

## **СМЪРТТА – ОТГОВОРЪТ НА ВЪПРОСИТЕ**

### **ИЛИ ВЪПРОС БЕЗ ОТГОВОР**

**Илинида Николаева Маркова**

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

#### ***Резюме:***

Единственото размишление, което може да претендира за вечност, поне докато съществува човешкият вид е това за смъртта и безсмъртието, разглеждани винаги в единство, като взаимно детерминирани. Нещо повече – подобно единство задължително извежда на преден план смисъла на това, човекът да се сбогува с настоящето си и този акт да е най-дълготрайното му присъствие в битието – именно неразбирането на тази потенция предполага тривиалността на всички налични страдания.

***Ключови думи:*** Смърт, безсмъртие, вечност, страдание, страх.

## **DEATH - THE ANSWER TO THE QUESTIONS**

### **OR UNANSWERED QUESTION**

**Ilinida Nikolaeva Markova**

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

#### ***Summary:***

The only contemplation that can claim eternity, at least as long as the human species exists, is that of death and immortality, seen always in unity, as mutually determined. Moreover, such a unity necessarily foregrounds the sense of man's saying goodbye to his present, and of this act being his most enduring presence in existence - it is the misunderstanding of this potentiality that presupposes the triviality of all available suffering.

***Keywords:*** Death, immortality, eternity, suffering, fear.

„Това, което е било, вече го няма,  
то не е - по същия начин, както това,  
което никога не е било.“  
Шопенхауер

Едва ли има по-влиятелна и по-безотговорна тема от тази за смъртта на човешкото същество. Нейната метафизичност е доближаваша се до метафизичността на самотата. В някакво отношение самотата и смъртта са сходни, независимо, че самотата атрибутивно се приписва на живеенето, за разлика от смъртта, която някак традиционно, според християнските представи е финал на живеенето „тук и сега“.

Дали би могло да се приеме това времево разделение, нещо като дистанция между отделни моменти, така сякаш моментите са гранични помежду си?! Няма как да се пренебрегне факта, че миналото вече не е, бъдещето още не е, а настоящето – то изобщо не е. (Сартр, 1994а: 235). Ето защо се налага да се гледа на времевостта като на интуитивно постижима, а не като на фактически налична. Това налага не да се търсят нейните характеристики в смисъла на отделни досегаеми признаци, а да се гледа на нея като на тоталност. Именно този прочит на времевостта, като че ли е истинската допирателна с безвремието.

В дълбочина трябва да се има предвид, че свойствата на нещо са всъщност негови характеристики, докато финалът на същото това нещо е един от етапите му. По този начин би могло да се направи разграничението между атрибути и етапи на която и да била екзистенция.

Мотивите при човешкото същество са изцяло скрити, защото той, човекът, притежава и неинтуитивно познание т.е. разумно познание. То е възможно, само защото човекът може да се дистанцира от реалната обстановка на настоящето. Мислите, „които човек носи в главата си“ (Шопенхауер, 1994а: 87) са възникнали извън нея, защото са формирани от миналото, от преданието, традицията, спомените т.е. те не са само и единствено плод на личностния разум, а следствие от предшестващия го наратив. И само от въображението зависи, дали човек разглежда нещата като случайни, както относно миналото, така и относно бъдещето.<sup>1</sup> (Спиноза, 1981: 145). Резултатът е, че човек си създава илюзии за това какво може да направи или какво – не, какви алтернативи може да има в поведението си или какви – не. Илюзии, които са продиктувани от неразбирането, че *подтик на волята* и *волеизява* са две различни неща. Волеизявата е

---

<sup>1</sup> Спиноза, Бенедикт де (1981) *Етика*. София: Наука и изкуство, стр. 145

резултат от мотив, когато подходящият мотив липсва – няма как да се осъществи волеизява. Получава се следното: „аз мога да правя това, което искам“, но само ако „аз мога да го поискам“, но „мога и да не го поискам“. Хипотетичността подсказва, че „за да поискам“ трябва да има условия за поискването, в противен случай „няма да поискам“. Наличието на предварително условие за поискване, елиминира самото поискване, т.е. лишава от свободното действие – акт на искането. Така въпросът опира до това, кои мотиви са по-силни, за да реализират искането или да го отхвърлят. В контекста на това, ако човек държи заредено оръжие с желание да срещне смъртта си, то необходим е извънреден мотив, който да отдели човека от живота или обратно – мотив, който да доминира живота над смъртта. (Шопенхауер, 1994b: 91). Въпросът е: Любовта към живота ли се преодолява или страхът от смъртта? Играта на мотив – контра-мотив е само един от игровите варианти на този тъй несвободен *homo ludens*. А той е несвободен, защото не разбира изначално важното – тя, смъртта, винаги е преждевременна, винаги изненадва, винаги го сварва неподготвен, винаги се появява в разгара на неговото щастие. Тя е съиграчът в сянка. Тя не спазва правила, не зачита достойнства, не щади чувствата. Срещата с нея е някак отричана, някак неприемана, някак неуважавана. Колкото по-пренебрегвана е тя, толкова по-бързо и болезнено въздейства. Живеенето е пилеене на времето. За да кристализира великолепната сентенция на Сенека: „От всичко се страхувате като смъртни, за всичко копнеете като безсмъртни.“<sup>2</sup> (Сенека, 1987a: 304).

