

В отношение на глобалния *исторически семиозис* може да се твърди, че езикът е дом на човешкото битие.

3. СЕМИОЛОГИЯТА, МЕТАФИЗИКАТА НА КУЛТУРНИЯ СЕМИОЗИС И ОНТОЛОГИЧНОТО В ИНФОРМАЦИОННАТА РЕАЛНОСТ

Семиозисът на езика и човешката душевност

След схващането на А. Игнатов за антропологичната философия на историята особен интерес представлява проблемът за семиозиса на езика като феномен и култура. Според световноизвестния семиотик Юлия Кръстева „порядъкът на езика е аналогичен с този на културата“ (17). Поради наличието на общи първооснови взаимоотношението между тях е също семиотично. Семиотична е и литературата като система от духовни ценности. Такова схващане позволява да се поддържа тезата за структурните аспекти на литературната семиотика и семиотичните аспекти на структурализма като философско направление. Юлия Кръстева успешно отстоява схващането че „заедно със структурализма, литературната семиотика се превърна в най-оригиналния начин за анализиране на литературните текстове и тези методи насищат както критиката, така и преподаването на литературата“ (18) и поетиката. Разгръщането на литературния процес предполага историческото време като памет, осъществена чрез семиозиса, който е **въплътена времевост**. Миналото като памет е семиотично. Заедно с това историческото време е случващо се произлизане и осъществяване на определени съ-бития. Сама по себе си „семиотиката се развива като наука, която се основава върху фундаменталната концепция за езика, върху знака, знаковите системи, тяхната организация и изменение“ (19). Човек екзистира чрез езиковите възможности като борави с езика като с дом на Битието. Философският език позволява да се осъществи познание от принципи, играещи роля на основополагащи идеи, без които е невъзможно историко-философското мислене на мисленето.

Проблемите на семиотиката Юлия Кръстева разработва в един по-широк метафизичен план. Езикът като знакова система (при отчитане на неговата граматика) представлява специален интерес още от времето на стоиците. Но Юлия Кръстева разглежда като първи „семиолози“ **Лок, Лайбниц, Кондиак** и др. (20). Тези философи фактически се появяват

като наследници на символни проблеми на средновековната трансцендентна теология. Философията като метафизика от своя страна се интересува от модела на самия знак като обозначаващ и възпроизвеждащ. Независимо че семиотиката „се развива върху фундаменталната знакова концепция за езика, първоосновите на семиотиката също имат знакова природа. Следвайки Чарлз Пиърс, Ю. Кръстева основателно свързва теорията на знаците (семиотиката) с логиката и аксиоматиката. Тя счита, подобно на този американски логик, че „логиката в широкия смисъл е другото име на семиотиката“. Това се отнася и до философската логика. И самата **символна логика** например следва да се схваща като логика на символните форми, т.е. семиотика, която обхваща и метафизичните проблеми на Универсума (21). Последният касае битийните форми на информацията, образуваща знаците и знаковите системи. Поради това битийните форми са форми на Универсума и форми на мислене.

Това обяснява защо **естествената онтология намира израз и в общата теория на знаците и знаковите системи**. В това отношение могат да се отделят 4 основни релации:

- а) образуване на знака (**сигнификатика**)
- б) знак – знак (**синтактика**)
- в) знак и това, което се обозначава (или означава) (**семантика**)
- г) знак и този, който го използва (**прагматика**)

Обхватът на семиотиката следва да включва и логическите изчисления и в това отношение тя се разделя на четири части: *сигнификатика*, *прагматика* (занимава се с говорещия субект), *семантика* (изучава отношението между знака и означавания предмет (*designatum*) и *синтактика* (описва формалните отношения между знаците). От гледна точка на знаковите системи, участващи в мисленето, може да се говори също така за **логически семиозис**. Формите на логическото мислене, с които борави човек, са семиотични. Става ясно, че тук естествената онтология е възможна чрез семиозиса, реализиран във времето и чрез времето.

От гледна точка на семиотиката е показателно, че Юлия Кръстева идентифицира себе си като „френски философ от български произход“, макар да завършва висшето си образование в България и тук да започва изследователската работа по своята докторска дисертация. В това проблемно отношение следва да се изтъкне и генетичният семиозис,

който също има място в предмета на семиотиката като наука за знаковите системи.

Чрез последните несъмнено семиотиката влияе върху развитието на литературната теория, структурализма, лингвистиката, психоанализата, семиологията и др. Българското в Юлия Кръстева е, че е родена на 24.06.1941 г. в гр. Сливен. Но нейното метафизично мислене е под силното влияние на френската култура и най-вече – учението за знаците. Тя завършва френска филология в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ през 1964 г. За редовен докторант (аспирант) по сравнително литературознание към Института по литература към БАН е приета през същата година. Подготвяйки десертация за Новия френски роман, Юлия Кръстева е командирована във Франция в края на 1965 г. Тук тя работи в Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Section de Semio-linguistique) и в Centre National de la Recherche Scientifique в Париж. През 1968 г. е готов докторатът ѝ на тема „Le texte du Roman“. През 1973 г. вече е доктор по лингвистика. След това Юлия Кръстева става секретар на Изпълнителния комитет на Международната асоциация по семиология. Същевременно е включена в редакционния комитет на международното списание „Semiotica“. През 1975 г. Юлия Кръстева става професор по лингвистика в Университета в Париж. От 1977 г. е постоянен гост-професор във френския отдел на Колумбийския университет в Ню-Йорк, където чете лекции пред студенти.

Творчеството на Ю. Кръстева през 60-те години е свързано главно с името на М. Бахтин и проблема за семиозиса на поетичния език. През 70-те години тя прави изследвания, посветени на взаимоотношението между символичното и семиотичното. От гледна точка на половата идентификация Юлия Кръстева развива схващанията за женските начини на означаване, отнесени от нея към **семиотичните**. За разлика от тях, **символните** обозначения са продукт на мъжката либидна енергия. При манипулативното мислене на преден план в това отношение излиза деконструктивността, съмнението и неадекватното компесаторно самоутвърждаване. Тя изследва по един метафизичен начин меланхолията, отвращението, отблъскването (abjection), ужаса, любовта и други спонтанни жизнени човешки феномени. Самата философска антропология днес се съобразява със семиотиката. Личностната и националната идентификация също попадат в предметния обхват на (семиологията) семиотиката. Вече разгледахме антропологичната философия на историята. Сега ще се спрем на семиотичното в структурната антропология.

*Структурната антропология като семиотика
на човешката природа*

Известно, че от информационна гледна точка семиозисът на половата идентификация се предпоставя косвено от гените (като шифри на човешкото битие), но зависи в значителна степен от ранното възпитание, формиращо неосъзнати стереотипи на поведение. Сам по себе си генът е безразличен към съдбовността на подобна идентификация. Юлия Кръстева смята, че „структурната антропология е семиотика, доколкото тя определя антропологичните феномени като езици и им предоставя процедура за описание, присъща на лингвистиката“ (22). Антропологичният семиозис изисква категоризиращо мислене, което е характерно и за философията като метафизика. Именно в това отношение може да се говори за *философска антропология*, основаваща се на човешкия семиозис.

