

*History of Philosophy  
История на философията*

## **ВРЪЗКАТА С „ДРУГИЯ“ – ПРИЕМАНЕ ИЛИ ОТХВЪРЛЯНЕ, РЕЛАЦИЯ МЕЖДУ „АЗ“ И „ТИ“**

**Лучиян Милков**

*Университет за национално и световно стопанство*

**Резюме.** Разглеждат се въпроси, свързани с развитието на обществото в нашето съвремие и мястото на „Другия“ в междуличностните взаимоотношения. Проследяват се позициите на М. Бубер за връзката с „Другия“ и релацията между „Аз“ и „Ти“.

**Keywords:** philosophical positions, other, acceptance, rejection, personality

### **Въведение**

През втората половина на XIX век в световната философска и психологическа литература започва процес на принижаване на антропологичното самосъзнание на човечеството. То е продиктувано от индустриализацията и преминаването към безпощадната пазарна икономика и висша несправедливост при разпределението на духовните и материалните блага. Човешката гордост и самоувереност се разколебават поради изключително силното въздействие на три причини.

Първата е свързана с теоретичните постановки на Н. Коперник и създадената от него хелиоцентрична система. Той доказва по безспорен начин, че Земята не е център на Вселената, и прави извода, че ние, хората, не населяваме такъв център. Допуска наличието на много други светове, сходни на нашия, а това сериозно разклаща самочувствието ни на единствени избраници в безкрайния Космос.

Втората причина е продукт на научните трудове на Ч. Дарвин, който насочва вниманието към не дотам благородния и божествен произход на човека и сериозно подкопава вярата, че човечеството е единственият представител на най-висшия жив разум в света, че не е венец на творенията на природата и Бога.

Третия удар получаваме от З. Фройд. Той категорично доказва, че човекът не е господар не само на природата, но и на собственото си поведение, особено когато то се диктува от неосъзнавани подбуди, комплекси, които тласкат индивида към насилие, убийство, войни. Той насочва вниманието на хората към факта, че духовността може да бъде и с разрушителна сила. По този начин се поставят под съмнение стойностите на всяка цивилизация и култура, гравивният и

разумният елемент в човешкото поведение в различните измерения на времето. В редица свои трудове З. Фройд (1992; 1993; 1996) разработва и въпросите, свързани с приемането или отхвърлянето на „Другия“ – близък, приятел или враг; стоящ по-високо или по-ниско в социалната стълбица на социума поради богатство, позиция, образование, интелект, произход, конфесия.

Демократичните процеси, протичащи в постиндустриалното общество през XX век, според А. Тофлър (1991) формират личности с нов социален живот. Сега човечеството, като цяло, е в момент на преход към специфичен, качествен скок в „нов свят“ на отношения както към социума, така и към „Другия“ човек. Скоростта на промените е толкова бърза и необичайна, че би могла да предизвика „шок“ с непредвидими последици за всички възрасти. Независимо от опита за бягство от всичко утвърдено от вчерашния ден, създадено в други времеви измерения, ако днешният не съхрани корените на миналото, достигнали до нас, бъдещето на следващите поколения може да се окаже твърде несигурно, лишено дори от елементарните общочовешки и личностни нравствени качества и естетически ценности. Нравствено-етичните норми както на обществото, така и на отделната личност, непрекъснато се променят. Персонификацията на ценностната система се проектира от колективното и групово мислене, а то, от своя страна, е продукт на фундаменталните изменения в човешкото мислене по отношение на феномена „време“ и неговото отражение върху дейността на отделния индивид и на социума, в цялост. Овлабяването на социалния опит, натрупан през последните десет хилядолетия, наречени Цивилизация, усвояването на знания, изработването на умения, развитието на същностните сили на личността протичат във времето чрез участие в процеса на реализация на различните видове дейности.

Тези промени протичат още по-бързо през настоящия XXI век, и то със сериозни, често пъти драстични явления и събития – тотална глобализация на търговия, култура, информационни и комуникационни технологии (ИТК), носещи със себе си множество беди за обикновените хора: безработица, мизерия и недоимък, аутсайдерство, страдания; непрекъснато противопоставяне на нации, етноси, народи и въвличането им в безсмислени войни; огромни бежански потоци, насочени главно към богата и просперираща Европа, към Канада и САЩ; силно нарастване на тероризма като конфликт номер едно за съвременieto ни. Според нас налице е коренна промяна на отношението към „Другите“ хора и „Другия“ човек, и то във все по-негативна светлина.

Днес човечеството във всичките си измерения – пол, възраст, образование, етнос, прослойка, класа, нация, раса, съществува в материален свят на отчуждение, който е изпразнен от духовност и хуманизъм. То има крещяща потребност да си върне достойнството като *Imago Dei*. Ако не разполагаше с разнообразните пътища на креативната, съзидателна и творческа мисловност и натрупаният от хората опит за деструкцията на традиционните етически системи и критика-

та на традиционната нравственост, модерната етика едва ли щеше да реализира своето най-голямо завоевание, според З. Бауман: „Отделянето на „моралното“ като един аспект на човешкото мислене, чувство и действие – аспект, който прокарва разликата между „правилното“ и „неправилното“ (2001: 11).

