

## ЗА НЯКОИ МЕТАМОРФОЗИ НА ПРАВСТВЕНОТО В ТВОРЧЕСТВОТО НА Ф. М. ДОСТОЕВСКИ

ИРИНА ЛАЛЕВА

„Заблуден ще бъде всеки, който търси в науката основите на своя живот, ръководствс за своите действия, самото битие.“<sup>1</sup>

К. Ясперс

Все по-често в края на ХХ век си задаваме въпроса: Как ще завърши, с какво бе изпълнен и какво ще ни донесе?

И по традиционно специфичния начин на човешкото мислене ще се обърнем, ще се „върнем“ в неговото начало, за да се опитаме да „осмислим“ и края.

Смятаме този въпрос за достатъчно сериозен, за да потърсим отговора във философско-човешкия му смисъл. А в такъв аспект въпросът ни конкретно ще бъде: „Какъв е човекът на ХХ век?“ Ясно си даваме сметка за безкрайността на отговорите и измеренията му.

Всъщност още отдавна Дж. Бруно изказва една успокоителна и в същото време твърде обезпокоителна сентенция за човека въобще. „Човекът е това, което може да бъде, но никога не е това, което може да бъде.“ В перспективата на безперспективността или в безперспективността на перспективата, съдържаща се в тази мисъл, ще се помъчим да потърсим отговора на въпроса, какъв е човекът в началото на ХХ век, и то в неговия литературен „зародиш“, а именно в творчеството на Ф. М. Достоевски.

Всеизвестна е тезата, че Достоевски полага „началото на всички начала“ на съвременната литература на ХХ век. Следователно той прави едно „изпреварващо фиксиране“ на най-същностните характеристики на човека на ХХ век. Н. Бердяев пише: „Достоевски е направил велико откритие за човека и от него се започва нова ера във вътрешната история на човека. След него човекът вече не е това, което е бил до него. Само Ницше и Киркегор могат да разделят с Достоевски славата на начинатели на новата епоха. . .“<sup>2</sup> Достоевски „внася“ нови духовни измерения, които коренно променят светоусещането на човека.

В самото начало на литературната си дейност в едно писмо Достоевски пише: „Човекът е тайна. Тя трябва да бъде разгадана и ако я разгадаваш цял живот, не казвай, че си загубил времето си; аз се занимавам с тази тайна, понеже искам да бъде човек.“<sup>3</sup> На 18 години Достоевски заявява своето принципно ново отношение към човека и към смисъла на неговите занимания. В това изявление е заложена и е началото на тотална промяна в мисленето и чувствуването на човека, в представата му за истинност. Годината е 1839.

<sup>1</sup> Jaspers, K. Existenzphilosophie. Berlin, 1964, p. 7.

<sup>2</sup> Бердяев, Н. Светосозерцание Достоевского. М., 1925, с. 108.

<sup>3</sup> Достоевски, Ф. М. Писма. Т. 11. С., 1989, с. 211.

Къде е разривът и къде е връзката с класическите представи за истинното?

Кризата на буржоазната философия от средата на XIX в. означава и промяна на критериите за истинност, преоценка на класическите представи за истинното. Патосът на разума и истината, характерен за великите философи на миналото, заглъхва. Достатъчно е да направим съпоставка с Хегел. Неговият рационализъм поставя в основата на света понятието или идеята. „Истината има елементи на своето съществуване единствено в понятието.“<sup>4</sup> Дори законът на мъртвата природа е дух, идея. Различните форми в развитието на битието са последователни степени в развитието на идеята. И в човека вече идеята постига, познава самата себе си. Абсолютната идея осъзнава сама себе си. Творчеството на Достоевски е опониране тъкмо на това схващане за смисъла на историческото развитие и за ролята на човека в него. „Ако въобще е способна на нещо науката, то тя все пак не може да открие тези тайни (на съществуващото — б. а.) преди завършването на всички човешки съдби на земята.“<sup>5</sup>

Заявлението, което прави Достоевски в 1839 г., е преди теоретичното му запознаване с творчеството на Хегел. Ще споменем тук накратко, че новата ориентация е преди всичко интуитивистична. Подчертаваме го, защото това характеризира нов начин на осмисляне на света, така характерен за Достоевски и многобройните му последователи — философи и писатели.

От друга страна, непременно трябва да се каже, че Достоевски познава теоретично философията и културата на своето време. „Често представят Достоевски като некултурен варварин, който всичко дължи на самия себе си. Нищо не е толкова погрешно. . .“<sup>6</sup> — казва С. Перски.

По повод на Хегеловата „История на философията“ Достоевски в писмо до брат му от Семипалатинск пише: „С това всичкото ми бъдеще е свързано.“<sup>7</sup>

Светът на Достоевски е антропоцентричен. Истината и неистината, реалността и нереалността имат смисъл само доколкото се отнасят до човека. Вселената се осмисля в присъствието на човека. Достоевски стига до отричане разумността на действителното с оглед на всичко онова, което е безнравствено спрямо човека в тази действителност. Оттук и онова опониране на Хегел, и прословутият му израз: „Всичко действително е разумно и всичко разумно е действително.“

Но у Хегел не всичко, което съществува, е и безусловно действително. „В своето разгръщане действителността се разкрива като необходимост.“

У Достоевски познанието, дори и моралното, е безсмислено, след като не премахва страданията на човека. „За какво да се познава това дяволско добро и зло, когато струва толкова скъпо? Та целият свят на познанието не заслужава тези сълзици на „боженцето“.“<sup>8</sup> Достоевски разглежда, търси смисъла на метафизическите проблеми преди всичко с оглед на нравствения им смисъл. Истината е или не е само по отношение на човека и неговите морални проблеми. И в това положение има ясно разграничителна линия между класическото и съвременното осмисляне на света. Камю в „Митът за Сизиф“, в посветените на Кирилов (от „Бесове“) страници пише: „Всички герои на Достоевски се запитват за смисъла на живота. В това именно те са съвременни: не се боят да станат смешни. Това, което отличава съвре-

<sup>4</sup> Хегел, Г. Ф. Феноменология на духа. С., 1969, с. 12.

<sup>5</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 4, с. 42.

<sup>6</sup> Перски, С. Достоевски — живот и творчество. С., 1927, с. 22.

<sup>7</sup> Достоевски, Ф. М. Писма. Т. 11, с. 139.

<sup>8</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 9, с. 63.

