
НОВИ ПРЕВОДИ

ЯН АСМАН*

ТЕОРИЯТА НА КАРЛ ЯСПЕРС ЗА ОСЕВОТО ВРЕМЕ КАТО ЕВРИСТИКА ПРИ АНАЛИЗА НА КУЛТУРИ¹

Abstract: The paper criticizes Karl Jaspers' notion of the “axial age” with which the German philosopher dates the emergence of modern man around the middle of the first millennium BC. According to Egyptologist Jan Assmann such historical and mental change has indeed taken place in Antiquity, although not simultaneously, let alone unambiguously and unidirectionally as suggested by the talk of “axiality”. The use of historical and philological data to examine theoretical claims makes visible the central contribution of the text, which lies in the analysis and the further elaboration of the terminology we use in order to extend our understanding of our own and other cultures.

Keywords: axial age; Karl Jaspers; Egypt; ancient cultures; cultural memory.

Понятието „осево време“, въведено в употреба от Карл Ясперс в книгата „За произхода и целта на историята“ (Мюнхен 1949 г.), днес принципно се е наложило като обозначение на определена историческа епоха. За осево време говорим подобно на „бронзовата ера“, „желязната ера“, „неолита“,

* Ян Асман (Jan Assmann, род. 1938 г.) е египтолог и изследовател на близоизточните култури от древността.

Заедно със своята съпруга Алайда Асман (Aleida Assmann) той разработва теорията за културната памет, явяваща се една изключително интересна линия на развитие в съвременната културология. Тук паметта не е просто хранилище на информация, а инструмент, с чиято помощ сме в състояние активно да конструираме и подлагаме на преоценка колективната си идентичност. Към това се прибавя разграничението между два вида медии, осигуряващи актуалността на миналото: устното слово и писмеността. Според Асман древните култури се делят на такива, чиято кохерентност е гарантирана от повтаряемостта на ритуала, и други, по-развити, в които комуникацията носи „разтеглен“ (*zerdehnt*) характер именно благодарение на текста. Необходимостта последният да бъде разтълкуван води до възникването на институционална мрежа от разнообразни социални практики и роли, запазили се и в съвременното модерно общество. Предимството на тази концепция е, че отчита историческата подвижност на идентичността, без да се поддава на характерния в културната антропология импулс към „овеществяване“ на предмета на изследване.

¹ Този текст представлява разширена версия на моята част от речта, която Алайда Асман и аз държахме по повод присъждането на наградата „Карл Ясперс“ на 4.5.2017 г. в Хайделберг.

Преводът е направен по: Jan Assmann. 2017. Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit als kulturanalytische Heuristik. // *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft* 4, 43–55 – бел. прев.

отнасяйки го до средата на първото хилядолетие пр. Хр. Това ми се струва погрешно. Алтернативно предлагам да погледнем на тази теория като на евристика, един вид аналитична сонда, с чиято помощ можем да се доближим до исторически култури и да наблюдаваме дали и в какви посоки ще ни сигнализира нещо. Когато Ясперс разработва своята концепция след края на Втората световна война и под нейно впечатление, той счита, че е в състояние да прокара ясна граница в рамките на онова, което по-късно бива наречено „културна памет“, граница, докдето достигат разбирането и спомените ни и отвъд която са се разпрострели колкото великите, толкова и недостъпни за опитите да ги проумеем останки от едно по-дълбоко минало. Човекът, в който той се разпознава, е започнал да се формира чак ок. 500 г. пр. Хр. (плюс-минус 300 години).

По времето на Ясперс дисциплини от рода на египтологията или асириологията, занимаващи се с култури отвъд въпросния хоризонт, все още пребивават в своята позитивистка, до-херменевтична фаза. Основната им задача тогава е била най-вече да обхванат и обработят изключително богатите археологически, епиграфски и филологически находки; не е имало стремеж към по-дълбоко духовно вникване, т.е. към същинското разбиране.

