна. И значи в определен смисъл - пропусклива, местеща се, условна. Така знакът е всъщност следата на... , вратата към... самото неизразимо. И неговото естество (на знака) е тъкмо в това - да бъде следа на отсъствието. При което

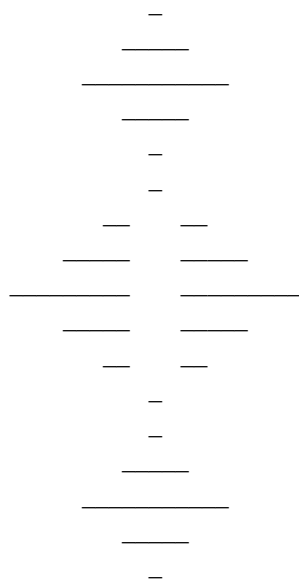
той самият приема (т.е. разкрива като своя сърцевина) белезите на “другата страна” - нечетимостта (неразчитаемостта), многообразието на пронизващите го интерпретативни линии, липсата на наглед, липсата на идентичност, предшествието на различието.

Тази неразчитаемост, тази скрита Тайна, вплетена в произхода (пораждането) на знака, не отнема възможността за съобщаване и разбиране. Обратно, именно тя лежи в основата на разбирането между другия и мен. Комуникацията и процесът на разбирането (един-друг) изискват нещо много повече от предварително готови и съществуващи независимо от нас смислови съдържания (значения и знаци). Разбира се, съществуват и такива - напр. т.нар. екстериорни знаци. Но те нямат отношение към произхода на знака и случването на разбирането.

И в същото време комуникацията и разбирането изискват нещо много по-просто и непосредствено от интересубективно нивелирани и неизменни знаци и значения. Комуникацията и разбирането един-друг се задвижват от едно имане предвид. Кое се представя непосредствено като вътрешен усет - изотвътре в разбирането на другия. Това ще рече, че в комуникацията с другия ние непрестанно пораждаме знаците (извиквайки ги в живот, извиквайки ги в поява). Придавайки им - тъкмо (!) различни значения (повече или по-малко свързани, сходни и родствени, но в никакъв случай не и еднакви; всъщност не връзката между значение и знак (както и между знаците) се основава на една изначална близост и сходство;

обратното - сходството се основава на формираната произволна връзка между значение и знак).

Именно поради това - 1) че разбирането между мен и другия се основава върху интуитивното разбиране на чуждото имане предвид (интенция) и 2) че връзката при пораждаването на знаците (т.е. от една страна между значението и знака; от друга - между моите и чуждите знаци) е съвсем произволна (и сродствата всъщност произтичат от акта на свързване - може съвсем спокойно да са и съвсем неочевидни или далечни), съществува възможността за въвеждане на ново и обогатено разбиране за нещата в интересубективното пространство. Ако знаците биха били просто инструменти за кодиране и дишифриране според определено дефинирано правило (алгоритъм), то никога не би съществувала възможността за споделяне на ново, различно и обогатено знание. Т.е. никога не биха могли да се комуникират нови идеи. Както и ново и несъществуващо до момента разбиране за нещата (света).



Студия 3

Една проекция на интерпретативните подходи в разбирането на знака към актуален съвременен проблем

Една проекция на интерпретативните подходи в разбирането на знака към актуален съвременен проблем - алгоритмизиране (дигитализиране, превеждане в цифрови знаци, AI - изкуствен интелект) vs. творчество

Обсъждането около естеството на знака дава наглед за възможностите и границите на алгоритмизираното знание. Дори и в най-софистицираните варианти на самообучаването на AI (изкуствения интелект), невронните мрежи, които се опитват да отразят нелинейната структура на съзнанието, мисленето и паметта (а именно връзките, аналогите, сродствата, които се пресичат по всевъзможни и необозрими начини), изкуственият интелект си остава вид алгоритмизирано структуриране. А именно такова, което бораи с дефинирани правила.

Това съвсем не означава, че постиженията на AI нямат съществена стойност. Интерпретативните подходи в разбирането на знака просто очертават ясно разликата между творчески и алгоритмизиран процес. Огромната добавена стойност на AI е във възможността за оптимизиране (оптимално

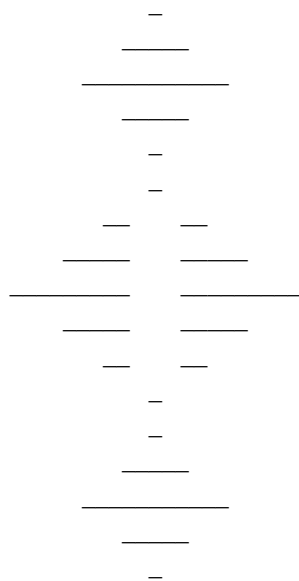
изпълнение) на всички линейни процеси. При минимизиране влиянието и въздействието на обстоятелствата. Творчеството, от друга страна, изисква идване, адвент, т.е. случване на разбирането. То (творчеството) е неизводимо от от понятия, дефиниции, алгоритми и правила.

Втората и съществена отличителна черта между разбирането и мисленето чрез правила (което именно се поддава на алгоритмизиране, моделиране и кодиране в непроменящи се знаци), е, че единствено разбирането притежава способността за преценка. Преценяването е интуитивен акт. И никога не може да бъде сведено до дискурсивна процедура. Както пояснява Кант, преценката е именно вътрешно чувство за едно целесъобразно състояние на духа. При нея представата се предава не посредством понятие. А изотвътре - чрез вътрешното чувство - директно в духа. В този случай разбирането не си служи нито с понятия. Нито пък с нагледни. Естезисът - това, което се отнася до субективните само условия на опита и познанието, според Кант, не е нито мислене. Нито е възприятие. Той е рефлексия, целесъобразна игра на познавателните способности в цялост. При която съдържанието (представата) се съобщава без посредник във вътрешното чувство (сетиво). Казано по друг начин - каквито и софистицирани дискурсивни процедури да ползва AI, той е неспособен да осъществява преценки.

Едно от ключовите области на приложение на AI, обаче, все пак е тъкмо в полето на интерпретациите. Това е областта на преводите, където добавената стойност на AI е всъщност огромна. Тук не става въпрос за художествен или

строго специализиран (понятиен) превод. А за функционален превод, който да служи в публичните дела. Безспорно, там където става въпрос за линейни процеси, AI има всички предимства пред ограниченията на крайното разбиращо битие (скорост, забравяне, грешки, умора).

~



Студия 4

Появата и изчезването на проблясващите (живите, времевите) знаци

Знаците, според Дерида, не са завършени в себе си и непроменливи съдържания. Те не притежават изначална вътрешна идентичност. Знаците са живите следи по границата на разбирането. Те се появяват. И също така изчезват. За да се появят отново по различен начин. Като близък, родствен, но не същия знак. Сега вече може да се изясни - разбирането между мен и другия не идва от еднаквото дешифриране на предварително фиксираните значения на знаците. То идва от разбирането на неизразимото, предавано от другия. Което именно проблясва в играта на знаците. Нашето разбиране е винаги тълкувателно-интерпретативно. Няма възможност за пълно и припокриващо се разбиране между иманото предвид от другия и мен. Разбирането един-друг е винаги игра на присъствие и отсъствие, на пристигане (постигане) и пропускане, на заминаване и оставане. Това, което улавяме, е тъкмо следата от разбирането на другия. Неговата отминала даденост, актуалното му отсъствие.

За Дерида съществуващото - знакът-следа, това трансцендентално означаемо, формира хоризонта на играта между разбирането и знака. Съществуването на съществуващото не се изтъква като някакво трансцендентно битие,

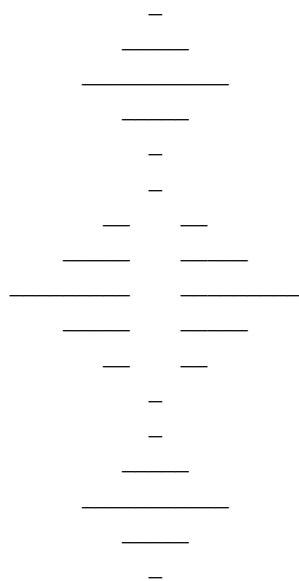
което да би било източник на нещата. Съществуването на съществуващото е появата, проблясването и изчезването на знака. Така хоризонтът на корелативната връзка на разбирането със знака (където те са полюси на връзката, не отделни страни), канавата на съществуването - това е писмеността (*l'écriture*). Писмеността е полето на взаимовръзките на появяващите се и изчезващите знаци (хоризонтална перспектива) в играта на разбирането и знака-следа (вертикална перспектива). В този смисъл тя (писмеността) е белият лист, откъм който живите знаци са изписани с бяло, сиво и черно мастило. Трептящи на ръба между нагледа и неизразимото. На ръба отделящ отсам и отвъд.