менната действителност от класическата, е, че едната се подхранва от нравствени проблеми, а другата от метафизически.<sup>9</sup>

Много от героите на Достоевски тъкмо поради пределното търсене на нравственото (Разкольников, Ив. Карамазов, Ставрогин и др.) по различен начин стигат до отричането му. В „градацията“ на неприемането на безнравственото Иван Карамазов не иска да приеме дори „бъдещата хармония“. „Не искам аз хармонията, от любов към човечеството не я искам. Предпочитам да остана с неотмъстени страдания. По-добре да остана при неотмъстеното мое страдание и неутоленото мое негодувание, макар и да не съм прав. Пък и твърде скъпо са оценили хармонията, не е никак по нашия джоб да плащаме толкова за вход.“<sup>10</sup>

Битието има смисъл единствено в „очовечаването“ му. Многообразните метаморфози на неговото „ставане“ придобиват значимост само по отношение на човешкото съществуване. Във вселената на Достоевски човешката личност е в центъра ѝ. Но Достоевски коренно се откъсва от просветителската традиция в търсенето на човешкото щастие и на моралните норми на междучовешкото общуване.

Науката и моралът за Достоевски са различни и дори противопоставящи се една с друга сфери на човешкото битие. „Науката, на която толкова се надяват, не е в състояние да се заеме в определянето на идеала за човешко общуване и пътищата за неговото достижение. . . Трудно е да си представим, че тя вече толкова познава човешката природа, че безпогрешно да установи новите закони на обществен организъм.“<sup>11</sup>

Но всъщност разграничаването на сферите на морала и науката е заложено още в класическата философска традиция — в творчеството на немския философ Имануел Кант. По този повод Арс. Гулига казва: „Сам син на века на Просвещението и негов ревностен поборник, Кант заедно с това излиза от пределите на просветителския рационализъм. Науката и моралът са различни сфери на човешкото битие.“<sup>12</sup>

Аналогията с Кант съвсем не е случайна. Идеиният свят на Достоевски е дълбоко свързан с виждането на класическата философия и култура и до известна степен му остава верен в един свят, където класическата традиция съвсем не може да устои. Моралът и личността и при Кант, и при Достоевски са от централно значение. В „Критика на практическия разум“ Кант пише: „Човекът. . . е цел сама за себе си, т. е. никога от никого (даже от бога) не може да бъде използван само като средство.“ Достоевски в поемата „Великият инквизитор“ от „Братя Карамазови“ защитава идеята за свободната личност и разобличава мерзостта човекът да бъде обект на манипулиране. „Ние поправихме подвига твой и го основахме върху чудото, тайната и авторитета. И хората се зарадваха, че пак са ги повели като стадо и че от сърцата им е снет най-последно толкова страшният дар, който им е донесъл толкова мъки. . . О, ние ще се убедим, че те само тогава ще станат свободни, когато се откажат от своята свобода заради нас и ни се подчинят.“<sup>13</sup> Действително пророческо изказване за доста дълъг период от историята на човечеството през ХХ в.

Родството с Кант не свършва с това. И за двамата мислители моралът (нравствеността) не е достойние на теоретически разум или на предварително образование. Например у Достоевски необразованият княз Мишкин е

<sup>9</sup> Камю, А. Чужденецът. С., 1982, с. 177.

<sup>10</sup> Достоевски, Ф. М. Т. 9, с. 317.

<sup>11</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 11, с. 228.

<sup>12</sup> Гулига, Арс. Кант. М., 1973, с. 155.

<sup>13</sup> Достоевски, Ф. М. Пак там, 331—332.

идеал за висша нравственост. Достатъчна му е само интуицията. Кант пише: „За да бъдем честни и добри и даже мъдри и добродетелни, не се нуждаем от никаква наука и философия.“<sup>14</sup>

При решаването на проблема за свободата на човешката личност Достоевски и Кант отдават приоритет на опита и на практическия разум пред науката, теориите, „чистия разум“. За Кант главното е делото, поведението, а знанието идва след това. Можем да приемем оценката на Арс. Гулига: „Философията тук се изтръгва от плена на умозрителните конструкции, навлиза в сферата на жизнено важните проблеми, помагайки на човека да придобие твърда нравствена почва под краката си.“<sup>15</sup>

Кант е благовееел пред нравствения закон вътре в човека. Достоевски уповава на него всичките си надежди. „Две неща изпълват душата ми с все ново и нарастващо удивление и благоговение, колкото по-често, колкото по-продължително ние мислим за тях — звездното небе над мен и моралният закон в мене“<sup>16</sup> — пише Кант.

Разгледахме само някои основни идеи, сродяващи Кант и Достоевски, доколкото ни позволява формата на изложение. Но трябва да очертаем ясно разграничителна линия. Класическият немски философ Кант наистина разграничава сферите на разума и на разсъдъка, на чистия и практическия разум, на науката и нравствеността. Но същевременно безусловно запазва вярата си в разсъдъка и разума. Нещо повече — според Кант нравствеността е основана на разума. Постъпката е морална само ако е внушена от у в а ж е н и е към нравствения закон, а не от емоционални подбуди.

За разлика от това класическо виждане Достоевски не просто разграничава сферата на морала (практическият разум) от сферата на науката (чистият разум), но открито ги противопоставя. Андре Сюарес пише: „Никой поет не е давал по-малко на чистия разсъдък и на чистата идея . . .“<sup>17</sup>

Много от героите на Достоевски търсят брод за своето „Аз“, демонстрирайки не у в а ж е н и е към нравствения закон, и по-точно към нормативността на нравствения закон.

Има един момент от разговора на Разколников с Мармеладов, който литературната критика не отбелязва, или поне не отбелязва като важен, а той е съществен за анализа на поведението на Разколников и за последователния ход на разсъжденията му преди убийството. Този момент е подчертан от автора. Разкривайки поведението си пред Разколников, Мармеладов пита, търсейки истината за себе си: „Ако обичате, млади човече: можете ли вие. . . Но не, то ще се изрази по-силно и по-образно: не можете ли вие, а бихте ли се осмелили вие, като ме съзерцавате в тоя момент, да потвърдите, че не съм свиня?“<sup>18</sup>

Нормативната нравственост, представена от посетителите на кръчмата, решава въпроса в отрицателен за Мармеладов смисъл.

