Идеи към възможно изследване на символното извеждане като рефлексивна потенция на духовната парадигма
Ideas towards a possible study of the drawing forth of symbols as a reflexive potency of the spiritual paradigm

Никифор Стефанов Аврамов
Nikifor Stefanov Avramov
Институт по Философия и Социология – Българска Академия на Науките
e-mail: nikifor.avramov@ips.bas.bg

Резюме:

Настоящото ми изследване се опитва да формулира една хипотеза: че производството на символи (тук наречено тяхно *„извеждане“* като максимално онтологично неутрален термин за производство) има имплицитно рефлексивна функция в контекста на духовността. Съответно, хипотезата разглежда възможността, че самият опит със символно извеждане, схванат именно като опит, може да се окаже продуктивен принцип във формулирането на една духовна култура. Във философски план загатвам възможен своеобразен прочит на понятия като метаксията у Ерик Фьогелин, като потенциално релевантни за изработването на споменатия ракурс към рефлексията. В случая е необходимо да се разбере структурата на една метаксична ситуация на среща между това, което тук наричам също на един възможно най-неутрален език *„отсамно“* и *„отвъдно“* (по аналог на класическите определения *„иманентно“* и *„трансцендентно“*). Тази метаксична структура се явява сърцевината на символното извеждане в контекста на духовната парадигма, така определяйки символа като специфично духовен и неговото извеждане в специфично духовен план. В исторически план (спрямо историята на духовните култури) загатвам, че хипотезата е подплътена със загатвания за такава рефлексивност откъм определени нагласи форми и т.н. в духовните култури.

Abstract:

My current inquiry attempts to formulate a hypothesis: that the production of symbols (here referred to as their *“drawing forth”* as a maximally ontologically neutral term for production) has an implicit reflexive function in the context of spirituality. Accordingly, the hypothesis considers that the very experience of symbolic drawing forth, understood precisely as experience, can turn out to be a productive principle in the formulation of a spiritual culture. In philosophical terms, I suggest a possible reinterpretation of concepts such as Eric Voegelin’s metaxy, as potentially relevant for the elaboration of the aforementioned perspective on reflexivity. In this case, it is necessary to understand the structure of a metaxic situation of encounter between what I also call here, in the most neutral language possible, *“this side”* and *“the beyond”* (analogous to the classical definitions *“immanent”* and *“transcendent”*). This metaxic structure is the core of the symbolic drawing forth in the context of the spiritual paradigm, thus defining the symbol as specifically spiritual and its inference in a specifically spiritual plane. In relation to history (regarding the history of spiritual cultures), I suggest that the hypothesis is reinforced by hints of

such reflexivity by certain attitudes, forms, etc. in spiritual cultures.

В текста си ще представя основни идеи на една възможна хипотеза: че производството на символи (тук наречено *„символно извеждане“* като максимално онтологично неутрален термин за символно образуване) има потенциално рефлексивна функция в контекста на т.нар. *„духовност“* – духовните практики, култури, нагласи, опитни форми. Тук имам за цел проправянето на път за евентуално разгръщане на хипотезата като по-пълна философска експликация, може би дори като експликация, идваща с реконструкция на значими за нея моменти от историята на духовните култури. В този смисъл изложението ми ще направи първи стъпки към едно възможно по-мащабно изследване.

***

Най-първо, символът представлява свръзка между две удържани в напрежение страни – символизираното, като крайна вътрешна ос на символната структура, и изразната материя, из чиято форма тази ос прозира. Свръзката има контингентен характер, като контингентността сама означава някаква възможност за различни символни конфигурации. Възможният анализ, чийто рамки тук очертавам, би се опитал да експлицира точно смисъла на отворената от контингентността възможност за извеждане на символи. Специфично ме интересува не символното изобщо, а символното в контекста на духовната парадигма. В този контекст символът се смята за трансцендентно определен, съответно бива изведен из специфични нагласи на човека с оглед озарение *„свише“* – било това разбирано в един или друг смисъл, според едни или други нагласи, формулирани в различни форми на духовни практики и т.н. Нерядко символите – така, както напр. митовете или езиците – идват чрез едно разлято във времето колективно извеждане и не са концентрирани в наблюдаем единичен акт. Тук обаче, като предмет на понятието за извеждане, биха могли да се взимат концентрирани актове на пробив като примерни; което вероятно би позволило да се наблюдават по-ясно поне някои от принципите на извеждане. В този случай извеждането се подлага на анализ като собствено лична ми интимна действителност защото е взето предвид в една непосредствено достъпна конкретика. Отвъд теоретичните представи, дори в по-чисто опитен план споменатото озарение *„свише“* идва откъм едно отвъдно, ще рече в опитно напрежение с отвъдстоящо, разбрано в специфичен смисъл.[1]

Във философско-теологичен план, отвъдстоящото е било разбирано чрез вариации на днешното общо абстрактно понятие *„трансцендентно“*; още Платон напр. говори за *epekeina* (*„Държавата“*, 509b) – буквално преводимо като *„непосредствено отвъдстоящо“* (*epi* + *ekeina*) – чак до късномодерни теолози като Карл Ранер, според който *„в трансценденталния опит на човешкия субект Бог е абсолютно отвъден на нас в неговата трансценденция“* (Rahner 1992: 54). Гореспоменатата ос на символа е това исторически изчистено отвъдно или трансцендентно, като контингентността на символното се проявява с оглед него. Но в идеята за рефлексивен прочит на символното извеждане е заложено и, че към тази класическа формула за трансцендентна обусловеност анализът би