Успешното утвърждаване на семиотично мислене позволява съвместно със съпруга си Филип Солерс Юлия Кръстева да издава „Tel Quel“ – списание за езиковедски изследвания и литературна критика. Като мислител със семиотична нагласа Юлия Кръстева е автор и на белетристични романи. Някои от тях са преведени на български („Самураи“, „Старецът и вълците“, „Обладаване“ и др.). Нейни статии са печатани на български език във в-к „Култура“, в сп. „Изток-Изток“, „Избор“ и др. Избрана е за „Доктор хонорис кауза“ на СУ „Св. Кл. Охридски“ през 1990 и на Харвардския университет през юни 1999. Основните съчинения на Юлия Кръстева разкриват характерните тенденции в западната литература от ХХ век.

Казаното дотук позволява да формулираме извода, че *семиозисът на живота и смъртта е един от основните проблеми на естествената онтология. Но може ли живият човек да живее смъртта, дори когато тя няма битие в себе си?* Най-често това става чрез страха и депресивното състояние на психичното.

*Депресивният семиозис като
живот на смъртта*

Несъмнено проблемът за живота и смъртта е в основата на естествената онтология. Депресивният семиозис позволява да се разкрият нови аспекти на естествената онтология и философската антропология.

Депресираният живее живата смърт на Черното слънце. **Юлия Кръстева** през 1987 г. (23) издава във Франция книгата „Черно слънце

(Депресия и меланхолия)“ под „Черно слънце“ тя разбира самия причинител на депресиите (като психофизиологически проблеми и като антиномична форма на „светлината“, която представя по свой начин битието и небитието). Показателно е, че в иконографията образът на **черното слънце** традиционно е известен като „тъмния“. В трако-пеласгийската митология това е Хадес, който похищава (чрез смъртта) Персефона, за да я превърне в своя съпруга и същевременно да стане царица на подземното царство. В тази книга внимателният читател ще открие, че Юлия Кръстева още от началните страници на книгата преодолява своята депресия чрез перото като си прави самоанализ, пишейки този роман. Към края на книгата става ясно, че Юлия Кръстева излиза от депресията, за да осмисли колизиите на човешкото духовно битие като цяло и в частност – нейното собствено (битие). Всъщност тя показва по един убедителен начин, че самият човек е способен да постигне терапевтичен ефект със собствени усилия посредством целенасочено участие в ценностното битие на духовния семиозис. Ето какви проблеми включва гореспоменатата книга: Психоанализата като депресант. Живот и смърт на словото. Фигури на женската антидепресия. Да убиеш или да се самоубиеш: прегрешението-действие. Девицата-майка. Красотата: другият свят на депресирания. Тялото Христово в гроба от Холбайн. Достоевски, почеркът на страданието и прошката. Тук Ю. Кръстева се стреми да разкрие и *катарзисната функция на семиозиса*.

Специално внимание в тази книга Ю. Кръстева обръща на смъртния нагон и неговите семиотични прояви. Последният според нея „е вътрешна психична проява на филогенетично наследство, чиито произход отвежда чак до неорганичната материя“ (с. 25) и аминокиселините. В тази пещера на сетивността управлява падналият демиург (тъмното слънце). Щепомним, че основните ритуали, свързани с „тъмното слънце“ в праисторическо време, са извършвани в пещери, които се считат за наглед на подземното царство, където владее „духът“ на материята. Човешката душа извлича от нея своята телесност. Именно тъмното слънце предпоставя смъртния нагон, който се трансформира в нагон за разрушение. Висша цел на този нагон (в този свят) е стремежът към тотално господство и всемогъщество (с. 25). Последното е висша цел и на всяка тоталитарна идеология, която се съпреживява като максимално удоволствие. Идеалът на всяка тоталитарна власт се оказва не

идея, а фикс-идея, т.е. идея-фикс, която може да се „реализира“ социално само при едно невротизирано общество. От гледна точка на семиотиката Ю. Кръстева говори за „меланхолен канибализъм“ (с. 19). Тя свързва този „канибализъм“ с идеята за възкресяване чрез семиозиса на „алегорично изяждане“. В действителност аналогичен ритуал съществува в историческото време и има отношение към семиозиса на тайната вечеря като символ на „евхаристията“, която обаче може да има както хтоничен, така и соларен смисъл. В трако-пеласгийската митология пленената душа изяжда три зърна от червения плод на нарово дърво, които отговарят на трите троичности в хтоничното (и небесното) царство. Счита се, че в тези зърна се намира кръвта на Хадес (тъмния). Възкресението обаче не е душевно, а телесно. Към кръвта се прибавя и ритуалният „хляб“. Като се има предвид, че тялото е тъмница на душата, в която тя се огрява чрез „черното слънце“, става ясно, че онтологичният модел в Платоновата пещера на сетивността е обърнат. Правилният модел предполага освобождаване на душата и постигането на *теосис* – присъединяване на душата към върховното Благо, пребиваващо в преизобилие. Това се предполага от трите троичности на небесната йерархия, образуващи ноологичната реалност. Благото, обаче, не се нуждае от възкресението на никакво тяло. Кръстева сама отбелязва: „Болката е скритото лице на философията ми“ (с. 12). Това се доближава до схващането за философията като грижа за смъртта. „Депресията, според нея, е скритото лице на Нарцис“ – това, което ще го отнесе в смъртта, но за което той нехае докато се възхищава от себе си в един мираж“ (с. 13). Нарцисизмът е един от белезите на инфантилността и предпоставка за депресия. По-скоро депресията е другото на нарцисизма. Еросът и Танатосът са свързани с нарцисизма. Семиозисът на нарцисизма се съпреживява психически, но образът е предпоставен генетически. Генът копира образите на телесното от себе си. Общото между съзнание и предмет се вражда в мисленето семиотически. Отношението между съзнание и предмет се стреми да се мотивира ирационално чрез принципи. Предметът дори на генетиката определя себе си чрез своята (генетична) памет, която е семиотическа. Според Юлия Кръстева депресията е „радикален и мрачен атеист“. Тук няма място за Бог. Това е психическа нагласа с „обърнатата“ ценностна система (тъмното слънце), на която е чуждо Кантовото разглеждане на религията в

границите на разума. Разбира се тук става дума за два инвариантни модела – обърнат и нормален. При нормалния модел важи правилото, че е добре човек да предпоставя метафизически своята Азовост, но не е добре да я абсолютизира по един фантазен начин, който може да достигне до манията за величие. Азовостта на човека предпоставя битийността на неговия естествен семиозис. Фактически самото тяло на човека е памет за битийната еволюция на биосферата.