Поразен от дълбочината на страданието на Мармеладов, Разколников „неволно“ възкликва: „Ами ако греша, ако не е подлец човекът изобщо целият, т. е. целият род човешки, тогава значи, всичко друго са предразсъдъци, само празен страх и няма никакви други прегради, а точно така трябва да бъде! . . .“<sup>19</sup>

Ако по природа човекът не е подлец, а обстоятелствата го правят такъв и нормативната нравственост го осъжда, отрича, то тогава по дяволите

<sup>14</sup> Кант, И. Критика на практическия разум. С., 1975, с. 142.

<sup>15</sup> Гулига, Арс. Цит. съч., с. 156.

<sup>16</sup> Кант, И. Цит. съч., с. 97.

<sup>17</sup> Suarès, A. Trois hommes (Pascal, Ibsen, Dostoevski). Paris, 1919, p. 112.

<sup>18</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 5, с. 16.

<sup>19</sup> Пак там, с. 16.

тая нравственост и „предлаганите“ от нея прегради и ограничения, пред които още страда съвестта на Разколников. Решението му да „престъпи“ е обосновано вече освен логически и н р а в с т в е н о. Но това нравствено обосноваване е в диаметрална противоположност на в ъ з п р и е т а т а от всички нравственост.

Разколников се „о с м е л я в а“ да твърди, че страдащият, унижен пред другите и себе си човек не е подлец. Не е подлец в едно друго нравствено измерение, където и н д и в и д у а л н о с т т а се побира с всичките си особености. В това измерение човекът не е нито само разум, нито само етап от развитието на Духа, нито е само съвкупност от обществени отношения. Ще видим, че доста често в това измерение без старите, отхвърлени нравствени опори човекът е оставен сам на себе си — смъртен, без бог, без вяра, без разум, с тъжно и опустошено сърце да търси себе си, своето единствено, неповторимо „Аз“ и своето безсмъртие.

Разколников убива, но той убива не просто старицата-лихварка, а п р и н ц и п а на установената нравственост.

Изумително е, че героят на Достоевски сякаш реализира в превърнатата форма една „аксиома“ от „Политически произведения“ на Хегел: „Убийството отрича живото същество като единично, като субект, но това прави и нравствеността; само че нравствеността сменя субективността, индивидуалната определеност като такава, а убийството — неговата обективност, полага го като негативно, особено, което се възвръща във властта на обективното, от което то изтръгва себе си с това, че самото то е нещо обективно.“<sup>20</sup>

Така Достоевски допуска човекът да търси своята същност, индивидуалността си, освободен от нормативността на нравствения закон.

Човекът се оказва изправен пред и з б о р в своето поведение. Изборът е този, който гарантира индивидуалността на човешката личност, чрез него тя се реализира, заявявайки на света своето неповторимо „Аз“. Нормативността обезличава, тя е противоположна за своеобразието на индивидуалността. Индивидуалността е о с н о в н а ценност и тя трябва да бъде заявена дори с престъпването на изконни етични принципи на християнско-европейския морал. Това е нова религия, нова философия. Или по-скоро синтез на религия и философия, чийто смисъл и основание е човекът, човекът със своята индивидуалност.

Немският философ Л. Фойербах, съвременник на Достоевски, определя така този нов вид философия: „Старата философия признаваше д в о й - н а и с т и н а: истината сама за себе си, за която човекът нямаше значение, т. е. философията, и истината за човека, т. е. р е л и - г и я т а. Новата философия, напротив, като философия на човека, е по своята същност и философия за човека; без да накърнява достойнството и самостоятелността на теорията и дори в пълно съгласие с нея, тя има съществено п р а к т и ч е с к а тенденция, при това практическа в най-висш смисъл; тя заема мястото на религия, тя включва в себе си същността на религията, с а м а т а тя е в действителност р е л и г и я.“<sup>21</sup>

Разумихин („Престъпление и наказание“) яростно протестира срещу привържениците на безличността и заявява своето нравствено-философско кредо: „Но вярвате ли: изискват пълна безличност и в това намират самия смисъл! Но само и само да не бъдеш самият ти, само и само да приличаш по-малко на себе си! . . .

<sup>20</sup> Гегел, Г. Ф. Политические произведения. М., 1978, с. 31.

<sup>21</sup> Фойербах, Л. Избранные философские произведения в двух томах. Т. 1. М., 1955, с. 199.

Ти крадни, но крадни по своему и тогава аз ще те целуна. Да откраднеш по своему — та това е почти по-добре, отколкото истината, чуждата истина; в първия случай ти си човек, а във втория си само птица!“<sup>22</sup>

Същностната значимост на самия човек е да има своето собствено решение, ново слово, ново дело. По тази логика Разколников дори различава две категории хора — обикновени и необикновени в статията си „За престъплението“: „... . Аз просто напросто намекнах, че „необикновеният“ човек има право. . . т. е. не официално право, а *сам* (к. м.) има право да разреши по своята съвест да престъпи. . . през някои препятствия, и единствено само в този случай, ако изпълнението на неговата идея (понякога спасителна, може би, за цялото човечество) изисква това.“<sup>23</sup>

Дързостта на Разколников е начало на мъчително самоопознаване, на отчуждение и самоотчуждение.

В това „ново“ пътуване към себе си, на входа на лабиринта към своето „аз“ човекът се оказва опрян единствено на себе си в света на нравственото. Той търси нова собствена нравственост, коренно противоположна на официално действащата.

Новата „идея“ на Разколников (убийството) изисква неотложно приложение не само защото е „аритметически“ пресметната, но и защото го изпълва емоционално и нравствено. Нейното отлагане му причинява същите страдания, както и нейното изкрystalизиране и вътрешно обосноваване. Идеята му е „оригинална“, самотна, противоположна на установената и действащата нравственост. „Интересно — разсъждава Разколников в своята нерешителност, — от какво най-много се страхуват хората? От нова стъпка, от собствената си нова мисъл най-ги е страх. . .“<sup>24</sup>

В мъчителните си търсения на справедливостта за себе си и другите той е изправен пред избор. Самият този избор (решението за убийството) е извор на непоносими нравствени терзания за Разколников, приел нова максима: „За да станеш човек, трябва да отвикнеш, за да не бъдеш подлец, трябва да се застъпиш.“<sup>25</sup>

Така входа към своето ново „аз“ Разколников намира само в прекомерната свобода на поведение, която си разрешава след дълги и самотни размисли. Своята сила и активност Разколников черпи само от възможността си да „престъпи“ нравствения закон, който всички са приели и което го отделя от другите като с преграда.