Разбирането на истинската човешка същност става не у Аза<sup>\*</sup>, а у Другия, защото Азът се съпоставя с Другия и тогава разбира какво му липсва. В контекста на това съпоставяне истинската съпричастност изпъква, именно когато Азът е в „лапите на неминуемата смърт“<sup>3</sup> (Шопенхауер, 2009a: 147) тогава той започва да мисли със загриженост за Другия, дотолкова ярко и съпричастно, че би жертвал и малкото му оставащ живот, за да предотврати нещастията на Другия. Така пред срещата със смъртта човекът сякаш осъзнава себе си чрез другия – и тук няма значение дали умиращият е осъзнаващият или Другият. Тогава може да се подкрепи тезата на Шопенхауер, че всъщност има два напълно противоположни начина Азът да осъзнае съществуването си – веднъж като нищожна прашичка от емпиричния свят, чието присъствие е незабележимо на фона на този свят и веднъж като „всичко във всичко“ т.е. нещо само по

---

<sup>2</sup> Сенека, Луций Аней (1987) *Избрани диалози. До Павлин за краткостта на живота*. София: Наука и изкуство, стр. 304

<sup>\*</sup> Аз – тук се има предвид личностният Аз, а не Божествената личност.

<sup>3</sup> Шопенхауер, Артур (2009) *Парерга и паралипомена*. София: Кота, стр. 147

себе си (Шопенхауер, 2009b: 148). Тези два начина биха могли да произлизат от онова, за което Сартр ще каже, че „Азът не е обитател на съзнанието“. Азът е „моего Аз“ на съзнанието, но не е своето собствено *себе си*.<sup>4</sup> (Сартр, 1994b: 231). Религиозната проява е необходимо следствие от склонността му да вярва в съществуването на невидим, свръхестествен и чуден свят – спомен за предишно състояние или предчувствие за бъдеща съдба<sup>5</sup>. (Унамуно, 1983: 677). Същественото е, че и в двата случая човекът търси отговор на само един въпрос: каква промяна претърпява съществуването и познанието на човека след смъртта? Който иска да стигне до мистичната наука има два пътя пред себе си, които „водят към познанието на Бога - единият е далечен, а другият - близък. Първият се нарича *размисъл* и се състои в усърдно изпитване и размишление, а вторият е *съзерцание*. Избралите втория, знаят какво е дух, какво означава да се изгубиш в Бога.“<sup>6</sup> (Молинос, 2016: кн.ІІІ, §175), за да Го намериш. Истинският проблем се крие именно в противоречието. Познанието за противоречието на волята за живот със самата себе си – познание за нищожността на всички стремежи. Парадоксално е, че колкото по-силна е волята, толкова по-ярко е явлението на това противоречие, а оттук – по-голямо е и страданието. В контекста на това, свят, който би бил резултат от една несравнимо по-силна воля за живот от настоящата, би демонстрирал в същото съотношение и големина страдания. Такъв свят би бил ад. (Шопенхауер, 1997a: 537). А в настоящия свят, низът от страдания е низ от „умъртвявания“, низ от примирения с тези умъртвявания. Вероятно оптимистичният поглед би видял в тези събития поводи за страхопочитание, благородство, достойнство, но това няма да отмени страданията. Отношението към собственото Аз е в пълен контраст с отношението към Аза на Другия. Към първия, степента на състрадание е значително по-голяма. Въпреки това, виждайки страданието си, човекът, потънал в тъга от неизлечимата си мъка търси познание не за своя частен случай, а за общия, търси основанията за общото. Това постепенно води до дистанциране от единичното. То, единичното, вече не е интересно, не е смислено, не заслужава енергията, която човекът хаби по него. То се превръща в отправната точка, отвъд която е скритият смисъл. Тя именно е новата цел на искащия да познава. Мъката, тъгата и скръбта вече нямат конкретен обект за завладяване. Те се разпростират над света, а човекът е само песчинката, която населява „тук и сега“. Такова отделяне от себе си в името на сливане с всичко друго допълнително привнася своите отънъци в страданието.