могъл да прибави също една друга формула, която би взела предвид отсамния фактор на човешката ситуация, или иманентното, в положителен план с оглед разкриването рефлексивните потенции на срещата между отсамно и отвъдно. Според нагласата, от която изхождам е смислено да се ползвам от определенията *„отсамно“* и *„отвъдно“* – като пределно общи, същевременно интуитивно разбираеми такива, така че да избегна фундирането на анализа изключително в по-тесните конотации на първоспоменатите. Смисълът в някакво отдръпване от езика на класическата метафизика – на практика, от свеждането на гореспоменатите до понятия за *„трансцендентно“* и *„иманентно“* – е да оставя един по-широко отворен, и в някакъв смисъл иначе отворен хоризонт за смисъла на *„отвъдно“* и *„отсамно“* предвид рефлексивната призма. Поставям настрана питането за това какво самото отсамно и самото отвъдно представляват като такива в един възможен есенциалистки прочит; за целите напредването в анализа приемам, че и в тази си по-мъглява форма определенията могат да изведат същия напред. Разбира се, смисълът на подобни определения остава фундаментален проблем за духовността в познавателен план. Той е проблем и за философията като цяло, вкл. за пост-критическата такава, която проблематизира статута на онтологеми с оглед познавателни, перцептивни, исторически и т.н. условия за образуването на онтология. У немалко късномодерни мислители, като напр. у Ернст Касирер, вече има съзнание за това, че в символното

„Човек не противостои на реалността непосредствено, не се сблъсква с нея лице в лице и физическата реалност като че ли се отдалечава в зависимост от ръста на символната активност на човека. Вместо да се обръща към самите неща, човекът постепенно се обръща към самия себе си.“ (Касирер 1996: 50).

От позицията на такова съзнание идва и проблематизирането на една по-пълна картина на рефлексията, в която картина факторите на отсамното и собственото са осветлени като съществени за рефлексията.

Но на фокус тук е специфично проблемът за символното извеждане в горепосочения смисъл. По даденост на духовната парадигма най-общо, и следвайки изложените термини, извеждането на характерно духовния символ се случва чрез, из и като отношение *„отсамно-отвъдно“*. Накратко, според разбирането на класически духовни култури, духовният символ се извежда от отвъдното, с оглед отвъдното и така, че да представлява някакъв аспект на трансцендентното в структурите на опита. В този смисъл, когато ситуация на отсамното се разглежда откъм духовността – напр. откъм духовната символика, – това отсамно се схваща като само отвъдно, или се схваща отвъдното в него, или се схваща в отношение с отвъдното; така метафизиката, още от самото си начало, се опитва да мисли формата (особено в средните Платонови диалози), а дори самият човек е изначално видян като *„вътрешния човек“* от ап. Павел (Римляни 7:22). В същото време, доколкото става въпрос за отношение между две страни, символното полагане е полагане определено място и функция на отсамното и отвъдното изначално откъм, из отношението помежду им. Едно такова релативизиране на определенията за отсамно и отвъдно е съответно и на схоластическия език, който сам определя богът не като отвъден по собствена

характеристика, а по-скоро като стоящ отвъд в контекста на собственото ми надхвърляне в отношението ми към него (напр. у Августиновото *„transcende te ipsum“*[2]). Така или иначе, в историята се откриват различни такива конфигурации на отношението между отсамно и отвъдно – като самата история на духовните култури, – а разликите между конфигурациите очевидно намират отражение и като разлики между символни системи.[3] Тук може да се отбележи, че разликите носят спецификата на непосредствените ситуации на човека; напр., няма да се намери ползване на ягуара като символ в контекста на средновековната англосаксонска култура, както не се случва и древната египетска култура да се ползва от кенгуруто като символ. Такива уж повърхностни разлики са, всъщност, и разлики между различни изразни и, съответно, опитни пространства; те отразяват не просто различни оттенъци спрямо една и съща сърцевина, а изобщо различни релационни структури. В този смисъл контингентността е не само възможност за откроването някаква хомогенност на отвъдното, но и възможност за откроване спецификите на формата на отношение между отвъдно и отсамно. Точно този аспект на духовността, идващ с по-задълбоченото съзнание за контингентност, остава до голяма степен неотразен от духовните култури, и особено от класическите, домодерни такива. Но независимо от отношението на тези култури към подобен проблем, самият проблем остава налице, съответно бива по един или друг начин все пак имплицитно адресиран.

Обръщайки се и към други възможни примери, в значимото си изследване върху херметико-кабалистичния символизъм, Дайън Форчън интерпретира *„метасимволът“* на сефирата *„Кетер“*[4] в плана на една многопластова хомогенност на различни духовни култури:

„ако в съответната система светът произлиза от Космоса, тогава Кетер [м.бел.: метафизичният връх на кабалистичната система, който Форчън определя като „Бащата на Боговете“] е Небесният Бог. Ако води началото си от водата, Кетер е първичният океан.“ (Форчън 1996: 114).

В подобен план се мисли една дълбинна символна система от различни нива, на която система е трудно да се отрече обективност, архетипна стойност, способност да полага израз на непосредствено откриващи се от човека опитни положения. И все пак подобна хомогенизираща и систематична призма не мисли проблема за извеждането като такъв и предвид споменатата контингентност. Обратно, следвайки призмата на контингентността – по-конкретно, на едно съответно ѝ внимание към специфичното, – вариации се откриват не само между различни духовни парадигми, но и из една и съща такава. Че тези символи биват отнесени към една обща символна схема, както и импликациите в наличието на подобна схема, все пак не засягат проблема за струкурата на символното извеждане. Напр., библейският мотив за хаотичните води и очистителните води на кръщението или змията на кръста Тау от Стария завет (Числа 21:8-9), която разпятието на Исус Христос *„измества“* в Новия завет (Йоан 3:14), имат духовно-материален контекст и, може да се каже, историчност като динамика на този контекст, удържащ своите страни, аспекти (духовно и материално).[5] Но, следвайки примерите, библейските текстове представят един наратив,

докато философията търси принципите зад историята. В този план, към споменатата историчност анализът следва да подходи като към вътрешна определеност на формата. Точно с оглед подобна перпектива тук ме интересува смисълът на различието в символите, доколкото това различие загатва някакви продуктивни принципи на извеждането – в контекст специфична форма на опит. Смятам, че може да се формулира такава изхождаща от опитното призма към духовността и тук иманият предвид анализ би търсил структурата на символно извеждане в такъв контекст.