Пробивът към херменевтичен, т.е. подход, ръководен от желанието да разберем, идва чак след края на Втората световна война, и то именно в контекста на една прогонена от Германия по времето на Третия райх научна традиция, в която до 1933 г. египтологията и асириологията не са успели да се интегрират. Става дума за културологичната изследователска дейност на школата Варбург. Историкът на изкуството Аби Варбург, произхождащ от еврейска фамилия на банкери в Хамбург, изгражда библиотека, превърнала се в център на нова изследователска парадигма. Тук филолози, социолози, религиоведи и изкуствоведи, както и философи като Ернст Касирер, си сътрудничат при изработването на нова разновидност на културологията, в която и египтологията е можела да намери плодотворна среда за развитие. Преди обаче да се стигне дотам, кафявата диктатура слага край на тези тенденции и принуждава еврейските носители на въпросната изследователска насока да емигрират в Англия и САЩ. През 1946 г. Хенри Франкфорт, тогавашният директор на пренеслия се в Лондон институт „Варбург“, заедно с няколко членове на Oriental Institute Chicago издават сборника *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, чието издание в джобен формат *Before Philosophy* излиза през 1954 г. в Германия под красивото заглавие *Frühlicht des Geistes* – „Зората на духа“, (Frankfort 1954). Книгата, която съдържа текстове предимно на еврейски емигранти и стабилно почива върху философския подход в културологичната традиция, по своята духовна обхватност може да се сравни само с *Откритието на духа* на Бруно Снел (Snell 1946). Докато последният се възхищава, напълно в духа на Ясперс, на гръцкия принос към нашия духовен свят и го определя като „откритие“, авторите на американския сборник проучват „духовното приключение“ на ранното човечество назад

до третото хилядолетие пр. Хр. Тук за първи път се прави опит да бъде разбран древният египетско-ориенталски свят от гледна точка на неговите собствени мисловни форми. Тезата гласи, че митичното мислене не си представя света като То, като обект на познанието, а като Ти, като партньор в един почиващ върху симбиоза диалог. В този контекст не важи логическият постулат за недаденото трето. На многообразието от подстъпи към действителността съответства многообразие от равнопоставени отговори. Митичното мислене може и да ни е чуждо, но в никакъв случай не сме неспособни да го проумеем. По същото време се развива, инициран най-вече от Люсиен Леви-Брюл (*La mentalité primitive*, 1922)² и решаващо доразвит от Клод Леви-Строс (*La pensée sauvage*, 1962)³, дискурсът за „чуждото мислене“, срв. (Luchesi, Kippenberg 1987), както и (Gloy, Bachmann 2000).

За Ясперс новият херменевтичен подход при изследването на египетско-ориенталските развити култури идва твърде късно. Неговата тема все пак по-скоро е „the origin of“, отколкото „before philosophy“. Интересува го „светлината“, а не „зората“ на духа и е важно да докаже изгряването на тази светлина не само в Европа и също така най-много в Йерусалим, а из целия тогавашен познат свят, т.е. в трите определящи големи културни ареала Китай, Индия и Запада (последният, състоящ се от Гърция и Мала Азия). Но и Ясперс твърдо се придържа към херменевтичната перспектива. В това се състои приносът му към един дебат, който по неговото време се води вече от 180 години.

Теорията за осевото време почива върху наблюдение, направено от ираниста Абраам-Иацинт Анкетил-Дюперон (Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, 1731–1805). През 1771 г. той публикува превода си на Авеста⁴, поставяйки върху съвсем нова основа западната представа за зороастризма. Въвеждащата биография на Зороастър нахвърля образ на духовната ситуация от едно време, което Анкетил датира ок. 550 г. пр. Хр. и за целта редом с Персия включва също Египет, Гърция, Рим, Индия, Китай и Израел. Тогава, пише той, „на света се появяват трима мъже, които решаващо променят неговия облик“: Ферекид от Сирос (учителят на Питагор), Конфуций и Зороастър. И тримата прокламират почитание към едно най-висше същество и упражняват влияние, разпростряло се далеч отвъд границите на житейския им хоризонт. Конфуций достига цял Китай, Зороастър земите от Ефрат до Инд, а Ферекид – тези от Финикия до Рим. Но не е установен контакт помежду им. Конфуций и Зороастър проповядват нов морален закон, Зороастър и Ферекид – учението за безсмъртието на душата. Заедно те правят възможно настъпването на „une époque considerable dans l’histoire du

² Интересно е, че Леви-Брюл до голяма степен ревизира прецизното разграничение между „дологическото“ и „логическото“ мислене в своите публикувани през 1949 г. *Cahiers*.

³ На български трудът на Леви-Строс е издаден под заглавието „Дивото мислене“ – бел. прев.

⁴ Става дума за свещената книга на зороастризма, датирана ок. XIII–VI век пр. Хр. – бел. прев.

genre humain” / „значима епоха в историята на човечеството“. Анкетил тълкува този пробив като един вид „революция на природата“: на различни места по Земята се раждат гении, „qui devoient donner le ton à l’univers” / „чиято задача е да определят посоката на света“ (Anquetil-Duperron 1771; <https://archive.org/details/zendavestaouvrage02anqu>). Бях в състояние да получа единствено дигитален достъп до книгата).