Но търсенето на справедливост се превръща в несправедливост (убийството на Лизавета), любовта към близките в омраза, съзнанието за сила в съзнание за собствено безсилие. Стигайки до предела на самоотчуждението, след престъплението Разколников изпитва болезнено омерзение към себе си. Може би е прав Хегел, когато пише: „В това, с което престъпникът нанася вреда, която изглежда нещо външно и като че ли чуждо за него, той идеално нанася вреда непосредствено на себе си и сменя самия себе си. Доколкото външното деяние е в същото време и вътрешно, престъплението, извършено по отношение към чуждия, се извършва също така и по отношение към самия себе си. Но съзнанието за това собствено унищожение е субективната, вътрешна или нечиста съвест.“<sup>26</sup> Аналогично Достоевски в писмо до Катков пише: „Божията правда, земният закон взема своето, и той (Разколников — И. Л.) завършва с това, че е принуден да донесе за себе си, за да, макар и

<sup>22</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 5. с. 231.

<sup>23</sup> Пак там, с. 235.

<sup>24</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 5. с. 26.

<sup>25</sup> Кирпотин, В. Я. Избранные работы в трех томах. Т. 3. М., 1978, с. 190.

<sup>26</sup> Гегель, Г. Ф. Политические произведения, с. 313.

да погине на каторгата, се присъедини отново към хората: чувството на разединение с човечеството, което той усеща веднага след извършването на престъплението, го измъчва.<sup>27</sup>

Така в „опита“ си Разколников се погубва. „Свободният избор“ се оказва „несвободен“. Той всъщност не е действителен, защото не съвпада с душевната тектоника на героя. „Аз трябваше да зная — мислеше си той с горчива усмивка, — и как посмях, когато познавах себе си, предчувствувах себе си, да хвана брадва и да се цапам с кръв. Аз бях длъжен отнапред да зная.“<sup>28</sup>

Този момент задава важна съвременна философска и литературна тема — за свободата на избора (в екзистенциалния му смисъл) и за ограничеността му дори от собственото „Аз“.

Говорихме вече, че личността у Достоевски, скъсвайки с нормативността на действащия нравствен закон, се оказва изправена пред избор, за да защити своята индивидуалност. Освен ситуацията на избор, пред която се изправят героите, също и обикновено и рационалната мотивация на този избор е една от причините Достоевски да бъде смятан за духовен баща на екзистенциализма, наред с Киркегор и Ницше. Споменахме също и за „изпреварващото“ фиксиране<sup>29</sup> при Достоевски на най-същностните характеристики на човека на ХХ в. Въпреки това не можем да отменим още едно изпреварващо фиксиране. Проблемът за избора у Достоевски се решава в сферата на по-богата и на по-съвременна, да, на „по“-съвременна интерпретация, отколкото при „класическите“ екзистенциалисти. Героите на Достоевски винаги са поставени в една гранична, една крайна ситуация, която коренно променя съдбата на героя. И пред него стои изборът на едно или друго поведение. Но този избор не е екзистенциалният свободен избор. Действително героите на Достоевски са „опрени“ единствено на себе си в света на нравственото, търсейки истината за себе си, за бога, за страданието, за другите, за самите себе си, но те го правят, следвайки себе си — своята дълбока и истинска същност. Този, който е направил своя избор „невярно“ спрямо своята истинска природа, завършва трагично. В този смисъл бихме могли да приемем оценката на Андре Сюарес: „Изкушен от всяко отрицание, той (Достоевски) не разрушава нищо, а утвърждава. В Достоевски аз се възхищавам на покаялия се Ницше. . . Той е предугадил всички дързости на Ницше.“<sup>29</sup>

Да вземем като „илюстрация“ едно сравнително ранно произведение — поемата „Двойник“. В нея отново се срещаме с чиновника — предпочитан герой в повечето от ранните произведения на Достоевски. (А и за голяма част от съвременните литературни творци — вж. например като особено характерен Кобо Абе — „Чуждо лице“, „Изгорената карта“ и др. ). Господин Голядкин е титулярен съветник — „най-любим чин за всички, пишещи повести за бедни чиновници“<sup>30</sup>, както иронично забелязва самият Достоевски. На тази степен на социално положение той „едвам, едвам се е издигнал над равнището на нищетата и обезпечеността, постоянно се озърта над пропаст, на края на която е така трудно да се удържиш. . .“<sup>31</sup>

Именно тази сравнителна обезпеченост, която на пръв поглед би трябвало да има позитивно влияние върху личността на Голядкин, го тласка към безумието. Тази сравнителна обезпеченост предполага появилото се у

<sup>27</sup> Достоевский, Ф. М. Собр. соч. Письма. Т. 28, с. 124.

<sup>28</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 5, с. 240.

<sup>29</sup> Suarés, A. Op. cit., p. 72.

<sup>30</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 1, с. 357.

<sup>31</sup> Кирпотин, В. Я. Избранные работы в трех томах. М., 1978. Т. 3, с. 628.

Голядкин желание-амбиция за „влизане“ във висшето общество, за брак с Клара Берендеева. Без пари и връзки единственият начин за Голядкин в постигането на тая цел се оказва **настъплението**.

За смирения и честен Голядкин този избор се оказва невъобразимо труден. Затова той започва да изгражда в себе си и за себе си образа на един друг Голядкин, който притежава всички **необходими** качества за предстоящото „настъпление“. Той сякаш прилага към себе си една своеобразна **маска** и усилията да я **приеме** за него са истински, действителен ад. Това довежда до съдбовен конфликт в душевността му. Истинската трагедия за Голядкин и ужасните му мъчения започват, когато той се решава да приеме „интригата“ с новия г-н Голядкин с цел за общо **настъпление** („Заедно ще хитруваме“). Така Голядкин приема маската (Голядкин-младши), но колко неочаквано и колко комично! — маската не приема **самия** него. Тогава любезният Голядкин-младши става нагъл, започва да **измества** истинския Голядкин, защото са несъвместими, а общите им действия се оказват практически невъзможни и гибелни в противовес на очакванията на героя.

