

МЕТАФИЗИКА НА САМОТАТА

Илинида Николаева Маркова

Медицински университет – Варна
„Проф. д-р Параскев Стоянов“
Главен асистент, доктор по философия

Резюме:

Бягството от самотата е като бягство от свободата – търсено, желано, поробващо, но въпреки всичко, съпроводено от очакването за спасение и щастие – съпровождащи илюзорното живеене. Човекът винаги ще се страхува и ще се подчинява на общоприетите представи за смисъла на всичко. Самовлюбеността му винаги ще му пречи да остане насаме със себе си. Истината винаги ще е достъпна само в миговете на уединение – когато самозаблудите не са възможни.

Ключови думи: Самота, отвъдност, страх, дух, душа.

METAPHYSICS OF LONELINESS

Ilinida Nikolaeva Markova

Medical University - Varna
Prof. Dr. Paraskev Stoyanov
Chief Assistant , Doctor of Philosophy

Summary:

Escape from loneliness is like escape from freedom - sought after, desired, enslaving, yet accompanied by the expectation of salvation and happiness - accompanying illusory living. Man will always fear and obey conventional notions of the meaning of everything. His self-love will always prevent him from being alone with himself. Truth will always be accessible only in moments of solitude - when self-deception is not possible.

Keywords : loneliness, afterlife, fear, spirit, soul.

„...които философстват правилно, в действителност се упражняват да умират... отпътуването е съпроводено от добра надежда...“
Платон, *Федон*

Вероятно няма по-трудно начало от това, да се направи опит за обяснение на необяснимото. Защото какво по-необяснимо от самотата. Само по себе си всяко начало предполага трудности, но когато началото, изначално няма начало, тъй като е отвъдмисловно, тогава остава само възможността да се мисли за него с ясното съзнание, че то е начало, но за края. Колкото и привлекателно да е словесното заиграване, все пак е необходимо разумът да опита да се гмурне в дълбините на този проблем.

Известно е, че понятието „метафизика“ има своите древни корени и дълбочина, дистанцираща от „всичко“, което може да се нарече „нещо“. Отвъдността на метафизичното е и отвъдност на „нещото“, надсетивност и трансграничност. Подобно *мета* преодоляване има космически характер в смисъла на логосност, невъзможна и недостъпна до отсамността. Когато „тук и сега“ нещо се случва, това вече придава отсамен смисъл на случващото се (доколкото изобщо може да се търси смисъл в нещо отсамно). Това не би могло да е отвъдно случване, защото на отвъдността не ѝ е присъща времеостта на случването. И така, когато „там“, където само душата има досег, където само божествеността и абсолютът имат хоризонт, именно в това „там“ се разполага самотата. А тя, собствено е възможна, само ако душата е отделена от тялото, защото това е моментът на истинско познание. (Платон, *Федон*: 61c). Какво по-атрибутивно качество на познанието от самотата?! Разбрана като съзнателен приоритет. Философстваният има занимания в областта на душата, но за целта той трябва да освободи душата си от телесността. (Платон, *Федон*: 65a). В противен случай той не би могъл да познае истината. Това изисква пренебрежение към тялото, което предполага душата да остане насаме със себе си, за да си гарантира „д̀̀пира с истината“ (Платон). Следователно всякаква сетивна информираност, всяко въздействие и дразнение върху сетивата, могат само да отдалечават от разума и душата. Тленността на телесността отдалечава, заблуждава, принизява и измъчва общението с душата. Кои са порочните телесни стремежи? Храната, сънят, войните, имуществото, любовните копнежи – всички онези дейности, които лишават човека от свободното му време, мигът, в който той в самота би могъл да търси истината, дистанцирайки се от телесността си, „напускайки я“ – действие неизбежно в мигове на самота. Така „всички неща“ могат да се наблюдават по два начина – като „нещо сетивно дадено“ и като „сам̀̀то нещо“ (Платон, *Федон*: 66d). „Защото, ако не е възможно нещо да

