

В ПАМЕТ НА ДОЦЕНТ АНДРЕЙ ЛЕШКОВ

АНДРЕЙ ЛЕШКОВ*

СЪНИЩАТА НА ФИЛОСОФА (ТЕЗИСИ *ПО ПОВОД* НА ДЕКАРТ)¹

Abstract: The main objective of this paper is to provide a hermeneutical reading of dreams as these are presented by René Descartes. The choice of the mnemocentric approach plays a crucial role when analyzing the way in which Descartes presents three of his dreams. The three are examined from the perspective of three main corresponding propositions put forward for consideration. The analysis of Descartes' dreams shows that reaching the path of truth, which concerns both the process of dreaming and what is dreamt, is closely tied not with the return to Paradise, but with the fulfilled prophecy of the Revelation. The author raises the issue whether or not the basic dream that marks the philosophically tinged unconscious, as is displayed by Descartes' dreams, embodies the hope that one day, when language, with its polysemy, will have disappeared, people will finally succeed in contemplating truth surrounded by unspeakable silence.

Keywords: René Descartes; dreams; mnemocentric approach.

На 30 август 2020 година ни напусна нашият колега доцент Андрей Лешков (29. 08. 1960–30. 08. 2020). Богатата му философска култура и интересът му към проблемите на естетиката го формират като един от водещите автори в съвременната българска академична философия. Публикуването на един от последните текстове, по които е работил Андрей Лешков, е възможно, благодарение на научната кореспонденция между него и доцент Силвия Серафимова. Текстът, предоставен ни от Силвия Серафимова (с добавени от нея резюме и ключови думи), се публикува така, както е написан от автора, без каквато и да било по-сериозна редакторска намеса.

Преди всякакъв θέσις

Хората дотолкова знаят за своята култура, доколкото тя (ще) оставя знаци или следи: особено във вид на *писмена*. Затова, много се знае относно съни-

* Доц. д-р в ИФС, БАН (1960–2020).

¹ [Тази работа от 1996 година беше сред първите във „Феноменологично ателие“, чийто заместник-председател (заедно с проф. Владимир Градев), както и съмишленик на неговия основател – големият философ, поет, естетик Димитър Зашев (1948–2018), авторът има честта да бъде. Той сърдечно благодари на проф. Кристина Япова, която не само му напомни отклика, който въпросното изложение породил навремето, но също изрази съжаление, за което то е останало неиздадено. (Кое то накарало автора да съедини първата редакция с бележките и добавките, натрупали се през изминалите повече от 20 години.) Тъй като междувременно излязоха ред работи за Декарт относно темата *философът като съновидец*, то препращанията към книжнина, появила се след 1996, съответно, съотнасянията със сегашното авторово становище, стоят в квадратни скоби. Има също и дати на допълненията, като при последните говоренето от първо лице, присъщо за началния ръкопис, става изразяване в трето лице.]

щата при древния Израил, също в света на Ислама, дори при Мани – пределно *съновдъхновения* измежду основателите на голяма религия². Онези, които пишат, поместват писаното *някъде*, а словата се изписват на отредени за целта изрични *места* – като стълбове, таблици, плочи, пергаменти, страници. Поради тази причина, писмото белязва редица сънища, разкриващи начините нашата култура (идваща предвид превъзнасяне на писмената от Западна Азия, ставайки с течение на времето общоантична, след това общоевропейска, а сега вече – дори и направо „световна“ такава), пропита от култ към знаково засвидетелствуване на *частта човешка*, да се самоосмисля.

Ще се обърна към сънища при едного, смятан за основоположник или първоизразител на онази *модерност*, която бележи новоевропейската култура – Декарт³. Няма навършени дори 24 години, когато в нощта на 10 срещу 11 ноември 1619 (неделя срещу понеделник, денят на св. Мартин) бива спокоден от три съновидения, които записва. Неговият *сънозапис* минава за загубен; въпреки това обаче, Декартовият биограф Адриен Байе издава текста, какъвто е записан от френския философ. Имам предвид малкото съчинение „Олимпиака“⁴.