В постмодерната ситуация връзката между нравствено-етичното и религиозното се реализира чрез рефлексия над етико-религиозната същност на „Другостта“. Съществуват три основни модуса на тълкуване на „Другостта“.

Първият е „Един срещу Друг“. Обстойно е разгледан в научните търсения на философите екзистенциалисти М. Хайдегер и Ж.-П. Сартр. Това е модусът на отчуждението и самотата на индивида, на неговото затваряне в собственото му личностно пространство, отказът от общуване и комуникиране с „Другите“.

Вторият модус е „Един до Друг“. Обстойно е разгледан и представен от австрийско-израелския философ М. Бубер. За него това е модусът на муталността, диалога, връзката между „Аз“ и „Ти“, взаимоотношението с „Другите“.

Третият – „Заради Другия“, е представен от френските постмодерни философи Ем. Левинас, Ж. Дерида и П. Рикьор. Това според тях е модусът на отговорността, заинтересоваността, близостта, помощта, състраданието, грижата и милосърдието.

В настоящата статия авторът насочва вниманието си към проблемите на модуса „Един до Друг“ – на приемането или отхвърлянето от себеподобните на „Другия“, на духовните терзания, търсенето на пристан за страдащия (дружба, сътрудничество, приятелство, Бог или самоизолация и мизантропия). За основа служи творчеството на знаменития австрийско-израелски философ-екзистенциалист и социален психолог М. Бубер (1878 г. – 1965 г.), следвал философия във Виена, Лайпциг, Берлин и Цюрих, работил и творил в четири различни държави през XX век – Австрия, Германия, Швейцария и Палестина (Изrael), в периода от 1900 година до 1965 година. Позициите му се подкрепят от постановки и виждания и на редица водещи философи през миналия и този век – Ем. Левинас, Ж. Колет, Е. Муние.

### **I. Проблемът за „Другия“ и „Другостта“ във философски аспект**

Проблемът за „Другия“ е универсален, но съдържанието на концепта „Друг“ зависи от конкретната ситуация и постановка на проблема в науката. Понятието „Друг“ е многозначно и в него може да се вложи различно съдържание в зависимост от смисъла, който влага в него всеки автор. Така например класическата европейска философия разглежда „Другия“ като „другото Аз“, „моето инобитие“, „второто Аз“ (Р. Декарт, Л. Фойербх, Г. Хегел). При Г. Хегел се откроява концепцията за опосредяващото значение на „Другостта“. Равенството „Аз=Аз“ означава „Аз не съм Друго (Аз)“.

Именно, съществуването на „Другия“ става възможност за съществуването на *cogito*. „Гениалното“ прозрение на Г. Хегел е в откриването на „факта

на зависимостта ми от Другите в-собственото-ми-битие“, с което се преодолява окончателно солипсизмът (Сартр, 1993: 293). Представителят на феноменологичното направление във философията на XX век Ед. Хусерл декларира, че трансценденталното „Аз“ неизбежно се сблъсква с другите „Азове“ (2005: 237). „Другият“ е необходим за собственото конституиране на личността, за нейното съзнателно изграждане. „Другият“ не се среща никога като емпиричен, което налага обосноваване на априорната връзка между трансценденталните субекти като съществуващи не само в моя свят, но и като съ-съществуващи трансцендентални субекти“ (Хусерл, 1991).

При представителя на персонализма в руската философия Н. Бердяев проблемът за „Другия“, за общуването с него, се свързва с проблема за трагическата самота. Преодоляването на обективацията в „падналия“ свят е възможно само по пътя на трансцендиране „от другата страна“ на съществуващото и едно от задължителните условия на това е живото общуване на „Аз“ с „Ти“ в „Ние“. Общуването винаги е персоналистично, среща на личност с личност, превръщане на „Аз“ с „Ти“ в „Ние“. Тук съзнанието на „Аз“ се опира в съзнанието на съществуващото друго „Аз“, което „Ти“ и „Другите“ образуват общността „Ние“. При това винаги се запазва опасността от превръщане на „Ти“ и „Ние“ в безлично „неАз“ или враждебното „То“. „Аз съм длъжен, споделя Н. Бердяев, да помагам на ближния да носи кръста си, а не да го разпъвам. Приемането на кръста трябва не само да става свободно, но и да се възприема като облекчение, а не товарене, като извисяване, а не непрогледна мъка. В противен случай води до отвращение от доброто“ (2005: 164). „Аз“ се опитва да преодолее самотата на различните начини: по пътя на познанието и изкуството, чрез любовта и дружбата, в социално-политическия живот на обществото и нравствените постъпки, в обръщането към вярата. Според автора това позволява на човека да избяга от самотата, но само отчасти и за известно време, затова, че зад „Ти“ се скрива „неАз“, а зад „Ние“ – „То“, или обективизираното общество с неговия дух на буржоазност и повседневност.

В концепциите на М. Хайдегер ние се срещаме с „Другия“ като „Всеки“, „усреднения Друг“. „Другият“ се разбира като „Ти“ при М. Бахтин, М. Бубер и Х. Гадамер. Дж. Мийд говори за „значимите Други“, които играят водеща роля в самоидентификацията на индивида в процеса на изграждане на само-съзнанието у детето.