Това е решаващото наблюдение. То полага основите на един дискурс, в който през следващите два и половина века участват философи като Хегел и Ясперс, политолози като Ерик Фьогелин, социолози като Макс и Алфред Вебер, Джон Стюарт-Глени, Шмуел Айзенщадт и Ханс Йоас, ориенталисти и филолози като Пиер Абел-Ремюза, Ернст фон Лазо, Виктор фон Щраус, религиоведи като Норберт Бела и Карен Армстронг и много други. Тук вече не се правят революционни открития, а само приноси (макар и често пъти придружавани от голям откривателски патос) към започнатото от Анкетил-Дюперон. Иранистът Дитер Метцлер има заслугата да го обяви за автор на решаващото наблюдение и да идентифицира голям брой изследователи, които го последват и се включват в дебата (Metzler 2004: 567). Но и той говори за осевото време като за безспорно даден, обективен факт (Metzler 1991), а не като за хипотеза (Metzler 2009). Кратък преглед върху историята на теорията за осевото време дава (Joas 2014).

Въпросната мисловна традиция може да бъде обобщена в следните две тези: 1. Конфуций, Лао Дзъ, Буда, Зороастър, израелските пророци и гръцките философи са живели горе-долу по едно и също време; 2. Твърденията им в много отношения са сравними, достигат неимоверно въздействие и правят възможно настъпването на нова ера. Подобно наблюдение звучи в пълна степен сензационно. Силата му е в едновременността на феномена. Разбира се, посочената от Анкетил причина, до която в крайна сметка и Ясперс прибегва, не е убедителна: прищявка на природата (Анкетил) или велика тайна (Ясперс), довела дотам, едновременно на различни места по Земята да се появят велики мъже и да положат началото на нова световна епоха. Ясперс, който дава израз на виждането си с помощта на понятието „осево време“, възприема последното като „факт“ и така замъглява доста съмнителния характер на цялата конструкция.

Още за Анкетил е важно – както и 180 години по-късно за Карл Ясперс – да преодолее господстващата дотогава европо- и християнскоцентрична, моногенетична версия за духовното развитие на човечеството. На мястото на дотогавашното схващане, че цялото знание произхожда от *един* източник, независимо дали той се нарича Адам, Моисей, Зороастър или Хермес Трисмегист, тук е застъпен егалитарният космополитизъм и последователно се следва концепцията за полигенезис. Френският учен подчертава независимостта и първичността на различните културни ареали и на техните духовни достижения. Страстен противник на робството и колониализма, той доразвива направената връзка между културен релативизъм и морален уни-

версализъм в следващия си мащабен труд *Législation orientale* (1788). Повече информация за Анкетил – (Stuurman 2007).

В своите лекции по философия на историята Г. В. Фр. Хегел дискредитира тезата за едновременността, преобръщайки пробива във времевата ос на Анкетил и правейки от революцията еволюция⁵. Тук вече няма едновременност, а единствено надграждащи се една върху друга степени на едно линейно развитие. Хегел проектира времето върху пространствената ос Изток–Запад. Така най-източно разположената култура, Китай, се оказва най-старата. Същото се среща и у Волтер (*Voltarie* 1756), където Китай стои в началото на духовното развитие на човечеството. Намиращата се най-западно от културите, германската, е обявена за най-скорошния стадий в развитието на човешкия дух. За Хегел историята представлява история на този дух, но тя далеч не започва с появата на човека, а с възникването на държава и на писменост. Общества без държава и писменост са неисторични и остават извън рамките на анализа. Хегел е първият, който събира на едно място понятията „дух“, „писменост“ и „история“. При цялата подчертана дистанция, в този пункт Ясперс го следва.

У Хегел държавата генерира историята, като организира „народния дух“ и дава ход на неговата динамика, докато писмеността прави миналото съвременно. „Всичко, което е било минало, за нея не е загубено, тъй като идеята се оказва налице; духът е безсмъртен... По такъв начин самото това вече означава, че наличната сегашна форма на духа съдържа в себе си всички предишни етапи... Духът съдържа в себе си и в своята сегашна дълбина моментите, които е оставил зад себе си“ (Хегел 1995: 111)⁶. Така погледнато, в някои отношения духът съответства на онова, което наричаме културна памет, само че Хегел абстрахира нейните специфични, очертаващи идентичността на отделната култура граници и я локализира в една обща памет на човечеството или съответно в „световния дух“.