Именно различаването (*différer, différence*, различието) е онова отнасяне, което извежда знаците в явеност. Или ги отвежда (разтваря) в неизразимото и безкрая. Различаването отличава. Проявявайки определена страна от разликите на о-различаващото се (т.е. на знака). И едновременно с това различаването о-без-различава (разтваря присъствието) в многообразието от възможности и тълкувателни перспективи. Ето защо - според Дерида - доколкото появата и изчезването на знака са следствие от действието на самото различаване, знакът-следа не притежава своя вътрешно фиксирана идентичност. Той е знак на отсъствието и неизразимото. Знак на безименните (непроизнесените) слова.

При Дерида онтологическата разлика е изцяло потопена във вариативността. Т.е. различаването

(différance) е тъкмо източникът на разликата. И затова самата разлика - граница е в естеството си подвижна и вариативна. Така знакът също - по своето естество, е неопределен и флуиден. И никога не може да бъде съотнесен окончателно към определен израз (име), образ или фиксирано смислово съдържание. Подобно разбиране за знака съответства на схващането за знанието и ситуациите, в които сме въввлечени - те са изначално смислово поливалентни, никога не могат да бъдат сведени до еднозначно фиксирани съдържания и линейни процеси.

Така вместо отнесеност към същности, определения, нагледни (образи), изрази (Ausdrück, Aussage) и решения, разбирането върви по следите на дилеми (double bind), апории, главоблъсканици, непреодолими трудности (затруднения), кризи, изчезващи пътища и загадки. Въпросът - това, което са нещата, е неизмеримо по-смислово поливалентен от всяко конструиране на отговор. Дори последният да е продукт на най-внимателна формулировка и определение. Ето защо дилемата, апорията, кризата и срезът не изискват преодоляване. В тях разбирането тъкмо следва да остане. Така въпросът получава съответстващата си от-ветност - отглас, отекване - от-говореност. Знакът - като рана, белег, сигла, срез, осигурява откритостта за идването, коридора на разбирането. За да се случи разбирането тъкмо не трябва да се зашива срезът. Не трябва да се решава кризата. Не трябва да се “дава отговор” на непреодолимата апория.



Глава 4

Бележка върху идеите на Марк Ришир с оглед очертаването на постановки- те при Гинев, Зашев и Алексис

За Ришир полето на феноменалния живот на съзнанието (преживяванията) се формира в отношението си към един хоризонт на архаичен изначален жизнен опит. Това е хоризонт на прафеномени, на преплетени структури между съзнаваното и несъзнаваното - полето на фантазията. За разлика от въображението фантазията не предполага последователност. Тя има свой собствен ход на развитие и свое време. Фантазията изцяло потапя съзнанието в своя сюжет. И пред-оставя (структурира) едно цялостно преживяване. Във връзка с разграничението между самоструктуриращия и саморазгръщащ се опит на фантазията и въображението, което е свързано с една или друга форма на осъзнатост (самореферентност, насочване), Ришир въвежда разликата между външен и вътрешен образ (знак).

Това, което задържахме в съзнанието си, съзерцавайки платното на даден художник, е първоначално външният художествен образ - конкретното смислово съдържание (темата, сюжетът, начините на представяне на изобразеното) на произведението. Впоследствие, обаче, произведението - неговият външен образ - се

отваря. Така разбирането навлиза в едно друго измерение, в което се оказва изцяло потопено. Това е едно пълно и цялостно преживяване. При което произведението разкрива (съобщава) на съзерцаващия - интуитивно и непосредствено, своето послание. Това съобщаване има формата на преживяване. А съзерцаващият пребивава и навлиза все по-дълбоко в саморазгръщащия се свят на произведението. Това е срещата с вътрешния художествен образ - с естеството на произведението.

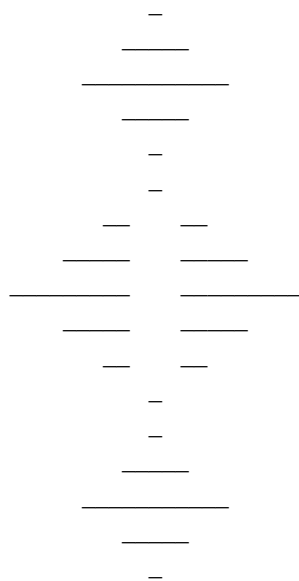
Подобен архаичен пласт на феноменалния опит се разкрива и при играта на актьора в театъра. От едната страна остават 1) актьорът и 2) ролята, която играе. Ролята е външният художествен образ. Актьорът влиза в нея и пресъздава образа - чрез способността на въображението. Но тук все още функционират реперите на съзнанието - при цялото възможно богатство на пресъздаването.

Случването и отварянето на художественият свят не може да бъде фиксирано от съзнанието. Напротив, съзнанието се оказва внезапно уловено и потопено в него. То (съзнанието) дори напълно се изгубва в преживяването. В този момент сцената, актьорът и ролята са напълно изчезнали. Това, което се представя, е самият художествен образ - вътрешният образ. Самият Цезар или Крал Лир застават пред нас. И ни съобщават своето вътрешно състояние - емоции и слова.

Идването и отварянето на вътрешния образ в случая зависят както от художественото произведение (картина) / изпълнение (роля). Така и от разбирането на получателя (зрителя,

интерпретатора). Ала тъкмо вътрешният образ (прафеномен) и референтната фантазия са същинският подател - между посредничещети си актьор (художник) и съзерцател. Тъкмо те (вътрешен образ и саморазгръщаща се фантазия) отключват появата на художествения (в случая) свят, улавянето и потапянето на съзнанието, цялостното преживяване и саморазгръщата се негова дълбочина.

~



Глава 5

Философията на Алексей Алексис

Студия 1

Обща скица на метанаратива според Алексис

За разлика от Ришир, който следва линията на феноменологията, трасирана от Мерло-Понти, постановките на Алексис следват пътя, очертан от философията на късния Хайдегер. И нейната деконструктивна интерпретация, разгърната при Дерида. Това е един вариант на постекзистенциална философия (метанаратив).

При Алексис отношението между разбирането (значението) и знака има сложна структура - разбиране - вътрешен знак - външен знак - екстериорен знак. Всеки от тези корелативни моменти се характеризира чрез определено състояние на разбирането (и екзистенцията). И на всеки от тях отговаря определен начин на проявление на знака. От друга страна доколкото отношението разбиране - знак е времева структура, във всеки от посочените моменти тя има специфичната си времева определеност (начин на овременяване). Накрая, тъй като разбирането се определя чрез отнасяне между възможности и ситуация - тази времева структура (разбиране - знак), във всеки от посочените моменти, има своя

специфична определеност по отношение на възможността.

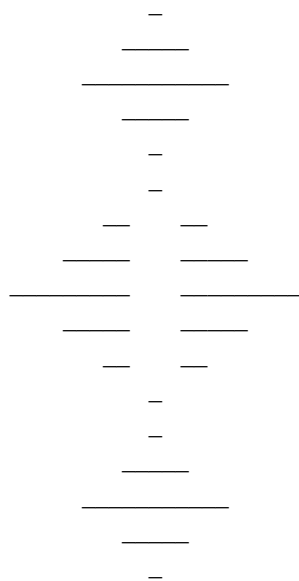
Алексис разграничава три основни състояния на разбирането и екзистенцията - 1) вестяването (вест, пред-става, въображение, логос, глас - т.е. отнасянето, препращането между разбирането и знака, 2) стремежа (усет, вътрешен усет, патос - т.е. играта на разбирането със знака) и 3) намерението (разбирането без знак). Вестяването е разказ, повествование, история, наратив. То се разкрива в речта и гласа. Стремежът е иносказание, нашепване, което се разкрива в играта между разбирането и знака. Намерението е преизказване - онова, за което няма никакъв знак - неизразимото, безмълвните слова. Тези три основни състояния на разбирането и екзистенцията, както и корелативните им начини на проявление на знака, са от една страна структурно самостоятелни моменти. Но от друга страна, вестяването има своята трансцендираща основаност в стремежа. А стремежът, на свой ред - в намерението.