П. Рикьор прави разлика между „Другите-Ти“ и „всеки Друг“. „Другият“, като отрицание на моето „Аз“ (Ж.-П. Сартър), е източник на конфликти, възможност (Ж. Делюз), абсолютна „Другост“ (Ем. Левинас).

Множеството интерпретации на проблема сочат за неговата многоплатовост и подчертават динамичния му характер, което, от своя страна, води до сериозни трудности при вникването в него и разшифроването на истинската му същност.

## II. Позиции на М. Бубер за „Другостта“ и приемането на „Другия“

Според М. Бубер е необходимо да се отвоюва от теоретичните постановки на С. Киркегор едно ново отношение към света, което да не е парaproблематично (терминът е въведен във философията от М. Бубер). То включва в себе си отношението към „Другия“, „Другостта“ и „Другите“, като единствено и социално въплътено в тайнството на битието, което философът нарича „абсолют“, а вярващите – Бог“ (Колет, 2005: 63).

М. Бубер пръв в съвременната европейска философия схваща отликата между това, което за личността са „То“ и „Ти“. „То“ е нещо, предмет, който всеки може да познае чрез дейността си. Философът противопоставя на „То“ връзката с „Другия“, който не е предмет, не е вещь, който е този, на когото казваме „Ти“. Тезата, към която ни насочва позицията на автора, потвърждава, че връзката „Аз-Ти“ е несводима до връзката „Аз-То“ и че социалната връзка с другата личност представлява пълна автономност на поведението по отношение на констатацията на вещите и човешкото знание, интелект, опит и възможности. Подобна топография се очертава единствено в позицията „с лице към Другия човек“, доближаваща се до позицията „Ти“.

В духовното наследство на човечеството, от времето на появата на Цивилизацията и до сега, любовта към ближния съпровожда религиозния живот на хората без разлика във вероизповеданията. Тя, в крайна сметка, произхожда от втората божия заповед, т. е. след любовта на човек към Бог.

„Другото, неистовата Другост на Другото, което съвсем не съм аз, не е мое достояние, а именно допирното Друго, не просто нещо друго, а действително самото Друго, и то ме допуска до себе си, доверява ми се. То е започнало да си говори на „Ти“ с мен“ (Fichte, 1956: 143).

Елементът на словото „Аз-Ти“ създава света на трайните чувствено-емоционални, интелектуални и нравствено-естетически връзки. Елементът на словото може да се изрича от личността само с цялото ѝ същество – интелект, чувства, воля, морал. Събирането и сплотяването в цялото на съществото не може да стане никога чрез личността, но не може да стане никога и без нея. „Аз се сбъдвам редом с Ти; сбъдвайки се, Аз казвам Ти“ (Fichte, 1956: 145). Целият действителен живот както на личността, така и на социума, е непрекъсната среща между двама души, две групи, класи, раси, религии, пол, възрасти, етноси.

Връзката с „Ти“ е непосредствена. Между „Аз“ и „Ти“ няма понятийност, предварително знание, фантазия. Променя се и паметта, защото от уединяването тя се насочва към целокупността. Между „Аз“ и „Ти“ няма цел, ламтежи и преднамереност. Всяко средство е пречка за пълноценно общуване, обмен на ценности, идеи, идеали, чувства, мисли. Затова, само където всяко средство е рухнало, се осъществява срещата между хората както в личностен, така и в групов план.

За М. Бубер това, което отличава връзката „Аз-Ти“ от връзката „Аз-То“ (в която „Другият“ не е морален субект), е диалогичният характер на срещата

или очакването за диалог. „Аз-Ти“ има структурата на „запитване и отговор“ – структура на продължаващ разговор, в хода на който партньорите непрекъснато сменят ролите си, обръщайки се един към друг и получавайки отговори веднага по множество житейски проблеми, ситуации, събития или състояния.

Като заслуга на М. Бубер Ем. Левинас определя способността му да направи осезаема вътрешната стойност на диалогичната връзка „Аз-Ти“. Австрийският философ учи, че връзката между „Аза“, който се обръща към едно „Ти“, и „Ти“, което призовава „Аза“, е изначална структура на смисъла, отгатак това, което може да бъде изказано. „Да кажеш „Ти“, е първичният факт на казването. Казването е тази праволинейност от мене към тебе, тази правота на лицевлицето, правота преди всичко на срещата“ (Левинас, 1999: 106). По този повод, той артикулира правотата на лицевлицето, едно „между-нас“ (un „entre-nous“), вече като разговор, диалог. „По този начин, „То“ е дистанция и точно обратното на досегашното, където се произвежда съвпадението и идентификацията. Именно това е дистанцията на непосредствената близост, чудото на социалната връзка“ (Левинас, 1999: 107).

Симетрията на нагласите и отговорностите придава на връзката „Аз-Ти“ характер на предпоставено или категорично очакване, което съществува в нея от самото начало. „Връзката е взаимност. Моето „Ти“ въздейства на мен, както аз въздействам нему. Ако „Аз“ се отнасям към теб като към „Ти“, а не като към „То“, то е, защото изисквам, очаквам да бъда третиран от теб като твоето „Ти“ (Бубер, 1992). М. Бубер схваща връзката между „Аз“ и „Ти“ като реципрочност. Следователно в тази връзка ние, хората, сме изначално в общество, но в общество, където всички сме равни, т.е., личността е за другия това, което той е за нея.