От Хегел през многобройни междинни спирки теорията стига до Алфред Вебер, който ѝ посвещава книгите *Kultursoziologie* (1935) и *Das Tragische und die Geschichte* (1942). От него я подема Ясперс. В противовес на Хегел, от когото той отчетливо се разграничава, и други, които настояват за наличието на примеси и еволюция, а не за пробив, Ясперс се завръща към (в действителност непознатия му) Анкетил. Неговата най-голяма заслуга е, че изработва подробен каталог с критерии за идентифициране на преломната промяна. С тяхна помощ теорията за осевото време може да бъде прилагана като евристика при анализа на различните култури. Нека да погледнем на критериите на Ясперс, които, разбира се, могат да бъдат значително усъвършенствани и конкретизирани чрез по-нататъшни изследвания, като на свързани с диоди датчици, даващи светлинен сигнал, когато се натъкнат на положителни резултати в хода на проучвателния процес!

⁵ Хегел цитира и двете книги, т.е. съдържанието им му е познато, но той запазва мълчание по този въпрос.

⁶ Цитатът е приведен по българския превод на книгата – бел. прев.

Някои от критериите са твърде общи и недостатъчно приложими към конкретната ситуация. 1. Към тях се числи онова, което може да бъде наречено „Съзнание за битие и самосъзнание“ („Seins- und Selbstbewusstsein“), принципно представляващо голямата тема на Ясперс; той описва тази стъпка като промяна в съзнанието, при която „човекът осъзнава битието в цялост, самия себе си и своите граници“ (Ясперс 2012: 18)⁷. Това със сигурност трябва да бъде очертано по-прецизно, за да не реагира положително сондата при анализа на всички големи митове. Т.е. сензорите трябва да могат да бъдат настройвани както по-обхватно, така и по-прецизно. При една по-точна настройка „съзнанието за битие и самосъзнанието“ на Ясперс – а това е, което той, без съмнение, има предвид – отговарят на постижението на *философията*: изработването на универсалистка перспектива от една дистанцирана гледна точка, с помощта на която цялото може да бъде осъзнато и обхванато с поглед. Ако насочим сондата към Древен Египет, при обхватната настройка диодите ще светнат ярко. Централният египетски двоен мит за хода на Слънцето около Земята и за смъртта и възкръсването на Озирис не могат да бъдат характеризирани по-подходящо, отколкото като митичен израз на съзнанието на египтянина „за битието в цялост, самия себе си и своите граници“. Темата на двата мита е тайната на смъртта и възраждането. Те подчертават смъртта и обещават безсмъртие чрез интеграцията на човека и обществото в космическия и митичен кръговрат, от който той може да стане част, като спазва ритуалите и се придържа към морала. Тук са заложили най-фундаменталните моменти от човешкото съществуване (Assmann 2004). Но при една по-прецизна настройка, насочена към потенциала на подобни концепции да предложат философско осмисляне и теоретична абстракция, лампата ще изгасне, както ще изгасне и в случая на старозаветните пророци, които не са били философи.

2. Същото може да се каже и за втория критерий, *осъзнатост* или мислене от втори порядък: „Осъзнатостта още веднъж е направила съзнанието осъзнато, мисленето се насочило към мисленето“ (Ясперс 2012: 19). В Гърция диодът светва едва при Парменид; във времената на Омир и Хезиод обаче той не реагира, точно както и в Египет и Израел. Моето предположение е, че същото важи и в случая на Зороастър. В Индия границите между мита и логоса не могат да бъдат точно установени. Може би грижата на Конфуций за значенията на думите (Roetz 1998: 50-56) следва да се разбира като мислене от втори порядък.

3. За Ясперс с осъзнатостта е свързана и *критиката*: „Чрез този процес били подлагани на проверка, поставени под въпрос и разгадавани“ пише той, „неосъзнато валидни до този момент представи, нрави и състояния“ (Ясперс 2012: 19). Затова историкът на Древността Арналдо Момиляно нарича осевото време „The Age of Criticism“ (Momigliano 1975: 8). Този критерий може да се заостри до понятието *антагонизъм*. Старото и наличното

⁷ Всички цитати от книгата тук са приведени по българския превод на Димитър Зашев – бел. прев.

не просто бива критикувано, а се отхвърля, става ненавистно и се подлага на преследване.