Необходимо методологично встъпление

Едно представяне на сънищата продължава сънуването, което обаче остава недостъпно колкото за съновидците, толкова и за тълкуващите. Понеже вторите нямат работа с онова, което първите „наистина са сънували“, те

² [Вж. Gilles Quispel. *Gnosis als Erfahrung*. [1990] – In: Idem. *Gnostica, Judaica, Catholica* (Ed. Johannes van Oort. Leiden: Brill, 2008), S. 129–133. Срв. обаче също така Александр Хосроев. *История манихейства. Prolegomena* (Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2007), с. 93–95. – *Дата от декември 2009 година.*]

³ [При това, задавайки също и залозите при онези мисловни сблъсъци, които определят нейния облик сред една *картезианска полемография*. Вж. Édouard Mehl. Une polémographie de la modernité. – *Methods*. No. 16 (2016). Достъпно в електронен вид на URL: <http://methodos.revues.org/4653>. – *Дата от септември 2017 година.*]

⁴ За изследвания със самите *текстове на сънищата*, вж. John Cole. *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*. Urbana, IL: The University of Illinois Press, 1992. [Cole. *Dreams*] *Les Olympiques de Descartes*. Sous la direction de Fernand Hallyn. Geneva: Droz, 1995. [Hallyn. *Les Olympiques*.] За източника, вж. изрично Charles Adam. Avertissement à Opuscules de 1619–1621. Extraits de Adrienne Baillet. *La Vie de Monsieur Des-Cartes*. Tome I [Paris, 1691; pp. 80–86: n.v.] – In: *Œuvres de Descartes*. Tome X (Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1908), pp. 173–177. За текста по Байе, вж. Ibidem, pp. 179–188. За въвеждаща трактовка, вж. Gregor Sebba. *The Dream of Descartes*. [1973] Edited by Richard A. Watson. Carbondale and Edwardsville, IL: Southern Illinois University Press, 1987. [Sebba. *The Dream*] За историко-мисловно представяне, вж. Alice Browne. *Descartes' Dreams*. – *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 40 (1977), pp. 256–273. [Jean-Luc Marion. Does Thought Dream? The Three Dreams, or the Awakening of the Philosopher. [1991] (Translated from French by Stephen Voss.) – In: Marion. *Cartesian Questions* (Translated from French by Jeffrey Kosky and Stephen Voss. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1999), pp. 1–19. За „антрополого-етнологичен“ прочит: Sophie Jama. *La nuit de songes de René Descartes* (Paris: Aubier, 1998), pp. 23–51. [Jama. *La nuit*] И едно по повод на тази книга: Виктор Визгин. Сон в ноябрьскую ночь. [Излиза първо през 2000 година.] – Във: Визгин. *На пути к Другому* (Москва: Издательство „Языки славянской культуры“, 2004), с. 178–189. – *Дата от ноември 2008 година.*]

не биха могли и да *опознаят* сънищата на другите. Но ако стоят пред поредица събития, която, започвайки от предусета за съновни видения, продължава после с тяхното състояване, отвеждайки накрая също и до съответно тълкуване (каквото при Декарт става случаят) или, иначе казано, преобразява сънищата в *мисли наяве*, навярно биха приели, че въпросните съновни събития олицетворяват някое водещо питане. Именно, „наставление“ спрямо сънуването, за да се разкрие сънуването по явно изразимото при будното мислене. При това, понеже деянието сънуване насочва самите съновни събития, всички забравяния или променяния на някое предишно сънувано попадат под негова власт. Ето защо, въпреки приликите или разликите между *наистина сънувано* и *изказано сънувано*, Декартовото представяне на сънищата е единствено значимо предвид тяхното тълкуване⁵.