---

<sup>4</sup> Сартр, Жан-Пол (1994) *Битие и нищо*. Т. 1, София: Наука и изкуство, стр. 231

<sup>5</sup> Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 677

<sup>6</sup> Молинос, Мигель де (2016) *Духовный путеводитель*. Кн. ІІІ, гл. ХVІІІ, §175

Изисква се ново поведение, сякаш е преживяно събуждането – събуждане от онова безсмислие, в което човекът дори не е забелязвал, че е живял. Това налага усамотение – „мястото“ на тихата дистанция от всичко и тихата радост в очакване на всичко. Това е щастие в мъката или „радост от скръбта“, както го нарича Шопенхауер. (Шопенхауер, 1997b: 539). Ето го истинското познание – познание за нищожността. Ето го истинското благородство – „Най-добре е да се оттеглиш от времето си; на второ място - от страната си; после - от нечий поглед, а накрая - от нечия дума.... Благородният не е инструмент за всекиго“<sup>7</sup> (Конфуций, 1992: 45) Тук Азът е безкраен, подобно на безкрайността, синтезирана в Аза. Нищожен, но и част от всичко; преходен, но и част от вечността. Това лесно допринася към позиционирането му в центъра. И когато Азът загива, с него загива и светът. Азът е светът и светът е Азът. Подобен егоцентризъм, космогоничен егоцентризъм може да се превърне в същинското препятствие пред напускането на света – би могъл да се тълкува като истинско страдание на Аза, запленил от стойността си и неспособен да се дистанцира от високата си самооценка.

Всъщност краят на човешкия живот не е край на съществуващото, а само етап в прехода му. Завършването на нещо е винаги индивидуален завършек, а не битиен завършек. Това измества акцента от важността на Аза върху важността на всичко останало. Доколкото изобщо то би било останало важно. Защото какъв би бил смисълът на онова, което остава, ако Азът не може да му се наслаждава?! От друга страна какъв би бил смисълът от наслаждението, ако Азът разбира, че всичко ще има край. Именно това лутане обезсмисля. Лишаването от смисъла също е противоречиво. Той може да е постижим от разума в параметрите на абстрактността, но може да остане завинаги скрит именно поради абстрактността. Затова Шопенхауер стига до извода, че най-голям враг на моралния импулс е егоизмът, но както във всяка война и в тази първо е редно да се познава врагът. (Шопенхауер, 1994: 269). Така би постъпил великият стратег<sup>8</sup>. (Маркова, 2024a). Какво би търсил той, за да надвие противника си? Слабостите му? А може би тайните му превъзходства? На разума е присъщо да разглежда нещата като необходими, а не като случайни. (Спиноза, 1981: 146). Това налага Азът да не разчита на случайния изход от „войната“. И тук се намесва волята, защото има ли воля, има живот, има свят. „На желанието за живот е осигурен живот и докато човек е изпълнен с воля за живот не бива да се бори за съществуването си, дори при вида на смъртта. Индивидът се ражда и

---

<sup>7</sup> Конфуций (1992) *Добрят път*. Велико Търново: Елпис, стр. 45

<sup>8</sup> Маркова (2024) *Състраданието – неразбраното морално участие в света*

умира, но индивидът е само явление, което съществува само за познанието. От гл.т. на познанието той получава живота си като подарък, излиза от нищото, а смъртта отнема този подарък и го връща в нищото... Раждането и смъртта не засягат нито волята, нито нещото само по себе си, нито субекта на познанието... те спадат към явлението на волята, т.е. към живота, а той е проява във формата на времето на онова, което само по себе си не познава време.“<sup>9</sup> (Шопенхауер, 1997с: 405). Подобно диалектично единство се разглежда и в анализите на Елиаде относно ритуалната смърт. Тя се явявала предварително условие за достигане до боговете и едновременно с това – гарант за пълноценно съществуване, пълноценно живеене. Например във ведийската епоха в Индия, подобни ритуални възвисения до боговете са благословия за индивида и обществото и съдържат ритуали свързани с повторение на сътворението т.е. съдържат едновременно ембрионалното развитие и смъртта на индивида и природата, от която той е елемент. Така се демонстрира връзката между ритуалната смърт и повторното раждане от една страна, и космогонията и регенерацията на света – от друга.<sup>10</sup> (Елиаде, 1997а: 272-273) Пример за такова „състояние“ е персонажът Пуруша, който е едновременно жертвоприносителна жертва и божество на жертвоприношението. Той предхожда и надживява сътворението и то при условие, че Космосът и хората произлизат от неговото тяло т.е. Пуруша<sup>11</sup> е едновременно трансцендентен и иманентен. (Елиаде, 1997b: 275). Така гласи *Ригведа* в своята *Космогония* X:129<sup>12</sup>:

1. *Небитие и битие нямаше тогава,  
не е имало нито въздух, нито небесна твърд, отвъд него.  
Какво се движеше насам-натам? Къде? Под чия повеля?  
Що за вода бе - бездънна и дълбока?*
2. *Нямаше смърт нито безсмъртие тогава.  
Нямаше нито ден, нито нощ,  
бездиханно дишаше по своя закон Едното,  
и нямаше друго освен него.*
3. *Изначално мракът бе скрит от мрака,  
неразличима бездна бе всичко.  
.....*
4. *Желанието първом появи се,  
на мисълта то първо семе беше.  
Произходът на съществуващото в несъществуващото  
открили мъдреците чрез медитация, търсейки в своите сърца.  
.....*

<sup>9</sup> Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 405

<sup>10</sup> Елиаде, Мирча (1997) *История на религиозните вярвания и идеи. Т. 1*. София: Христо Ботев; стр. 272-273

<sup>11</sup> Пуруша (Човекът) – първоначално е представен като космична цялост и едновременно с това като андрогин.

<sup>12</sup> Превод от руски език: И. Маркова

7. *Откъде е възникнало това творение?  
Дали е било създадено или не –  
който контролира този (свят) от най-висшето небе,  
само той знае или не знае.*

Видно от текста е, че от Едното като висш принцип на всичко се развива човекът, боговете и светът. Но това откритие е възможно само чрез посвещаването, медитацията на мъдрия. И макар той да може да открие отговорите на въпросите си в сърцето си, все пак големият въпрос остава: кой е създал всичко, включително и създателя? Въпрос, чийто отговор дори Създавачият може би не знае. Вероятно поради подобна дихотомност в началото хората също били безсмъртни и ставали такива чрез жертвопринасяне. По-късно обаче в *Махабхарата* смъртта е привнесена от Брахма, за да облекчи земята, претоварена от човешката маса, която я заплашва от потъване в бездната.

Досегът със смъртта не е разглеждан като нещо фатално финално, не е имал окончателен характер. Това се демонстрира от ритуализацията в различни части на света, обвързана с продължаването на живота отвъд. Много традиции третират този проблем. В името на това „продължение“ на живеенето са украсявани саркофази, погребвани слуги и съпруги, вещи, богатства от различен характер, запазвани са телесни органи и са мумифицирани тела. Това е опит за отклоняване от акта на смърт към бъдещия живот – към безсмъртието. То само по себе си дори не е „живот“ в тривиалния житейски прочит. То е вечното присъствие, което ще се реализира посредством земните атрибути. Макар да звучи парадоксална такава „възможност“, тя все пак подсказва необходимостта от волята за живот, но това не е волята за живот на индивида, а желанието да се прозре волята за живот на битието. Царството на волята за живот не се интересува от индивидуалната воля за живеене. Индивидуалната смърт не е фатален край, тя е предусловие за индивидуален живот, защото човекът е елемент от природата, а тя е възобновяема. Разбира се тук възниква въпросът: а какво става с уникалността, с индивидуалността, толкова отличаваща човека от останалите съществуващи неща? И именно тук, като че ли се разбира, че те не носят онзи смисъл, който традиционно им се придава като спасителна мисъл за стойността на личността. Това е истинската преходност на единичното в името на запазването във вечността на общото. Вероятно с това разбиране Зигмунд Фройд възприема стремежа към Ерос като същински стремеж към Танатос. И докато трае този стремеж има налично безсмъртие. Защото стремежът крие в себе си потенциите, вариативността на потенциите, а те пък са продиктувани от егоизма и себелюбието или както го нарича Киркегор – себичността. Срещата,