И диодът *критика* като цяло не дава сигнал в случая на Египет. Наистина има текстове, които горчиво се оплакват и критикуват настоящото състояние на страната, но онова, за което те се застъпват, не е някакъв пробив към нов, по-добър ред, а завръщане към едно идеализирано минало. Тук Месопотамия може да даде по-позитивен резултат, защото в нея съществува жанрът на критичното владетелско огледало (Roberts 2006⁸). В Египет нещо такова е напълно немислимо. Архивунтарят Ехнатон е удостоен с пълно мълчание, но не и открито критикуван. За сметка на това лампите естествено ще светнат ярко при библейските пророци и в историята от Второзаконието⁹, където няма цар, който да получава добри оценки (Römer 2007). С отхвърлянето на ханаанското езичество Библията представлява класическо място, където да търсим по-крайния от критиката *антагонизъм*. Има ли паралели на това в Гърция или Китай? В Индия може би такава е била ролята на будизма; а в зороастрийска Персия дуализмът на доброто и лошото, Ахура Мазда и Ариман, намира израз в гатите¹⁰.

4. Четвъртият критерий, който Ясперс ситуира в същия контекст, той нарича *одухотворяване* и го описва като „неспокойството на противоположностите и на антиномиите. Човекът вече не е затворен в себе си“ (Ясперс 2012: 20). Като примери се споменават опозицията между мит и логос, както и между политеизъм и монотеизъм. Във връзка с монотеизма Зигмунд Фройд говори за „напредък в духовността“ (Freud 2010: 137–142). Решаващо е движението към трансцендиране на даденото, и то в две посоки: навън в мисленето на Бог като битущ отвъд света и навътре, към изобретяването на съкровения човек. „В осевото време се е случило“, пише Ясперс, „откровението на това, което по-късно наричали разум и личност“ (Ясперс 2012: 21). Затова синологът Бенджамин Шварц направо го нарича „The Age of Transcendence“ (Schwartz 1975), а социологът Шмуел Айзенщадт обявява възникването на „transcendental visions“ за решаващия признак (Eisenstadt 1982). Но отново има опасност диодът да светне навсякъде. И тук е необходимо да се направят по-нататъшни разграничения.

Що се отнася до *трансцендентността на Бог*, то в случая на Египет лампата не реагира. Египетските богове в най-добрия случай са над-световни, но не и извън-световни. За сметка на това сигналът е ярък на онези места, където става дума за „вътрешния“ човек, за личността и индивидуалността (Assmann 1993). По този въпрос може много да се каже, но тук ще спомена единствено голямата идея за съда над мъртвите, пред който според египетската вяра е длъжен да се изправи всеки човек след смъртта

⁸ Консултирано онлайн на 1 юни 2017 г.

http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e415580

⁹ Става дума за последната книга от Петокнижието в Стария Завет – бел. прев.

¹⁰ „Гати“ е названието на авестийски химни, за чиито автор се счита Зороастър, вж. бел. 4 – бел. прев.

си (Assmann 1990). Тогава сърцето в неговото качество на същински носител на индивидуалността бива претеглено на везна срещу символа на богинята Маат (= истина/справедливост). Който издържи на проверката, е спасен от смъртта и получава парче обработваема земя в египетския рай и в общността на боговете. Тази идея се ражда в началото на второто хилядолетие пр. Хр. Също и появилата се в Новото царство (след 1500 г.) традиция на личната набожност е силно свързана със сърцето като символ на съкровения човек.

5. Петият критерий би могъл да бъде наречен *модерност*. За Ясперс с осевото време се случва не само решаващ прелом, тогава също възниква и „типът човек, който се запазва и до ден днешен“, т.е. нашият духовен свят (Ясперс 2012: 18). „В тази епоха били породени основните категории, в които ние до ден днешен мислим, и били сътворени наченките на световните религии, с които и до днес хората живеят“ (Ясперс 2012: 19). Един критерий, който е свързан с петия и се явява негова предпоставка, тук по странен начин не получава достатъчно внимание, даже е пренебрегнат. Следва да го наречем *канонизиране* в културната памет (Assmann 2012). Обстоятелството, че все още четем старите текстове, че възникналите по онова време религии все още са с нас, че разработените категории продължават да направляват съвременното мислене, на практика прави необходим цял арсенал от медии за запазване и предаване на информацията не само под формата на писменост, а също и на институции като културата на тълкуване, коментара, професионалните екзегети, накратко: една специфична структура и организация на културната памет. По този въпрос в случая на Египет сондата на Ясперс не дава абсолютно никакви резултати. Древният египтянин не е човекът, с когото живеем в днешно време, староегипетските текстове не са текстовете, които четем (в най-добрия случай днес ги четем отново, но това е нещо напълно различно). Египет е парадигматичният пример за потънала в небитието култура, защото писмеността ѝ и заедно с нея текстовете стават нечетими, и то именно поради липсващата *канонизация*, до каквато не се стига също и след края на културата на фараоните. Там текстовете наистина са преписвани, но не и коментирани, да не говорим да се превърнат в канон и да бъдат преведени на други езици. Удивителният континуитет на древноегипетската култура и нейната памет до голяма степен почиват върху ритуалите и намират своята финална точка при християнизацията.