Ем. Левинас възхвалява и противопоставя „загрижеността за Другия“, която е достъп до „Другостта на Другия“. Опитът на австрийския мислител учи, че който притежава достъп до „Другостта на Другия“ без загриженост, ще го преоткрие и в лоното на загрижеността. Този, на когото този достъп липсва, напразно дни наред ще облича голите и ще храни гладните – той ще изрече трудно истинското „Ти“. И едва когато всички са облечени и добре нахранени, истинският етичен проблем става видим както за отделния човек, така и за социума, като цяло.

Своето разбиране за връзката „Аз-Ти“ М. Бубер подкрепя, сравнявайки етимологията на глагола „благодаря“ на немски и английски език, от една страна, и еврейски език (иврит), от друга. Така „danken“, съответно „thank“, е свързан с „denken“ („think“) в смисъла на: имам в мисълта си, спомням си за някого. Този, който казва: „Благодаря ти („Ich danke dir“), уверява своя събеседник, че ще го съхрани в паметта си като добър спомен, с приятелство и радост. Докато в еврейския език глаголната форма „hodoth“ означава преди всичко присъединявам се към някого и едва след това благодаря. Този, който благодари, се присъединява към този, на когото благодари, и става негов

съюзник. Това включва идеята за спомена, но фактът не се произвежда само вътре в душата. Той пристъпва от нея към света, за да стане там акт и събитие. Да се свържеш по този начин с някого, означава да утвърдиш неговата екзистенция и неповторимост.

Религиозната принадлежност на М. Бубер не му пречи да приеме, че в света на връзката „Аз и Ти“ стоят свободно лице в лице. „В диалога, в автентичната среща, аз се държа с „Другия“ като със свобода и дори съдействам за свободата му, както и той съдейства за моята. Ако „Другият“ не е граница на „Аза“, а негов извор, в „Ти“ откриваме себе си и се извисяваме. „Ти“ не разрушава интимността, а я открива и извисява до нови простори. Срещата не само улеснява пълната взаимност между „Аз“ и „Ти“, но и сътворява един свят на опита, който не притежава реалност вън от тази среща“ (Муние, 1993: 96).

М. Бубер поставя за публично обсъждане фундаменталния въпрос: „Дали винаги може и винаги ли трябва да се отстоява пълна взаимност?“. Философът подхожда много внимателно към неговия отговор. От една страна, взаимността е благодат, за която винаги трябва да си готов и която никога не се добива като нещо сигурно. Обаче, както сам посочва, има и такива видове „Аз-Ти“ отношения, които не бива да се разгръщат до пълна взаимност, ако искат да се съхранят – например отношението на истинския възпитател към възпитаника му. Дали „Аз-Ти“ отношението ще свърши, или ще приеме съвсем друг характер – на приятелство, винаги се оказва, че и при пълната взаимност специфичната връзка в процеса на възпитание, като такава, се нарушава. Друг не по-малко показателен пример за нормативното ограничаване на взаимността ни предлага връзката между психотерапевт и неговия пациент; лекуващ медик и пациент. По мнението на М. Бубер „най-убедително нормативната ограниченост на взаимността може да се илюстрира на примера на духовника. Тук тя, с противоположната страна, е посегателство на сакралната автентичност на мисълта... Оттук следва изводът, че всяка „Аз-Ти“ връзка в рамките на такива отношения, която има характер на целенасочено въздействие на едната част върху другата, съществува на основата на взаимност, на която ѝ е предписано да бъде непълна“ (1992: 108 – 110).

Ем. Левинас счита, че за М. Бубер връзката „Аз-Ти“ достига своята кулминация в „чисто духовното приятелство“. Самият М. Бубер обаче споделя тъкмо обратното: връзката достига своето величие и автентична енергия там, където две личности, които принадлежат към различни, дори противоположни духовни семейства, все пак застават една пред друга, така че дори в хода на най-суровото противопоставяне едната познава, визира, идентифицира, разпознава, приема и утвърждава другата. Това доказва, че всяка от тях в общата ситуация, в която се намират, дори ако тя е общност в борбата, която ги противопоставя, си представя опита, който противникът има за същата тази ситуация, начина, по който я преживява, целия процес на психични търсения

и колебания. Тук няма никакво приятелство, но другарството на човешкото създание се осъществява напълно.

М. Бубер не е съгласен същностният акт, който създава непосредствеността на връзката, да се разбира чувствено. Чувствата не съставляват, а само съпровождат метафизичния и метапсихичния факт на любовта. Чувствата обиктават у човека, но човекът обитава в любовта си. При любовта „Ти“ не е в нея само колкото за „съдържание“, тя е между „Аз“ и „Ти“. Чрез дефиницията, която йерусалимският мислител ѝ дава, още веднъж експлицира проблема за „Другия“. „Любовта е отговорност на едно „Аз“ за едно „Ти“ (1992: 14). Философът е категоричен, че именно в това се състои равенството между отделните личности, което не може да съществува в едно чувство.

За Ем. Левинас заслугата на философията на диалога на М. Бубер е, че той прави осезаема вътрешната стойност на диалогичната връзка „Аз-Ти“. М. Бубер е категоричен, че връзката между „Аза“, който се обръща към едно „Ти“, и „Ти“, което призовава „Аза“, е изначална структура на смисъла, оттатък това, което може да бъде изказано.