Юлия Кръстева разглежда прочутата човешка меланхолия като „гранично състояние, което от една страна открива една по-висока степен на депресията, а от друга – път, който трябва да се извърви, за да се достигне до природата на Аза. Това състояние според нея трябва да се използва метафизически, за да се разкрие истинската природа на битието“ (с. 15). В космологично отношение Юлия Кръстева напомня, че меланхолията в Античността символно е свързана със Сатурн, схващан като планета на духа и мисълта. Сатурновата дарба се съотнася с човешката мъдрост (и с Юпитер). Депресията не разрушава семиозиса на човешката памет. При депресия нормалното душевно състояние потъва в неговата собствена анима/анимус. Мистичната аскеза при монасите Юлия Кръстева свързва със състоянието на тъга, напомнящо меланхолията. Целта е да се ограничи телесното, за да се даде свобода па душевното като разумна способност. Депресията поставя на изпитание вярата. Депресивно „болният“ е с изчерпани сили да упражнява такава вяра, каквато е възможна при недепресираната личност. Юлия Кръстева смята, че депресията, както и траурът, от друга страна прикриват съответна агресивност, насочена към изгубения скъпоценен обект. В психотерапията такава агресивност е известна като фрустрация. Хистеричната фрустрация е инцестна. Депресираният може да намрази обекта на вярата поради това, че го обича. Депресията фактически е свързана с традициите на една архаична привързаност, утвърдена чрез съответни „защитни“ механизми. При депресията човек осъзнава себе си в състояние, при което като че ли е отнето от него „някакво висше неназовимо благо“ (с. 21). Тук щепомним, че най-висша цел на философията е върховното Благо. От него произтичат Божествените Имена в исихазма и логосните форми на битие, образуващи гореспоменатия Универсум. В този смисъл философията може да изпълнява катарзисна функция.

Основавайки се на своя вътрешен духовен опит Юлия Кръстева показва, че човекът като словесно същество, когато излезе отвъд обхвата на притежаваната власт, е готов в някаква степен да приеме и смъртта. Неадекватният стремеж към властта се генерира от стремежа за максимално удоволствие, целящо да замени истината. Тоталитарната власт е висш израз на социализираното максимално удоволствие според погрешното разбиране на идеята за равенство. Ето защо всяка тоталитарна власт подлежи на разпад с оглед на времевия фактор. Според Ю. Кръстева „депресията си спестява шизоидната тревожност от разпада“ (с. 28), който така или иначе се осъществява. Тя обръща внимание, че „депресираният не се отбранява срещу смъртта, а срещу тревогата, предизвикана от еротичния обект“ (с. 29) и еротичното които преминават към смъртта. Според Платон философията дължи своето съществуване на мъдростта и на Ероса и по-точно на небесния Ерос. Но Юлия Кръстева отстоява идеята, че „депресираният не понася Ерос, той се предпочита в компанията на нещото, по границите на отрицателния нарцисизъм, който го води към Танатос“ (с. 29). Култът към Танатос (и към римския Гений на смъртта) следва да се схваща като проява на отрицателен нарцисизъм. Към него очевидно има отношение култът към Дионис-Загрей, който по своя произход е пеласгийски. Дионис-Загрей е небесният Ерос – Богът на философията според Платон. Земният Ерос е съотнесен с телесното като принцип за максимално удоволствие. Тук ще напомним, че култът към Дионис-Загрей (небесният Ерос) е основният в орфизма. Орфическият бог е същевременно и богът на философията, разкъсан от титаничното зло.

Юлия Кръстева забелязва, че защитеният от Ероса „чрез своята мъка е беззащитен пред Танатоса“ (с. 29). Всъщност това обяснява появата на т. нар. *суицидни мисли*. Суицидът обаче не е класическо мислене, а двупосочна интенция към смъртта и живота като „цели“ на удоволствието. Човек има представи за смъртта, но няма понятие, което активно да противостои на живота в широкия смисъл на думата. В това отношение Юлия Кръстева умело доказва в своето творчество, че богът на този сетивен свят е удоволствието. То доминира в неосъзнатото. Именно удоволствието е „камъкът“, който непрекъснато повдига Сизиф и от който може да се освободи по един екзистенциален, т.е. абсурден начин. Последният е осъден на „удоволствие“ – да вдига „камък“ като потребност, която всъщност присъединява и смъртта към

живота. Според екзистенциализма **освобождаването от тази необходимост** – вечният стремеж към удоволствието става когато се осъзнае, че надеждата за реализиране на максимално удоволствие не се постига еднократно, но не може да се постигне и многократно. Свободата е свързана с освобождение от робството на удоволствието (и смъртта), но последното не може да се смени и с неудоволствие. Сизиф е всеки, който се стреми през живота си към максималното удоволствие и когато го търси постоянно привлича заедно с това и смъртта (танатос). Според екзистенциалния абсурд такъв Сизиф на удоволствието може да се освободи, т.е. може да получи свобода от тази необходимост чрез осъзнаване смисъла и значението на същото това удоволствие, а така също и негативните последствия, които то влече след себе си. В този смисъл следва да се схващат и катарзисните функции на философията. Постигането на удоволствието на всяка цена е предпоставка за създаването на фикс-идеи и фантазми. Последните са симптом за индивидуална и социална невроза. Но те могат да доведат и до дистрес, пораждащ инфантилни митове. Скритите мотиви на тоталитаризма се намират в неосъзнатото, което в определен момент може да разцепи съзнанието и да изплува над него.

Невротичността се отнася предимно до земния Ерос, касаещ анимата/анимуса на телесността и тъмната част на душата. Гореспоменатият небесен Ерос още от времето на Платон олицетворява любовта към мъдростта или Любоумъдрието като съзърцателна философия. В действителност небесният Ерос е ирационален и на тази основа се преодоляват границите на апостериорното мислене. Върховното Благо е трансцендиращ принцип на познание, който насочва хората към истината и доброто. Дионис-Загрей е соларно-хтоничен бог на мъдростта като умопостигаема светлина. В този смисъл небесният Ерос е първооснова на философския стремеж към върховното Благо посредством висшите родове на битие и мислене, които са изначално съотнесени с философските категории и логиката. Като архетип небесният Ерос е първооснова и на човешкия стремеж към безсмъртие, чрез преодоляване на смъртта и постигане на вечното. Оттук произтича и стремежът към ценностното (предмет на Аксиологията) и безусловното в естествената онтология. Това сродява философията и **поетиката**, като два взаимосвързани начина на екзистиране. В духовната история според Юлия Кръстева съществува „**черно и червено минало**“.

Червеният и черният цвят са устойчиви символи на хтоничното. Именно Универсумът предполага и „смъртоносно възкресение“ (с. 171), но не на тялото, а на душата. Показателно е, че Юлия Кръстева се спира на орфизма, който е в традицията на култа към Дионис-Загрей – богът на философията (Логосът), разкъсан от титаните (като богоборци). Тя говори за **орфически** свят на изкуството: „Чрез скок в орфическия свят на изкуството (на сублимацията), „**мрачният**“ извлича от своя опит и от травмиращия обект на траура „гнетяща“ или „страстна“ звучност. Така чрез самите съставки на езика той се докосва до изгубеното Нещо. Изказът му се отъждествява с Нещото, поглъща го, променя го и го преобразува: той извежда Евридика от меланхоличния ад и ѝ дава нов живот в своята песен-текст“ (с. 172). Фактически Орфей е психопомп, който извежда човешката душа от света на падналия демиург. Такъв орфизъм свързан с палеобалканския мит за Дионис-Загрей, който по-късно преминава в култа към Гения на смъртта, е представен върху органогенен варовик в тракийския град Мелта (Ловеч).

В християнството ролята на Гений на смъртта изпълнява Архангел Михаил, който се счита за водач (хтоничен или соларен) на душите. Неговата иконография е представена в Никополис ад Иструм (I – II в.). Но великият пастир на душите в християнството е самият Христос, изобразяван в иконографията като „тъмния“, който обаче се стреми към божествената светлина, описана подробно във връзка с преображението на планината Тавор. Това обяснява защо в някои версии Христос е сравняван с архангел Михаил.