6. Шести критерий, който Ерик Фьогелин вкарва в дебата, е *диференциацията* на компактни понятия или съответно въвеждането на разграничения в сфери, където преди това са царели взаимовръзка, непрекъснатост и интеграция (Voegelin 2002, вж. моя послеслов пак там: 213-224). Всички схващания за континуитет и взаимна обвързаност се базират върху едно мислене в аналогии, което почива върху фундаменталното съответствие на небето и земята и върху представата за онтологичен континуум на отсамното и отвъдното (Gloy, Bachmann 2000). В културно-философските дискурси на деветнадесети и двадесети век това мислене бива наричано „митично-

магическият светоглед“, за който се счита, че е изчезнал с настъпването на осевото време. За мен този критерий е решаващият и е залегнал в основата на всички останали.

При Египет тъмнината е особено категорична. Тук съвсем еднозначно се движим в една действителност, където *липсва разграничение между бога и света*, където е налице *онтологичен континуум* между реда на хората и този на божественото, както и *съответствие между небе и земя* или макро- и микрокосмоса. Но самите тези понятия са достатъчни, за да стане ясно, че това мислене в никакъв случай не е престанало да съществува с дошлия при осевото време прелом. Китай изглежда като класически пример за хомология между небе и земя. В Гърция разграничението между битие и възникване, *chorismos* на Платон между света на идеите и света на явленията естествено означава радикално отделяне на иманентността от трансцендентността. Библейското учение за Сътворението разделя точно толкова радикално Бог от света. Неоплатонисткият и спинозисткият монизъм от XVII и XVIII век обаче ревизира голяма част от това разделение и мисли действителността по-скоро като възникнала отвътре и одушевена, отколкото като създадена отвън. В някои отношения тук е налице припокриване с перспективата на египтяните, представящи си света като произлязъл от един от само себе си създал се бог¹¹. Близостта между египетското и митологизираното платонично мислене води до възникването на гръцко-египетска литература (Fowden 1993), повлияла дълбоко на Западната цивилизация под формата на *Corpus Hermeticum*¹² и на текста на Ямблих за египетските мистерии. Спиноза, Лесинг, Гьоте, Хердер, Хегел, Шелинг – накратко: философският пантеизъм не би бил възможен без тази традиция. Така че светлината в никакъв случай не гасне с осевото време.

За Ясперс критериите едновременно представляват ценности и норми. Той не гледа на своя критичен апарат като на сонда, а като на прожектор, указващ пътя на хода на историята. Ето защо културите, при които сондата не реагира, потъват в дълбок мрак. За един египтолог този пункт е особено проблематичен. Ясперс твърди, че нашето разбиране стига назад до осевото време, защото чак тогава в Китай, Индия и на Запад човечеството се събужда за онази духовност, в която и днес живеем и мислим. Извън така очертанния пространствен и времеви хоризонт цари непрестъпна тъмнина. Но в никакъв случай изгрялото в Елада слънце не е единственото, не е уникална и светлината над Израел, която е съвсем различна от гръцката. Още две хиляди години преди това „зората на духа“ се разпростира в тогавашния ориенталско-египетски свят. Постоянно и далеч неедновременно в глобалната културна история се наблюдават повече или по-малко ярки лъчи, които

¹¹ Древният бог Атум в това си качество на първоизточник на света бива наричан *cheper djesej* „възникнал от себе си“, на гръцки *autogénes*.

¹² Текстовете от ок. II век сл. Хр., чието авторство е приписвано на синкретичната фигура на Хермес Трисмегист, носещ чертите на гръцко и на египетско божество – бел. прев.

правят миналото достъпно за днешния човек. Няма древна култура, при която да светват всички диоди на сондата на осевото време, както и такава, при която всичките да остават тъмни.