се разбере чисто в съдружие с тялото, остават две възможности: знанието е или абсолютно непостижимо, или е постижимо само за умрелите. Тогава именно, а не по-рано, душата ще остане сама по себе си извън тялото.“ (Платон, *Федон*: 66e). Тъй като душата е невидима в по-висока степен от тялото (Платон, *Федон*: 79c) на нея е присъщо да владее невидимите неща, а кои са тези невидими неща, това са свършените ейдоси. Колкото повече се доближава до тялото, толкова по-объркана, по-отвлечена, по-блуждаеща и отдалечена от невидимите неща е тя. Неизбежно тук се повдига въпросът когато човекът е в усамотение, по-близо до душата и невидимото ли е или е по-близо до телесното и видимото, провокиращо страсти или страдание? В духа на Платон би трябвало да се отговори в полза на първата хипотеза. Разбирането, че самотата е идеалната среда за душата е подкрепено и от възможността човекът да се страхува от самотата си. Той гледа на нея като на източник на опасност, риск или някакво друго негативно преживяване. Причината е скрита в неразбирането, че именно благодарение на усамотението има знание, разумът говори в самота, съвестта съветва в самота, диалогът с другите намира своето ясно формулиране отново в самота, дори щастието се изживява най-пълно в самота. Позитивите от нейното наличие са именно в лишаването от сетивната рецептивност и поглед към субстанциалното. Това субстанциално остава едно и също при всички изменения на тялото, то съществува преди раждането и продължава да съществува след смъртта, „преселвайки се“ от едно тяло в друго в съответствие с теорията за обусловеното съществуване и всеобщото изменение. Нещо повече, примери за това изменение дава и Платон в своя диалог *Федон*. Предложените аргументи в подкрепа безсмъртието на душата са демонстрация на измененията, но и потвърждение на константния характер на душата. Пораждането на всички неща предполага тяхното умиране. Но за да има умиране и пораждане от умирането е необходимо душата да „пребивава“ някъде, докато се спусне в ново тяло. Освен това, именно защото има умиране, може да има душа, която се поражда в ново тяло. Така очевидно е, че душата е константа и за нея не е валидно изменението, а това е така, защото тя е с божествен характер, а не с времеви. (Платон, *Федон*: 72).

Каква е будистката трактовка на този душевен статут? Според Буда, душата има друг характер, от друго естество са нейните характеристики. Възниква въпросът как той обяснява способността на душата да се преражда като отхвърля възможността тя да е неизменна. Как да се гледа на приемствеността на душата от едно тяло в друго? А и на неизменността ѝ през различните житейски периоди – детство, зрялост, старост. Буда

гледа на прераждането не като трансмиграция¹ на душата от едно тяло в друго (Чатерджи и Датта, 1995a:120), а душа, която е неизменна причина за прехода от един живот към друг, т.е. тя е непрекъснат поток от състояния на съзнанието (*дхарми*). Сегашният поток от състояния наследява предходния и е причина за следващия. Така душата разбира се като „нещо“ в античната мисловност, в будистката философия не съществува. Тази теория за несъществуването на душа (*анātма-вāда*) води след себе си и възгледа за грешно разбиране на Аз. „Казва се Аз-Аз дотогава, докато човек сам стане най-смешното от всичко: чистото Аз, вечното себесъзнание. Говори се за безсмъртието дотогава, докато човек сам стане самото безсмъртие.“² (Киркегор, 1992a: 196) Страданият от илюзията за Аза прилича на човек, влюбен в най-красивото момиче, което обаче никога не е виждал. По този начин човекът е само съвкупност от елементи, както казва Буда, това са материално тяло, нематериален ум и безформено съзнание. Именно тази съвкупност е онова, което може да се нарече *душа*. А сигурност може да има само по отношение на възприеманите явления. Макар това да се счита за емпиричност, все пак не трябва да се забравя, че умът е нематериален, а паметта не е част от душата и може да съществува независимо от нея, защото последната е наличен поток от състояния. Поради тази причина е необходимо да се отбележи, че всъщност Буда остава дистанциран от метафизическите въпроси, което дава основание да бъде тълкуван от последващи школи и течения по различен начин³. Чатерджи и Датта, 1995b:120). Но това като че ли подкрепя метафизичното, защото, както считат последователите на *Махāяна*, това само потвърждава невъзможността за описание на трансценденталния опит и реалност. Класическият емпиризъм счита, че единственият източник на познание е сетивният опит, който с помощта на индукцията класифицира сетивните данни. Буда учи, че в състояние на *нирвāна* човек може да достигне до такова преживяване и съзнание, които не са породени от дейността на сетивата, като някакво несетивно съзнание, висша реалност. Възглед, който се възприема от оформилата се по-късно школа *Йогāчарā*.⁴