В противовес на богословското единосьщие на св. Троица (считана за върховно Благо) Юлия Кръстева обръща внимание на „изоставения от Баща си Христос, както и Христовите страдания по време на самотното му спускане в ада“ (Черно слънце 1999, с. 174). Този, който не признава бащата е осъден на смърт чрез смъртта на Сина, като роден и несътворен. В онтологично отношение особено внимание заслужава опитът на Юлия Кръстева да анализира граничния преход между видимото (сетивното) и невидимото (метафизичното), между живота и смъртта. Това е границата, която прави хтоничния (тъмния) Бог-Син – светлия Аполон. И обратно – хтоничният Аполон се признава за тъмен, а Дионис-Загрей – светъл, т.е. „Блестящия“. Последният е начин (път), съдействащ за приобщаване към светлината на мъдростта, олицетворявана от „женствеността“ на Богинята-майка (скр = matar)

(Черно слънце. 1999, с. 166–167). Богинята майка е наглед на космическата Душа, чиито образ и подобие придобива човешката душа. Още от времето на пеласгийския неолит и неговата митология тя е нагледът на космическата Душа. От своя страна последната е образец на човешката душа, играеща роля на принцип във философията.

Юлия Кръстева тълкува творчеството на Холбайн по един семиотичен начин. Тя счита, че неговата метафизика по своята природа е иманентна на християнството. Холбайн по един семиотичен начин съсредоточава своето внимание върху изоставения от Баща си (Бог-Отец)-Христос (като Бог-Син). Неговите страдания и самотното му **тридневно** спускане в ада са основният мотив в творчеството на художника Холбайн. След като се приема, че Христос е Бог-Син, Холбайн изразява смъртта на Бога, изоставен от своя Отец. Анализирайки смъртта Юлиа Кръстева достига до следния впечатляващ със своята метаезичност извод: „Самоидентификация с мъртвата „звезда“, разпиляването ѝ в песен като звучен глас от разкъсването на Орфей от вакханките, изгражда звездната лютия“ (с. 162). Подобно космологично сравнение с оглед на една основополагаща хармония не би било възможно, ако не съществуваха архетиповете като висши родове на битие и мислене, валидни както за човешката психика, така и за Вселената. Ще напомним, че част от синедриона убеждава Христос, като човешка саможертва, че той ще възкръсне в Бога, като приеме осиновителната жертва. За Холбайн изоставеният от баща си Христос, за да влезе в ада, изразява състояние на човешка меланхолия. От гледна точка на семиотиката заслужава внимание гореспоменатият червен цвят като хтоничен и в творчеството на Холбайн. „Червеното се утвърждава като метафора на бунта, като въстанически огън. То, пише по-нататък Ю. Кръстева, е каиново, дяволско, адско“ (Черно слънце, 1999, с. 179). Но заедно с това кръвта е разпространител и среда за живот на човешките гени. С червения цвят (и кръвта) се изразява силата на хтоничното и неговата власт. В тракийската митология червеният цвят се свързва с народния плод.

Юлия Кръстева не пропуска да отбележи и идеята за **Трети Рим**, само че тя необосновано свързва Трети Рим с Третия интернационал. В действителност Третиият интернационал възниква, когато пада Трети Рим. Този интернационал все пак силово е в ролята на „бог“, защото иска да създаде царството небесно на Земята и то насилствено (като

„Трети Райх“). Сега, когато Третият интернационал падна, предшестван от падането на Берлинската стена, започва отново възраждането на Трети Рим, а след него на Втори и Първи Рим като нов Йерусалим. Както е известно, Тесалоникон (Солун), Търновград и Москва са претендирали последователно за мястото на „новия Йерусалим“ т.е. „Трети Рим“.

Гореспоменатото удоволствие, което Фройд нарича „принцип“, е зациклено във времето (подобно съдбата на Сизиф) като изолира разума и истината. Такава зацикленост (Хегел) е **лошата безкрайност**. По повод на времето като число на движението, Юлия Кръстева смята, че такава „минало без бъдеще не е историческо минало: то е само памет, лишена от бъдеще и затова още по-настояще“ (с. 162). Това настояще е екзистенциален абсурд, който по един напълно прозрачен начин показва тенденциозната критика на К. Попър по отношение на историята и криво разбираня от него историцизъм. Тук той е в услуга на Големия Брат (по Оруел). Вярно е обаче, че тоталитарната власт не се нуждае от историята на своя обект. Всеки тоталитаризъм коригира реалната история, за да я обезсмисли като обърне знака на ценностите.

Несъмнено Ю. Кръстева е един съвременен европейски философ с ясно изразена семиотична ориентация, придобита още в България и усъвършенствана по един завиден начин във Франция...

Това направление се нуждае от по-нататъшна разработка(24) и в българските традиции. Щепомним, че тоталитаризмът в България отхвърляше твърде емоционално семиотиката като общонаучна дисциплина и като изследователски подход.

4. ФИЛОСОФИЯТА НА ЕЗИКА И СЕМИОЗИСЪТ НА ТЕКСТА

Естествената онтология на антропологичният семиозис, получават интересно развитие в творчеството на Цв. Тодоров.

Той начира себе си „селянчето от подунавието“. Схващането на Цв. Тодоров за първоосновите на семиологията (семиотиката) е повлияно в значителна степен от **Монтен, Паскал и Ницше**. Това изначално го свързва с традициите на европейската философия, която той доразвива.

Ще напомним, че първоосновите на семиотиката са свързани и със съвременните проблеми на естествената онтология. (През учебната 2004 /2005 г. **семиотиката и естествената онтология** са включени в учебния план на Философския факултет на ВТУ „Св. Св. Кирил и Методий“ като избираеми). Изследванията в областта на естествената онтология днес са невъзможни без семиотиката (семиологията) Последната от своя страна се оказва свързана със семиозиса на историко-философския процес и логическите форми на мислене, както убедително показва Цв. Тодоров. Названието „семиология“ звучи обаче научно от – „семиотика“.

В естествената онтология особено важна роля играе проблемът за знака като богоозначаваща система и като пазител на информация. Последният прави възможно т.нар. в православните традиции „естествено откровение“ (природата), за разлика от свръхестественото. Цв. Тодоров (25) приема схващането, че семиотиката произлиза от гр. семейон (знак). В действителност думата *σημα* е употребена от Платон във връзка с думата *σημα* = тяло. Семата е надгробен паметник или смъртното, т.е. телесното, което съдържа в себе си памет за душевното. Тялото е паметта за еволюцията на човешкия живот, схващан като космологичен живот. Човек разбира себе си като космологичен процес, дори като памет за историята на Вселената. Естествената онтология следва да приеме основните измерения на знака, които формално отговарят на трите основни степени в Небесната йерархия – семантика, синтактика и прагматика. Това са компоненти, които участват в изграждането на езиковия образ на света:

Семантика – връзката между знаците и десигнатите или денотатите. Във философията това отговаря на т.нар. семантична логика.

Синтактика – връзката на знаците помежду им. Съответства на традиционната логика във философията и на самата философска логика.