В качеството си на възможност вестяването (вестта, въобразяването, пред-ставата) е (себе)известяването на екзистенцията (човека) на света. Т.е. неговото влизане в света. Това са неявните (скритите) възможности на разбирането и битието. В качеството си на възможност стремежът е загадката на съществуването - това са неznайните (неочакваните, необичайните) възможности на разбирането и битието. От своя страна, като възможност намерението е Тайната на съществуването - неведомите (недопустимите, неподозираните, невъобразимите, непонятните,

неразбираемите) възможности на разбирането и битието.

Алексис, връщайки философското питане към Хайдегер, поставя в центъра на своето търсене въпросите - "Какви са възможностите на екзистенцията и разбирането?", "Какво е естеството на това съществуване, в което съм въвлечен?". Както и финалният въпрос - "Какъв източникът, изворът на това съществуване?". За него философията е не просто интелектуална дейност. Тя е знание, което дава ориентири за пътя на човешкото битие. Философията, по този начин, е вътрешно знание за ключовите въпроси на човешкото съществуване. За Алексис състоянията на разбирането и екзистенцията са колкото познавателни структури, толкова и възможности на разбиращото битие.

Ето защо за Алексис философията се състои както от философските постановки за вестяването, стремежа и намерението (философията в един по-строг и академичен смисъл). Така и от съответстващото на тези постановки учение за практиките и техниките на намерението. И накрая - като най-важна и ключова част на философията, Алексис поставя сказанието. Това е тази притчова (иносказателна) страна, с която философията стига до съзнанието на слушателя. Която извиква съзнанието, посява въпросите, укрепва вярата, умножава силите на духа. И която отваря съзнанието - за Тайната, за чудото и за безкрайността.



Студия 2
Алексис относно играта на
разбирането и знака-
следа

La vision de Alexis du jeu de l'événement de l'entendre et du signe-trace

Alexis' point of view on the game of the event (the enowning) of understanding and the sign-trace

- - -

Източниците на идеите на Алексей Алексис са многообразни. Неговите разбирания отразяват не само постановки и решения, свързани с дискусиите в съвременната европейска философия. Те имат корени и в ортодоксални и неортодоксални (гностически) християнски течения, определени направления в юдаисткото мислене (есейските и есейско-християнските секти впоследствие), месопотамско-персийските учения за светлината (зороастризм, мандеизъм, манихейство), индийските учения (ортодоксално-ведически, джайнизъм, будизъм).

В един разговор в средата на ноември 2001, на който случайно имах възможността да присъствам — между Дерида, Димитри Гинев, Димитър Зашев и Алексей Алексис, Дерида обясняваше, че за първи път след 60-те години на XX в. философията е успяла да фокусира своя

интерес върху съществуващото в неговата собствена специфика (проблематиката на знака-следа). Че сега вече то може да бъде описвано, изразявано, изказвано без свеждането му до (съотв. — извеждането му от) някаква свръх-положена, трансцендираща го реалност.

Според Дерида тази възможност е следствие на едно впечатляващо усилие от страна на неговите колеги — Лиотар, Делюз, Хабермас, Бодрийар, Бурдийо (себе си Дерида никога и никъде не добавя), заедно с такива предшественици като Левинас, Мерло-Понти и Фуко. Дерида обясни, че това е така, защото сега - от 60-те години на XX в. насетне, за пръв път се е реализирал и проявил подобен интерес. Че философите от първата половина на XX в. са много по-мощни и концептуални в своите разработки. Но че никога не са си поставяли подобна цел.

Гинев, Зашев и Алексис изразиха своето съгласие с подобна констатация. Всеки от тях, обаче, имаше свои виждания и идеи как философската дискусия оттук насетне трябва да продължи. В предишните постинги тук направих опит накратко да изложя гледните точки на Гинев и Зашев — щрихирани в общи линии и във въпросния разговор от 2001 г.

- - -

В разговора Алексис на свой ред отбеляза, че Дерида е направил тази колкото изглеждаща малка, но всъщност ключова и решаваща крачка по посока на схващането на знака в собственото му естество — като крайна (дискретна, времева,

прекъсната, самозаличаваща се) следа. Това, според него, е възможно, тъй като при Дерида корелативният референт на знака — казано най-общо интенционалността (в термините на Хусерл) или отношението към света (настроеността, разположението — в термините на Хайдегер), е схванат като игрова насоченост. Т.е. на собственото схващане за знака (дискретния, времевия знак — знака-следа), отговаря едно собствено разбиране за играта (действието и разбирането като игрови феномен). Сега вече не просто не се налага редукция на играта до някакъв стабилизиращ (неутрализиращ — в термините на Хусерл) хоризонт. А тъкмо тя за първи път се оказва освободена накъм собственото си естество на игра. Преди всяка поява на Глас, на волево (експлицитно, удържано) имане предвид и логос (правило, ред).

Това, което Алексис вижда като възможност, е още една малка крачка на придвижване на игровия дискурс напред. Тъкмо в духа на деконструктивистката практика на философстване. Т.е. на схващането на вътрешните ходове, осъществявани от самото скриващо-откриващо (о-раз-личаващо—о-без-раз-личаващо; т.е. играещо) различаване (*différance*, различие). Според Алексис онова, което Дерида с основание интерпретира като игра на знаците (писмеността, *l'écriture*) има своя източник в различаването (акта на *différer*, *différance*), т.е. в самата игра (играта на знаците като пораждаща играта на знаците). Играта на знаците е всъщност играта-на-разбирането-със-знаците.

Подобен заход и преобръщане, според Алексис, дава възможност за една неочаквана перспектива. Това означава, че разбирането като

акт, се осъществява не поради играта на знаците. Знаците, разбира се, са полюс в играта. Те, обаче, са аналог на мелодията и ритъма. Те съпровождат случването на разбирането. Без при това да са негов източник. Знаците играят и се конфигурират спрямо пред-шествието (*la pré-session*) на разбирането. Разбирането, обаче, е това, което се случва само — без никакво отнасяне и връзка със знаците.

Преходът на разбирането към другата страна, а също така — разбирането, протичащо между хоризонта на другия и моя хоризонт, се случва откъм него самото — т.е. интуитивно. Именно това раз-делено съ-присъствие между разбиране и знак означава, че актовете на свързване (значение — знак; както и отнасянето между самите знаци) пред-шестват всякаква трансцендентална (онтологична) свързаност (т.е. единството на същността и опита, близките и родствени аналогии). Т.е. онова, което изглежда като необходимо свързано, същностно принадлежащо си и структурно последователно, е следствие от един напълно спонтанен и произволен пред-шестващ (*pré-cédent, issu de la pré-session*) акт на свързване.

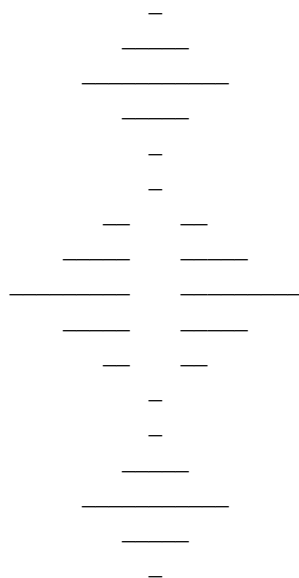
- - -

Най-общо казано, според Алексис, разбирането има три свои основни форми и структурни момента. Първата 1), това е иносказанието (стремежът, незнайните възможности на разбирането). Разбирането, характерно за този структурен момент, се случва все още в присъствието на играта на знаците.

Именно тук се очертава разликата между иносказанието и 2) преизказаното (намерението, неведомите, невъобразимите възможности на разбирането). При последното разбирането се случва изцяло без оглед на какъвто и да е било знак (разбиране-без-знак, прозрение, безмълвните слова на разбирането). От своя страна 3) вестяването (вестта, сказанието, разказа, въобразяването, представянето, речта, вътрешният глас) - това е един трети и самостоятелен структурен момент на разбирането (екзистенцията, знака). Макар и случващо се като видоизменение на иносказанието (стремежа), вестяването се отнася към само (временно) непознатите (просто неявни) възможности на разбирането. То оформя хоризонта на познатото - влизането и присъствието на екзистенцията (човека) в света. В този смисъл вестяването е известяване, себевестяване (себепредставяне) на света.