Важно е и защо появата на нови символни форми не стои като съществен проблем за класическите духовни култури, а и за много късни такива; защо е там третиран като страничен, несъществен или дори несъществуващ. Изглежда, че в този план анализът следва да разграничи две определящи отношението към символното извеждане оси: една, така да се каже, догматична, фиксираща в плана на едно изначално безвъпросно полагане на символната форма ос и една рефлексивна ос, която, обратно, възприема като хоризонт контингентността, тоест крайната отвореност на символното поле. В контекста на анализа, общата идея за догматизъм – и предимно според нейната употреба както в ежедневието, така и в различни контексти, вкл. модерни философски[6] – би могла да се разбира като доминация на една съвкупност от кристализирани символи и изобщо теоретико-практически структури над опита. По-точно доминация, идваща по начин, противоречащ на положителното отношение към действителните измерения на извеждането на формата, тоест на едно по-непосредствено ориентиране, по-непосредствено осезаване и т.н. Накратко, в тукашния смисъл на определението, догматизмът полага какъв ще е опитът, вместо да съществува в модалност разкриване на опитното, което за него стои като забранено. В този смисъл догматизмът реферира не просто към факта, тоест кристализацията, или седиментацията (както е у феноменолози от Едмунд Хусерл насам) на формата, а към начина, по който формата се полага – нейният всъщност действителен жизнен контекст. Така догматизмът е не просто друг на опита, а собствено опитна форма с определена структура; форма идваща със специфично отношение към опитното, към неговото извеждане, по-точно към последователността на нещата и полагането на опита с оглед представата за последователност. Извеждането на кръста на Голгота като символ следва събитието Исус Христос; от там историята на Исус е един историко-митологичен[7] разказ за случай на извеждане, който задава параметрите на християнската култура – уподобяването на човека на Исус Христос и осъществяването на неговото собствено своеобразно разпятие в плана специфичния живот на всеки християнин. Но, отново, тази последователност на християнския разказ все още не говори за принципа на самото символно образуване. Там не се дава ракурс към своеобразното според съответна му нагласа, към категориите, из които своеобразното се формулира като такова; вместо това е ползван известния античен модел на подражанието (*mimesis*) за извеждане на една по-обща онтологико-практическа структура, която, макар сама своеобразна, не дава път към схващането на своеобразността. Тук може да се отбележи, че освен близостта си до подражателния принцип като онтологичен модел, догматичното изглежда предполага и

систематизация на изведените форми – точно из която систематизация подобен модел намира основание.

Обратно, тук насоченото към извеждането внимание е така насочено към характерните за извеждането, може да се каже, *„категории“*, които категории структурират самото извеждане като такова. Осветляването на тези категории идва чрез въпроса кои са вътрешноприсъщите условия за извеждането (тези условия са и самите категории). Тази насоченост не е просто тук случайно и своеволно формулиран проблем, тъй като дори една призма на положителното разбиране за догматично търси своето утвърждаване из отношение към опита и опитната логика на извеждане.[8] Видно е, че проблемът за извеждането е назрял до по-крайна експликация в късната модерност, където е интересувал множество мислители; напр. Хайдегеровото определение за автентично в екзистенциален план визира точно извеждането като зависещо от полагане с оглед собствените на извеждането категории (има разпознаваем, осезаем вътрешен принцип, действащ като определител на полагането). Там обаче анализът идва строго извън духовната рамка – с един друг на нея език, с други на духовния опит и парадигма цели; така и самият предмет се оказва друг на тукашния. Обратно, в случая ми е нужен различен и на подобна, може да се каже антропологична или, както е по-скоро у Хайдегер, квази- или мета-антропологична нагласа подход, тъй като изхождам от общата рамка на духовната парадигма и, по-конкретно, се придържам към специфичната за нея опитна форма. В този смисъл анализът на опита с извеждането – анализ, стремящ се да осветли категориите на този опит – тук има поне два смисъла. Първо, опитът разбирам не като едно вече хомогенизирано единство, а като среща на несводими един до друг елементи (най-фундаментално *„отсамно“* и *„отвъдно“* – елементи, сами определени откъм срещата), които, в *„схватката“* помежду си, участват един спрямо друг в процеси на различаване формите на собственото им отношение. И, второ, опитът представлява непосредствена актуалност на преживяването. Последното означава, че разбирането за опит следва да изхожда от специфични за същия, иманентни му категории, които вече го полагат в един план на съкровеност отвъд негови обективации. Визираният анализ би следвало да уточни какво тези формули предполагат, тъй като тук само начертавам общата посока, в която анализът би могъл да върви.

Накратко: призмата ми разбира символното извеждане с оглед многопластовостта на действителните фактори зад появата на символа в духовен контекст. Определението *„извеждане“* е достатъчно неутрално и пластично, за да успеят да се разпознаят в него положения, близки както до класическата представа за фиксиран ред, за *diakosmesis* (*„Тимей“*, 24c-24d) и т.н., така и до модерни и късномодерни мотиви за творческа активност и производственост (един възможен Шелингов или дори Дельозов ракурс). Това, което търся е не формулирането на една строга и тежка онтология, а по-скоро намирането на път към такова отношение към опита, което отношение позволява мисленето на своеобразното в символното извеждане; в този смисъл, търся онтологията на извеждането в утвърждаващ самата логика на извеждането план – една онтология, която полага отворено поле за извеждане. И едно последно уточнение: опитните флуктуации определих като

„рефлексивни“, а тук разбирам рефлексията не като разумен анализ, чисто мисловна дейност или когитация, а като самото действително, онтологично изменение на предмета в плана на опитните отношения.[9] Говорейки за рефлексия, анализът би се опитвал да разбере символното извеждане с оглед различаването на символните форми като иманентна логика на самото символно извеждане. В този смисъл тук представям символното извеждане с оглед опитната потопеност в сферата на духа като действителна онтологико-метафизична сфера; пребиваването, *„плуването“* на човека в тази сфера осъществява опитните флуктуации, които са на свой ред осъществяване рефлексията на символното.