Прагматика – връзка между знаците и тези, които ги ползват. Тя се съотнася с ценностите и науката за тях – аксиологията. Последната се основава на трансцендентни принципи, които правят възможно философското понятие за ценност. Схващането за „семиологията“ като обща теория за езиковите знаци и тяхната употреба е валидно и за естествената онтология, която включва и семиозиса на архетиповете. Естествената онтология има предвид триадичните реферетни възможности за отношение на знака, както показахме по-горе: 1) отношението

знак – знак, 2) отношението между знака и това, което се обозначава и 3) отношението между знака и този, който го използва. Проблемите на сигнификатиката се разглеждат в по друг план.

Интерес представляват философските аспекти в творчеството на Цветан Тодоров. Той е известен най-вече като модерен европейски философ, лингвист, литературовед и като един от водещите представители на съвременната семиология. Той е и един от създателите на съвременната **поетика**, която днес някои причисляват към корпуса на философските науки. Неговото творчество се реализира в традициите на френската култура, но Цв. Тодоров си дава сметка, че е „живял като посредник „ между „българската и френската култура“. Най-напред е правил публикации в български вестници. За себе си той отбелязва, че след като е **преминал границите** се опитва „да улесни и други в тяхното прекосяване“. По неговите собствени думи, като творец той прекосява и „граница между изследователски области и научни дисциплини в хуманитаристиката“. Оригиналната мисъл на Цв. Тодоров успява да прекоси „също така границите между баналното и същественото, всекидневното и възвишеното, бита и духовния живот“ върху крилата на едно възвишено мислене. Според Катрин Портвен Цв. Тодоров „търси онтологично единство в многообразието“. Във философията това единство се постига чрез висшите родове на битие и мислене. К. Портвен смята, че този хуманитарист от български произход се самоопределя като **човек на чужда земя**. Същевременно в резултат на своите анализи той е определен като „паметта на века“ в европейската традиция. Това се дължи на неговите исторически приноси, сред които не на последно място са и приносите му към българската култура.

Френската философска мисъл според К. Портвен от XVIII в. той познава отлично, но я излага пред нас осветена по един нетрадиционен начин, като „другоземец“. Тя дава следната оценка за Цв. Тодоров: „По-французин от мнозина наши интелектуалици, поради наследството, което е поел, той всъщност е най-европейският автор, и нещо малко известно – сред най-превежданите автори в света“ (К. Портвен. В: Цв. Тодоров. ДЪЛГ И НАСЛАДА (Един живот на посредник), С., 2003, с. 9). Тук бихме добавили, че той е един от съвременните мислители, които утвърждават не само съвестта на съвременната европейска цивилизация, но се стремят и да формират ценности с оглед на бъдещето. Според нас, той доразвива през призмата на своята философска нагласа и идеите, някои от които поставя още Джордж Оруел.

Дългогодишната творческа изява на Цв. Тодоров извън България не е причина той да се откаже от своя произход, макар и да нарича себе си (както споменахме в началото) „селянчето от подунавието“. Роден е на 01.13.1939 г. в гр София. Син е на Тодор Боров, а майка му е Харитина Тодорова-Плачкова. През 1961г. той завършва българска филология в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“. Преди това завършва руска гимназия, като учи заедно с А. Луканов и по-късно има срещи с него във Франция и България.

През учебната 1961/62 Цв. Тодоров е разпределен като учител по литература в с. Дългопол. Но след една година (1963) е изпратен във Франция да специализира със стипендия на името на Ал. Теодоров-Балан. Очевидно тоталитарната власт му оказва доверие, но той остава във Франция, за да се занимава по-свободно с научно-изследвателска и литературна дейност като остава невъзвръщенец. Статутът на невъзвръщенец е по-благоприятен, отколкото на избягалия от соцлагера. Показателно е, че той дори осъществява тези безконфликтни срещи с А. Луканов. Под ръководството на Ролан Барт през 1966 г. Цв. Тодоров бързо получава научното звание д-р с дисертация на тема: „*Семиотичен анализ на „Опасни връзки“*“. В случая семиотичната организация се схваща като вербална знакова система. Тук става дума за типично човешка знакова дейност, свързана с ефективни процеси на обозначаване и интерпретация.

Ролята на семиотичен знак тук изпълнява нещо, което замества друго нещо като го възпроизвежда по информационен начин. Към подобно заместване следва да се отнесе и психическото „пренасяне“, изучавано от аналитичната психология и психотерапията. С подобни семиотични „пренасяния“ са свързани защитните механизми на предсъзнанието. Знакът в литературата е информационен обект, който замества нещо друго с оглед на интерпретатора. Знакът е потенциално и актуално информативен за себе си и за другите. Подобна потенция се актуализира чрез интерпретатора. Това става чрез семиотичния подход.

Другата докторска дисертация на Цв. Тодоров, която още по-настоятелно го приближава към философията, е защитена през 1970 г. Темата е: „*Теория на литературния анализ*“. Застъпените тук проблеми засягат фактически метафизичните първооснови на литературния анализ. Цв. Тодоров преподава в Париж, в Йейлския университет и

др. Работи в секциите „Общо езикознание“ (1968 – 1971). В секция „Философия“ (от 1972 г.) към Националния център за научни изследвания в Париж работи като ръководител на научни проекти. Всъщност официалното утвърждаването на Цв. Тодоров като философ-професионалист става през 1972 г. Като авторитетен съвременен философ и теоретик на литературата той е желан гост-професор в различни университети на Франция, САЩ, Канада, Белгия, Дания, Норвегия, Бразилия и др. Основните сфери, в които той присъства чрез своето метафизично мислене са: литературознание, семиотика, реторика, херменевтика, философия и логика.

Следва все пак да се има предвид, че неговите лингвистични анализи са повлияни от идеите на френския **структурализъм**. Вече видяхме, че Цв. Тодоров е един от създателите на „поетиката“ (26) като понятие и като научна дисциплина, която се нуждае от философско обосноваване. Ще напомним, че още от времето на Аристотел поетиката означава знание за оформянето и изработването на текста като творчество. Тук участват своеобразни родови форми на битие и мислене. Върху основата на такова знание се изгражда по категориален начин и философията на поетическото изкуство. В този смисъл философията може да се схваща и като **концептуална поезия**. Връзките между културата и философската култура са йерархични.

*Културната функция на езика и културата
като семиотична система*

Многобройните философско-научни и литературни изследвания на Цв. Тодоров са израз преди всичко на един метафизичен подход, но засягат и редица важни проблеми, които касаят непосредствено **философията на историята, философската антропология, социалната философия и философията на езика**. Голяма част от книгите му изразяват един нов, философски мотивиран тип мислене в областта на семиологията. В случая е важно да се отбележи, че езикът като цяло съчетава според Цв. Тодоров две функции: **референциална и комуникативна**. Това се отнася и до философския език. Чрез езика „смисълът се отделя от „референта“ (на означения свят) и се „установява в ума на говорещите, където е внесен посредством мисловния образ на звуците“ (Живот с другите, 1998, с. 78). За езиковия семиозис е характерно, че той „се превръща в най-висша човешка дейност, която на свой ред

оказва въздействие върху всички други форми на взаимодействие“. Тук следва да се има предвид и философският категориален език, който също има своя семиотична природа. Сам по себе си езикът според Цв. Тодоров е социален „тъй като ни е даден от други хора, които са ни предшестваха, а усвояването му утвърждава окончателното и безвъзвратно навлизане на детето в съществуването“ (с. 78). Това показва, че историческият процес дава знания, които според Цв. Тодоров „далечните ни предшественици не са имали“. Вече стана ясно, че в историческия процес участват знания и умения. Щепомним, че всеки езиков знак влиза в **парадигмични отношения** с други знаци. Така с участието на паметта се формира историческият семиозис. Всичко това означава, че знакът фактически влиза в архетипни (родови) отношения с други знаци. Именно те са съотнесени с категориалния език на философията. При това тук следва да се прави разлика между самия знак и индивидуалната му употреба в историческия семиозис.