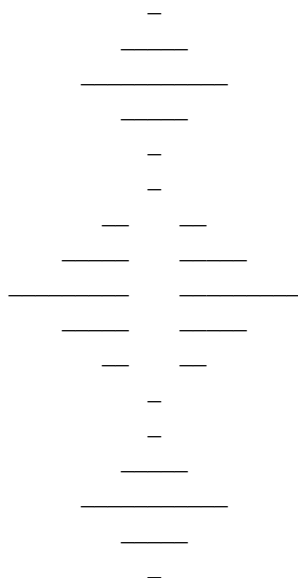
По този начин Алексис очертава една тройна структура на състоянието (hуpaγxίς-ът) на разбирането (екзистенцията, знака) - 1) вестяването (показването, отправянето, препращането между разбиране и знак), 2) иносказанието (стремежът, играта между разбиране и знак) и 3) преизказването (намерението, възнамеряването, настъпването на разбирането — извикването на разбирането-без-знак).

Подобна своеобразна постекзистенциална “аналитика” на знака представлява, според Алексис, един от залозите пред философията в днешния свят. Тя е апория-предизвикателство, завещано чрез мисленето на Дерида.



Част II

Сказание, учение и философия в мисленето на Алексей Алексис



Глава 1
Сказанието на Алексей
Алексис

Съвременни философски будители 5/5

Les éclaireurs bulgares dans le domaine des
recherches philosophiques contemporaines 5/5

Bulgarian enlighteners in the field of contempo-
rary philosophical investigations 5/5

—

Алексей Алексис 2/5

Alexei Alexis 2/5

—

Сказанието на Алексей Алексис

Les histoires d'Alexei Alexis

Tales of Alexei Alexis

Философските разсъждения на Алексис
се движат в кръга на съвременните
философски дебати относно естеството
на знака, начините на неговата проява,
възможностите и източните на осмислянето

(означаването), несводимостта в различието на интерпретативните хоризонти.

От друга страна идеите на Алексис кореспондират с един по-широк светогледен и общокултурен контекст. Алексис приема, че част от най-ключовите негови постановки са свързани с разбирания, чиито източници принадлежат към други културни полета и времеви хоризонти.

Една от най-важните концепции в неговия иден свят е напр. Учението за светлината. Това е древно учение, чиито корени могат да се търсят в различни древни култури — тази на древните индийци, на вавилонците и персийците, на асирийците, на древните египтяни и древните евреи. Трябва да се отбележат също така важните аналози с културата на древноамериканските коренни народи — толтеките, олмеките, запотеките и майите в платата и долините на Древно Мексико. В древното учение за светлината последната се разбира не като като обичаен светови феномен. А като принцип на цикъла на проявление и изчезване. В този смисъл светлината е творческата сила и потенция на мирозданието. Тя е изворът на съществуването, възможностите и живота.

Това древно учение или части от него — негови основополагащи елементи, се инкорпорират с течение на времето в по-новите големи философско-религиозни учения — като зороастризма, джайнизма, будизма, мандеизма (учението на Йоан Кръстител), християнството (учението на Иисус Христос), различни варианти на гностицизма (като напр. манихейството — учението на Мани). В самите иудейски общности — особено тези на есеите в Израил, иудейските общности в

Месопотамия през III - II в. пр.н.е. и др. учението за светлината е възприето и интегрирано към учението за божествената трансценденция — Йехова (Този, който е, Пребъдващият, Битието).

Ето защо текстът на Евангелието от Иоан, гл. 1, касаещ светлината, съвсем не е нововъзникнало през I в. разширение на Старозаветния текст от Книга Битие, гл. 1. Ученията на Иоан Кръстител и Иисус Христос се ползват широко и всецяло от древното учение за светлината (първосътвореното изначално Благо — в Книга Битие; в Евангелието на Иоан се посочва — Словото, което е единородно (единосъщно) с Отец, е изпълнено с Живот; и Животът е Светлината на хората; съществува истинската Светлина, която просветлява всеки човек, идващ на света).

Според Алексис светлината като принцип — изказано с термините на християнското учение, това е, от една страна, (1) божественото действие (действеноост, енергия). Т.е. това са свободните, несътворени излъчвания, които са божествената повеля (завет). От друга страна, това е (2) процепът, коридорът, проходът към обожения начин на битие, който е запазен като възможност на сътворените разбиращи същности. И накрая (3) това са самите тези разбиращи същности (даймони и органични същности, т.е. хора), които осъществяват в себе си този обожён (теозисен) начин на битие (“още малко време светлината е с вас; ходете, докле имате светлината, за да не ви обгърне мрак;” (Иоан 12:35); “Докле имате светлината, вярвайте в светлината, за да бъдете синове на светлина (Иоан 12:36)).

Ето защо в Книга Битие, гл. 1, сътворяването на светлината следва сътворяването на небето и земята. Над земята (бездната) се стели тъмнина, а Дух Божий се носи над водата (космическите води). И тогава Бог сътворява светлината — проходът, мостът, към божествения (теозисния) начин на битие. Светлината не е тварен живот. Тя е принципът на живота. Светлината е битие. Тя е първоначалното и извечно Благо.

В древното учение за светлината сътворените същества носят в себе си — като (екзистенциална) възможност както сътвореното си действие (енергия), така и божествената (теозисна) енергия. Самите тези същества — във възможност, са същества на светлината. Човекът - и във възможност, и като призвание, е частица от светлината. Той е част от небесната светлина — повеля-излъчване.

От своя страна в древноизточните учения разбирането за светлината съответства на доктрините на енергетизма. Това са доктрината за прана — жизнената енергия във Ведическите текстове и свързаните с тях учения (в Древна Индия). Както и доктрината за чи — жизнената сила в даоистките текстове (Древен Китай).

За Алексис светлината е съзидателната сила както в битието. Така и в човека. Тя е свързана не само със създаването на художествените предмети. Но и с разбирането. Както и с възможностите на екзистенцията (...)

Откриването на възможности пред човешкото битие, обаче, не означава пряко въздействие или директно предизвикване. Прякото въздействие,

каузалността и причиняването отговарят за един много тесен и незначителен сегмент от цялостното човешко поле на действие. Този тесен отрязък е това, което Кант в своите Критики отбелязва като емпиричен опит. Начинът, по който се случва разбирането, по който възникват художествените предмети, по който се случват събитията, по който се развиват игровите практики — няма нищо общо с линейните процеси, присъщи на емпиричния опит. Тези феномени имат различна структурна и времева устроеност. Събитията, игровите процеси, разбирането, естезисът — всички те се ръководят от извикването, призива, адвента, пред-из-викването, пробуждането, поклъването, подбуждането, подтикването. Игровите и дискретните процеси и феномени надхвърлят всякакво измерение на смисъла (вестяването). Те тепърва създават онзи хоризонт (света), в който могат да се поставят въпроси за смисъл. И да се търсят линии на пряка причинност.

Според Алексис основна и неразкрита в нашето време (т. нар. Желязна епоха — Кали юга) възможност на човека е светообщението. Като трансценденция на разбирането светообщението е светозрение (прозрение, разбиране-без-знак) — пряк и директен достъп до естеството на независимо съществуващите същности. Като трансценденция на действието светообщението е светотворене (създаване, извикване от светлина). Това е първата страна на светообщението. Тя се осъществява като неведоми възможности и безмълвно разбиране (безмълвни слова). Втората страна, това е светообщението като светообръщане. Тази страна се реализира като вътрешна тишина на

разбирането. При нея светлината (енергията) се разкрива като вътрешен усет (патос) от светлина. Третата страна на светообщението е светоотекването. Тук трансценденцията на светлината се проявява като изкуство (творение) от светлина — директно в стремежа (всемира) и вестяването (света). Светоотекване са напр. иконите и фигурите на божествата в храмовете (най-вече древните), както и самите храмове. Убрусът от Едеса — кърпата, с която Иисус попива водата от лицето Си и на която се отпечатва Неговият образ, плащеницата, в която е повито тялото Му след Разпятието и пр. — това са прояви на светоотекването.