Да кажеш „Ти“, е първичният факт на казването като висша форма на споделянето, търсенето на съвет, помощ и общуването. „Общуването е АКТ! От дейностите, с които човек разполага, тази е най-богата и може би най-сложната. Опитът за всяко нещо, което е извън човека, винаги се асоциира към някакъв негов собствен опит и той никога не експериментира нещо извън себе си, без да експериментира по някакъв начин самия себе си“, отбелязва Карол Войтила – Папа Йоан Павел II (1994: 37).

Като всеобхватен исторически процес, общуването между гражданите на всяко общество е иманентно присъща характеристика, породена от начините на производство и разпределение на благата. „Човешкото общуване – отбелязва Ед. Лийч, – се постига чрез изразните действия, които функционират като сигнали, знаци и символи. Повечето от нас въобще не различават прецизно тези три всекидневни думи и дори онези, които го правят, ги използват по твърде различни начини“ (Идеи в културологията, 1990: 518).

Общуването е основно средство за създаване, предаване, усвояване и запазване на натрупания от човечеството обществено-исторически опит. Социалните интеракции, които личността реализира ежедневно, са основна форма на самореализация, самоактуализация и адаптация в сложната социална среда. Процесът на общуване е механизъм, чрез който се реализират както междуличностните, така и обществените отношения.

Общуването е фактор с особено важно значение за формирането, развитието и изграждането на личността. Благодарение на него индивидът усвоява натрупания социален, познавателен, практически, нравствен, естетически опит от предходните поколения. Чрез процеса на общуване той се социализира и се изграждат и развиват ценностните му ориентации. В общуването и чрез него се разкриват неповтори-



мите личностни особености и черти, реализира се процесът на вграждане в обществото. Предизвиква появата на речта, която е присъща само и единствено на Homo Sapiens Sapiens. Анализът на литературата, която изследва феномена „общуване“, показва, че то лежи в основата на хуманизацията на човешките взаимоотношения, защото със своята многоаспектна специфика е основна дейност, сложен процес, отношение, взаиморазбиране, взаимовъзприемане и взаимовлияние между хората.

Общуването изключва вещното отношение към другия. „Азът“ търси „Другата личност“ в нейното различие и изпитва безкраен стремеж към утвърждаване на това различие. „Азът“ има „Другия“ не за себе си. Общуването е отношение, в което „Азът“ дарява с признание „Другия“ човек, оставайки при неговата „Другост“, без да я разрушава.

Тези позиции са фундамент на вижданията на М. Бубер за възприемането на хората около нас без значение на носените от тях социални и личностни черти. Със своите позиции той създава мост между миналото и бъдещето, между неприемането и приемането на „Другия“ във всичките му измерения.

### **III. Възгледи на М. Бубер за връзката на личността с Бога**

Според М. Бубер за своето вечно „Ти“ хората са заговорили, наричайки го с много имена. Всички Божествени имена остават осветени, защото в тях е говорено не просто за Бог, а и на Бог. За австрийския философ това е най-натоварената от всички човешки думи, затова е най-непреходната и най-задължаващата. Истината е, че всички хора, заговорили Бог, имат предвид точно Него – и който вярва в Него, и който ненавижда това име, втълпявайки си, че е безбожник. Тук не се пита за Бог, а само за връзката с него. Дори когато се говори само за това какво е Бог във връзката му с един човек, това може да се изрече само посредством парадоксалната обвързаност на едно номинално понятие, което противоречи на обичайното съдържание, което влагаме в него. Съдържанието на понятието претърпява крайно превратно разширение, но така става с всяко понятие, което, принудени от действителността на вярата, отнемаме от иманенцията и прилагаме върху въздействието на трансценденцията. Сякаш едно понятийно схващане за Божественото, като такова, е създадено, за да спъва конкретното религиозно отношение. Всичко се свежда до това доколко понятието за Бог може да се справи с действителността, мислена за него тъкмо като действителност. И колкото по-голяма е неговата абстрактност, толкова повече тя трябва да се компенсира от свидетелството на житейския опит, с когото е свързана в най-дълбоката си съкровеност.

Австрийският философ не приема Бог като квинтесенцията на „Другия“, а като неговата абсолютност. Между личността и „Другия“ властва не взаимното отношение между обект и субект, а взаимното отношение на „Аз“ и „Ти“. Абсолютното „Друго“, абсолютно отсрещното, неопределимото и неизчерпаемостта „Х“, което той нарича „Бог“, никога не може да стане за предмет, не

може да стане „То“, както всеки емпиричен „Друг“. Спрямо него не може да имаме друго отношение, освен това на „Аза“ към неговото вечно „Ти“ – това на „Ти“ към неговото вечно „Аз“. И ако човекът вече не е способен на такова отношение, ако Бог е замлъкнал за него и той за Бог, тогава нещо е станало, но не в човешката субективност, а в самото битие. И вместо недостойно да се кичим с гръмки и несъстоятелни сентенции за „смъртта“ на Бог, трябва да пристъпим екзистенциално към нов обрат в битието, към провъзгласяване първичността на словото и да търсим неистово връзката между небето и земята, вярата и поведението, духа и материята.