А. Ковач пише: „Признанието на интригата, макар и само теоретическо — доколкото тя съществува само като намерение, — се оказва за героя съдбовно. Голядкин чувствава първите признаци на болестта именно тогава, когато неговият двойник му връща, публично хвърля в очите му неговите собствени думи: „Няма го майстора, Яков Петрович! Ще хитруваме с тебе, Яков Петрович, ще хитруваме.“<sup>32</sup>

Голядкин-младши е желаната промяна — промяната-маска, която би обезпечила на Голядкин положение в обществото, без да променя характера на своята същност, т. е. един вид игра, но която да може да бъде реално средство на действителния живот. Оказва се обаче невъзможно — играта не може да промени своята природа, навлизайки в сферата на действителните интереси. В тази сфера тя просто престава да съществува. Така теоретично желаната промяна-маска на практика се оказва промяна-изместване. Голядкин се оказва изигран в собствения си „избор“.

В диалектиката на практическото действие неговите планове, очаквания и надежди се оказват илюзорни. Колко вярно го е казал Хегел: „Индивидът не може да определи целта на своето действие, докато той не е действувал.“<sup>33</sup> У героите на Достоевски това е „прекрачването на прага“ — стъпката към собствения избор. В повестта „Двойник“ тя (стъпката) е **едновременно** символика и реален сюжетен факт, поради което е изключително типична и едва ли би могла да бъде отмината при третирането на проблема „избор“ в творчеството на Достоевски. В „Двойник“ „стъпката“ е предшествувана от почти безумно, разкъсващо се „стоене“. Балът се оказва последният и фатален кръстопът за Голядкин. Тук свършва неговият **самостоятелен** начин на съществуване. Тук загубва идентичността си със своето собствено „аз“. Героят сам чувствава решителността на стъпката, за която отдавна се подготвя. И все пак той се колебае. „Той, господа, не че нещо; той си има свой път; но в този момент е тръгнал по не съвсем пряк път; стои сега — дори е странно да се каже — стои сега в преддверието **откъм** задната стълба на дома на Олсуфий Иванович.“<sup>34</sup>

Това **стоене** е колебанието за действие. Действието — прекрачване, което е двузачно — насочено едновременно към промяна на социалния

<sup>32</sup> Ковач, А. О смысле и художественной структуре повести Достоевского „Двойник“. — В: Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. Т. 2, с. 134.

<sup>33</sup> Хегел, Г. Ф. Феноменология на духа. С., 1969, с. 112.

<sup>34</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч. Т. 1. с. 134.

статус на героя и на неговата индивидуалност. То е кризисната ситуация, границата между нормалното и безумието. Ако Голядкин бе се отъждествил с Голядкин-младши, би се превърнал в шут, палячо, преуспяващ подлизурко. Но за Голядкин такова прераждане се оказва невъзможно. Дълбоко в себе си той се стреми да съхрани своята човешка индивидуалност.

Желаната маска-двойник, която да бъде само средство за проникване във висшето общество, маска, която човек, когато е насаме, може да свали и да пропъди, е невъзможна. Изборът се оказва невъзможен, недействителен — доколкото не съответствува на вътрешната същност на героя. Голядкин полудява, но колкото и странно да звучи, сякаш лудостта го запазва от „другия“, от чуждия, от Голядкин-младши.

Разбира се, в различните произведения на Достоевски, у всеки от героите му „стъпката“ на свободния избор метаморфозира в различни по съдържание и смисъл актове. Запазва се обаче основното правило — ако тя не съответствува на душевната тектоника на героя — той е обречен. Смятам, че в съвременната „постекзистенциалистка“ литература обречеността в този именно смисъл е почти общовалидна. (Но темата е прекалено обширна, за да можем да спрем и да се „обосновем“.)

„Стъпката“ на избора в друг аспект действително сродява Достоевски и екзистенциалистите. (Ако, разбира се, приемем да говорим така обобщаващо относно екзистенциализма, имайки предвид богатите му „изяви“.) И Достоевски, както и екзистенциалистите, се обявява против Хегеловия обективизъм — и те не могат да приемат постановката му за човека само като момент от последователните исторически форми на Абсолютния дух. Човекът на Достоевски е с нови измерения. Неговата ценност сама по себе си е безусловно утвърдена, както е и при екзистенциалистите. При героите на Достоевски обикновените граници на поведение са заличени. Те имат в себе си огромна „страшна“ свобода — това е силата на индивидуалността — да, така е и при екзистенциалистите. С една основна и, смятам, гранична разлика — „изборът“ в тази свобода у Достоевски е винаги детерминиран — от душевността на героя. Смисълът и същността на живота е не в самото съществуване (реализирано чрез един „свободен“, недетерминиран от нищо избор), а в точното „попадение“ на избора (като начин на живот) и същността на личността. При това изборът е пределно детерминиран точно от това, към което се отнася — детерминиран е от индивидуалността, от нейните особености.

Разбира се, в опитите на тези „попадения“ в никакъв случай не бихме могли да търсим някакви разумни основания в духа на Хегеловото: „Бъдете за себе си това, което всички вие сте в самите себе си — бъдете разумни.“<sup>35</sup> Напротив, м о т и в а ц и я т а винаги е ирационална. В крайна сметка, съвременният човек, отказал се да бъде „разумен“ и „средство“, откри един от пътищата към себе си, преминавайки през пътеката на „гениалната“ диалектика на подземния човек.

По пътя към себе си героите на Достоевски най-често правят трагични грешки, страдат дълбоко и почти винаги, но важно е, че те осъществяват най-важното пътуване — пътуването към себе си. Защото единствено това пътуване открива всички хоризонти — към Вселената, към другите, към миналото и към бъдещето. Откриването на тези хоризонти си заслужава неблагоприятията и страданията. Н. Бердяев пише: „Само Ницше и Киркегор могат да разделят с Достоевски славата на начинатели на новата епоха. Тази нова антропология учи за човека като за същество противоречиво и трагично, във висша степен неблагоприятно, не само страдащо, но и обичащо страданието си.“<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Хегел, Г. Ф. Цит. съч., с. 478.

<sup>36</sup> Достоевский и екзистенциализм. — В: Достоевский-художник и мыслитель. М., 1972, с. 109.

Този нов, съвременен герой не може да се удържи в рамките на разумно-прагматичното поведение, така както и в приказките освободеният от бутилката дух. Той не е „съобразителен“ и не може да бъде „разумен“. Макар Голядкин като рефрен да си повтаря една фраза на министъра Билел, че „всичко ще си дойде по реда, само да си съобразителен да изчакаш“, той прави точно обратното. Не „изчаква“ да се превърне в Голядкин-младши, в подлец и. . . прекрачва набързо прага на Берендееви. Прекрачва го като нещастен актьор, който не може да се превъплъти в желаната роля.