¹ Чатерджи, Сатисчандра; Дхирендрамонах Датта (1995) *Увод в индийската философия*. София: Евразия, стр. 120

² Киркегор, Сьорен (1992) *Понятието страх*. Варна: Стено, стр. 196

³ Чатерджи, Сатисчандра; Дхирендрамонах Датта (1995) *Увод в индийската философия*. София: Евразия, стр. 120

⁴ На метафизическия въпрос „Съществува ли някаква реалност?“ будистката философия дава три отговора, които оформят и три основни школи – Мадхяника (отрича съществуването на духовна или недуховна реалност, всичко е пустота. Нарича се нихилизъм); Йогāчарā (само менталното е реално, а материалното – не е. Нарича се позитивен идеализъм); третата школа приема, че и менталното и материалното съществуват реално. Наричат ги реалисти.

Йогачарā приема, че само менталното е реално. Причината е във факта, че трябва да има „нещо“ или „някой“, който да направи възможно правилното мислене. Ако не съществува такава духовна реалност, то тогава не може да се определи и кога се мисли правилно, както и кое е това съзнание, което да определи кое е материално и кое духовно. Всичко, което изглежда да е извън ума всъщност е идеи на ума, в това число телесността и всичко, което я заобикаля с телесен характер. Последователите на Йогачарā дават за пример сънуването и халюцинациите. При тях човек има чувството, че възприема нещата отвън, въпреки че те „там“ изобщо не съществуват. Съществуването на външен обект не може да се докаже, тъй като не е възможно да се покаже, че обектът е различен от съзнанието за него. Един от учителите на Йогачарā, *Дхармакърти*⁵ дава пример в подкрепа на това: „... синият цвят и представата за синия цвят са тъждествени, тъй като не се възприемат отделно. Макар реално да са едно, все пак благодарение на илюзията те изглеждат като две.“⁶ (Чатерджи и Датта, 1995с: 129). Защо не може да има обекти извън ума? Според Йогачарā една от причините е свързана със съставните части на обектите, които не могат да бъдат възприемани поотделно, а винаги само като елементи в комбинация, като синтез. Това пречи на възможността да се обяснят обектите. Ако те се приемат за тъждествени на съзнанието за тях, тогава тази трудност отпада. Другият проблем е, че съзнанието за обекта не може да възниква преди появата на обекта, но не може да възниква и след тази поява, тъй като обектът е моментален по отношение на появата си, т.е. в същия момент, в който възниква, се изменя, изчезва като такъв, какъвто е бил и вече не е първоначалният обект, а е друг. Това прави познаването му невъзможно. Такъв проблем няма, ако се приеме, че обектът и съзнанието за него са тъждествени. Така съществуването на възприемания обект е тъждествено на субекта, т.е. на възприемащия ум.

Вероятно затова Шопенхауер поглежда към източния модел, казвайки, че „онова, което познава всичко, но не се познава от никого е субектът. Ето защо той е носител на света, изключителното, непрестанно предполагаемото условие на всяко явление, на всеки обект, защото единствено за субекта съществува всичко, което съществува.“⁷ (Шопенхауер, 1997а: 110). Ако субектът изчезне, с него изчезва и представата му за света, респективно и самият свят. Следователно цялото съществуване е абсолютно относително.

⁵ Дхармакърти (Дармакирти) – VII в. Будистки учител, мислител, поет, чиито идеи се изучават от манахеските училища в Тибет.