***

Тук следва една вметка относно полагането опорни точки на визирания анализ. Може да се каже, че гореизложеното очерта една двойственост на анализа, която, в теоретичен план, транспонира положения на две различни парадигми: формулиралата основните си онтологеми в домодерния свят духовна парадигма и модерната парадигма, с развит интерес към рефлексията, но до голяма степен секуларно-материалистична по нагласа. Същевременно и както загатнах, едни изведени исторически ракурси биха могли да посочат, че духовната парадигма сама намира някакъв път към по-рефлексивни свои форми – в този смисъл, че взима самостоятелно и автентично отношение към тук поставения проблем. Основен такъв ракурс дават модерни и късномодерни тенденции в т.нар. *„западна езотерична традиция“* (следвайки изследователи като Франсис Йейтс и Ваутер Ханегграаф). Не е необходимо това отношение да се постулира като развитие на духовността изобщо, тоест като нейно прогресивно извеждане напред; но то е поне стъпка към еманципирането на рефлексията като опитен принцип из духовната парадигма. Така или иначе, визираният анализ би бил опит за формулиране във философска форма принципи на по-рефлексивни нагласи (принципи загатнати от подобни исторически примери). Един такъв философски анализ означава и отиване отвъд чисто наличното – чистият исторически пример или дори начертаването на специфична възможна духовна култура – към начеването на онтология с отворен хоризонт.

Споменатата двойственост на предмета би се отразила върху метода на анализа, който анализ така ще се опитва да съвмести понятийно различните положения, сключени в предмета. В това отношение от една страна следвам развитото в късната модерност съзнание за основаване на формата в *„наблюдаеми“*, осезаеми, непосредствено достъпни и т.н. процеси – съответно, едно своеобразно заставане иначе на догматизма, както е по-проявено като парадигма на мисленето още от ранните мислители на Новото време насам. Най-общо, в този контекст символната форма следва да се формулира откъм съзнание за конкретни потенции, имащи за фон контингентността на изразното поле. В същото време следва да се търси разграничаване от тенденцията на съвременни онтологии да отрицават специфично духовното (най-малкото доколкото с това спецификата на духовния опит бива изгубена заедно с отрицанието на онтологеми на духовното). В този смисъл символите едновременно се конструират – и тук може да се говори за своеобразен конструктивизъм на духовните културни форми, – както и конструкцията идва не като чисто иманентно

полагане, а откъм отношението между отсамно и отвъдно. С оглед споменатата двойственост, не би следвало да се ползвам от класически есенциалистки мотиви и т.н. Но, по същия начин, полагането на предмета в контекста на духовната парадигма означава, че не мога да се ползвам наготово и от съвременни онтологии на различаването – напр. от днес особено развитата и изчистена такава на Жил Дельоз (*„Различие и повторение“*). Че този проблем е действителен, вместо случайно и абстрактно положен тук, става по-видно когато се разгледат неговите специфики; напр., характерно духовни опитни форми не позволяват свеждането си до квазиантропологичната представа за трансцендирането като чисто иманентен на човешката сфера опит (както е по-скоро в разбирането за трансценденция на Хайдегер, Еманюел Левинас). Така, духовната парадигма не може да се впише било в антропологията, било в психологията и т.н., доколкото подобно вписване би било равнозначно на нейното разрушаване из основи като такава още в зародиша на нейното извеждане – на практика, би било разрушаване на нейния фундаментален смисъл на среща между отсамно и отвъдно. Съответно, търсеният подход е за разкриване на характерни за духовната парадигма рефлексивни структури без това да компрометира нейната парадигматична рамка.

В този смисъл анализът ми се отдалечава от подходите на известни късномодерни изследователи като Уилям Джеймс (*„Разновидности на религиозния опит“*, 1902 г.; с показателното подзаглавие *„изследване върху човешката природа“*). Би могло да се каже, че такива изследователи взимат по-скоро повод за анализ в един или друг аспект на духовността, но в действителност се интересуват от развиването формите на съвременната психология, антропология и т.н. Показно в това отношение е, че там живият предмет убягва; тоест липсва представа за и взаимодействие с духа в смисловата буквалност на неговото понятие – обозначаваща една нематериална реалност в плана на отношението *„отсамно-отвъдно“* или комплекса *„трансцендентно-иманентно“*. Разбира се, заради този проблем споменатите мислители не успяват да засегнат и рефлексивното схващане на предмета. Така, не е случайно, че антропологико-психологическият фокус обикновено намира като по-близък до собствените си иманентни цели привилегирован предмет на разглеждане в идеята за мистичното преживяване. За разлика напр. от символно и ритуално ориентираната теургико-магическа парадигма, мистичното преживяване се поддава в значително по-голяма степен на едно уж неутрално спрямо трансцендентното, по-чисто психологическо формулиране. Така, немалко съвременни изследвания преформулират положения на мистичния опит на един уж неутрален, всъщност антропологизиран език (напр. *„Religious Experience Reconsidered“* на Ан Тейвс от 2009 г. директно подменя определението *„свещено“* чрез думата *„специално“*, така фундирайки анализа си в чисто субективните категории на опита, вместо в метаксията). Макар този вид подмяна да би могъл да има смисъл в екзегетичен контекст в някаква духовна традиция, определящото в случая е, че понятието не дава принос към духовността според собствените на духовността критерии. Неслучайно, една от критиките на Фьогелин към книгата на Джеймс е, че

„ако разгледаме индексирането на книгата, няма да намерим препратка към най-важните писмени текстове, които артикулират такъв опит […] напразно ще търсим имената на Платон и Аристотел; Христос не е споменат; а двете референции към св. Павел се отнасят към пасажи, в които той е цитиран от други автори.“ (Voegelin 2015).