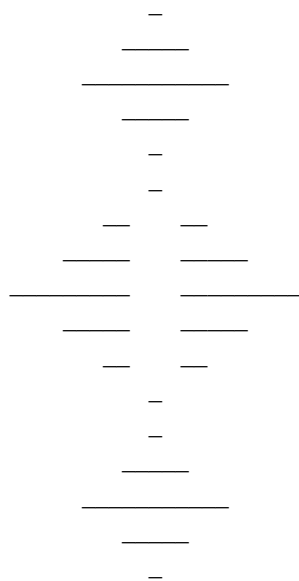
От своя страна светообщението отключва (отпуска) възможността на две други форми (състояния, начини на битие на светлината). Те са различни от светоотекването. Първата, това е светоразпръсването (светоизлъчването). Тази форма е еквивалентна на навлизането на разбирането в стремежа (вътрешния усет, играта на разбирането със знака). Светоразпръсването отключва появата на всемира и Сребърната епоха. Разбирането престава да бъде интуитивно. Това е появата на езика и знаците. Но това е все още езикът като етос — формиращ се в момента на самото говорене. Трите момента на светоразпръсването са тишината, покоя и мълчанието.

От светоразпръсването на свой ред се отпуска светоизчерпването (светопоглъщането, светоизгубването). Това е влизането (идването) на човека в света. Светопоглъщането е всъщност една от модификациите на светоразпръсването. И все пак тук става въпрос за трансценденция на

състоянието на разбирането. И за пресичането на граница. Това е моментът на смешението на езиците. И същевременно началото на Медната (Бронзовата) епоха. Трите момента на светоизчерпването са мълчание, ехтене (ехо) и вътрешен говор. Вътре в светоизчерпването е ситуирана и вътрешната граница — между мълчанието и говора (началото на Желязната епоха). Светоразпръсването се отнася към вестяването, въобразяването, сказанието, представата.

Според Алексис тази сила е творческа. Светотворене, светообръщане и светоотекване

~



Глава 2

Философията на Алексей Алексис, Антиохийската християнска традиция и старобългарската линия в учението за светлината

La philosophie d' Alexei Alexis, la tradition de l'école théologique d'Antioche et la ligne vieille-bulgare des enseignements de la lumière

The philosophy of Alexei Alexis, the tradition of the theological school of Antioch and the old Bulgarian lineage of the teachings of light

Учението за живата светлина — източник на Живота, има своите корени в големите култури на Стария свят — Древна Индия, Древна Месопотамия, Асирия и Египет, древния иудейизъм. Вплетено в ученията на есейските общности, различни гностически учения и християнството, учението за светлината навлиза впоследствие в средновековните духовни общности. Тъй като България е на практика третото голямо християнско държавно формиране в Средновековна Европа (след Източната Римска империя, Франкската империя (и нейните три наследствени образувания) и наред с Великоморавия) и Кирило-Методиевото дело по превеждане на Светото Писание и въвеждане на богослужебното дело на славянски език се

утвърждава на територията на нашата страна (чрез дейността на учениците на Светите братя — Светите Горазд, Климент Охридски, Наум, Сава и Ангеларий), Българското княжество (а от 913 г. — и царство) се превръща в един от духовните центрове на Стария континент. Първият българският цар — Симеон, учи в прочутата Магнаурска школа, подготвян от баща си — княз Борис-Михаил, да заеме мястото на предстоятел на Българската църква. Същото се отнася и до синовете на Симеон — бъдещият цар Петър и княз Вениамин (Боян Магесник), които получават образованието си в Магнаура в Константинопол.

Духовният живот в България по онова време е изключително богат. Това е Златен век за българската държава. Но още повече и преди всичко — за българската християнска култура. Източната Римска империя в тези години е политически противник. Но в културно отношение е идеен съюзник — с оглед на голямата задача по разпространението на Християнското Благовестие сред славянските народи в Европа. На територията на страната освен огромната работа в двете школи — Плиско-Преславската и Охридската, се разпространяват и неортодоксални и гностически версии на християнското учение. Една от тези версии е павликянството (чиито последователи признават единствено авторитета на посланията на ап. Павел), учение, което е свързано в част от своите постановки и практики с доктрината на манихейството.

Докато княз Петър — наследникът на цар Симеон, е принуден да прекъсне по-рано своето обучение в Магнаурската школа и да се завърне в

Преслав, княз Вениамин остава по-дълго край бреговете на Златния рог. Той осъществява и две пътувания отвъд източната граница на Империята — до Антиохия, Едеса и Йерусалим. Там той на място се запознава с аскетичните и мистични практики на Антиохийската християнска традиция. Макар и осъдена в по-голямата част от своите постановки на съборите в Ефес (431 г.), Халкедон (451 г.) и Константинопол (553 г.), тя остава постоянен източник на вдъхновение и просветляващо знание за аскетично настроените монаси в пределите на Империята.

Нейното оригинално учение е крайното диофизитство. Това е постановка, според която в Исус присъстват две природи (*physes*) — божествена и човешка, всяка от които остава неизменна и самостоятелна. На тази концепция противостои трактовката на Александрийската школа (Св. Атанасий, Св. Кирил Александрийски), според която двете природи встъпват в общение (*perichoresis*, *synergeia*) в ипостаса на Логоса (Христос), което прави възможно обожението (*theosis*) на крайната тварна човешката природа.

Според учението на антиохийците двете природи изцяло запазват свойствата си непроменени. Това означава, че характеристиките и качествата на божествената природа на Логоса (Божия Син) не се отнасят към тези на родения от Мария Исус. Исус, макар и Син Божий, остава изцяло човек — той е роден, учи се, страда. Извечната природа на Логоса не подлежи на незнание, страдание или смърт. Така антиохийците застават на границата на адопционизма — решение, според което Исус се ражда като

обикновен човек. И впоследствие — в определен момент (според различните трактовки — Кръщение, Разпятие, Възнесение) се превръща в Син Божий. Цялостната интерпретация на Христовото учение (текстовете на Писанието — Стар и Нов завет) от страна на антиохийците е историко-реалистка и типологико (сравнително)-екзагетическа (за разлика от алегоричния подход, характерен за Александрийската школа). Всички тези разбирания на антиохийците кореспондират не само с участието на индивида в литургичната и мирянска практика на общността, но и с формирането на едно поле на индивидуален сакрален опит, което често пъти намира израз в радикални форми на монашески и аскетичен живот. Антиохийската версия на Христовото учение се утвърждава около ангажимента на конкретния човешки индивид по навлизане и участие в божествения живот. Именно поради това с трактовките на Антиохийската школа са свързани и най-прецизните описания и разграничения на различните форми на индивидуалния човешки опит и кореспондиращите им състояния на духа. Както и начините на откриване (откъм тях самите) на онези състояния, свързани с божествения живот во Христе.

- - -

[Нейното оригинално учение е крайното диофизитство — постановка, според която в Иисус присъстват две природи (ousías — божествена и човешка), но човешката природа е възприета само частично. Самият извечен Логос (Слово), според учението на антохийците, не подлежи на страдание,

на незнание и забвение (хвърленост, отпратеност в света), на смърт. За антиохийците кръстното страдание е видимост и проява на един неведом акт на изкупване на вината за първородния грях, чрез който смъртта влиза в човешкия свят (казано по-точно — в еона). Душата на Иисус, според антиохийците, не би могла в действителност да слезе в ада, защото извечният Логос не може да бъде причастен на ограничения и действията на тварните сили. В този смисъл общение на свойства (*perichorésis tes idiomaton*, *circumenatio idiomatum*) в ипостаса на Сина реално не съществува. Божествената енергия на Словото е възприела изцяло човешката природа, с което директно и отнапред е обожила последната.]

Решенията на Халкедонския събор в полза на Св. Кирил Александрийски и редактираната александрийска версия на християнската доктрина (късната постановка в разбирането на Св. Кирил) утвърждават умереното диофизитско учение за двете природи в Иисус (божествена и човешка), които се намират в отношение на общение на свойствата. Именно това общение открива възможността човешкото битие да бъде просветено чрез опита на теозиса (обожението) — осветяване чрез божествената енергия на крайното сътворено човешко същество. По този начин Халкедонското решение отхвърля монофизитските и миафизитските тенденции в александрийското богословие (претопяване на човешката природа в божествената чрез общението на свойствата в ипостаса на Сина). Независимо от осъждането на крайното диофизитско антиохийско учение, то не престава да бъде креативен източник на дискусии

в рамките на средновековното богословие. Антиохийската реакция на Халкедонските решения води до монотелистките дискусии и последвалото отхвърляне на несторианството век и половина по-късно.