При сънищата на философа, които сега ми предстои да разисквам, от особено значение остава измерението *припомняне*. Очаквайки да го споходят съновни видения, Декарт си ляга, изпълнен с очаквания за състояването на събитието. Може би през нощта младият философ всъщност си е водил „бележки набързо“? Но дори ако не го е сторил, навярно се е събуждал след всеки от тези сънища със съзнанието, че е станало нещо съдбовно, към което подобава отново и отново да се завръща с припомняното сънувано – утвърждавайки го в своята памет предвид търсенето на ключове за неговото разбиране или тълкуване. (Тъй като той наистина няма как отнапред да е знаел, че му предстои повече от един такъв сън.) Дори нещо повече: целият текст на Декартовото *сънопредставяне* го потвърждава – чрез своята еднозначност. Става дума за преповтаряни упражнявания (напомнящи театрални репетиции), чиито следи личат като отчетливо разчленени последователности: склонен съм да предположа, преподредени. Но понеже тези взаимосвързани преподреждания белязват сънуването, техните порождения стават собствени съдържания на сънуването – обаче не толкова предвид възпроизвеждане някакво наистина (*било*) сънувано⁶, колкото предвид възможността да се запазва в неговите същностни определения онова от припомняното, което ще олицетворява при припомнянето непосредната му обвързаност с посланията, изявени чрез изначалните съновни видения.

Поради тази причина Декарт сам поставя задачата, която неговите „есенни сънища“ предстои да решават. Още нещо: формулира я в традицията, чийто възпитаник той остава, припомняйки прочута антична формула, каквата е „избор на съдба“: *Quod vitae sectabor iter?* (“Какъв живот да избера?”) Каквото гласи и онзи въпрос, чийто отговор търсят сънищата.

Ето как философът намира този *отговор*: паметта запазва всичко, явявайки действия извън будното мислене: предвид на въпроси, които измъч-

⁵ Вж. Richard Kennington. Descartes' „Olympica“. – *Social Research*. Vo. 28; № 2 (Summer 1961), pp. 171–204.

⁶ [Впрочем това е и невъзможно – понеже действието *пробуждане* коренно променя цялостния съновен образец, доколкото чрез него все повече нараства въздействието на всички светови цялости, обвързани с будността, върху такава *Аз-овост*, която все повече и повече се отделя от съновното. – *Датума от август 2007 година*.]

ват съзнанието. Такива действия напомнят днешните *ровения* из паметови хранилища: докато изникне съгласувана подредба, съпроводена от една еуфория, в която трудностите по търсене на решение биват забравени.

Предвид подхода към сънищата, назовим „мнемоцентричен“, предлагам и въпросите, които *не ще* разисквам. Начало на изследването (както впрочем и подобава за начинание, свързано с картезианската мисъл) става така неговото проблемно-тематично ограничаване.

Първо: не ще питам, „*какво* е написал Декарт?“ Тъй като отговорът изисква изследване стила на Баййе и неговото превеждане – съпоставяйки преводаческите му парафразирания, от една страна, със самото превеждане, също и извън Декартовите писания – от друга⁷.

Второ: дръзвам напълно да изоставя въпроса, какво определено би могло да се каже относно това, какъв е (*бил*) редът по време, а също така какви са (*били*) времевите интервали при състояването на Декартовото записване – що се отнася до неговото „сънопредставяне“.

Трето: при предлаганото изследване методически ще изнеса „извън скоби“ въпроса, какво фактически е известно за Декартовия *habitus* на сънуване, съновидство, мечтаене⁸.

Четвърто: върху тези страници по никой начин няма да бъде разискван и въпросът относно емоционалното или интелектуално развитие на Декарт в годините преди, съответно, годините подир нощта срещу 11 ноември 1619 – когато го спохождат трите съновидения.

Пето: засега не ще обсъждам нито Декартовия образец за мисловно открителство, нито какво става във времената от неговия живот, които издат едно сякаш пълно отпускане след времената на крайно съсредоточено изследване. Затова, не ще ме занимава и въпросът относно „енгусиазма“, който предхожда нощта на неговите *есенни сънища* край Дунава.

Шесто: няма да разисквам и как предусетът за видения, наред с чувството, че край теб витае настеляващ „дух“, са съвместими с Декартовата рационалистична нагласа. Ето защо оставям неразгледан също съпътствава-

⁷ Вж. като много добър образец за подхождане по този кръг от въпроси изричното изложение: Aude Volpillac. „Lire selon son esprit.“ Le lecteur cartésien selon Adrien Baillet. – In: *Qu'est-ce qu'être cartésien?* (Sous la direction de Delphine Kolesnik-Antoine. Lyon: ENS [École normale supérieure de Lyon] Éditions, 2013), pp. 39–52.