предизвикваща отчаянието е среща на отчаяния с вечността, от която той е част. Заблуждаващият се за стойността си себичен човек се заблуждава и за стойността на земното, от което той е възприел, че е част. Веднъж разбрал това заблуждение, заблуждаващият се, се отчайва от собственото си светогледище и после се отчайва от отчаянието си, за да се стигне до това, че „отчаянието не е просто страдание, а действие“<sup>13</sup> (Киркегор, 1991a: 62). Човекът грешно си мисли, че отчаянието му идва от нещо отвън, а то има за източник себелюбието т.е. неговият източник е вътре в човека. Ако човекът разбира себелюбието си, то той не би могъл да е отчаян поради нещо външно от него – вечността. Необходимо е да разбира, че в него има вечност и във вечността – има себелюбие. Също така, за да може да се откае от собственото си себелюбие и егоизъм, то той трябва да признае неговото съществуване, за да има причината за собственото си отчаяние. Така истинската причина се позиционира вътре в човека. Той обаче трудно понася това откритие. Резултат от него е производната затвореност, дистанциране в себе си и в себелюбието си. Подобна самоизолация се понася по различен начин т.е. може да се прояви и като агресия, и като автоагресия, и то само ако не се разбира, ако се възприема само по форма: да не искаш да си самия себе си, такъв какъвто си, защото си свикнал с възприемането си като земно нещо. А като такова нещо човекът е непосредствен, свикнал е да е непосредствен, но и да има претенцията за себе си да е истински, именно защото е непосредствен. Истински отчаяният, затвореният, не е свикнал да е непосредствен, не може да е непосредствен, защото за него отчаянието е дълбоко интимно действие, а не обект за споделяне. Неговото себелюбие, неговата себичност е недостъпна за света на другите. Той е самотник, наслаждаващ се на уединението си, защото за него то е потребност, жизнена необходимост.<sup>14</sup> (Киркегор, 1991b: 65). „Клубно-колективистичното в наше време се ужасява до такава степен от уединението, че не знае да го използва за друго, освен като наказание за престъпници.“<sup>15</sup> (Киркегор, 1991c: 65). Този затворен и себичен човек, който е отчаян от отчаянието си и от себе си, все пак има досега с вечността и той разбира това в уединението си. И приема това като слабост, защото това е неговата скрита за очите на другите слабост, защото отчаянието е от слабости, а не от гордост. Затова отчаяният не иска да бъде себе си, но иска да бъде себе си, за да може да не иска да е себе си. Подобна апатичност, както признава и Киркегор, би могла да се нарече

---

<sup>13</sup> Киркегор, Сьорен (1991) *Болка за умирање*. Варна: Стено, стр. 62

<sup>14</sup> Ibidem, p. 65

<sup>15</sup> Ibidem, p. 65



стоицизъм<sup>16</sup> (Киркегор, 1991d: 69), който очевидно се нуждае от самота. Самотното разбиране на самотата като истинско сливане с вечността, от което произлизат и всички неразбираеми за непосредствените хора поведения на самотника. И какъв късмет има той, оставяйки се на случайността, ако не му се налага да играе ролите на съпруг, баща, син..., да не му се налага „да полага усилия“, за да „не полага усилия“ за своята самота.

„Само че за вечността човек не желае да мисли сериозно, а се страхува от нея, страхът пък знае хиляда начина за измъкване... това не е страх от външното, а страхът продуциран от човека... страхът е възможността на свободата“<sup>17</sup> (Киркегор, 1992a: 199) Страхът си играе с човека така, както само човекът би могъл да се заиграе със себе си. „Страхът открива съдбата, ала понечи ли индивидът да се облегне и да се остави на съдбата, страхът взема друг обрат и премахва съдбата.“<sup>18</sup> (Киркегор, 1992b: 205). „Ако го отклониш, защото се отнася само за някаква маловажност, то страхът превръща тази маловажност в нещо значително.“ (Киркегор, 1992c: 207). Страхуващият се от незначителното се успокоява, когато срещне значителна причина за страха си, защото тя го лишава от възможността – онази, която той е имал само в ума си като потенция и която му е изглеждала свръх страшна. Срещата с действителността се оказва по-малко страшна от онова, което той има във възможност. Това обяснява защо на възможността не се гледа с необходимата сериозност и тя се подценява за сметка на действителността. Същият модел може да бъде привнесен, ако се мисли за смъртта като възможност. Отново тя се подценява, защото в ума на човека има ужасяващи картини за нея, неяснота, комбинирана с въображение, фантазност, надскачаща всякаква фантазия. И отново познати сюжети – преминаване отвъд по мост, съд, но и среща със себе си - онази среща, от която човекът трябва истински да се страхува. Това е преходът от телесно към духовно съществуване, от съществуване изпълнено с опасности към безопасно съществуване, като духовното винаги предшества телесното, предзадава телесното<sup>19</sup>. (Елиаде, 1997b: 399).