- - -

.

—

—

—

—

—

.

—

—

—

.

—

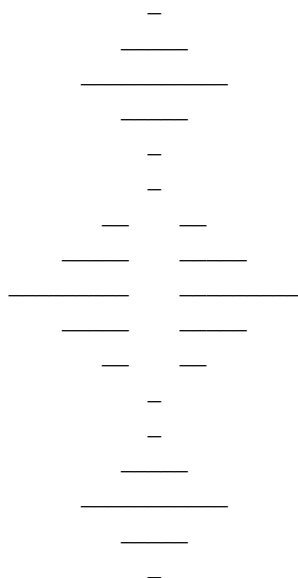
—

—

—

—

.



Глава 3
Алексей Алексис, Княз Вениамин - Боян
Магесник и Общността на
светлината

Alexei Alexis, Prince Veniamin — Boian Le Magicien et la Communauté de la Lumière (2/2)

Alexei Alexis, Prince Veniamin — Boian The Magician and the Community of Light (2/2)

При широкото навлизане на християнството в българските земи в средата на IX в., различни негови версии и учения се оказват представени и са разпространени. Римски, немски и Константинополски църковни легати представят съответните версии на каноничното християнско учение в двора на българския владетел. Наред с тях се разпространяват и неортодоксални гностически християнски учения (едно от които е павликянството).

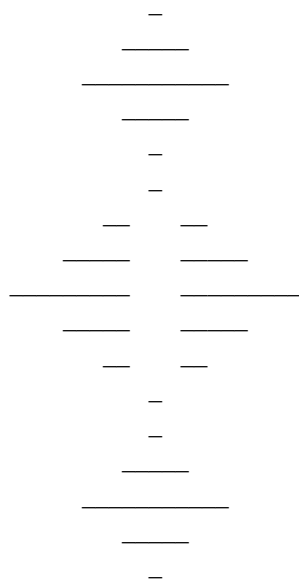
След завръщането си от Константинопол в Преслав — след двете си пътувания до Сирия, Осроене и Светите земи, княз Вениамин-Боян, съчетава държавническата дейност (функцията на ичургу-боил) с духовните занимания и практики. Когато властта на брат му — цар Петър, укрепва достатъчно, Вениамин кани двама от своите наставници в Антиохия и Йерусалим в Преслав. По време на техния престой, в манастира Св. Параскева (в близост до столицата Преслав) през

пролетта на 928 г. тримата, заедно с патриарх Димитрий I, поп Богомил, поп Йеремия (сина на поп Богомиа) — общо 12 сподвижници, създават т.нар. Общност (школа) на светлината (Общност на Христовото свидетелство, Общност на неръкотворния образ). Нейната задача е да разпространи аскетичните духовни практики от учението за светлината сред монасите в българските и съседните славянски страни. Един от отличителните белези на представителите на общността било използването на бели одежди при извършването на ритуалите и духовните практики. Впоследствие синът на поп Богомил — поп Йеремия, започва да разпространява една общодостъпна версия на част от тези практики и учения. Именно тя става известна по името на баща му — поп Богомил, с названието богомилство.

Идеите и практиките, свързани с Общността (школата) на светлината, от своя страна, се разпространяват единствено в средите на монаси, търсещи дълбочината и уединението на аскетичните практики. Далеч преди времето на исихазма от XIII - XIV в. монасите по българските земи се обучават в практикуване на дълбоката умствена молитва, дихателните практики, фиксирането и владееенето на съзнанието, преобразяването, техниките на завоалирането, контрола на светлинните образи (ейкони-те), практиките на естезиса, техники на лечението и пр. Всичко тези форми на знание и действен опит биват наречени от представителите на Общността на светлината с термина светообщение. Светообщението — това е общението с Живата и извечна светлина.

Формите на светообщение са различни. Що се касае до знанието — светообщението приема формата на светозрение — т.е. прозрението. Що се касае до действието — светообщението има вида на светотворене — създаване от светлина. Освен светообщението, трансцендиращото действие (действен опит) има две други свои форми — светообръщане и светоотекване. Светоотекването е свързано с творчеството — иконите, фигурите на божествата в храмовете, самите храмове, осветените предмети и книги са негови проявления. Т.е. те са трансцендиращи проявления (преизказани знаци) директно в естезиса. Това не са иносказателни, още по-малко вестяващи знаци. Те тъкмо прекъсват потока и последователността в естезисния ред. В този смисъл те носят ефекта на един прото-хайку-текст — откриването на бездната пред разбирането, вътрешното мълчание. Светообръщането, на свой ред, е тишината в разбирането. Това е проектирането, отражението на светлината, при което разбирането следва и се носи от светлинните сенки. Това е пробуждането на разбирането в мечтанието — скокът в бездната. Накрая, светообщението е разбирането и създаването от светлина — отваряне на коридор в безкрайността.

Така, от началото на X в. насам, учението за светлината се предава от поколение на поколение сред монасите в българските земи. Тръгвайки от времената на княз Вениамин-Боян Магесник и Св. Йоан Рилски, то преминава през неведомите пътеки на времето. Идеите на Алексей Алексис имат своя корен и основание в тази древна традиция по българските земи.



Глава 4

Философията като дискурс върху съществуването и истината

Според Алексис философските учения в Древна Индия и Древна Гърция, иудейските религиозно-философски направления, както и ученията на Йоан Кръстител, Исус от Назарет и Буда, при всичките свои тематични различия и специфични подходи имат една съществена пресечена точка на интерес. Те, разбира се, отговарят на един общ въпрос, свързан с учудването — “Какво е цялото това съществуване, в което съм въвлечен?” Тук питането е насочено както към собственото съществуване. Така и към съществуването на нещата — в тяхното многообразие и цялост. И накрая и в последна сметка — към източника на съществуването на нещата. Т.е. — към извора на самото съществуване. Но наред с тази обща проблематизация, според Алексис съществува и един по-специфичен интерес и питане. То може да бъде наречен в общи щрихи питане за истината. И също така питане относно реалността и достоверността на съществуването. Т.е. това, което съответното учение твърди относно възможностите на човешкото битие — дали те касаят един опит и преживяване, които имат действителен корелат. Или въпросните възможности се отнасят към преживяване, касаещо единствено съзнанието и въображението на субекта. Казано по друг начин — дали възможностите на разбирането и човешкото битие

формират цялостен и позитивен опит или са функция на творческата сила на въображението.

По този начин, според Алексис, както философията, така и различните религиозно-философски направления, се определят в своето естество като дискурс върху истината. Цялото вътрешно напрежение и динамика в Евангелските текстове, например, е концентрирана около неверието на учениците и народа към делата и посланието на Иисус. “Истинно ли е Твоето свидетелство?”, “Ако е истина — кажи ни открито!” — това са думите на последователите на Иисус. Евангелският разказ е история за движението от неверието към вярата и благодатта. “Говоря ви с притчи, защото повече от това не можете да приемете и понесете” — това е отговорът на Иисус. Основната разлика — между истината и въображението, между не-въобразимото възможно и опита, към който разбирането е привикнало, не може да бъде направена предварително и без подготовка. Този, който навлиза тепърва в територията на един неведом за него опит, не може да решава отнапред относно неговото естество и характер. Ето защо от решаващо значение е тъкмо да не се предпоставя едно или друго разбиране за онова, което възможно или пък не. И да не се решава предварително кое съществува реално. И кое е само представа, създадена и задържана във въображението.

.

—

—

—

—

—

.

—

—

—

.