Със своя метафизичен (философско-научен) подход Цв. Тодоров формира едно задълбочено идейно отношение към семиозиса на художественото творчество и към поетиката на прозата. В немалка степен той съдейства за превръщането на поетиката във философска наука наред с етиката и естетиката. Особено показателна в това отношение е поетиката на прозата.

Цв. Тодоров утвърждава като основополагаща идея принципа, че животът (и съществуването) на човека от гледна точка на **естествената онтология** протича в (и чрез) семиотичното обкръжение на други хора. Възникват въпросите: Какво е отношението и на другите към нашия собствен живот? Защо щастието на човека преминава през другия? При отговора на тези въпроси Цв. Тодоров както видяхме е повлиян от такива мислители като Монтен, Паскал, Ницше и Кант. Чрез „другите“ и обществото като цяло се определя в значителна степен външната и вътрешната изява на човешката индивидуалност с оглед на истината. В този контекст следва да се има предвид, че според Цв. Тодоров „животът на героите преминава в търсене на истината, т.е. в изграждане на събитията и фактите, които ги заобикалят“ (Поетика на прозата. С., 1985, с. 210). Естествената онтология е пронизана от вътрешния опит на човека. Сама по себе си индивидуалността е израз на истинската ни онтологически (и онтически) вкоренена човешка природа, в която на преден план излиза духовното, което се стреми към

висшите цели на разума. В тази естествена онтология човешката душа е противопоставена на отсъствието на Битието. Последното е едновременно абсолютно и вечно в противовес на смъртта. Човешкото битие на Земята е съотнесено със смъртта, но „ако утре Земята според Цв. Тодоров се покрие с клонирани хора нашата представа за човека ще се промени“ (Дълг и наслада, С., 2003, с. 228). Навярно подобна промяна би се осъществила в посока към гностицизма. Този хипотетичен случай показва, че пълното отсъствие на битието е нищото, т.е. смъртта, която е „присъединена“ към човека. **Смъртта** идва заедно с присъединената материя към формите на битие и към човека. Според Тодоров същността на човешката личност се разкрива в отношение с другите семиотично. И това става по един естествен онтичен начин. От тази гледна точка той несъмнено актуализира редица важни онтологични идеи от класическата философия. В някои случаи той полемизира с основоположниците на психотерапията, опира се на аргументи от художествените творби и *естествената онтология като мислене на битието и като битийна функция на мисленето, (която е свързана с ноосферата)*.

Както вече стана ясно, не само истината за човека, но и неговото щастие, а дори и смъртта минават през другия и го пронизват битийно, т.е. екзистенциално. Не случайно още от Античността смъртта (както вече посочихме) е включена в предмета на философията. Именно това предпоставя една **ноологичната реалност** в социума (като мезокосмос) на човешкия душевен живот. Резултатите от тези взаимоотношения са особено ценен предмет на семиологично изследване от страна на Тодоров. Неговата книга „Живот с другите“ може да се схваща като своеобразен мезокосмичен синтез на човешкото съществуване, което съсредоточава в себе си естествената онтология. В крайна сметка *ноологичната реалност* се нуждае от висшите цели на разума, които придават научност на този метафизичен анализ, който утвърждава и поетиката на прозата.

Семиозисът на *историческата памет* (за злото и изкушението на доброто) е отправна точка към онтологичните първооснови на човешката история. Тук осмислянето на проблема за негативното влияние на анимата/анимуса върху човека става проблем както на етиката, така и на естествената онтология. **Естествената онтология и ноологията се оказват взаимосвързани.** А отук и съвременната духовна култура съ-

що се включва в предмета на **ноологията**. Именно чрез проблема за „Другия“ **поетиката** на Цв. Тодоров е издигната до ранг на философска наука. Неговата семиология има изключително широк онтологичен обхват. Това обяснява защо една значителна част от съчиненията му касаят и нравствения проблем и същевременно попадат в психологичното направление на философията. Книгите Въведение във фантастичната литература (1970); Теории за символа (1977); Символизъм и интерпретация (1978); Дискурсите жанрове (1978) и др. фактически предпоставят съответни висши родове на битие и мислене, съотнесени с ноологичната реалност.

Във връзка с метафизичните идеи, ще напомним, че от 1970 г. до 1983 г. Цв. Тодоров основава заедно с Жерар Жьонет списание „Поетик“ („Poétique“) за литературна теория и критика като утвърждава определено метафизично мислене чрез един критически подход. В това отношение от гледна точка на семиологията особен интерес представляват впечатляващите изследвания: Символизъм и интерпретация (1978), Дискурсите жанрове (1978). С тези свои трудове Цв.Тодоров се утвърждава като един от най-авторитетните метафизически мотивирани европейски семиолози. Книгата „Диалогичният принцип“ (1981) бележи нов етап в изследователските му интереси, които преминават от чистата литература към семиологичен анализ на ценностите в културните и социалните явления. На тази проблематика Тодоров посвещава над десет книги, най-ярки сред които са: Въпросът за другия (1982) (27), Ние и другите (1988), Поуките от историята (1989). Човекът е участник в историята чрез своето индивидуално битие и мислене.

Тези идеи Цв.Тодоров утвърждава предимно като ръководител на проекти-изследвания в Националния център за научни изследвания във Франция. Исторически погледнато първият му значителен труд е преводът и представянето на сборника с текстове на руските формалисти „Теория на литературата“ (1965). Следват книгите му Литература и значение (1967), Граматика на Декамерон (1970), Въведение във фантастичната литература(1970), Поетика на прозата (1971) и др.

Днес осъзнаваме все по-ясно, че в поетиката важна роля играе познанието от принципи. Той я съотнася с естетиката като философска наука. Книгата „Диалогичният принцип“ Цв. Тодоров издава през 1981 г. Метафизичното осмисляне на диалогичния принцип заема особено място в семиологията на Цв. Тодоров. Ще напомним, че на подобен

принцип се основават Платоновите диалози, макар тук да е водеща и „майевтиката“. Прилагането на диалогичния принцип има за цел да се представят съответните смислови проблеми посредством дадена литературна форма, зависима от ценностните критерии (влияещи върху начина на водене на беседа (разговор)). Щепомним, че в история на философията на **диалектичната форма** на диалога (с оглед на истината) специално внимание обръщат софистите. Начините на представяне на идеите и смисловите проблеми Цв. Тодоров умело илюстрира чрез метафизични твърдения (тези) и техните възражения (антитези). Такъв метафизически диалог обикновено има определена висша цел на разума, за да реализира своя смислово поетичен контекст. За най-висшата цел на разума – участващ в диалога, следва да се счита върховното Благо. Такъв диалог разкрива нови възможности за един посъвършен начин на духовно сближаване в диалогичното(диалектично) мислене с оглед на истината (28) и нейното съ-преживяване.