Устойчивостта на „религиозната потребност“, срещу която негодува Ж.-П. Сартр и за която мисли, че противоречи на мълчанието на трансцендентното, насочва по-скоро към ситуацията, когато човекът вниква в това мълчание и открива собствената си душевност.

По думите на Ем. Левинас още от първото описание, което М. Бубер ѝ прави, думата „Бог“ е произнесена така, сякаш осветлява пространството, където праволинейността на диалога може да се очертае. Това същинско „Аз“, „вечно Аз“, което дава възможност по-скоро за призоваване, отколкото за констатация и опит, е невидимият Бог, мислен извън света или отвъд битието, в деинтересоването. Подобна топография у М. Бубер се очертава единствено с лице към „Другия“ човек, доближаващ се до позицията на „Ти“. Тук започва пътят към отвъдното, без да има необходимост да се показва пред човешкото лице, за да се определи крайният термин на трансцендентност, от думи, различни от това местоимение, и без да може да се намери език, способен да разсее илюзията, която би стояла в основата му.

Във връзката с Бог, която М. Бубер нарича чиста връзка, човек не се абстрахира от всичко, а вижда всичко в „Ти“. Не се отрича от света, а се стреми да го постави в унисон с Неговия принцип. В чистата връзка се чувстваш абсолютно зависим, но и абсолютно свободен, както никога и никъде. Да въздаваш на света неговото право и неговата истина, да не схващаш нищо редом с Бог, но всичко в Него, това е пълната връзка. „Който тръгва с цялото си същество към своето „Ти“ и му занася всяко същество от света, намира тогава, когато не можеш да търсиш“ (Бубер, 1992: 66).

Философът акцентира на взаимната потребност между „Аз“ и „Абсолютното Ти“. Това, че на човека е необходим Бог, и то повече от всичко, той винаги знае в сърцето си, но според М. Бубер трябва да знае, че и той, всеки конкретен човек е необходим на Бога в пълнотата на неговата вечност. „Че как би имало човек, ако той не бе потребен Богу, и как би те имало Теб? На теб ти е потребен Бог, за да биваш, а ти си потребен Богу, за да бъде това, което е смисълът на твоя живот“ (1992: 69). Светът не е божествена игра, а божествена съдба. Това, че има свят, че има човек, че ни има теб и мен, това има Божествен смисъл.

За австрийския философ процесът на среща между Бога и човека протича по следния начин: Човек жадува за Бог; той жадува за една континуалност на

богообретението във времето и пространството. Не се задоволява с неизразимото потвърждаване на смисъла, а иска да го види разпространен като нещо, което да даде сигурност на живота му във всяка точка и във всеки момент, изисква разпространение във времето. Така Бог се превръща в обект на вяра. „Вярата, пише М. Бубер, не е чувство на душата на човека, а влизане на човека в действителността, в цялата действителност, без заобиколки и безостатъчно“ (1992: 165). Първоначално вярата само допълва във времето актовете на връзка, но постепенно ги заменя. Човекът изисква и пространствено разпространение, т. е. представата, в която общността на вярващите влиза в единение със своя Бог. Така Бог се превръща в обект на култ. Първоначално култът само допълва актовете на връзка; като влага живота богомолство, непосредственото казване „Ти“, но и той постепенно се превръща в заместител. Личната молитва вече не се вписва в общностния молебен. И понеже същинското дело не допуска правила, на негово място застава урегулираното богослужение. Човек може да удържи връзката с Бог само ако според силите си, според мярката на всеки ден, осъществява отново Бог в света. Чистата връзка може да се осъществи в „Ти-събъждането“ на съществата, в тяхното издигане до „Ти“, в това, че свещеният елемент на словото прозвучава във всяко от тях.

Срещата с Бога не се натрапва на човека, за да се занимава той с Бог, а за да съхрани смисъла на света. Всяко откровение е призвание и мисия. В своето пратеничество и Бог винаги остава за личността настояще. Преобразяващият се в мисията има винаги Бог пред себе си. И колкото по-вярно я следва, толкова по-голяма и постоянна е близостта с Бога. Виждането на философа е, че човек в действителност не може да се занимава с Бог, но може да разговаря с него. А отвръщането от Него превръща Бога в предмет.

Всеки, който под „Бог“ мисли този, който в своите творчески, откровено явяващи се, спасяващи актове влиза в непосредствена връзка с нас, хората, и с това прави всичко възможно и нашата непосредствена връзка с Него, обозначава Бога като личност. Тази основа и този смисъл на нашата насъщност конституира винаги една взаимност, която може да съществува само между личности. В непосредствената си връзка с нас Бог влиза като абсолютна личност, т. е. във връзката с човека Бог донася своята абсолютност. Затова човекът, който се обръща към него, не е необходимо да се отвръща от никоя друга „Аз-Ти“ връзка, а отнася всички тях към Бог и ги оставя да се проявят в „лицезрението Божие“. Екзистенцията на взаимността между Бог и човек е недоказуема, както е недоказуема екзистенцията на Бога. „Който обаче въпреки това дръзне да говори за нея, дава свидетелство за нея и подканя към свидетелство и тоя, на когото говори, към едно настоящо и бъдещо свидетелство“ (Бубер, 1992: 113).