Но Фьогелиновата критика придобива смисъл чак на основание на по-базовата критика към адекватността в анализите на духовността, погледнато откъм самата духовност. Така не препратката към подобни автори и фигури е същинският критерии (както Фьогелин експлицира), а посочената адекватност; и проблемът е не в липсата на такива препратки, а в подмяната на предмета.

Обратно, начална точка за анализа ми е нещо надхвърлящо иманентизирането, в което психологизмът и антропологизмът иначе затварят: определена междинност (лиминалност), напр. както загатва Платоновият мотив за стоене по средата, за *en meso* (*„Пир“*, 203e). Началната точка на анализа, съответно на предмета, идва като самата среща между отсамно и отвъдно – из която среща се обособява, откроява смисълът на елементите на срещата. Измежду късномодерните мислители и поглеждайки отвъд строгата теология [10], философско понятие за срещата дава споменатият Фьогелин чрез понятието си за *metaxy* (самото понятие е изведено чрез позоваване на Платоновата среднина от дискутиращия Ерос пасаж в *„Пир“*, където същият е определен като *„между смъртен и безсмъртен […] нещо средно между бог и смъртен“* (Платон 1982: 460)). Фьогелиновата формула за метаксията е, още повече, късномодерна – тоест идва пост-феноменологично, след една критика на хусерлианската представа за съзнание (*„Anamnesis“* и други текстове), без наивност спрямо съвременния контекст. Накратко и най-общо, у Фьогелин метаксията е срещата между трансцендентно и иманентно като структура на съзнанието и човека изобщо; съответно

„напрежението на самото битие, неговият генезис, екзегезата му, както и интерпретацията, неговата подредба, неговата дезинтеграция и т.н. са всъщност преживяни като процес. Но този процес се случва в метаксията“ (Voegelin 2002: 329).

Фокусът на тук визирания анализ обаче не би се насочил, както е у Фьогелин, към наративно-историографско формулиране на човешката ситуация изобщо[11], а към осветляването на един по-*„микроскопичен“*, може да се каже *„микроонтологичен“* аспект на духовната парадигма. Очакването ми от такъв подход наподобява очакването на феноменологията към нейното в някакъв смисъл конструктивистко осветляване характера на философските онтологемите чрез анализ на вътрешните структури на опита. Само че, за разлика от феноменологията и нейния контекст в трансценденталната парадигма и съвременната секуларна мисъл, *„конструктивисткият“* фокус ще бъде приложен не към субективно-трансценденталното (или интерсубективно-трансценденталното[12]), а, доколкото това позволява, към самата метаксия.

Фьогелиновият анализ на метаксичните форми в историята (проследено особено в томовете на *„Ред и история“*), е и анализ на изменящия се из срещата смисъл на нейните елементи. С оглед измененията Фьогелин напр. говори за пробив (*leap*) в ноетологичен и

пневматологичен план. Но фокусът му пада върху наратива за метаксията като история за същата; от там и формулата *„редът на историята изхожда от историята на реда“* (Voegelin 1956: ix). Тук, обратно, един пробив ме интересува като опитна структура на срещата в нейните непосредствени и изразно специфични, дори в този смисъл индивидуални измерения. Подобно разбиране за среща има другаде, у Левинас, където обаче призмата стои в една в крайна сметка антропологична рамка, оставаща в анализа на човешките взаимоотношения, възвръщаща от срещата с другостта обществените структури и т.н. (*„Тоталност и безкрайност“*). Тези два ракурса на Фьогелин и Левинас може да се съвкуплят с оглед една синтетична идея за метаксична среща; така, когато метаксията се превърне във философско понятие, в тук визирания анализ това не би било, за да се утвърди последователността на един разказ, обратно, а за да се отрази изходната точка, тоест опитната основа и опитен смисъл на символните форми. И специфично, препрочит, който извеждането рефлексията на преден план изисква тук е към формулирането на вътрешнорефлексивен характер на самата метаксия – така, че тук различаването да се разбира като изменение на метаксичните структури, парадоксално извършвано из, чрез тези структури. В този смисъл, и доколкото дори самият Фьогелин посочва, че символът не може да се разграничи строго от метаксията[13], то вътрешноприсъщата на метаксията рефлексия е символно *„производствена“*. Еретичната импликация на тази идея вече беше загатната: че догматичната призма не успява да схване собствената природа на попадащите в призмата елементи.

***

Подхождайки към възможните исторически ракурси, може да се говори примерно за домодерните шаманизъм (като малко или много универсален ранен, всъщност вкл. предисторически ракурс) и теургичен платонизъм (като античен ракурс от самия център на западната духовна култура). Важното тук е, че и двата примера имат експлицитна традиция на своеобразно за всеки от тях рефлексивно извеждане на символи – ще рече, с формулирани техники за такова извеждане като концентриран акт на общение с отвъдното. От друга страна, и като характерно домодерни, тези ракурси същевременно ограничават вътрешния на извеждането рефлексивен потенциал по поне две линии: от една страна, с оглед изискването от духовника да осъществява различни социални функции (в този смисъл дейността му да е съобразена с особености на общността), от друга, чрез догматичното полагане на опита (откъм абсолютизирането на определени форми). Накратко, тези граници полагат рефлексията в своеобразна и линейна форма, у която форма рефлексия се упражнява основно като вписване на индивида към вече изведени символни структури – проявено еднопосочно. И в този смисъл домодерните духовни култури се ползват добре от идеята за рефлексия, така да се каже, *„отгоре-надолу“*, от трансцендентно към иманентно и т.н.; който модел пък се транспонира лесно върху отношението между кристализирани институционализирани символни форми, и индивидуален опит.