Този рефрен-м о т и в повтаря и играчът на рулетка от едноименното произведение на Достоевски. Вече в края на своя разказ той възкликва: „Да! Стига само да бъда веднъж в живота си с ъ о б р а з и т е л е н (р. м.) и търпелив, и това е всичко! Стига само поне веднъж да покажа характер и аз мога само в един час да променя цялата си съдба.“<sup>37</sup> Но нито веднъж не проявява съобразителност и търпение, защото дълбоко в себе си, всеки път, при всяка игра бяга — бяга от „разумния“ живот в хазарта.

Той бяга от ежедневно съществуване като от нещо отвратително и пошло.

Относно замисъла за своя герой Достоевски пише така: „Той е своего рода поет, но работата е там, че той сам се срамува от тая поезия, защото дълбоко чувствава нейната низост, макар че надеждата да с е р и с к у в а го облагородява в собствените му очи.“<sup>38</sup>

И този герой на Достоевски се впуска в една своеобразна игра: този път — игра със съдбата. Неприемайки нормалния или разумния ход на нещата, героят „разчита“ на нещо изключително, фатално, достъпно само за интуицията му. Потребността и страстното желание за промяна предполагат вярата му във възможностите ѝ, „ . . . нещо непременно ще стане в моята съдба радикално и окончателно. Тъй трябва и това ще стане. Колкото и да е смешно, че очаквам толкова много от себе си от рулетката, но, струва ми се, още по-смешно е рутинното мнение, признато от всички, че е глупаво и нелепо да очакваш нещо от играта.“<sup>39</sup>

Печалбата от играта не е нужна на героя като средство за обогатяване, парите не са самоцел. Главното е да спечелиш, да измолиш от съдбата щастие, п р о м я н а — така трудно постижима с обикновените средства на ежедневиия живот. Или по-скоро това е надхитряне с нормалния ход на нещата и покоряването му чрез евентуален шанс в играта. Затова рискът, ужасната жажда за риск, макар и с перспективата за твърде сигурна загуба, доставя такова удоволствие, дори удовлетворение за играещия. „В този момент именно трябваше да си отида. Но у мен се роди някакво странно усещане, някакво предизвикателство към съдбата, някакво желание да я цапна по носа, да ѝ се изплезя.“<sup>40</sup> Но: „Съдбата не чува, когато я ласкаят. Тя наказва един за неговото смирение, а друг за неговата дързост.“<sup>41</sup>

Хазартът, този „едничък изход“ за героя, това временно средство за измъкване от „голямата игра“ на живота постепенно го поглъща изцяло и се превръща за него в неосъзната самоцел. Той не успява да се излекува от това „самоотравяне от собствената си фантазия“, която позволява „понякога и най-дивата мисъл и най-невъзможната наглед мисъл“. А най-вероятно тъкмо поради това той остава в плен на тази „самоотрова“. Най-важното като че ли е да се „избяга“ от плена на разума.

<sup>37</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч., т. 4, с. 412.

<sup>38</sup> Достоевски, Ф. М. Письма. Т. 28, 333—334.

<sup>39</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч., т. 4, с. 301.

<sup>40</sup> Пак там, с. 321.

<sup>41</sup> Сюарес, А. Цит. съч., с. 211.

„Отначало само предчувствайки себе си в действителността или само знаейки я като своето изобщо, в този смисъл разумът крачи към всеобщо заемане в притежание на осигурената му собственост и поставя във всички висини и във всички дълбочини знака на своя суверенитет.“<sup>42</sup>

Така блестящо изразява Хегел класическото светоусещане. Героят на „Записки от подземиеето“ дава израз на противоположно веруо: „... човек винаги и навсякъде, където и да е той, е обичал да действа така, както е мислел, а съвсем не така, както са му заповядвали разумът и изгодата. Какво знае разумът? Разумът знае само това, което е успял да узнае (друго май никога няма да узнае; макар че това не е утеха, но защо пък да не го кажа?).“<sup>43</sup>

За „подземния“ човек бягството от „плена“ на разума е по пътеката на своеволието. Смята я за своето „попадение“, за своя „свободен“ избор. Своеволието може и да не е желателно, търсената свобода, но пък така „капризно“ противостои на „осъзнатата необходимост“ от Хегеловата система (парекселанс). Нима това не е начин да напуснеш, макар и временно, голямата игра на необходимостта, преставайки да бъдеш пружина на рационалния ѝ ход? Да противопоставиш „Своето собствено, волно и свободно желание, своята собствена, ако ще би и най-дива прищявка, своята фантазия, раздразнена понякога макар дори до лудост — ето всичко това тъкмо е оная същата, пропуснатата, най-изгодна изгода, която не попада под никакви класификации и от която всички системи и теории постоянно ще хвърчат по дяволите.“<sup>44</sup>

„Героят на Подземиеето отстоява своя каприз, за да съхрани личността и индивидуалността си“<sup>45</sup> — пише В. Одинок. Това е така, защото „парадоксалистът“ от Подземиеето смята, че свободата и възможността за избор са противоположни на разума. Той се „бори“ с рационализма, защото е убеден, че той го лишава от свободата на избор. Рационално — това значи да действуваш съобразно своя интерес, а който действа съобразно своя интерес, н я м а и з б о р, а следователно и свобода. Свободата е равна на свободата на избора и именно като такава я желае героят от Подземиеето. „На човек му трябва — само едно с а м о с т о я т е л н о желание, каквото и да струва тая самостоятелност и до каквото и да доведе.“<sup>46</sup>

Но изтръгвайки се от плена на разума, героят се оказва в приказно-фееричния плен на своите желания. Насочено единствено към бездънната ирационалност на душевното царство, съзнанието му не е ли отново пленник? Сякаш мистифицирането на собственото му битие пред него самия се оказва дълбока вътрешна потребност. Мистифицирането е ново пленничество, но то е ж е л а н о като н е о б х о д и м о, защото разумът е метаморфозирал в негативна, деструктивна сила, която подравя собствените си основания. А „единствената причина на съзнанието“ за героя е страданието. Може би това е просто само негов „каприз“ и ще изпаднем в абсурдна ситуация, ако потърсим логиката на този „постулат“, а може би е нещо изначално присъщо на човека и потребно в неговото битие?