Човек трябва да се пази от това да разбира разговора с Бог като нещо случващо се редом или извън делника. Речта на Бог към човека прониква във

всичко случващо се в живота на всеки от нас и света около нас, във всичко биографично и всичко исторично и го прави за нас насока, изискване. В Божия отговор „Ти“ се явява откровено всичко, всемирът се явява като език за общуване, познание, развитие, стремеж към нравствено и духовно съвършенство.

Личностното проявление на Божественото не е решаващо за автентичността на религията, а това, че се отнасяме към него като към ставащо „лице в лице“ с нас, макар и не само с нас. Не е необходимо да знаеш нещо за Бог, за да мислиш действително за Бога. Истинският вярващ знае да говори Богу, но не и за Бога. Стига човек да се осмели да живее насочен към Него, да отиде при Него, да го призове. Непознатият Бог е легитимен предмет на религията. Който се пази да не ограничи Бог до трансценденцията, Го вижда по-велик от този, който Го свежда до нея; но който Го ограничава до иманенцията, мисли за нещо друго, не за Него.

За М. Бубер характерно за времето, в което живее, е Божието затъмнение, затъмняването на небесната светлина. Това не е процес, който може да се разбере достъпно въз основа на промените, извършили се в човешкия дух. Философията дори не ни смята слепи за Бога, а само че днес ни липсва конституция на духа, способна да създаде възможност за повторното появяване на „Бога и на Боговете“. Който се бои да отстоява като такава действащата действителност на трансценденцията, нашето отсречно, той сътрудничи на човешката страна при затъмнението, движението от Светлината към Мрака. М. Бубер отстоява схващането, че „премахне ли човекът дори само името „Бог“, което по необходимост изисква собствено последващ генетив, щом носителят на генетива се откаже от него, щом вече няма „Бог на човека“, то вече е загубило своето основание: влаганото в името живее в светлината на своята вечност.

Връзката с Бога не пречи на връзката с човека. Те са дълбоко свързани. Който иска да говори с човека, без да говори Богу, словата му не се изпълват; но който иска да говори с Бог, без да говори на човека, думите му отиват залудо“ (1992: 134).

От свързаността между „Аза“ и „Абсолютния Друг“ йерусалимският мислител извежда своето понятие за отговорност. Тя е налице само тогава, когато я има инстанцията, пред която личността е отговорна – семейство, приятели, професия, колеги, род, общност, нация, религия, Родина.

Отговорност, която не е отговор на слово, е метафора за морал. Философът държи да подчертае необходимостта от извеждане на понятието „отговорност“ от областта на обособената етика като едно свободно реещо се из въздуха „дължимо“ и да се върне в тази на изживения живот. Истинска отговорност има само където има действителен отговор. Отговор на това, което сполита онзи, на когото се случва да види, да чуе, да усети, да разбере, да вникне в същността на „Другия“, на реалното и божественото.

Идеята за абсолютната равнозначност на „Аз и Ти“ е по същество откритие на М. Бубер. Той не е единственият мислител, стигнал до това прозрение.

Разработва представата за „среща“, „взаимност“, „диалог“ с най-голяма обстоителственост и прецизност и ѝ придава завършен философски и нравствен вид.

### **Заклучение**

Достигнало екзистенциалния си предел в обективната абсурдност на човешкото, като самоосъществяваща се свобода, която не може да разчита на вяра, религия или на „Другия“, съвременното общество не е в състояние да предостави свое „или-или“ на настъпващата постмодерност. Става дума за избора между печелившия, но безчувствен, утилитарен рационализъм и нерационалните, непечеливши морални страсти, като отговорност, срам, свяж, вина, разкаяние, без които няма нито истински морален избор, нито истинска човешка вяра в доброто, Бог, бъдещето.

За постмодерната епоха отсъствието на абсолютни и абсолютно споделени ценности, на върховната ценност се превръща в трагична историческа съдба и вина на съвременното човечество. Потребността съвременната личност да има ценностен ориентир е неподлежаща на коментар, абсолютно наложителна, и то днес, а не утре или вдругиден.

Дори за постмодерната епоха – последната четвърт на XX век и първите десетилетия на XXI век, отсъствието на абсолютни и абсолютно споделени нравствено-етични и естетически ценности и ценностни ориентации, на върховната общочовешка ценност – зачитане достойнството на всеки представител на *Homo Sapiens Sapiens*, се превръща в трагична историческа съдба и вина на съвременното човечество. Потребността съвременната личност да има ценностен ориентир, е неотложна и не търпи компромиси, тъй като всяко забавяне може да е гибелно в нравствен аспект за Света, Цивилизацията и Социума в тяхното всеобщо и единично проявление.

Човекът на XXI век има потребност от по-широк кръгзор на възгледите си както за заобикалящата го жива или нежива материя, така и за собственото си „Аз“ – психика, соматика, интелект, чувства, воля, възможности, идеали. Съвременният начин на живот изисква личности с по-богати и осмислени цели, интереси и познания. Обществото, в което живеем, изисква приоритет за приобщаване към знанията и често пъти изпуска ценностносмисловия нравствен компонент на поведението.