Очевидна е задължителността на страха да се гледа по различен начин, защото също толкова очевидно е, че той се тълкува по различен начин. Различаванията са резултат от различни културни феномени. Прочитът на страхуването може да намери своите основания дълбоко в интелектуалния заряд, в психопатологиите или в

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 69

<sup>17</sup> Киркегор, Сьорен (1992) *Понятието „страх“*. Варна: Стено, стр. 199

<sup>18</sup> Ibidem, p. 205

<sup>19</sup> Елиаде, Мирча (1997) *История на религиозните вярвания и идеи. Т. 1*. София: Христо Ботев; стр. 399

ежедневността на битовото присъствие „тук и сега“. Такова многообразие от тълкувания не цели елиминиране на всички в името на едно, нито пък желае окончателността на едното. В чисто психологическия аспект страхуването като акт на човека и страхът като обект за разглеждане могат да се определят като реакция срещу нещо заплашително, очакване на страдание, болка, вреда или телесно нараняване. Естественният рефлекс от това е бягството. При цялата дълбинност на душата, това страхуване е като че ли най-очевидното или онова, с което човекът е свикнал най-много, просто защото го изпитва още от детството си. Този навик е най-дълготраен и най-подценяван, що се отнася до привикването на човека да се ползва от привилегиите, които му дава съвременността като защитни средства срещу опасностите. Такъв страх би могъл да се анализира на основата на обема на познанието – така между страх и познание се явява обратна пропорционалност – семплото познание диктува силно страхуване и обратно: богатото познание, като че ли намалява обема и силата на страховете. Такава констатация обаче е привидна, тъй като в зародиша на страха не се уточняват бъдещите обстоятелства, при които би могъл да възниква той, не се предзадават неговите потенции нито възможността, пред която се оказва човекът, срещайки се със страха. Както вече стана ясно, такова подценяване е не само подценяване на страха, а и на възможността като елемент от прехода битие – небитие. Нюансирането на страха задължава да се разграничават смислово понятията *страх*, *уплаха*, *ужас*, както и да се изяснява при какви обстоятелства те се заменят или при какви – се отъждествяват.

Независимо, че говори за страха в контекста на телесните изменения при среща с него, Зигмунд Фройд проследява етапите на процеса *страхуване*, изяснявайки закономерностите между тях. Първо е възприемането на опасността, следва я готовността за действие, съпроводена от повишено внимание и двигателно напрежение<sup>20</sup>. (Фройд, 1990а: 375) Това са поведенческите променливи, които наложително трябва да се наблюдават, но от които не могат да се правят изводи за източника на страха, нито за предсказуемостта на действията на страхувания се. Разгледан така процесът на страхуване е вид състояние, включващо в себе си както обекта на страх, така и субекта, който го изпитва. Това само по себе си означава също, че обектът е познат, понятен и макар да не е предсказуем, все пак създава впечатлението, че е преодолим. Началото на това страхуване е поставено при раждането на индивида.

---

<sup>20</sup> Фройд, Зигмунд (1990) *Въведение в психоанализата*. София: Наука и изкуство, стр. 375

„Родилният акт е източникът и образецът на страховия афект.“<sup>21</sup> (Фройд, 1990b: 377). Разглеждан така, страхът сякаш напомня, че стремежът към живот, преминава задължително през страха, дори нещо повече – съпровожда го, именно защото може да се реализира само чрез живота и в живота.

При тези обстоятелства какво може да се каже за страхуването, но вече в контекста на страх от неизвестното, от света, от битието, от отвъдността – т.е. от всичко онова, за което човек няма отговори или ако има, те са частични, вариативни или ситуативни. Какво е провокирало човеците да „измислят смъртта“? Неминуемо причината е скрита в общочовешкото, в отличителните черти на рода. Всяко живо същество умира. Тук няма никакви съмнения, но това не е просто констатация. Тя е спасителната мисъл, която носи утехата, която обяснявайки преходността лишава от алтернативно поведение с цел избягване на смъртния край. Защото срещу природните закони не може да се бори нито едно живо същество, какъвто и да е неговия интелектуален капацитет. Въпрос на въображение и опит е дали тези природни закономерности ще са сътворени от Бог, злия дух или някакъв друг враждебен персонаж. За съжаление постоянното желание за добиване на статистически данни, не допринася за избягване на темата. Нещо повече – именно в името на статистическото се обособява понятието „средна продължителност на живот“, което както казва Фройд „свидетелства в полза на смъртта по вътрешни причини“<sup>22</sup> (Фройд, 1992а: 141), а не като субективно определен срок.

Парадоксално звучащо на пръв поглед е твърдението свързано със смъртността и безсмъртието. Класикът Фридрих Аугуст Вайсман, многократно цитиран от Фройд в *Отвъд принципа на удоволствието*, счита, че колкото по-примитивен е един организъм, толкова по-вероятно той да е безсмъртен. Например едноклетъчните се отличават с безсмъртие, а висшите бозайници – умират. Обяснението на това е, че едноклетъчен индивид и размножителна клетка са едно и също. Разделянето им на смъртно тяло и безсмъртна зародишна плазма предполага, че телесността някога загива, но зародишната възможност се запазва. (Фройд, 1992b: 142).<sup>23</sup>

Освен биологическия прочит не може да се подмине и другият – свързан с разграниченията между понятията *страх* и *уплаха*.