„Може би страданието му е точно толкова изгодно, колкото благоденствието? А човек понякога ужасно обича страданието страстно и това е факт“<sup>47</sup> — казва подземният герой. Според него теорията на „разумния

<sup>42</sup> Хегел, Г. Ф. Цит. съч., с. 219.

<sup>43</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч., т. 4, с. 150.

<sup>44</sup> Пак там, с. 148.

<sup>45</sup> Об одной литературной реминесценции в записках „Из подполья“. — В: Ф. М. Достоевский. — Материалы и исследования, т. 2, с. 84.

<sup>46</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч., т. 4, с. 148.

<sup>47</sup> Пак там, с. 161.

егоизъм“ изключва страданието като необходима „прищявка“. Включвайки така съществено („Страданието — ами че това е единствената причина на съзнанието“) в своето философско основание за битието си страданието, подземният герой го издига почти в култ. В този смисъл бихме могли да твърдим, че героят е предшественик на съвременния екзистенциален герой. Разбира се, отношението към проблема за страданието в съвременния екзистенциализъм съвсем не е еднопосочно и в н и к а к ъ в случай не е такова, каквото е у героите на Достоевски. Но и в единия, и в другия случай то е основен проблем — нравствен и философски. То е и нов начин на човека да „надзърне“ в себе си, в пустинните кътчета на своето „аз“, изпълнени със страдание.

Страданието е „капитална“ (ако си послужим с една от любимите думи на автора) тема в творчеството на Достоевски. Въпросът за страданията на хората и техните причини е измъчвал Достоевски цял живот. В трескавите си творчески търсения, оправдаващ или отхвърлящ понякога страданието, той създава своеобразна философия и религия, етика на страданието. Прави преценка на ценностите от гледна точка на страданието. А имайки предвид обстоятелството, че Достоевски свързва религията с нравствеността, можем да кажем, че идеята за страданието у Достоевски е основен елемент в неговото разбиране за света. Кардиналните въпроси на битието, проблемът за съществуването или несъществуването на бога, за доброто и злото в света се разглеждат, пречупени през призмата на човешкото страдание.

Ако проследим внимателно своеобразната феноменология на страданието в творчеството на Достоевски, ще се убедим, че този проблем при него не е „очистен“ от социални детерминанти до „екзистенциалисткия“ предел.

За Достоевски това е и собствено личен проблем. Поради човешкото страдание, което го е заобикаляло, и което е чувствувал в цялата му дълбочина, Достоевски е бил в непосилни терзания през целия си живот. Личният му път е път на болка и страдание. На неговите съвременници — мъже и жени — е правило впечатление „с ъ щ е с т в у в а щ о т о на лицето му страдание“<sup>48</sup>. Ето какво пише Девогне: „Никога не съм виждал по човешко лице подобно изражение на толкова насъбрани страдания: всичкият душевен и телесен ужас беше се отпечатал там; по него човек можеше да прочете по-добре дълбоките причини на ужаса, недоверието и мъченичеството, отколкото в книгата „Записки от Мъртвия дом“. . . Ето страдащия човек, ако въобще има такъв. . . Страданието прозира зад всички черти на този човек.“<sup>49</sup>

Направихме това кратко „отклонение“ към личността на Достоевски, за да бъде едно от доказателствата, че проблемът за страданието при него не е само „метафизически“. Затова дори и „най-философстващият“ от героите му — Иван Карамазов — се „съмнява“ в смисъла на мирозданието поради невинната детска сълзичка.

Чрез образа на Иван Карамазов авторът представя едни от най-съкровените си и трудни за разрешаване проблеми — проблема за съществуването на бога, за вината и за страданието.

„Ако няма бог, то всичко е позволено“ — казва Иван Карамазов. „Ако няма бог, то всичко е позволено“ — ето отправния пункт за екзистенциализма — пише Сартр. Други съвременни западни автори смятат, че с тази максима започва съвременният nihilизъм. В това те са прави. Но когато назовават Иван Карамазов екзистенциален герой, те грешат в две посоки.

<sup>48</sup> Перски, С. Цит. съч., с. 75.

<sup>49</sup> Пак там, с. 82.

Първо: чрез образа на Иван Карамазов Достоевски поставя екзистенциални проблеми, но той не прави от Карамазов екзистенциален герой. Дори напротив — той никога не би допуснал това и цялото му творчество е доказателство за това. Второ: Иван Карамазов, макар и да „изповядва“ философия (ако пренебрегнем всички „ако“, които Карамазов има у себе си против нея), в основата на която стои принципът „всичко е позволено“, на практика действа именно против този свой принцип. И в това именно противоречие стига до безумието. Карамазов не е последователен в своя принцип, и това го свършва като личност. Това е в основата на страданието и съмненията, които го довеждат до лудостта. От една страна — той самият не е осъзнал своята природа, а от друга, оказва се, че тази максима в крайна сметка е далечна на неговата индивидуална същност.

В естетическите си и нравствени търсения Иван Карамазов стига до отричането на морала, но сам осъжда морално баща си, което по-късно се превръща и във физическа присъда над Фьодор Павлович. Смердяков, жалкото практическо оръдие на принципа „всичко е позволено“, убива бащата. Принципът от теоретическа мистерия, преобръщайки се с краката нагоре, се превръща в непреодолима и грозна реалност. Едва сега Иван Карамазов вижда истинското му „лице“, огледалния му образ.

Всъщност Ив. Карамазов вече е изменил на своята теоретическа максима със самото си съучастие в убийството на Фьодор Павлович. Именно бащата истински живее според принципа „всичко е позволено“. А чрез съучастието в убийство поради моралната присъда над бащата синът на практика отрича своето теоретическо верую. От това произтича и сложността на неговата съвсем не „екзистенциалистка“ драма. Той отива в съда не заради принципа си, а против принципа си, но оставайки верен на собствената си индивидуалност. Карамазов разбира, че не може да „престъпи“ нормата, че „Не са такива орлите, които хвърчат над земята“<sup>50</sup>.