Доколкото в собствения си интерес към рефлексията, парадигмата на модерността почва да разкрива най-общо и значимостта на своеобразното, из тази парадигма се

формулират и начини за даване път на и намиране на рефлексивна потенция у своеобразното. Това означава, че индивидуалният опит вече може да се прояви като не необходимо сводим до част на дадено цяло; че индивидуалното само става рефлексивен фактор. Но, вече изложих, модерни и особено късномодерни парадигми се дистанцират от духовността, както последната намира формулировка изначално в модерния свят. Така и модерните опити за философска онтология изобщо идват в отрицание на метафизиката, в която метафизика напр. духовни форми са намирали собствен език в западната култура. Визираният тук анализ се формулира като опит за експликация на по-крайно изчистеният рефлексивен принцип като възможен положителен принцип в духовната парадигма, и тук специфично с оглед символното извеждане. Загатването за такава експликация идва, от една страна, особено с по-практическия ракурс на късномодерната западна езотерика, а, от друга, с развитата от модерността изобщо чувствителност към рефлексията; но самата теоретична експликация се нуждае от изграждане – което е и целта на визирания анализ. Надграждайки над вече казаното, модерен ракурс откъм духовните култури би могло да е развитието на западната езотерична традиция, особено с оглед развиването или възобновяването на положително отношение към фактори като въображението (ракурс, предоставян напр. от известния Марсилио Фичино като ранна, ренесансова фигура и Елифас Леви като ключова фигура в езотериката на XIX в.), *gnosis*-ът (както е по-общо през прочита основите на езотеричната традиция у Ханеграаф) и, може би особено на фокус тук, към творческото начало (експлицитно в ракурса символното извеждане у фигури като Остин Осман Спеър и негови последователи). Така може да се реконструира една възможна базова историческа нишка на по-крайно рефлексивното откъм измененията в символа като основна изразна форма на духовната парадигма. В тази нишка принципът на различаването би намерил положително място, вече с оглед определянето на самите символни форми по един друг на простоватото им схващане начин; напр. като *„инструменти“* на духовната практика и т.н., както е примерно загатвано тук и там, напр. от иначе далечни една на друга фигури като Дамаский (последният диадох на късната платонова академия) и Форчън.

Следвайки фона на подобна историческа нишка, в теоретичен план залогът в прехода към осветляване по-крайните измерения на рефлексията е, беше споменато, изработването на рефлексивна формула отвъд класическата такава за последователност отгоре-надолу. В този контекст централното е опазването на мисленето рефлексивните потенции на отсамното с оглед духовната рамка, тоест в контекста на метаксичната ситуация. Чак в плана на метаксично поставеното отсамно (иманентно) – но не и преди това, където се пропада в иманентизъм, – задълбаването в проблема за рефлексията открива и нов смисъл на, напр., представата за екзистенциално, в който смисъл това екзистенциално вече идва като *„съдържателно определено“* с оглед определени метаксични съдържания. Това означава, че зад идеята за екзистенциално – или пък друго възможно аналогично понятие, отразяващо функции на отсамното – в анализа би стояло не само едно общо формулирано поле на способности, функции и т.н., а и съдържателно определени фактори на участие в метаксията, резониращи с отвъдното чрез извеждане специфични символни съдържания.

Тоест, екзистенциалното би било мислено с оглед определени тласъци, представляващи спомагащи сключването с отвъдното като опитна форма фактори. В това класическата формула за извеждане отгоре-надолу се запазва, бидейки базова онтологема на отношението между отсамно и отвъдно (в класическия смисъл на трансцендентно и иманентно), – но също се надхвърля, в този смисъл и усложнява с оглед разкриването значимостта на собствено опитната призма за духовната парадигма. Подобна нагласа свидетелства ерупцията на нова парадигма на съзнанието що се отнася до духовността. А, съответно на тази нова парадигма, модерните ракурси на определени, по-горе загатнати духовни култури сами загатват за подход, основан не толкова върху екзегетиката в контекста на догматичната култура, колкото на внимателност към и акцент върху самите методи за извеждане на метаксично-символни конфигурации. Изследвания на Ханегграф (напр. *„Western Esotericism: A Guide for the Perplexed“*) загатват, че самите методи на западната езотерична традиция като че търсят по-непосредственото извеждане на автентични форми на духовен опит. Точно във връзка с това търсене Ханегграф сам формулира *gnosis*-а като форма на узнаване и ориентиране в един по-интуитивен и, може да се каже тук, особено близък на символното план. Действително, много от културите на западната езотерика правят опит за завръщане към традиционни мотиви, често търсейки формулирането си чрез приемственост и, във всеки случай, в една обща последователност на духовните култури и тяхното развитие (съответно, както е напр. у теософията, те полагат вкл. нови формули за историческо развитие на духовността[14]). Но, най-общо, изглежда че тези култури са били ръководени не толкова от едно често бегло отношение към минали традиции, колкото от стремеж към своеобразност в непосредственото участие в духовния опит. Един своеобразен прочит на понятия като *„метаксия“* (сваляйки понятието към опитната непосредственост с оглед действителните рефлексивни потенции, но и запазвайки импликацията му на дълбинна структура) и *„екзистенциално“* (препрочитайки понятието с оглед метаксичните резонанси, *sumpatheia*-та между отсамно и отвъдно) би дал възможна базова експликация на това какво представляват структурите на този стремеж.

В такъв контекст анализът би експлицирал как духовният символ насочва енергийните потенции с оглед срещата между отсамно и отвъдно; да експлицира този символ като сам синергия. Символизмът е на фокус тук точно защото е непосредственият език на тези потенции, както и самата форма, която потенциите приемат (духовната форма в контекста на материалните структури е и символна). Разбира се, това уточнение само по себе си преодолява повърхностната и отчуждена от живия контекст представа за символа като умъртвен, обективизиран *„енциклопедичен“* елемент. Още повече, тук този жив контекст е сам опитно пространство с имплицитно рефлексивни измерения; за визирания анализ рефлексията би била не просто случайна външна на символа граница, а аспект на собствената на символа определеност. Накратко, такава формула би означавала и рефлексивна отвореност към метаксичната форма, към синергията. И точно тук, ако античното подражание (*mimesis*) е ясно експлицираният в историята принцип на символното, анализът би разбрал неговата призма като нуждаеща се от допълване от страна