⁶ Чатерджи, Сатисчандра; Дхирендрамонах Датта (1995) *Увод в индийската философия*. София: Евразия, стр. 129

⁷ Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. I*, София: УИ, стр. 110

В представата за света, човекът борави с интуитивното и абстрактното. Именно интуитивната представа има своите допирни точки със самотата. Според Шопенхауер интуитивната представа включва в себе си целия видим свят и условията за него. Те от своя страна биват абстрактни и такива, които са сами за себе си. И двата „вида“ условия са достъпни до нагледа, който е изцяло независим от опита и по-правилно би било да се твърди, че опитът зависи от нагледа. По този начин отново с поглед към древната индийска представа за Майа, Шопенхауер представя видимото като воал на измамата, „спуснат над очите на смъртния, показващ нов свят, за който нито може да се каже, че съществува, нито, че не съществува, защото той прилича на съня, на слънчевия блясък върху пясъка...“⁸ (Шопенхауер, 1997b: 113) т.е. обектът съществува изобщо само за субекта, като негова субективна представа. Това придава изключителната значимост на рефлексията – новата „познавателна сила, новото съзнание“. Рефлексията е най-високата степен на съзнание и именно тя дава приоритет на хората над останалите животни чрез наличието на абстрактните понятия. Те от своя страна биват обозначени от човека чрез думи и артикулация. Езикът всъщност се явява изявено *искане* от страна на човека. Същото, каквото имат и животните, но изразяват по различен начин. Езикът е инструмент на разума. Гласът придава рационалност на нещата.⁹ (Унамуно, 1983a: 368). Безспорни са заслугите на езика. Чрез него изобщо човек създава света си. Чрез него го унищожава, моделира съобразно желанията си, променя в името на бъдещето си. Защото само човекът живее в миналото и бъдещето. Нещо повече, той е склонен да прави планове дори за времето, в което него няма да го има. И тук най-съществената отлика между човека и животното е, че животното се запознава със смъртта, когато тя го посети, докато човекът се приближава към нея в пълно съзнание за това приближаване. Битието на човека е „непрестанно сгромолясване на настоящето в мъртвото минало, непрекъснато умиране.“ Животът на тялото е постоянно възпрепятствано умиране, отлагана смърт, а подвижността на духа – постоянно отблъсквана скука.¹⁰ (Шопенхауер, 1997c: 444). Доста по-късно до това заключение стига и Зигмунд Фройд с обяснението на живота: стремежът към Ерос е всъщност стремеж към Танатос. Човекът е висша обективация на волята (Шопенхауер) и затова е най-нуждаещото се същество. Той е конкретно желание и конкретна потребност, съставени от хиляди желания и потребности. С тях той живее, оставен на самия себе си. Всъщност той винаги е насаме със себе си, познаващ само своите мъки и потребности.

⁸ Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 113

⁹ Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 368

¹⁰ Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 144

Всеки нов ден от неговия живот крие нови опасности, нови страхове и нови предпазливи стъпки, за да избегне подводните камъни, давайки си сметка, че колкото и предпазливост да вложи, все пак ще корабокрушира. Това е постоянно лутане между „да си спомни“ и „да забрави“ – общото правило, движещо целия живот – прилича на виртуозна игра на бадминтон с битието.¹¹ (Киркегор, 1991a: 362) Вечността се схваща метафизично.¹² (Киркегор, 1992a: 196). Паралелно с това, след всяко спасение от някакъв риск, човекът (успокоен до следващата заплаха) изпада в поредното страдание – скуката. Ето защо той се нуждае постоянно от неща, които да му запълват времето. Няма значение дали те ще го застрашават или не. Важното е да се случват. Това провокира човека като елемент от обществото да прибъгва до контакт с онези, които най-малко обича – останалите хора. А това реализира общуването му с тях. Оттук произлизат и големите му страдания. Дотолкова желано е избягването на скуката, че на нея се гледа като на санкция за извършени провинения, а осъдените на скука предпочитали да се самоубият, вместо да я преживеят. Общуването е размяна на понятия. „Скуката е демоничен пантеизъм“.¹³ (Киркегор, 1991b:359). За разлика от пантеизма обаче, чийто атрибут е пълнотата, при скуката е налична със същия обем – празнотата. Фактът, че може да се о-предели тя, подпомага нейното преодоляване, разбиране като празнота, нищо, в което има нищо. Скуката е зло и източник на зло. Нейното преодоляване се крие в желанието за промяна и бягство от нея. Но това трябва да се предшества от спокойното размишление.¹⁴ (Киркегор, 1991c: 360) в противен случай има риск да се сложат под един знаменател промяната за преодоляване на скуката и промяната от наличието на скуката. Очевидно е, че причинител на общуването е страхът от страданието наречено скука. Човекът общува всекидневно, защото желае да бъде считан за нормален, какъвто знае, че не е, не може да умре, защото още не е живял, но не може да живее, защото вече е умрял, не може да обича, защото любовта винаги е „сега“, а той няма сегашно сега.¹⁵ (Киркегор, 1991d: 295). Въздържането от тази общителност винаги е гарантирана, защото колкото и бързо да се движи човек в своите комуникации, все пак се движи достатъчно бързо и за да се откъсне от тях. Причина за това дистанциране е „засядането в плитчините“, от които спасение може да донесе забравата.¹⁶ (Киркегор, 1991e: 366). Каквото и да е дарило щастието на човека, присъщото на живота страдание не може да се избегне. И това става ясно от Шопенхауеровото