Бунтът на Иван Карамазов е преди всичко нравствен. За него човешкото страдание е доказателство за абсурдността на този свят. Съществуването в този свят се заплаща с цена, която е непосилна за човека. Споменахме вече, че за Достоевски бог е предпоставка на нравствеността. Съществува нравственост, защото съществува и бог. Той е нейната първопричина и същност. Но дисхармонията в света на нравственото, страшната относителност на неговите истини води Достоевски през „горнилото на съмненията“. По същите причини Иван Карамазов минава през „топилнята на съмненията“.

Той не се интересува от „бъдещата хармония“, изградена върху тъмния свят на човешкото страдание, макар и да се надява, че тя може би ще настъпи един ден. Той отрича сегашната нравственост, сегашната реалност. Не идеята за бога не приема Ив. Карамазов, а света, който той е създал. „Не бога не приемам, разбери това, а света, създаден от него, света божи не приемам и не мога да се съглася да го приема. Да се изясня! Аз съм убеден като младенец, че страданията ще нарастват и ще се изглаждат, че всичкият оскърбителен комизъм на човешките противоречия ще изчезне като жалък мираж. . . но и да се оправдае всичко, което се е случило с хората — нека да бъде и да се яви всичко, това, но аз не го приемам и не искам да го приема. Ето моята същина, Альоша, ето моята теза.“<sup>51</sup>

Детското страдание е оня основен и безусловен аргумент, който Иван Карамазов изтъква за неприемането на този свят. Детското страдание е

<sup>50</sup> Достоевски, Ф. М. Събр. съч., т. 10, с. 312.

<sup>51</sup> Пак там, 304—305.

несправедливо, следователно е безсмислено, особено ако съществува някаква висша нравственост. Иван разказва на Альоша няколко случая с измъчването на деца, при което и непоколебимият във вярата Альоша „мънка“ и говори за „разстрел“.

И Карамазов бърза да върне „входния си билет“ за света, в който властва тая нравственост, където „дечицата“ са солидарни в греха с възрастните. „Дордето е още време, бързам да защита себе си и затова напълно се отказвам от висшата хармония.“<sup>52</sup>

Няма справедливост, следователно няма и нравственост, няма бог. Човекът е сам и е обречен на своеволия в относителността на всички нравствени истини. Такава е логиката в разсъжденията на Ив. Карамазов. Нравственото му чувство е накърнено до крайност, но „с бунт не може да се живее, а аз искам да живея“<sup>53</sup> — казва Ив. Карамазов. И от пределното търсене на нравственото стига до пълното му отричане: „Съвест! Що е съвест? Аз сам я правя? Защо се мъча? По навик. По всемирния човешки навик от седем хиляди години. Щом свикнем и ще бъдем богове“<sup>54</sup> — казва Ив. Карамазов.

Той отрича нравствеността, за да се спаси от жестоките ѝ истини. На практика се оказва, че това отричане е било само философия, само „логика“. „Всичко е позволено“ е максима, неприложима към Божиите заповеди, защото те са свързани със съкровено човешкото. Този, който не ги спазва, нананява самия себе си, опустошава своето сърце, обременява своята съвест, защото човекът не е само „мислене“, нито само „логика“. Както и повечето герои на Достоевски, и Ив. Карамазов е с „осъзната съвест“, и тя е истинското наказание за героите му, а не правно наказание. То е механично, защото е общовалидно, защото няма превдид отделния индивид и нравствените му терзания. Прямо всеки отделен човек то предвижда едно и също наказание. Затова само собствената „о с ъ з н а т а“ съвест е тази, която наказва адекватно и която спасява.

И в този план героите на Достоевски се отличават от екзистенциалните герои. Да вземем за пример „Чужденецът“ на А. Камю. Неговият герой не страда въпреки своето престъпление, въпреки или поради своята нравствена „инвалидност“. Той просто не ги разбира, не ги осъзнава. (Действително, така е и при някои по-маловажни герои от произведенията на Достоевски. Но винаги не те са били в центъра на авторското внимание. Доколкото ги има, те „представят“ човешката уродливост, перверзността, която е патология и за това е „фиксирана“ почти като статистика и не върху тях авторът „изгражда“ своя замисъл.) Пропастта между него и другите е толкова голяма, че е осъзнато безсмислието да търсим мост а към другия. „Адът — това са другите“ — казва Сартр. А Карамазов въпреки и всичко, което има против другите, въпреки принципа си, с който е решил да се „защити“, отива в съда и търси „нравствена“ присъда от безнравствените „муцуни“.

Но в теоретически план Иван Карамазов действително е убедителен за относителността на нравствените истини, за сложната им битийност в конкретната индивидуална съдба, за безбройните противоречия по пътя към откриване на „злото само по себе си“, което може да бъде преодоляно само като осъзнато от собствената съвест, а не чрез санкцията на закона. Може би в този смисъл трябва да се тълкува изразът „необузदानо карамазовско начало“. Ето какво пише например Херман Хесе: „Идеалът на Карамазови,

<sup>52</sup> Пак там, с. 316.

<sup>53</sup> Пак там, с. 793.

<sup>54</sup> Пак там, с. 631.

един прастар азиатско-окултен идеал, започва да се превръща в европейски, започва да разяжда духа на Европа<sup>55</sup>.

Какъв е този „азиатски идеал“? „Той е, накратко казано, отричане от всяка установена етика и морал в полза на едно разбиране на всичко, приемане валидността на всичко, на нова, ужасна, опасна святост, както я провъзгласява старецът Зосима, както я преживява Альоша, както я изразява с най-ясна съзнателност Дмитрий и още повече Иван Карамазов.“<sup>56</sup>

Но не върви ли все още съвременният човек по „омагьосаната“ пътека на „необузданото карамазовско начало“? Избирайки сам себе си, дали е възможно да си избира и нравствените истини и понятия?

„Човекът е осъден да бъде свободен“, казва Сартр. Но видяхме колко е самотен в свободата си! „Всъщност представата за човека като за самотно същество е по-късен продукт на цивилизацията, продукт на легендите, които се създават на Изток между хората, които се отдалечавали от обществото.“<sup>57</sup>

Вървейки самотно по избраната пътека, човекът може би ще стигне като в приказките вълшебния връх, където „аз“-ът и другите са огрети от светлината на ново духовно измерение, и така огрети и „виждащи“ се един други, ще се „познаят“, а черната магия ще се развали от белоснежния блясък. . .

---

<sup>55</sup> H e s s e, H. Blick in Chaos. Bern, 1922, p. 26.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>57</sup> К р о п о т к и н, П. Етика. С., 1990, с. 75.