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 377

<sup>22</sup> Фройд, Зигмунд (1992) *Отвъд принципа на удоволствието*. София: Наука и изкуство, стр. 141

<sup>23</sup> Ibidem, p. 142

При Жан-Пол Сартр съществува различаване между тях, което би могло да се изведе от понятието за дистанция. Ако две точки образуват права линия, то разстоянието между тях е дистанция, т.е. отрицание на близост. Само че в реалността не съществуват нито двете точки, нито свързващата ги линия т.е., както казва Сартр, всички те могат да са „предмет на интуицията“<sup>24</sup>, (Сартр, 1994с: 121), а вниманието към тях ги представя по два начина: веднъж едното е фигура, другото – фон, а после първото е фон, а второто – фигура. Това е познатия гещалт, от който, както Сартр признава в съгласие с Хайдегер, „човешката реалност е раздалечаваща“, което я прави отрицаваща, негативна. (Сартр, 1994d: 122). Както стана ясно и по-горе, за да има отрицание, е необходимо преди това да има какво да се отрицава. И дълбоката същност тук е в това, че именно отрицанието и отреченото са в единство. По този начин реалността се превръща в отсъствие на неща, промяната им, другостта им.

Ако се пренесе всичко това върху проблема за смъртта, би се стигнало до същото дефиниране. Животът като реалност е наличен, но той бива отричан от смъртта. Дистанцията между живота и смъртта е онази „права линия“, за която говори Сартр. Но както двете точки назовани тук с думите *живот – смърт*, така и правата линия, обозначаваща времевостта на индивида са интуитивни. Ако се следва логиката на Сартр, отрицанията, с които човек се бори, онези „гранични ситуации“ (Ясперс) или „гранични понятия“ (Кант) са всъщност „синтез между негативно и позитивно, където отрицанието е условие за позитивността“<sup>25</sup> (Сартр, 1994е: 123).

Горната отрицателност обаче не е изолирана, тя има своите резултати в синтеза между страх – уплаха, т.е. те могат да са взаимноизключващи се дотолкова, доколкото живот – смърт са взаимноизключващи се – постоянен преход от едното в другото състояние. Когато човек разполага с възможностите за своето бъдещо поведение обаче, тогава той *има* своите възможности, *разполага* с тях и именно това е източникът на страх. Преди него уплахата е пред-положила изборите му. За да се предотврати уплахата е необходима рефлексията, но тя „дава“ неопределено бъдеще. „По този начин Азът, който съм, зависи от Аза, който още не съм“ (Сартр, 1994f: 137)<sup>26</sup>. Именно това Сартр нарича „страх от бъдещето“. Това са възможни възможности, които водят към бъдещето, но и които отдалечават от миналото. А там – в миналото е същността на Аза, защото той разбира себе си чрез миналото си, когато се е разбирал, а не чрез бъдещето си, когато

---

<sup>24</sup> Сартр, Жан-Пол (1994) *Битие и нищо*. Т. 1, София: Наука и изкуство, стр. 121

<sup>25</sup> Ibidem, p. 123

<sup>26</sup> Ibidem, p. 137

още не знае в какъв Аз ще се превърне, за да се разбира. Затова „същността е това, което е било“<sup>27</sup> (Сартр, 1994g: 141).

На фона на това тълкуване отношението *смърт – безсмъртие*, като че ли някак естествено се вписва в горните разсъждения. Едното като предполагащо другото, но и двете са неизвестни за човешкото същество, и двете са в „страха от бъдещето“. Не като „результати от“, а като „причини за“. И при двете няма очевидни възможни възможности или поне човекът не е в състояние емпирично да види такива. По този начин неговото бъдеще се е превърнало във вечна „гранична ситуация“, в която не съществува алтернативата „да премине по моста“ или „да не премине по моста“. На него не му остава друго, освен да приеме, че просто „има мост“ и всякакви амбиции за неговото „прекосяване“ (за успокоение на Аза) могат да се разглеждат като възможности, дори когато са рискови. Актът разбира се не е тъждествен с целта, но пък е достижим от интуицията.