Евристиката на Ясперс позволява да се настрои и по противоположния начин. Тогава сензорите биха реагирали при критериите на не-осевост като този на мисленето в аналогии, съответствието между небе и земя, континуума на божественото и светското, компактните понятия като египетското Маат, обхващащо едновременно истина, справедливост, ред и съзвучие, подобно на персийското *aša*, индийското *dharma*, китайското *dao*, както и отсъствието на осъзнатост и на логическо мислене, липсващата трансценденция (и съответно секуларност) и пр. Доста изненадани ще бъдем да видим, колко често и кои диоди продължават да светят дълго след осевото време, чак до днес.

Трябва да се разделим от „осевото време“ като название на историческа епоха. Без съмнение, почти едновременната поява на Конфуций, Буда, т.нар. Второисаия¹³ и на досократиците представлява удивителен феномен. Но Зороастър, когото днес датираме много по-рано, изпада от този времеви отрязък, както и Ехнатон, а същото важи и за Иисус, макар и в обратната посока; звучи доста съмнително да бъдат търсени допирни точки например между Второисаия и Конфуций, Буда и досократиците. Библейското богословие на завета е един много специфичен феномен, който не бива да смесваме с протеклите по други места наистина едновременно, но изцяло друго-яче преломни процеси (Assmann 2015: 25 f.).

Въпреки тръгналата от Анкетил-Дюперон и вдъхновено защитавана от Ясперс универсална перспектива, теорията за осевото време представлява един същностно европейски концепт (Assmann, A. 1989). В сравнение с останалите или поне с повечето конструкции на миналото в паметта на други народи, западната културна памет е построена в две фази (Assmann 2009: 13–31). Нейният хоризонт на припомняне и разбиране, в това отношение Ясперс е напълно прав, достига до началото на гръцката философия и до първите старозаветни пророци. Израел и Гърция обаче гледат към Египет като към старина, която от своя страна ги връща повече от 2000 години назад във времето. Въпреки чуждостта на египетската култура и двете традиции интегрират Египет в собственото си минало, израелитите с мита за изхода, а гърците с представата, че културата по принцип и най-вече религията започва в Египет и че те са я възприели от там (Assmann 2000). Докато погледът назад на Израел е доминиран от отрицание и ненавист – от Египет трябва да се излезе, за да се встъпи в обвързаност с Бог и по този начин в монотеизма – Гърция гледа по-скоро с възхищение; но и в двата случая е ясно, че това е чужд свят, който е възприеман като „древност“. Подобен

¹³ Тук авторът се позовава на застъпването от някои протестантски изследователи на Библията гледище, че старозаветната книга на пророк Исаия в действителност е писана от трима автори; т.нар. Втори Исаия е считан за автор на главите 40–55 от текста – бел. прев.

момент отсъства в Персия, Индия и Китай. Тези култури мислят своите начала под знака на непрекъснатостта, а не на промяната и не изработват съзнание за чуждост, да не говорим за радикално скъсване. Фигурата на промяната – от поли- към монотеизъм, от мита към логоса – в много по-голяма степен е присъща на европейската културна памет и ето защо е придала облик на западната философия на културата, започвайки с Хердер, минавайки през Хегел и стигайки до Касирер и Ясперс. Само Европа си спомня за своето минало под знака на великия разлом.

С това също е свързан и въпросът за смисъла или за целта на историята, който не идва от Гърция, а от Библията. Християнската история черпи своя смисъл от началото – откровението – и от целта – спасението – и тази структура се запазва (както например показва Карл Лъвит през 1949 г.¹⁴) през всичките етапи на секуларизация. „Обстоятелството, че въобще търсим смисъл или липса на такъв в историята, само по себе си вече е исторически обусловено: еврейското и християнското мислене създадоха този вечен въпрос“ (Löwith 1983: 14).

Концепцията за осевото време е произлязла от това мислене, дори и при положение че се стреми да го преодолее, за да глобализира идеята за решаващата промяна и да направи последната притежание не на една избрана група, а на цялото човечество. От една такава универсална перспектива Европа вече не изглежда като Единното начало, а е само локална версия на един духовен пробив по целия свят. Но идеята за фундаментална промяна и съответно за универсалното значение на прелома се запазва, като на мястото на единното или двойно местоположение – Атина и Йерусалим – се насъществува единността на времето. Както до Хердер всичко се свежда до Мойсей (или Адам, Хермес Трисмегист, Зороастър...) в качеството му на първопричина на нашия духовен свят, така днес всичко бива обяснявано с осевото време. Ако за неговите теоретици от Анкетил насам е важно да се освободят от моногенетичната перспектива, ситуирайки произхода на много места, днес сме длъжни да надскочим тясната периодизация на осевото време като епоха и да разширим границите на нашето разбиране на миналото, връщайки се до появата на писменост в Египет и Месопотамия.