По отношение на семиологическия метафизически анализ по-значителни книги, които изразяват определена философска нагласа са следните: Памет за злото, изкушение на доброто (1987); Живот с другите (1991). На български език са издадени: Поетика на прозата. С., НК, 1985; На предела. С., НК, 1994; На чужда земя. С., Отв. Об-во, 1998 и др.

Първоосновите на семиологията са свързани пряко с поетиката, която, както споменахме вече, се стреми да се утвърди като философска наука на границата между естетиката и логическата семантика. Вече казахме че поетиката (poietikos) още в древна Гърция означава „изобретяване“, „създаване“ в областта на изкуството и литературата. Именно в този смисъл тя борави с родови форми на битие и мислене. Поетиката касае също така възможностите и начините за художествено, поетично оформяне на езиковия семиозис, надхвърлящо прозаичното равнище. Според естествения онтология **истинската природа на човека е заложена в неговата индивидуалност, но същността на човешката личност реализира своето битие във връзка с другите** (Русо, Кант, Хегел) и чрез другите. Личностното начало на човека е вкоренено в Битието, схващано онтологически като върховно Благо. Именно поради това щастието на човека преминава през другия и преодолява принципа на индивидуацията чрез метафизичното мислене и неговите висши цели.

Формите на познание и в теорията на литературата са логически, но самото познание може да включва и преценяване (оценка), която се опира предимно на вътрешния опит. Последният е свързан с когнитивните способности. Самопознанието обаче е необходимо при конструирането на схващането за добродетелите, а така също и при разкриването на неговите първооснови. На този фон естетиката е учение за красивото като трансцендентен принцип. Последният играе роля на основополагаща идея за красивото. Добродетелната постъпка не може да се отнесе към грозното. Но и на грозното не може да се припише добродетелност. Следователно грозното няма в себе си битието на красивото (като битие) и като мислене. Грозното е безформено или най-отдалечено от естетическата форма, приета за образец. Грозното е отсъствие на красиво. Необходимо е човек да познае себе си не само телесно, но и душевно (с оглед на нравствените и естетическите ценности). Такова метафизично познание предполага гореспоменатото съзерцаване висшите цели на разума като битийни (и мисловни) *форми на ноологичната реалност*. В самопознанието е необходимо да се включи действителната природа на човека (неговият живот и неговото съществуване). Такова самопознание е категориално. Но тази природа се разкрива най-убедително чрез нашите отношения с другите и чрез другите. Както вече отбелязахме, и при съзнателното метафизическо схващане за душата щастието на отделния човек преминава през другия на фона на вечното настояще, идея за което дава върховното Благо (Едно). Според Цв. Тодоров „нашето съзнание и нашите желания обитават вечното настояще и се движат в безкрайността; нашето съществуване обаче се разкрива във времето и има краен обхват“ (Живот са другите, 1995, с. 165). Самата безкрайност може да бъде както пространствена, така и времева, числова (рационална и ирационална) и геометрична. В такъв смисъл пространството е общото за всички преживявания, но миналото е свързано с паметта, а бъдещето – с висшите цели на разума. При това тук участват и сетивата. В онтологичен смисъл самото пространство е форма на всички сетивни явления. Поради това пространството е формално свойство на възприятията чрез което става възможен семиологизъм на външния **наглед**. От тази **гледна** точка Цв. Тодоров акцентува и върху човешкото битийно съпреживяване на самота и екзистенциалността. Той, обаче, се спира предимно на западноевропейското схващане за самотата, а не на

исихастското, при което отшелникът получава битието на света не чрез неговите явления, а чрез същността му. Поради пренебрегването на екзистенцията. Съществуването на някои хора ги е напуснало преди животът да ги напусне. Така придава живот на смъртта.

Сетивният свят се схваща като израз на семиотично проявените съдържания на съзнанието и като начин на понятийно усвояване на света. **Жива е биологичната природа** на човека, но последният съществува в обществото и то, както вече отбелязахме, чрез другите. Най-високата степен на този живот естествено е самосъзнателната, която е свързана с философията. При това биологичната природа е обременена със смъртта, която обаче няма битие в себе си. Чрез биологичното човек живее смъртта. Предметно смъртта е нищо, докато не се присъедини към другите, за да се образува телесното (29).

Според естествената онтология знакът е адекватен заместител на обекта и при това – на неговите мисловни битийни форми. Може да се каже, че знаковата информация във философско отношение е родово-битийна форма на формите, чрез които се изразява логическата природа на мисленето и неговата онтологично вкоренена интенция. Поради заместващата си онтологическа функция знакът включва по информационен начин обекта. Тук определящ е холографският принцип, който още Анаксагор формулира по следния начин: „*Всяко във всяко и чрез всяко*“. Този онтологичен принцип е първооснова на семиотиката като естествена онтология.

В онтологичен смисъл знакът обединява в себе си **родовото и видовото** тъй като е едновременно белег и липса – изначално двоен (с. 35). Семиотичната природа на знака включва в себе си и начина за постигане на това двуединство в неговите битийни форми. В случая е необходимо да се изтъкне от тази гледна точка, че смисълът „съществува единствено чрез релациите, в които участва“ (с. 36). Това е основно метафизично положение и на съвременната Логическа семантика. При това семиозисът се съпътства от денотация. Такива семиотични релации „има не само между означаемо и означаващо, а и между знака и референта“ (с. 36). Наличието на денотация позволява да се говори за „логика“ на символа, т.е. символна логика. Тук е необходимо все пак да се има предвид, че **денотативната връзка** засяга предимно единичните знаци, които също имат свой метафизичен семиозис.

Природата на знака е информационна и благодарение на това той представя други явления, които могат да бъдат умосъзерцавани или слушани. (Тодоров, Цв. Семиотика, реторика и стилистика. С., 2000. с. 35–36). *Информацията в обекта и субекта изгражда корпуса на естествената онтология.* Но подобна информация е семиотична. На тази основа Цв. Тодоров твърди, че не е историк „специалист“ по историята на ХХ век и няма намерение да става такъв, но има намерение да борави с метафизичното в съвременния европейски семиозис. Цв. Тодоров приема, че в основни линии наличните исторически факти са известни, има ги и могат да се открият във всеки нормален учебник по история или политология. Но историческите факти сами по себе си трудно разкриват своя метафизичен смисъл, който интересува съвременните философи без категориален анализ. Съвременните историци си вършат работата добре, ако не са идеологически или икономически заинтересовани. От позициите на философията на историята Цв. Тодоров размишлява върху такива проблеми, които днес са особено актуални и касаят бъдещето на Европа. Неговото съвременно философско разбиране за историята го предпоставя като един заинтересован свидетел, философ, който иска да разбере своето време с оглед бъдещето на европейската цивилизация. Тук трябва да се прибави и личната съдба, избраната гледна точка и на самата негова професия на изследовател-аналитик, който се стреми да разкрие взаимоотношението между битието и мисленето в обхвата на езика (и литературата въобще).

Хуманитарен семиозис и нравственост

Както видяхме професионалните занимания на Цв. Тодоров са свързани и с философски проблеми на културата, морала, политиката и по-специално с историята и нейните ценностни доминанти. Последните са особено важни.