¹¹ Киркегор, Сьорен (1991) *Или-или. (Избрани произведения. Т. 1)*. София: Народна култура, стр. 362

¹² Киркегор, Сьорен (1992) *Понятието страх*. Варна: Стено, стр. 196

¹³ Киркегор, Сьорен (1991) *Или-или. (Избрани произведения. Т. 1)*. София: Народна култура, стр. 359

¹⁴ Ibidem, p. 360

¹⁵ Ibidem, p. 295

¹⁶ Ibidem, p. 366

„щастieto е дарило на човека...“. Прави изключително впечатление, че щастieto не е самият дар, не е дареното, а източникът на даряване. Което за пореден път напомня, че то само по себе си е непостижимо и неизмеримо с каквито и да било емпирични или числови показатели. След настъпване на отдавна жадувано щастие, човекът не се чувства много по-добре; както и ако изпитва някакво голямо не-щастие – човекът не се чувства много по-зле. Всъщност акцентът тук е върху акта на промяната, предизвикващ скръб или радост, а не върху крайните резултати. Появата им е краткотрайна, а изчезването им – сигурно. Това, което остава е смътното предчувствие за новото бъдеще, криещо нови изненади. Следователно и двете възникват от предчувствието за бъдещето. И двете са резултат от илюзии и заблуди и е необходимо да се избегнат с помощта на размисъл, в противен случай ще донесат истински трагизъм. В този смисъл и двете приличат на „височина, от която човек може да слезе само като падне“¹⁷ (Шопенхауер, 1997d: 450-453). Не-щастният човек е онзи, който притежава в себе си своя идеал, но е извън себе си, отсъства от себе си. Кога човек е *отсъстващ*, когато е в миналото или в бъдещето, но не и „сега“, защото съществува сегашно в миналото или сегашно в бъдещето, обаче константността на *сегашно-сегашно* е невъзможна¹⁸. (Киркегор, 1991f: 291). Така надяващият се човек е също толкова нещастен, колкото и спомнящият си човек, защото и за двамата нито бъдещето, нито миналото могат да добият реалистични измерения.

В контекста на това всяко удовлетворение на желаното, наричано *традиционно щастие* по същество е винаги отрицателно. Причината е, че човек желае онова, което му липсва, т.е. желание има тогава, когато има потребност да се удовлетвори липсата на нещо. В момента на удовлетворяване обаче, изчезва и желанието, а респективно и удоволствието от желаенето. Следователно истинското, трайно щастие не може да бъде възможно. Възможно е обаче неговото описание, което фактически заблуждава, защото човек често греши описанието на нещо с неговата реалистичност. Винаги може да се даде о-пределение на някакво понятие. Това казва още в своята аналитика Аристотел. Тъй като по същество всяко нещо трябва да има свои граници, отвъд които то е нещо друго. Разбира се тук обозначаването отново е езиково. Назоваването на признаците на нещо е използване на имена, думи за тях.