на по-добър проводник за ракурс към рефлексивното. Подобно, другаде формулирах една хипотеза за контраст между домодерно и модерно чрез интуициите за, съответно, подражание и изразителност[15]; в този смисъл по-крайно рефлексивното, само идвайки като интуиция на модерността, проблематизира необходимостта на дадена символна свръзка и, в интереса си към своеобразието на изразителността, насочва вниманието към по-непосредствените измерения, съответни на изразното (напр. така *„изразът на страстта е станал израз-страст“* (Япова 2020: 240)). Като че в подобен смисъл следва да се вземе насериозно факторът на процепа, отворен от контингентността на символа – ще рече, възможността за сключване на елементите на символа по друг на неговата налична форма начин. И това би било експликация на неговата собствена вътрешна логика, тъй като подобна отвореност е необходимо условие за побива на самата метаксична ситуация към израз, в този смисъл е израз на един собствен на метаксията динамизъм. Тук и контингентността, мислена с оглед опитния фактор, вече предполага да се мисли и иначе на подражателните онтологични модели; всъщност предполага, както напр. феноменологията е идвала в критичен план спрямо онтологията, насочване към опитни основания на самите онтологеми или, в тукашния случай, на самите символни форми. Понятието за символно извеждане идва в опит за осмисляне на този проблем. Символното извеждане – с неговите метаксично поставени практики, били те разбирани в теургичен, магически, спиритистки или друг контекст на концентрирано взаимодействие между отсамно и отвъдно – е събитие, в което принципът явяване на формата, като винаги нова форма, е изчистено на преден план.

Към последното следва да добавя, че говоря за извеждане предимно с импликация извеждане на новото изобщо, тъй като се стремя към изчистване изначалната структура на предмета; но в същия контекст може да се формулира изобщо и фокусът върху опитното вкл. из утвърждаването на една вече налична форма – която, в опитен контекст, се пресъздава като извеждане или поне в аналогичен на извеждането на новото смисъл. Същото би допълнило онтологичната картина на извеждането. Така, от гледна точка проблема за рефлексията, символното се отнася не само към завършения израз (дадените символи, символната система и т.н.), но и, взето предвид като производствено символ*но,* към живо поле, в което формата намира или губи обосновка с оглед жизнения контекст. Символното извеждане е рефлексивно в поне два смисъла. Първо, то експлицира опитната основа на символа и, така, сочи символите към своите опитни основи. Второ, то идва като различно спрямо установените символни форми и в този смисъл разиграва дисрупция в психичния стазис, чрез която дисрупция фокусът – *arche*-то на опита – се измества. В този смисъл продуктивното схващане на символното из опитните категории е схващане за рефлексивното извеждане на конкретния символ. Това е едновременно релативизиране на символа и негово основаване в контекстуална специфика, основен аспект на която откъм човека е споменатото екзистенциално. Точно с оглед контекстуалната специфика, принципът на рефлексията се формулира през активните определители на опитната конкретика: екзистенциалният тласък в иманентен план, метаксичната ситуация в

трансцендентно-иманентен план. А рефлексивният принцип става условие да се формулира автентично, така и своеобразно, духовният опит като символна структура. Така тукашният ракурс дава достъп до иначе често игнорирани в духовната парадигма положения като творческото начало на формата (тук разбирайки творчеството по специфичен за предмета начин). От друга страна цената, която ракурсът плаща се очертава като изместването на вниманието от догматичната нагласа и опит от една страна (тоест отделянето от определени култури на духовната парадигма), както и от проблема за изграждане на стабилна онтология на духовното от друга. Нека се има предвид, че ракурсът идва като пред-онтологичен анализ, фокусиран върху удържането на ситуацията на извеждане; или като анализ, идващ преди един по-дълбок и цялостен друг такъв. Вниманието му е насочено специфично към вътрешните измерения на опита – така схващайки формата не само из общия мотив за дадено от отвъдното и съответните на мотива за дадено онтологеми (напр. за установен космичен ред с, както е напр. у теургичния платонизъм, вече *„разпръснати“* из космоса символни форми), а изначално из опитни категории за метаксична отвореност, екзистенциална определеност и т.н. Тези две перспективи на опитното и рационално-онтологичното не влизат необходимо в противоречие; същевременно изглежда, че те не успяват да се формулират една из друга, и че все пак разчитат на това всяка да се изведе следвайки нейн собствен път на анализ, нейната собствена логика на взаимодействие с предмета. Тук не се заемам със задачата да мисля възможните форми на отношение помежду им, тъй като формулирането на самата рефлексивност беше от първо значение.

На последно място анализът би коментирал и какво предполага дисрупцията – като изчистен негативен аспект и момент на рефлексията, така и основен проблем, заради който онтологиите влизат в противоречие. Предвид вече казаното, изглежда че дисрупцията прави контракция, свиване на разгърнатата метаксична структура обратно към фактора на отсамното, и специфично на човешкия индивид, където всъщност опитният фокус също намира корен. Индивидът е нажеженото поле на напрежение между несъответстващи си външни форми и вътрешни тласъци, които стоят като основания, условия, потенции за налични (намиращи социален израз и т.н.) или все още неразгърнати метаксични ситуации. Екзистенциалната задача тук е за извеждане на тласъка към метаксична форма; но с оглед напрежението между тласъка и обективираната форма, мислим също за дисрупция в реда на символите отвъд чисто положителното. В това из индивида влизат в конфликт положителни процеси на живо символно извеждане и остатъчни символни *„черупки“* – нещо, което е намирало отражение в различни мотиви на екзистенциалната мисъл изобщо, напр. в известното Хайдегерово пропадане (*Verfallen* на *„Битие и време“*). Изглежда, че една съвкупляваща положителния и отрицателния принцип формула е съответна на процеси, откриващи се в една или друга степен в иначе положителния ракурс на извеждането. И особено, напр., в много от фигурите в западната езотерика, търсели нов и автентичен израз на едни иначе подтискани от средата им тласъци, нагласи, интуиции (както и самият Ханегграф смята); там конфликтът между автентичен израз и културен климат на времето намира явен исторически пример. Нека спомена и, че Фьогелин разбира

контракцията чисто отрицателно, позовавайки се на един онтологично разрушителен за структурата на човешкото опит, според него документиран още от древния египетски текст *„Разговор на човек с неговата ба“* насам (*„Ред и история“*, том 1). Обратно, в прочита на визирния анализ дисрупцията би идвала като характерен за рефлексивните движения момент, а така и като присъща динамизма на метаксичната ситуация. В това отношение към Фьогелиновото разбиране за гностически опит би могло да се отправи Ханеграафовата критика, че у него липсва положителният аспект на гносиса, който аспект, на свой ред тук, би могъл да се разбира в контекста на описаните процеси и специфики на рефлексията и екзистенциалното.