В края на краищата Цв. Тодоров е отличен с международната награда на гр. Женева – „Жан Жак Русо“ през 1991 г. Той е избран за „почетен доктор“ на Софийския университет „Св. Климен Охридски“ през 1988 г. Тогава той произнася академично слово на тема: „Хуманитарни науки и нравственост“. Тук той застъпва проблеми на съвременната етика и нейните първооснови с оглед теорията на литературата. Тези проблеми намират израз и в редица други негови произведения. **Нравствеността се разглежда от него като първооснова на**

хуманитарните и естествените науки. Посредством семиотиката метафизичните изследвания на Цв. Тодоров се разширяват и задълбочават с оглед на **европейските ценности (и тяхната връзка с висшите цели на разума)**. Неявните метафизични схващания на Цв. Тодоров придобиват понякога и ярко изразен културологичен характер („Завладяването на Америка. Въпросът за другия“, 1982) и екзистенциален характер („Ние и другите“, 1989). Особен интерес представляват размишления му върху въпроси от философията на историята в книгата му „Поуките на историята“ (1989). Тези изследвания могат да се отнесат към съвременната европейска **философия на историята**.

Генезисът на литературните произведения е свързан с човешките проблеми, които се поставят и решават още в сферата на митологичното предфилософско мислене. Именно тези проблеми се съотнасят с **философската антропология**, която се счита като компонент на метафизиката, придаваща научен статус на философията (30) като цяло и в частност на етиката.

Анализирайки съвременните културни тенденции в Европа и факторите, влияещи върху тях, Цв. Тодоров смята, че в семиотично отношение „паметта за злото“ понякога се утвърждава и като „изкушение на доброто“. Този проблем има изключително важно значение за бъдещето на Европа и нейната култура. Цв. Тодоров разкрива природата на злото катафатически и на тази основа – действителната природа на доброто, което придава ценностното битие на човека. Злото не може да придаде ценностно битие на нещата. Паметта за злото е семиологическо утвърждаване битието на Истината, от която се нуждае битието на доброто. Истината по-трудно може да бъде изкушена, но тя може да служи и на злото ако не е мотивирана нравствено. В „Памет за злото – изкушение на доброто. Анкета върху века“. (С., ЛИК, 2002, 381с.) Цв. Тодоров изтъква, че тази книга се определя от личната му съдба и то двояко. Избраната от него гледна точка е резултат на преживените перипетии в България и на самата му професия да анализира доброто и злото в съвременната цивилизация с оглед на нейното бъдеще. Именно в това отношение той изтъква, както посочихме по-горе, че е живял в България до 1965 г. (31).

Показателно е, че творчеството на Цв. Тодоров в преобладаващата си част е метафорично с оглед на някои табуирани оценки в Европа. При това той използва семиотичните възможности на апо-

фатичното и катафатичното изложение, за да представи и да внуши истината както в нейното табуиране, така и в нейното реално пребиваване. Ключът на неговото метафизично творчество в това отношение е даден най-убедително в книгата му *Завладяването на Америка*. Въпросът за другия, издадена в библиотека „Идеи“. Според нас, решаващо значение за разшифроването на неговите идеи имат духовните ценности на Европа и тяхното състояние още в 1492 г.

Според Цв. Тодоров „другият“ е „онази предопределеност, без която националното утвърждаване не може да се осъществи“ (В кн.: Цв. Тодоров. *Завладяването на Америка*. Въпросът за другия. С., Унив. Изд. „Св. Кл. Охридски“, 1992, с. VII). По такъв начин семиозисът при „завладяването на Америка“ не би бил по-различен от „завладяването на Европа“. Ще напомним, че аналогичен проблем разглежда още преди повече от един век Вл. Соловьов в своето съчинение „Кратка повед за антихриста“. (Книгата е преведена на български език още в 1901 г. по препоръка на Васил Друмев.)

Проблемът за господството и равенството в творчеството на Цв. Тодоров касае пряко лозунга на т. нар. Велика френска революция – „Равенство, братство, свобода“. По този повод Цв. Тодоров отбелязва: „Този, който се стреми към равенство доказва, че то му липсва и затова на него отсъждат ролята на роб“ (Поетика на прозата, с. 170). Цв. Тодоров смята, че по един парадоксален начин господството и превъзходството съществуват само при условие, че се упражняват върху равни (с. 171). В действителност обаче (според Цв. Тодоров) „равенството е невъзможно, превъзходството е лишено от смисъл, робството е мъчително“ (с. 171). Всъщност това са едни от основните характеристики на всеки тоталитаризъм. Не е трудно тук да се открие и едно съвременно митотворчество, което се реализира като фикс-идеи. Последните погрешно се превръщат във висши цели на разума (32). Така се генерират новите митове.

Известно е, че митовете не описват света сам по себе си, а **символното превръщане** на този свят в психиката на човека посредством съответни архетипове. От гледна точка на символното предфилософско мислене митът всъщност утвърждава едно **катарзисно повествование**. Но съвременните митове в политиката, идеологията и икономиката вече започват да играят отрицателна роля. От своя страна според Цв. Тодоров и „при анализа на повествованието са се обособили три вида

параметри: време, гледна точка и начин на изложение“ (Поетика на прозата, с. 202). Това разбира се, касае и философията на историята. Самите човешки взаимоотношения могат да се схващат в контекста на смисъла (семантиката) с оглед на **разбирането** и **значението**. Така става ясно, че семиотическото изследване е метафизическо, ако се съобразява с висшите цели на разума като родови форми на битие и мислене (които са характерни за исторически обусловения духовен живот на Европа като цяло и България в частност). Деконструктивизмът се самолишава от разбиране и поради това е безперспективен за обединена Европа.

Семиотичният подход към творчеството на Цв. Тодоров позволява потенциалното в неговите философски схващания да се актуализира. Това зависи и от висшите цели на европейския разум като философски ценности. Тези цели все повече привличат изследователския интерес на съвременната европейска философия. Философската рефлексия на Цв. Тодоров е насочена към жизнените корени на битието. Веднага можем да кажем, че такава философия притежава своя собствена семиологична организация, която е свързана с даден текст и функционира като негово „самосъзнание“. Именно философският език е език на самосъзнанието, тъй като се основава на принципа „мислене не мисленето“. Познанието от позицията на този принцип мотивира историята на философията.

Други проблеми, които заслужават особено внимание от тази гледна точка са следните: Тоталитаризъм: Идеалният тип. Сциентизъм и хуманизъм. Тоталитарни двойствености. *Векът на Василий Гросман*. Нацизъм и комунизъм. *Векът на Маргарете Бубер-Нойман*: Контролирането на паметта. Свидетели, историци, възпоменатели. *Векът на Давид Русе*. В служба на интереса. *Векът на Ромен Гари*. Бомбите над Хирошима и Нагазаки. Хуманитарното и съдебното. *Векът на Жермен Тийон*. Особено убедително Цв. Тодоров представя идеологическата тайна като критерий за постигане на дадено тоталитарно единство.

От казаното дотук може да се изтъкне, че от аспект на европейските философски ценности Цв. Тодоров е един от най-далновидните съвременни мислители с оглед бъдещето на Европа. Голяма част от неговите идеи могат да се отнесат освен към семиотиката и нейните първооснови, а така също към съвременната онтология, философската антропология и философията на историята. Както стана ясно,