В качеството ѝ на сонда за анализ на различните култури обаче теоремата за осевото време представлява превъзходен инструмент, който например съпътства и невероятно помага на моята работа като египтолог. Ако поне донякъде съм успял да превърна египтологията в културологична дисциплина, дължа това на аналитиката на Ясперс, която от самото начало ме насърчи да не губя от поглед културно-философската перспектива, покрай цялата работа върху филологическите и археологически детайли.

Превод от немски език: **Иван Попов**

¹⁴ Под заглавие *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history* книгата му е публикувана през същата година, както и *За произхода и целта на историята* на Ясперс.

ЛИТЕРАТУРА

- Хегел, Г. В. Фр. 1995. *Философия на историята*. София: Евразия.
- Ясперс, К. 2012. *За произхода и целта на историята*, прев. Димитър Зашев. София: Анубис.
- Anquetil-Duperron, A. H. 1771. *Zendavesta, ouvrage de Zoroastre I 2*. Paris.
- Assmann, A. 1989. Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte. // Harth, D. (Hg.) *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart, 187–205.
- Assmann, J. 1990. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München.
- Assmann, J. 1993. Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten. // Assmann, J., T. Sundermeier (Hg.) *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*. Gütersloh, 81–112.
- Assmann, J. 2000. *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*. München.
- Assmann, J. 2004. *Ägyptische Geheimnisse*. München.
- Assmann, J. 2009. *L'Égypte ancienne – entre mémoire et science*, trad. Laure Bernardi. Paris.
- Assmann, J. 2012. Cultural Memory and the Myth of the Axial Age. // Bellah, R., H. Joas (eds.) *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, MA/London, 366–407.
- Assmann, J. 2015. *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München.
- Eisenstadt, S. 1982. The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics. // *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie Vol. 23, No. 2, Watersheds*, 294–314.
- Fowden, G. 1993. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, with a new preface by the author. Princeton.
- Frankfort, H. 1954. *Frühlicht des Geistes*. Stuttgart: Band 9 der Urban-Bücherei.
- Freud, S. 2010. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Neuausgabe Stuttgart.
- Gloy, K., M. Bachmann. 2000. *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*. Freiburg i. Br./München.
- Joas, H. 2014. *Was ist die Achsenzeit?: Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz (Jacob Burckhardt-Gespräche auf Castelen 29)*. Basel.
- Löwith, K. 1983. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Sämtliche Schriften Bd. 2, hg. von Bernd Lutz. Stuttgart.
- Luchesi, B., H. G. Kippenberg. 1987. *Magie – Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt.
- Metzler, D. 1991. A.H. Anquetil-Duperron (1731–1805) und das Konzept der 'Achsenzeit'. // Heleen Sancisi-Weerdenburg (ed.) *Achaemenid History VII*.

- Through Travellers' Eyes. European Travellers in the Iranian Monuments.* Leiden, 123–133.
- Metzler, D. 2004. *Kleine Schriften zur Geschichte.* Münster.
- Metzler, D. 2009. Achsenzeit als Ereignis und Geschichte. // Martin Fitzenreiter (Hg.) *Das Ereignis. Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund,* IBAES 10, 169–173.
- Momigliano, A. 1975. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization.* Cambridge UK.
- Roberts, M. 2006. Fürstenspiegel. // Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte) (Hg.) *Der neue Pauly.*
- Roetz, H. 1998. *Konfuzius.* 2 Aufl., München.
- Römer T. 2007. *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction.* London.
- Schwartz, B. 1975. The Age of Transcendence. // *Daedalus Vol. 104, No. 2, Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.,* 1–7.
- Snell, B. 1946. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.* Hamburg.
- Stuurman, S. 2007. Cosmopolitan Egalitarianism in the Enlightenment: Anquetil Duperron on India and America. // *Journal of the History of Ideas* 68, 225–278.
- Voegelin, E. 2002. *Ordnung und Geschichte I. Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten.* München.
- Voltarie. 1756. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations,* ch. 1.

ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Hegel, G .V. Fr. 1995. *Filosofia na istoriyata.* Sofia: Evrazia.
- Yaspers, K. 2012. *Za proizhoda i tselta na istoriyata,* prev. Dimitar Zashev. Sofia: Anubis.