Кое трябва да се избере в постмодерната епоха – Познанието или Мъдростта? Познанието може да се приеме само като въведение, път към Мъдростта и извисяването. Познанието е излишно самоуверено, самовлюбено, славолубиво и рационално. Великият учен Бл. Паскал на върха на своята научна слава стига до съкровената мисъл, че знанието на законите на физиката не го спасява в минутите на душевни страдания, безпомощност или търсене на верния път в дебрите на морала.

Познанието, чийто израз е Учеността, е в състояние на някаква нравствена недостатъчност. „Учеността сякаш е нравствено оглушала вследствие атрофията на слуховите си органи“ (Христов, 2002: 225). По тази причина Познанието е безсърдечно и често индиферентно към чисто човешкото, нормалното, изискуемото като поведение и дейност. В едни от най-тежките времена за хуманността, добротата и милосърдието към човека знаменитият римски философ Сенека призовава науката, щом е толкова учена и могъща, да измери човешката душа както в количествено, така и в качествено отношение.

Истинският топос на Мъдростта днес са лабиринтите на човешката екзистенция, смисълът и съдържането на човешкото пребиваване в света.

Нравствено-етическото и религиозното в най-голяма степен отразяват духовните търсения на социума и отделната личност. Те са две сами по себе си изключително важни форми на осъществяването както на обществото и неговите членове, така и на всяка отделна, стремяща се към съвършенство личност.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бауман, З. (2001). *Постмодерната етика*. София: ЛИК.
- Бердяев, Н. (2005). *Съчинения в шест тома. Том четвърти. Предназначението на човека*. София: Наука и изкуство.
- Бубер, М. (1992). *Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затъмнение*. Варна: Стено.
- Идеи в културологията*. (1990). В два тома. Том първи. София: Свети Климент Охридски.
- Войтила, К. (Папа Йоан Павел II). (1994). *Личност и акт*. София.
- Колет, Ж. (2005). *Екзистенциализмът*. София: Орди.
- Левинас, Ем. (1999). *Другост и трансцендентност*. София: СОНМ.
- Муние, Е. (1993). *Увод в екзистенциализма*. София: Славика.
- Сартр, Ж.-П. (1993). *Битие и нищо*. София.
- Тофлър, А. (1991). *Третата вълна*. София: Пейо К. Яворов.
- Фройд, З. (1996). *Въведение в психоанализата*. София.
- Фройд, З. (1992). *Почему война? В: Психоанализ, Религия, Култура*. Москва.
- Фройд, З. (1993). *Характер и анализ на еротизма*. София.
- Христов, Л. (2002). *Универсалиите срещу човека*. София: Парадигма.
- Хусерл, Ед. (1991). *Идеята за феноменологията. Пет лекции*. Плевен: Евразия-Абагар.
- Хусерл, Ед. (2005). *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*. София: Критика и хуманизъм.
- Fichte, J. (1956). *Ober den Gelehrten*. Berlin.

## REFERENCES

- Bauman, Z. (2001). *Postmodernata etika*. Sofiya: LIK.
- Berdyaev, N. (2005). *Sachineniya v shest toma. Tom chetvarti. Prednaznachenieto na choveka*. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Buber, M. (1992). *Az i Ti. Zadushevniyat razgovor. Bozhieto zatamnenie*. Varna: Steno.
- Idei v kulturologiyata*. (1990). V dva toma. Tom parvi. Sofiya: Sveti Kliment Ohridski.
- Voytila, K. (Papa Yoan Pavel II). (1994). *Lichnost i akt*. Sofiya.
- Kolet, Zh. (2005). *Ekzistentsializmat*. Sofiya: Ordi.
- Levinas, Em. (1999). *Drugost i transtsendentnost*. Sofiya: SONM.
- Munie, E. (1993). *Uvod v ekzistentsializma*. Sofiya: Slavika.
- Sartr, Zh.-P. (1993). *Bitie i nishto*. Sofiya.
- Toflar, A. (1991). *Tretata valna*. Sofiya: Peyo K. Yavorov.
- Froyd, Z. (1996). *Vavedenie v psihoanalizata*. Sofiya.
- Froyd, Z. (1992). *Pochemu vojna? V: Psihoanaliz, Religiya, Kulytura*. Moskva.
- Froyd, Z. (1993). *Harakter i analiz na erotizma*. Sofiya.
- Hristov, L. (2002). *Universaliite sreshtu choveka*. Sofiya: Paradigma.
- Huserl, Ed. (1991). *Ideyata za fenomenologiyata. Pet leksii*. Pleven: Evraziya-Abagar.
- Huserl, Ed. (2005). *Krizata na evropeyskite nauki i transtsendentalnata fenomenologiya*. Sofiya: Kritika i humanizam.
- Fichte, J. (1956). *Ober den Gelehrten*. Berlin.

## THE RELATION WITH “THE OTHER” – ACCEPTANCE, REJECTION, CORRELATION BETWEEN “I” AND “YOU”

**Abstract.** The paper discusses issues related to the development of society in our time and the place of “the Other” in interpersonal relationships. M. Buber’s views on the relationship with “the Other” and the relation between „I“ and „You“ are followed.

✉ **Prof. Luchiyán Milkov, DSc.**

Department of Public Administration  
Faculty of Management and Administration  
University of National and World Economy  
1700 Sofia, Bulgaria  
E-mail: milkovl@abv.bg