⁸ [Въпреки онези възможности, които сякаш предлага идеята на Гастон Башлар за *онирическото пространство*, тук тя няма да бъде прилагана спрямо писаното от Декарт. Вж. Gastone Bachelard. *L'espace onirique*. [1952] – In: Idem. *Le droit de rêver* (Paris: P. U. F., 1970), pp. 195–200. Срв. също: Гастон Башлар. *Онирическое пространство*. (Перевод с французското Виктора Визгина.) – Във: Визгин. *Эпистемология Гастона Башляра и история науки* (Москва: ИФ РАН, 1966), с. 251–255. Кое то произтича от историческата анахроничност във всяко „прилагане“, както и от необходимостта да се изясни, как картезианството придобива *отсъствено присъствие* при Башлар. Но такова начинание не може да бъде предприето върху тези страници. – *Датира от септември 1998 година.*]

ция това неразискване въпрос: как младият философ стига до такава не(само)критичност, че напълно насериозно откликва на съновни видения⁹?

След дългите въспителни бележки, които има опасност да се проточат до неопределеност (каквото често става случаят!), вече е редно да премина към излагането на самите тезиси.

Първи Θέσις

Чрез неопцелялото си съчинение „Олимпика“, Декарт следва традицията сънотълкуване, която идва още от Артемидор¹⁰. Той излага първо един лош сън, след това – един кратък сън, прорязан от мълнии, като накрая предлага и един добър сън. Тук възнамерявам да разгледам преди всичко първия и третия от неговите сънища. Засага ще си позволя да оставя настрани втория сън на философа – онзи с мълниците¹¹. (Сам той споделя, че подобни сънища с мълници, каквото е вторият, съвсем нередко са го спхождали и дотогава.) Тук същественото е друго: защото онова своеобразие, което отличава първия и третия от неговите „сънища наесен“, представлява обстоятелството, че са единствени по рода си – така да се каже, *озарениеви*.

Сън първи

През нощта на 10 срещу 11 ноември 1619 година, изпълнен с ентузиазъм и убеденост, че му се открива *чудна наука*, Декарт бива спходен от три съновидения, които възприема като *дошли свише*. Едва заспал, неговото въображение е разтърсено отначало от призраци, изплашили го дотам, че, вървейки по улицата, той все пренася центъра на тежестта наляво, предвид да върви натам, закъдето е тръгнал – усеща една силна болка, която не му позволява стъпване с десния крак. Засрамен от такъв вървеж, той прави опити да си изправи походката. Силни пориви на вятъра изведнъж се нахвърлят върху му и няколко пъти го завъртат кръгом. Обаче повече от това го ужасява обстоятелството, че върви толкова трудно, сякаш ще падне при всяка крачка. Като вижда пред себе си отворената врата на колежа, той влиза в

⁹ Тук изброените ограничения *отрицателно* успоредяват онези *положителни* задачи, които чертае Грегор Зеба чрез своята забележителна студия по въпроса относно сънищата на Декарт. Вж. Sebba, *The Dream*, pp. 3–4.

¹⁰ Вж. S. R. F. Price. *The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus*. – *Past and Present*. No. 113 (November 1986); pp. 3–37, особено на pp. 12–14. [За средновековната *ониромантика*, каквато я показва културата на Византия, вж. Maria Mavroudi. *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources*. Leiden – Boston, MA: Brill, 2002. Срв. за западното Средновековие Steven F. Kruger. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – *Датума от август 2007 година*.] А също така Peter Dinzelsbacher. *Vision und Visionlitteratur im Mittelalter*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1981. [За начинание да се контекстуализират настъпилите от Ренесанса насам промени предвид подхождането спрямо сънотълкуването, вж. Antony Grafton. *Reforming the Dream*. – In: *Humanism and Creativity in the Renaissance*. Essays in Honor of Ronald Witt (Edited by Christopher Celenza and Kenneth Gouwens. Leiden: Brill, 2006), pp. 271–292. Относно *случая Декарт* като образец, вж. изрично: Jama: *La nuit*; особено pp. 103–113, а също и pp. 263–266. – *Датума от ноември 2008 година*.]