—

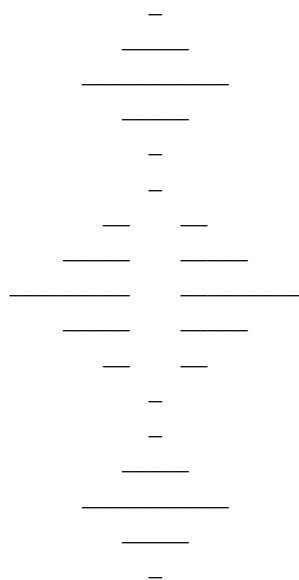
—

—

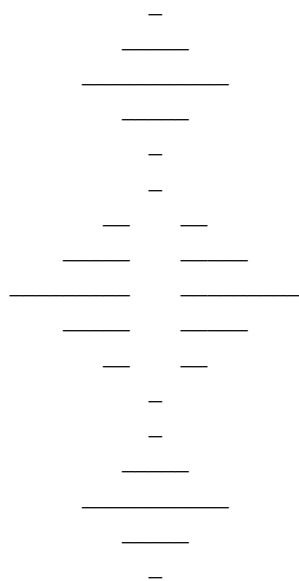
—

—

.



Заключение



Студия 1
Софийска-та философска
школа: Епилог

(Бележки върху философските виждания на
Димитри Гинев, Димитър Зашев, Алексей Алексис,
Андрей Лешков, Любомир Милчев - Денди, Христо
Стоев, Емилия Иванова)

L'école philosophique de Sophîa: Épilogue (1/2)

(Remarques sur les idées philosophiques de
Dimitri Ginev, Dimitar Sashev et Alexei Alexis)

The philosophical school of Sophîa: Epilogue
(1/2)

(Remarks on the philosophical ideas of Dimitri
Ginev, Dimitar Sashev et Alexei Alexis)

Още в първия кратък текст преди около
два месеца беше отбелязано, че в тези
бележки не става въпрос за школа в
строгия смисъл на думата. Преди всичко целта на
написаното е да се отдаде скромен знак на
уважение към въпросните наши колеги, които не са
вече между нас. И които в същото време — с
проникновено то си разбиране, с мащаба на
интересите си, със своята страст към знанието и
разказваческа харизма, внесоха безценни насоки и
светлина в търсенията на редица настоящи

хуманитарни изследователи (български, а и не само; из областта на философията, културологията, богословието, теорията на литературата и пр.). Както беше отбелязано още тогава обозначението “нашата школа” беше едно шеговито наименование на поредица от семинарни обсъждания, провеждани на различни места. Част от тях — в къщата на Алексей Алексис в кв. Изгрев, друга част — в Института по философия, трета — в дома на Левиназианските семинари (на бул. Евлогий Георгиев и ул. Оборище).

При цялата разнородност на семинарите, темите през годините, участниците — би било абсурдно да се говори за някаква обща идейна насока в обсъжданията (освен — съвсем разбираемо, на семинарите при Алексис — поради своеобразната им тематика). Дори само интересите, търсенията и решенията на Гинев, Зашев и Алексис имаха своя център в различни изследователски области. И все пак — колкото и да е абсурдно на пръв поглед, колкото и да липсваше някакъв общ предварителен замисъл в тази семинарни обсъждания, сякаш някакъв неведом общностен дух оживяваше и проговаряше в тях. И тъкмо този дух, в който се оглеждаше и страстта към разбирането и знанието, събираше всички тези така разнородни фрагменти. Всички тези така разностранни интереси, идеи, хора от различни поколения, представители на различни области на изследователски интерес.

Как може в съвсем общи линии и само в няколко щриха да бъде предадена нагласата на този общностен дух?

Първо, несъмнено фокусна точка на обсъжданията беше възможността на една постметафизическа философия на съществуващото, при което последното не се свежда до никакви надхвърлящи го трансцендентни условия. Това е изключително трудно начинание, при положение, че самото съществуващо — условно казано — знакът-следа, се разкрива чрез онтологическата разлика (съществуване — съществуващо, разбиране — знак). Т.е. самото съществуващо (знакът-следа) — като същностно времева структура, притежава характера на инсистираща трансценденция. И все пак тук задачата направлява анализа — целта е да се извади на бял свят и опише естеството на съществуващото. Без предварително това съществуващо да се схваща като определено в произхода си от някаква друго условие или предшестващо битие (т.е. от един или друг вид трансцендентално означаемо). Тук, в тази точка на разбиране, Гинев, Зашев и Алексис споделяха вижданията на редица съвременни изследователи като Дерида, Делюз, Лиотар, Хабермас, Рикъор, Бодрийар, Бурдийо, Еко, Рорти.

Второ, за разлика, обаче, от колегите си на Запад, Гинев, Зашев и Алексис имаха един уклон към следваща крачка и ход. Те поставяха въпроса относно източника на самото съществуване. Т.е. питането — какво е цялото това съществуване, в което съм въвлечен? Какъв е изворът на съществуването? Разликата тук е още по-субтилна и деликатна. Разбира се, че Дерида, Лиотар, Хабермас, Рикъор и пр. също поставят този въпрос. Само че преимуществено повечето от тях клонят към постановката, че не трябва да се прекрачва

границата на придържането към знака (играта на разбирането и знака, т.е. иносказанието, стремежа). Това означава, че според повечето от тези водещи западни философи различаващото (дифериращото, от *différance*) човешко битие в крайна сметка се намира в една плоскост с други човешки същества (метанаративът като метаетика и метакритика на властта; предмет на първата са съответно отношенията с индивидуалния друг и групата от съмишленици; предмет на втората — формирането на свободната общност и структурите на публичността). От друга страна за Гинев, Зашев и Алексис човешкото присъствие е преди всичко заговорено битие — още с факта на своята поява в света. В този смисъл самото негово съществуване е отговор, от-гласяване. Не като отговореност. А като знак-следа. Ако съществуването е едно запитване — извън хоризонта на другите човешки същества, то и основната линия на движение и на търсене ще бъде по посока на Тайната на това съществуване.

Дерида и неговите западни колеги — особено Марийон, без съмнение също поставят екзистенциалните и теологическите въпроси. Но при Гинев, Зашев и Алексис това се явява ключова и централна линия и акцент. И в този смисъл те предлагат и една следваща крачка. Тя не е в посока трансцендентни полагания и излизане от полето на философията (по посока на богословието). Напротив, и при тримата става въпрос за различни вариации на трансценденция на знаковия (иносказателен) хоризонт. Т.е. търсенето, изследването се реализира в рамките и според изискванията на философския анализ.

За Гинев, както вече беше отбелязано, трансценденцията на знаковия хоризонт — това е самият Живот. Това, обаче, не е метафизическият принцип от философията на Ницше или Дилтай. В рамките на постметафизическата херменевтическа критика Животът има смисъла на живеенето на самите жизнени форми (проявления). В този смисъл той е изворът (без произход) на самото живеене.

При Зашев трансценденцията на знаковия хоризонт има смисъла на даряване на самото съществуване. Това даряване е от една страна Благодат. Но наред с това е и даряване (приемане) на смърт. Именно о-без-даряването в смъртта е границата и фокусната точка, която държи и отпуска възможностите на човешкото битие. Така нищожността (из-от-Не-тостта, *die Nichtigkeit*) на човешкото битие, според Зашев, не кореспондира с едно полагане и присъствие на приобщаващо (непосредствено осезаемо спасително и истинно) битие. А с Надеждата, чрез която това битие (чрез своето Откровение) достига човека. През бездната.

За Алексис трансценденцията на знаковия хоризонт (иносказанието, стремежа) е разбирането-без-знак, намерението. Това е Тайната на разбирането, която като такава е собствено неразбиране (не-възможно, не-въобразимо разбиране). Неизразимото (безмълвните слова) може да получи проява дори в иносказателния хоризонт. Но това остава едно преизказано — разбиране, което не е свързано с никакъв знак (нито вътрешен — както е при иносказанието; нито външен — както е при вестяването; нито екстериорен — както е при публичността). За Алексис трансценденцията на иносказателния хоризонт (играта на разбирането и

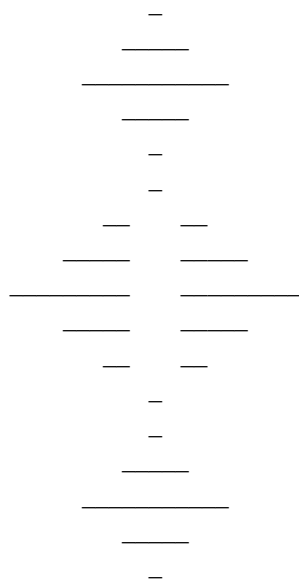
знака) се разкрива в рамките на една постекзистенциална аналитика на знака. Която същевременно функционира като аналитика на състоянията на разбирането (погълнатост — вестяване — стремеж — намерение).