Понятията, чрез които оперира езикът, съществуват единствено в човешкия дух, защото те са абстракции, до които не може да се стигне нагледно в опита. Поради тази

¹⁷ Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 450-453

¹⁸ Киркегор, Сьорен (1991) *Или-или. (Избрани произведения. Т. 1)*. София: Народна култура, стр 291

причина „не е редно да се доказват в опита“¹⁹ (Шопенхауер, 1997e: 148) Те са представа за представата, отличаваща човека от всичко друго. И в крайна сметка разумът и езикът могат да се обяснят чрез понятията – абстрактите, лишени от нагледност. В контекста на това може ли да се търси допирна точка между ейдосът (Платон) и понятието?! Шопенхауер прави същностно разграничение. Ейдосът е единство, разпаднало се в множество, наречено „единство преди нещото“. Понятието е единство възстановено от множеството, т.е. „единство след нещото“²⁰. (Шопенхауер, 1997f: 360).

Така езиковото разграничение способства и мисловното такова. Древните индийци обозначавали с понятието *гуна* трите състояния на природната субстанция: *Раджа-гуна* (подвижно, страстно, деятелно начало); *Сатва-гуна* (уравновесено благо начало); *Тама-гуна* (бавно, инертно, тъмно начало). Волята, разглеждана от Шопенхауер се обективира в човешкия живот, но тя е стремеж без край и цел. Едно безкрайно преминаване през трите гуни. Преходност, която се предполага от предходното и се обвързва със следващото, но и трите са налични.

Мобилността, която сякаш се явява и е гарант за стабилност е неизбежна. Затова естествено се налага изводът, че най-сигурното нещо е онова, което не може да бъде преодоляно, което на пръв поглед носи страдание, но което е толкова неизбежно, че би трябвало да предположи и безусловно приемане. Това превръща живеенето в константна трагедия за онзи, който не е преодолял внезапното замлъкване и придобитата сериозност пред конкретния край, в името на безкрайната воля за живот и в комедия за онзи, който се е научил да вижда комедийните нюанси дори в неудачите, страховете или случайностите. Това вечно безпокойство, лутане из дебрите на страстта на пръв поглед създават впечатление за пълнота, плътност на човешкия живот. Непрестанното ставане на нещо обаче е илюзорно, защото ако предполагаше пълнота, нямаше да се налага човек постоянно да се опитва да запълни някаква празнина – онази, която се напълва с фантазмагории под игровото ръководство на въображението.²¹ (Шопенхауер, 1997g: 458-460). Духът се опитва да си създаде нов свят – светът на суеверията, където да избяга от грижите на действителния свят или „да забрави“ за тях. Забравата обаче е зависима от запомнянето, а запомнянето е свързано с това как се изживява действителността. Ограничаването е спасение в действителността. Колкото повече човек се самоограничава,

¹⁹ Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 148

²⁰ Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 360

²¹ *Ibidem*, p. 458-460

толкова по-лесно изобретява²² (Киркегор, 1991g: 361), а най-доброто хрумване на хората е онова, което ги осенява, когато са сами²³ (Унамуно, 1983b: 379). Това е валидно за всякакви видове ограничения, тези – от другите хора, включително и в общуването с тях, защото от всяко общуване може да произлезе нещо неизвестно към настоящия момент, а това вече е риск, който може да доведе до негативни последици. Освен това подобен авантюризм вече предполага лишаване от свобода. Ако човек постоянно се страхува от неизвестното, как да се чувства свободен?! Доколкото изобщо би могъл да е такъв. За да „избяга“ от страховете си, човекът изпитва потребността да общува, да говори, да има публика, да споделя мнение. Всичко това го обвързва още повече с околните, които той така или иначе не обича чак толкова много, именно защото се страхува да се дистанцира от тях.