***

Тукашното изложение очерта рамките на възможно изследване, уточни неговия предмет и загатна основните му идеи. Но то може да се разглежда като самостоящо изследване структурата на предмета и вече направи първите, може би най-важни стъпки към възможния анализ. Беше посочено как метаксията намира нов прочит в контекста на опитната призма върху срещата като концентрирано събитие; беше формулиран акцентът върху рефлексията като същински залог в символното извеждане; беше загатнат и възможният анализ на понятия, нуждаещи се от специфичен за подобна рамка препрочит, като екзистенциалното (разбрано особено с оглед екзистенциалния тласък, порив спрямо метаксията) и дисруптивното – като положителен и отрицателен елемент. Бяха уточнени най-общо и възможните опорни точки на анализа в историческите ракурси, както и неговото историко-философско позициониране. Доколкото обаче изложението беше само опит за напредване в темата, неговите положения следва да се разглеждат като възможна посока на анализ, вместо като единствената необходима такава.

Бележки:

[1] Ерик Фьогелин дава значима формула за стоенето в онтологично напрежение чрез неговото понятие за метаксия (*metaxy*).

[2] *„Търси, следователно, най-високото удовлетворение. Не прескачай летвата. Върни се към себе си. Във вътрешния човек живее истина. Ако откриеш, че си по природа изменчив, надхвърли себе си. Но, правейки това, запомни, че трябва също да надскочиш себе си дори като разумна душа.“* (Augustine 1966: 69).

[3] Както проследяват напр. петте тома на *„Ред и история“* (*„Order and History“*) на Фьогелин.

[4] Или, както Форчън го определя, *„метаглифът“*. Сефирите представляват моменти от т.нар. от кабалистите *„дърво на живота“*, които моменти изразяват аспекти или качества на божественото и които намират астрологични, теистични и др. съответствия.

[5] Идеята за историчност в плана на опита – както е напр. изведено у Хайдегеровото *„Битие и време“* – в известна степен се припокрива тукашната идея за рефлексия и адресира проблема за контингентността.

[6] Както е напр. у обявилия се срещу догматизма в метафизиката Имануел Кант.

[7] Така *„в Христос абсолютният мит се превърна в абсолютна реалност“* (Schmemann 1973: 22).
[8] Според Владимир Лоски и що се отнася до православието напр., *„духовността, догмата, мистицизмът и теологията са неразривно свързани в живота на църквата“* (Lossky 2022: 10).
[9] В този смисъл донякъде следвам Хегеловото определение за рефлексия – *„чистото опосредстване изобщо“* (Хегел 2001: 562) – но и го разбирам отвъд импликациите на Хегеловия рационализъм.
[10] Тъй като теологията идва като ангажираност със специфичността на дадена религия.
[11] В това отноение Фьогелин е по специфичен начин близък до съвременни мислители като Аласдър Макинтайър и Пол Рикьор.
[12] Както напр. Мишел Фуко говори за историческо априори и т.н.
[13] Така както израз и изразено са свързани; съответно, *„междинността на опита има сляпа точка, от която символите извират като екзегеза на неговата истина“*, а *„когато символът се отделя от неговия произход във [флуктуацията на божественото присъствие във времето], той се превръща в мъртъв отговор в една игра на идеологически полемики“* (Voegelin 1974: 56)
[14] Напр. теософската идея за духовна еволюция от *„Тайната доктрина“* на Елена Блаватска.
[15] Текстът е публикуван в бр. 70, 2025 г. на NotaBene под заглавието *„Възможното единство на подражание (mimesis) и изразителност (expressio)“*.

Библиография:

Касирер, Е. 1996. *Есе за човека*. ИК „Христо Ботев“: София. (Kasirer, E. 1996. Ese za choveka. IK “Hristo Botev”) [In Bulgarian].
Платон. 1982. Пирът // *Диалози*, т.2, София: Наука и изкуство. (Platon. 1982. Pirat // Dialozi, t.2, Sofiya: Nauka i izkustvo) [In Bulgarian]
Хегел, Г. В. Ф. 2001. *Науката логика*. София: Европа. (Hegel, G. V. F. 2001. Naukata logika. Sofiya: Evropa) [In Bulgarian].
Япова, К. 2020. *Знанието за музиката: Исторически рефлексии, философски перспективи*, том 2. София: Институт за изследване на изкуствата – БАН. (Yapova, K. 2020. *Znanieto za muzikata: Istoricheski refleksii, filosofski perspektivi*, tom 2. Sofiya: Institut za izsledvane na izkustvata – BAN) [In Bulgarian].
Augustine. 1966. *Of True Religion*. Chicago: Henry Regnery Company.
Lossky, V. 2022. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crux Press: New Zealand.
Schmemann, A. 1973. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
Rahner, K. 1992. *Foundations of Christian Faith*. New York: Crossroad.
Voegelin, E. 1956. *Order and History, Volume 1: Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
Voegelin, E. 1974. *Order and History, Volume 4: The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
Voegelin, E. 2002. *Anamnesis. Complete Works Volume 6*. Columbia: University of Missouri Press.
Voegelin, E. 2015. *Immortality: Experience and Symbol* [viewed June 16, 2026]. Available from: https://voegelinview.com/immortality-experience-and-symbol-pt-1/