¹¹ Коул обозначава този втори сън като „сънят с гърма“. Вж. Cole. *Dreams*, p. 146. Но впрочем, и самият Декарт също споменава „гърмове небесни“ (*les foudres du ciel*). Вж. *Olympica*. – In: *Œuvres de Descartes*. Tome X, p. 182.

двора, търсейки някое място, където да успокои болката. После тръгва към колежанската църква, понеже неговата първа мисъл е да се помоли. Но забелязва, че не е поздравил свой познат, когото среща в двора; понечил да се върне назад, за да прояви учтивост към него, се оказва грубо отблъснат от силен вятър, духащ накъм храма. Пак тогава среща в двора още одного, който, след като се обръща към него по име, любезно му заявява, че ако той търси *г-н N.*, последният имал нещо за него¹². Струва му се, че „нещо“-то е пъпеш от чужбина. При това младият философ смята, че пъпешът обозначава онази неизбежна самота, която съпровожда всички *търсения на истината*¹³, докато неговите читатели сякаш го приемат като шега.

[Такова разминаване открива *образа на пъпеша* като проблем пред декартознанието. „Днес приятелите – както гласи една датираща откъм 1615 година песен – са като пъпеша; опитваш петдесет, преди да стигнеш до добър“¹⁴. Но сънят засвидетелствува, същевременно, двете значими Декартови тревоги. Първата е отказът на философа от неговия синовен дълг: именно, да стане адвокат. Втората: дълбоко привързан към „наставник“ като Исаак Бекман, той вижда в неговия недотам ентузиазизиран отклик спрямо своите нахвърлеци по математика направо предателство. Отгук и пъпешът – обичаният наставник не (*му*) е истински приятел.]

Особено го поразява в този сън обаче, че всички около него здраво си стоят на краката, докато той върви из двора на колежа накуцвайки и прегърбен. (Макар че онзи *бурен вятър*, който на няколко пъти го обръща, забележимо е отслабнал.) Събужда се с болка и опасение, дали зад всичко това не стоят козните на зъл дух (*malus genius*), възжелал да го съблзни. Така че побързва да се извърне на десния си хълбок – понеже този ужасен сън го спохожда, докато е лежал на левия. Обръща се с молитва към Бога, като Го умолява да бъде избавен колкото от лошите последици, които може да носи сънят, толкова също от всички злощастия, заплашващи го като наказание заради неговите прегрешения. Защото те могат да привлекат върху му всички *гръмове небесни* – независимо че дотогава философът води такъв живот, който изглежда, повече или по-малко, сякаш достатъчно безупречен в очите на хората¹⁵.

Сън втори

След почти два часа размисли за благата и злините на този свят, Декарт отново заспива. Тогава му се присънва нов сън, в който чува рязък силен звук; взема го за трясък на мълния. Когато си отваря очите, вижда рояк ог-

¹² Вж. *Olympica*. – In: *Œuvres de Descartes*. Tome X, p. 181.

¹³ Вж. *Olympica*. – In: *Œuvres de Descartes*. Tome X, pp. 181–182.

¹⁴ [Цитирано: Cole. *Dreams*, p. 142. По въпроса относно мястото на пъпеша в съновната символика при Декарт, вж. като много добро начало старата (юнгианска) класика: Marie-Louise von Franz. *Der Traum des Descartes*. [Става дума за голяма студия, която излиза през 1949 година.] – In: von Franz. *Zeitlose Dokumente der Seele* (Zürich: Rascher Verlag, 1952), S. 49–119. – *Датума от времето между октомври и декември на 2013 година.*]

¹⁵ Вж. *Olympica*. p. 182.

нени искри, пръснати из стаята. Това му се е случвало вече преди – буди се посред нощ, като „искри в очите“ му пречат да вижда ясно дори онова, което е близо до него. Но предвид предния сън, сега той търси основания във философията, като разпознава онези явления, които му се представят по онова време и на онова място. Дотолкова обаче, ужасът, който обзема мислителя-съновидец при първото му съновидение, постепенно напълно се разсейва, и накрая Декарт дори... заспива напълно омиротворен¹⁶.