Езикът, отличаващ човека, води след себе си стремежа към общуване, а кога човекът общува най-много и активно, когато е в усамотение, защото „пътят към съвършенството е тесен и самотен“²⁴. (Киркегор, 1992b: 150). Избягвам онзи, когото обичам (Унамуно) и презирам онзи, когото обичам (Ницше). Сходството не е случайно. Физическата близост отдалечава хората, а пространствената отдалеченост ги сближава. Усамотението, което се оформя, всъщност подпомага намирането на „себе си“. Диалогът, който човек води със себе си е най-истински и най-истинен. Всякакво разпиляване на мислите в диалози с другите всъщност е загуба на хармония, загуба на „себе си“, монолози в изчакване. Унамуно приема, че всеки участник в диалог води монолог, а диалогичността е редуване на тези монолози.²⁵ (Унамуно, 1983c: 365). Изслушването на човека е възможно само ако той бива изслушван в самота, но тогава негов единствен събеседник е самият самотник. Събеседник на самия себе си. Тогава именно той е в онова отвъдно състояние, при което няма как да се самозалъгва, самозаблуждава или пък самоунижава. Защото комуникацията с Другия е принижаване, отсамност, илюзия, загуба на самоличност. Това е „вдигане на шум“, за да не се чува говоренето, за да не се чува най-важният въпрос: какво става със съзнанието след умирането?²⁶ (Унамуно, 1983d: 365). Тъй като въпросът е застрашаващ със своята възвишеност, в същото време без-отговорен и граничен по своята същност, човекът предпочита да избяга от питането, от отговорите (когато те са вариативни) или и от двете едновременно. Тогава именно той вижда

²² Киркегор, Сьорен (1991) *Или-или. (Избрани произведения. Т. 1)*. София: Народна култура, стр. 361

²³ Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 379

²⁴ Киркегор, Сьорен (1992) *Понятието страх*. Варна: Стено, стр. 150

²⁵ Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 365

²⁶ *Ibidem*, p. 365

спасението си в разни неща – все плод на фантазмагоричните възможности – изкуство, религия или комбинацията от двете. Унамуно прави аналогия с театъра, когато намеква не съвсем елегантно, колко притворство и лицемерен етикет стои зад разгарящия се монолог в изповедалнята. Мястото-сцена, където се осъществява общението на човека с Бога – привидното усамотение, опосредствано от свещенослужителя. Това „място-сцена“ сменя усамотението на нивото на профанизирането. Причините са в рамкирането на изповедалнята и в събеседника – Другият, онзи, който е слушател. Защо човекът трябва да „признава“ нещо пред друг човек? Равнопоставеният статут на двамата събеседници не е ли достатъчно основание за липсата на нечие предимство?! Как да се реализира онова, мета-ниво на общение с Божествеността, ако трябва да се спазват изискванията на човешката добродетелност и моралност? Как да „стане“ самотата, когато присъствието в битието се обвързва с тежката посредственост на уплахата и зависимостта от нея?! Как да стане откровеността пред себе си, когато има вече наличен Друг, чието одобрение или неодобрение сякаш е атрибут на личността му?! „... те ръкопляскаш, понеже аз скачам, а аз не скачам, за да ми ръкопляскаш те. Ето предимството да танцуваш сам.“. Не е необходимо да си сред хора, за да ги водиш. Следователно цел на човека е човечеството.²⁷ (Унамуно, 1983е: 369-371). Колко реализуемо изглежда Кантовият категоричен императив със своето правило „използвай човечеството винаги като цел, никога като средство“. Но не онова, празно и пусто човечество, изтъркано от смислите на хуманистичните прочити, а човечеството, което се усеща като дух, от когото зависи да направи всичко онова, което не би имало кой да направи, ако то не съществуваше. Човечеството-мисионер сред тъмната на заблудите. Човечеството-първоосновател и първооткривател на собствения си дух. Човекът, част от такова човечество е „истинският човек“. Колко уединено и самотно става тогава битието! Колко дистанцирани са мислите и колко изолирана е душата, когато се постига „истинската“ степен! Колко отвъдност се съдържа в това уединение! А човекът е все още жив! Но това не е достатъчно, трябва да бъде и силен, за да устои на натиска без да „се извива“ (Ницше); без да се нагажда, за да изпитва по-малко болка; без да изпитва угризеня, че неговото правилно не е като колективното правилно.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Киркегор, Сьорен (1991) *Или-или. (Избрани произведения. Т. 1)*. София: Народна култура, стр. 540;
2. Киркегор, Сьорен (1992) *Понятието страх*. Варна: Стено, стр. 280;

²⁷ Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 369-371

3. Платон (2010) *Федон*. [online] <https://bogdanbogdanov.net/pdf/192.pdf>, преглед 08.2013
4. Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 804;
5. Чатерджи, Сатисчандра; Дхирендрамонах Датта (1995) *Увод в индийската философия*. София: Евразия, стр. 368;
6. Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 720