Трето, и тримата — Гинев, Зашев и Алексис, може би най-вече с Дерида от западните философи от втората половина на XX в., залагаха фокуса на подобна следваща крачка в едно необходимо преосмисляне на екстатично-временевата проблематика. Началото на подобен ход можем да видим още при Хайдегер. Всъщност това е основният теоретичен (вътрешноизследователски) мотив за прехода (поврата, *die Kehre*) при Хайдегер от ранната програма за екзистенциална онтология (основно произведение — *Битие и време*, 1927) към философията на събитието (*das Ereignis*; основно произведение — *Приноси към философията. За събитието*, 1936 - 1938). Още в края на 20-те години Хайдегер е наясно, че описаната от него структура на времето (в *Битие и време*, § 65; идно — било — наставане) е тази на осъзнаването на разбирането. И че тя не съответства и не осветлява феномените на случването на разбирането. Ето защо в студията от 1962 г. *“Време и битие”* Хайдегер очертава един нов и решаващ структурен момент на времето — настъпването. Той, обаче, така и не показва по какъв начин настъпването се съотнася с моментите на екстатичната времевост.

Гинев, Зашев, Алексис и Дерида бяха съгласни, че едва с въвеждането на този четвърти момент се очертава времевата структура на случването, събитието, действието и играта. Гинев, Зашев и Дерида приемаха, че в това отношение

(проблематиката на времето) аналитиката, предложена от Алексис, притежава най-детайлизирана и убедителна форма. Поради което дава изключителни възможности за описание на времевите предмети (реалности, съдържания) — художествените вещи, езикът, екзистенциалните феномени, игровите ситуации, психическите преживявания, историческите процеси. И четиримата считаха, че в основата на постхайдегерианското навлизане във времевата проблематика стоят насоките и разсъжденията на Мерло-Понти.

~



Студия 2

Насоки в преосмислянето на
проблематиката на
времето

Дерида, Хабермас, Гинев, Зашев и Алексис споделяха разбирането, че основната вътрешноконцептуална (теоретична) причина за транзицията (die Kehre, поврата) в мисленето на Хайдегер е свързана със структурата на времето. Това е така понеже всеки начин на битие (Seinsart) има своята специфична времева устроеност. Както и всяко битие се разкрива откъм хоризонта на времето. Дори вечността не реферира към някаква форма на атемпорална структурираност. А разкрива своя смисъл на основата на общата структура на времевостта.

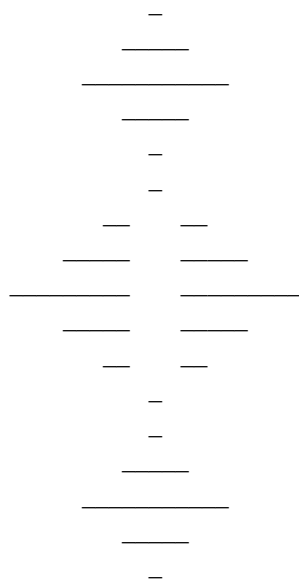
Още непосредствено след публикуването на Битие и време — към 1928 - 1929 г., Хайдегер вече е наясно, че постановката на централните въпроси — за битие, време, истина, език, екзистенция, история, е недостатъчно задоволителна и не навлиза в необходимата степен в сърцевината на изследваните феномени. Концепцията на фундаменталната онтология все още плаща прекомерен данък на метафизическите методологически ориентирани подходи с търсенията за структурна обоснованост (начала, основи, основания, принципи, каузални връзки, изводимост и пр.). Битие, време или истина, обаче,

не могат да интерпретирани в своето естество по начини, характерни за отнасяне към съществуващото. Битие, съществуването, тъкмо няма характера на съществуващо — по отношение на последното, то е самото Нищо. В този смисъл битие не може да се интерпретира преимуществено и отнапред като основание (*Grund*, основа, фундамент, *raison*, *reason*) на съществуващото. Това би закрило достъпа до естеството на самия феномен — което всъщност и се случва в историята на новоевропейската метафизика. Двата текста от 1929 г. — За същността на основанието и Що е метафизика?, са фокусирани тъкмо върху темата за нищото — като начално оттласкване и преосмисляне на методологическите постановки от Битие и време. Така всъщност завършва и текстът на Що е метафизика? — с оглед на какво следва да привилегироваме въпроса за съществуващото (нещото, нещата), вместо директно да поставим темата на съществуването (трансценденцията, Нищото, източникът на съществуващото — който не е нито начало, нито причина за възникването на съществуващото, нито негова основа, фундаменти и основание).

При паралелното разработване на тези различни, но взаимосвързани полета — феномените на битие, истина, език, знак, художествен предмет, човешко битие (мислене), събитие (от 30-те години насетне), Хайдегер показва, че структурата на темпоралността, която кореспондира с екзистенциалното време (ползвана като носеща основа на екзистенциалния анализ в Битие и време) описва само частично времевите феномени. Това означава, че осъзнаването на разбирането не

притежава нужната дълбочина, за да бъде ползвано като основа за анализ на феномена на разбирането в цялост. Едва случването на разбирането дава път и достъп към надлежния феноменален хоризонт. Случването на разбирането, обаче, предоставя една различна структура на времето. Която Хайдегер описва в текста от 1962 г. Време и битие.

Според Дерида, Хабермас, Гинев, Зашев и Алексис Хайдегер описва времевата структура на случването на разбирането общо и без детайлно разяснение относно връзката с моментите на екстатичната времевост (идно, било и наставане). Все пак общата структура на онова основно състояние на разбирането, което Алексис наричаше вестяване (въобразяване, представяне, реч, разказ), е посочена и разкрита. Хайдегер твърди, че има още един, четвърти и най-важен структурен момент на времето — настъпването или случването. Това, според него, е епохалното време, с оглед на което се разполагат впоследствие структурните моменти идно, било и наставашо.



Съдържание

Посвещение

7

~

Увод

11

Школата като наследство
и метанаратив

13

~

Част I

Софийската философска школа
между вътрешния наратив
и интерпретативния
контекст

21

Глава 1

Насоки в мисленето на Димитри
Гинев

23

Студия 1

Метанаративните сюжети
при Димитри Гинев

23

Студия 2

Философските идеи на

Димитри Гинев от общохуманитарна гледна точка	29
Глава 2	
Метанаративът във визията на Димитър Зашев	35
Студия 1	
Открояването на истината като надежда	35
Студия 2	
За мястото на термина потенция	41
Глава 3	
Бележки върху идеите на Жак Дерида с оглед на очертаване на постановките при Гинев, Зашев и Алексис	45
Студия 1	
Философската ситуация от 60-те години на XX в. насам	45
Студия 2	
Концепцията на Дерида за знака-следа	49
Студия 3	
Една проекция на интерпретативните философски подходи в теорията на знака към актуален когнитивен и	

Съдържание	119
социален проблем — възхода на изкуствения интелект	55
Студия 4 Появата и изчезването на проблясващите (живите, времевите) знаци	59
Глава 4 Бележки върху идеите на Марк Ришир с оглед на очертаване на постановките при Гинев, Зашев и Алексис	63
Глава 5 Философията на Алексей Алексис	67
Студия 1 Обща скица на метанаратива според Алексис	67
Студия 2 Алексис относно играта на разбирането и знака-следа	71

Част II
Сказание, учение и философия
в мисленето на Алексей
Алексис

Глава 1	
Сказанието на Алексей Алексис	79
Глава 2	
Философията на Алексей Алексис, Антиохийската християнска традиция и старобългарската линия в учението за светлината	87
Глава 3	
Алексей Алексис, Княз Вениамин - Боян Магесник и Общността на светлината	95
Глава 4	
Философията като дискурс върху съществуването и истината	99
Заклучение	
103	
Студия 1	
Софийската философска школа: Епилог	105
Студия 2	
Насоки в преосмислянето на проблематиката за времето	113

•

—

—

—

—

—

•

—

—

—

•

—

—

—

—

—

•

Софийската философска
школа

~

Георги Ангелов

Българска
Първо издание

Формат 130 x 200 мм.

Георги Ангелов е
изследовател в
ИФС - БАН

Печат
Easyworks
www.easyworks.bg
Пламен Русанов

Издател
„Оргсистем“ ООД &
Център за анализи и
иновации