Какво ще се случи, когато човекът разбере, че не отнетото *земно* му носи отчаяние, а отнетото, загубеното *вечно*? Или още по-важното питане: Кой го разбира? Защото онзи, който страда, че са му отнели нещо земно, нарича себе си отчаян, нещастен. Същият този, не разбира, че отнетото няма стойност, следователно той е непосредственият. Непосредственият не може да мисли за вечното, той дори не го е сънувал, какво остава – да го разбира. Той се самоопределя като нещастен и този примитивизъм на отчаяние само демонстрира, че отчаянието не се разбира. „С непосредствеността е също, както с някои по-нисши живи твари, които нямат друго оръжие или средство за защита, освен да се проснат и да лежат съвсем без да мърдат, сякаш са умрели... все едно играят етюда *да паднеш мъртъв*“<sup>28</sup> (Киркегор, 1991e: 52-53). Точно в този миг, непосредственият иска да е някой друг, да го заобиколят, да не го забележат, какъвто е, да стане невидим, защото след като не разбира изначално отчаянието, той има само една възможност – да чака да му се помогне. Ако помощта не дойде, все пак ще се случи нещо, а това подпомага убеждението на псевдо-умрелия, че той няма да е същият, „че вече няма никога да бъде пак той“<sup>29</sup> (Киркегор, 1991f: 53) Отново се демонстрира привързаността към земното, каквото е Той, разбирайки себе си като тленност, като зависимост от нещо или някой друг. Нещо повече Той се

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 141

<sup>28</sup> Киркегор, Сьорен (1991) *Болка за умирање*. Варна: Стено, стр. 52-53

<sup>29</sup> Ibidem, p. 53

саморазпознава единствено по външността си и спрямо този критерий разпознава самолюбието и на другите. Подобна повърхностност би била комична, ако не разкрива истинския трагизъм на подобно непосредствено съществуване – да не се познаваш и в същото време да искаш да си друг, а докато се опитваш да станеш друг, вниманието ти да е насочено само към външните характеристики. Цялото това заиграване не е в състояние да отчете вечността, защото то се реализира в земното и не може да го напусне. Отчаяният властва в земното и постоянно обяснява, колко е отчаян именно в него. Само че Той не разбира още нещо, а именно различаването между „да се отчайваш от нещо земно“ и „да се отчайваш от земното“ Безспорно първото притежава о-пределеността на единичното, докато второто – тоталността на битието.<sup>30</sup> (Киркегор, 1991g: 60) Как, същият този, да се докосне до вечността, след като въпросите му, страданията му и мислите му са все около онова, което сетивата имат пред себе си?! Докато той не разбере, че животът му се осмисля след първата му среща със смъртта (която не е неговата смърт), докато не проумее, че след тази среща цялото му съществуване трябва всъщност да е прощаване с всичко земно, а не първично битуване, дотогава непосредственият ще затыва в „блатото на нисшите“ (Ницше), при другите непосредствени. Това ще го удовлетворява, ще предметява неговото съществуване, ще го заблуждава за неговия смисъл, но и ще го отдалечава от смислеността на вечността.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Елиаде, Мирча (1997) *История на религиозните вярвания и идеи. Т. 1*. София: Христо Ботев; стр. 592
2. Киркегор, Сьорен (1991) *Болка за умирање*. Варна: Стено, стр. 184
3. Киркегор, Сьорен (1992) *Понятието „страх“*. Варна: Стено, стр. 280;
4. Конфуций (1992) *Добрят път*. Велико Търново: Елпис, стр. 96
5. Молинос, Мигел де (2016) *Духовный путеводитель*. [online] <https://coollib.net/b/665441-migel-de-molinos-duhovnyiy-puteukazatel/read>, преглед 12.2023
6. *Ригведа. Космогония*, [online] Татяна Яковлевна Елизáренкова, перевод [https://auromaa.org/sri-aurobindo-ru/sourses/pub/elizarenkova-rig\\_veda\\_r.pdf](https://auromaa.org/sri-aurobindo-ru/sourses/pub/elizarenkova-rig_veda_r.pdf), преглед 02.2024
7. Сартр, Жан-Пол (1994) *Битие и нищо. Т. 1*, София: Наука и изкуство, стр. 400
8. Сенека, Луций Аней (1987) *Избрани диалози. До Павлин за краткостта на живота*. София: Наука и изкуство, стр. 376
9. Спиноза, Бенедикт де (1981) *Етика*. София: Наука и изкуство, стр. 332
10. Унамуно, Мигел де (1983) *Есеистика*. София: Наука и изкуство, стр. 804;

---

<sup>30</sup> Киркегор, Сьорен (1991) *Болка за умирање*. Варна: Стено, стр. 60

11. Фройд, Зигмунд (1990) *Въведение в психоанализата*. София: Наука и изкуство, стр. 552;
12. Фройд, Зигмунд (1992) *Отвѣд принципа на удоволствието*. София: Наука и изкуство, стр. 208
13. Шопенхауер, Артур (2009) *Парерга и паралипомена*. София: Кота, стр. 240
14. Шопенхауер, Артур (1997) *Светът като воля и представа. Т. 1*, София: УИ, стр. 720