Сън трети

Скоро след това го спхожда и трето съновидение. Той намира върху една маса книга, за която не знае, как се е озовала там. Когато я отваря, среща вид енциклопедия и се радва, очаквайки тя да му бъде полезна. Скоро открива на масата и друга книга, като пак не знае, откъде е дошла: поетична антология *Corpus poetarum*; той любопитствува да прочете нещо; изведнъж застава в книгата пред стиха *Quod vitae sectabor iter?*¹⁷ (“Какъв живот да избира?”) Вижда едного, когото не познава и който му подава стихотворение, започващо със *Sic et Non* (“Да и Не”), наричайки го *превъзходно*. Философът отвръща, че то е от „Еклоги“ на Авзоний (IV век сл. Хр.), включени във въпросната антология. Искайки да покаже на непознатия творбата със *Sic et Non*, той запрелиства книгата, която (както сам смята) добре познава.

Докато търси мястото в антологията, непознатият го запитва, откъде се е сдобил с нея; Декарт отвръща, че не знае, как е станало това, но преди малко държал в ръце друга книга, която изчезнала – без той да знае, кой я е донесъл и/или я е отнесъл. Още недоизрекъл това, отново я вижда в другия край на масата. Но сега този „Речник“ вече няма онази пълнота, както първия път. Като стига до текстовете на Авзоний в антологията, не намира творбата, започваща със *Sic et Non*, и казва, че знае от поета чудно стихотворение, започващо с фразата *Quod vitae sectabor iter?* Когато непознатият иска да го види, философът се заема да го търси; попадайки обаче на няколко гравюри, признава, че това явно не е изданието, което познава. [Тази

¹⁶ Вж. *Olympica*. p. 182. [Баййе пише (*Olympica*. p. 182) „assez grand calme“, или *пълен покой*. На български обаче това означава също „вечен покой“: *смърт* и *умрялост*. Именно поради това обстоятелство, тук бива използван такъв израз за състояние отвъд подвижността, както съответно и отвъд смъртовостта, какъвто е *омиротворение*. Що се отнася до *битие-накъм-смърт* (живота-преди-живота) или *битие-откъм-смърт* (живота-подир-живота), вж. Димитър Зашев. Нататък..., нататък. [Датира от 2000 година] – *Югозападни листи*. 2005; бр. 1, с. 198–203. Както и доразвитието на темата чрез съчинението: Димитър Зашев. Без-дарната смърт. – В: *Около Жак Дерида* (Съставителство Ивайло Знеполски. София: ИК „Дом на науките за човека и обществото“, 2002), с. 190–199. Срв. освен това обаче и авторовото подхождане – Андрей Лешков. *Действителността на недействителното. Изследвания за естетическото себеосмисляне на модерността* (София: Национална музикална академия „Проф. Панчо Владигеров“, 2019); особено с. 348–354, а също и с. 369–383. – *Датира от април 2019 година.*]

¹⁷ Вж. Decimi Ausonii *Ex graeco de ambiguitate eligendae vitae*. (*Eclogarum Liber, 2*) – In: Ausonius. *Works*. Vol. 1 (Wish an English Translation by Hugh G. E. White. London: William Heinemann, MCMXIX); p. 164, p. 166 и p. 168.

книга, с две издания преди 1619; от 1603 и от 1611, се нарича *Corpus omnium veterum poetarum latinorum. Secundum seriem temporum, in quinque libris distinctum, in quo continentur omnia ipsorum opera, seu fragmenta quae reperiuntur. Cui praefixa est vniuscuiusque poetae vita. Postremo accesserunt variae lectiones, et non omnes, praecipuae tamen, magisque necessariae. A. P. B. P. G* [което прочее инициализира *Apud Petro Brossaeo, patricio Gacensi*; при Пиер Брос, женевски патриций]. *Lugduni* [Лион], *in officina Hug. A. Porta. Sumptibus Ioan. Degabiano & Sam. Girard. M.D.C.III*, pp. 1426 (том първи), съответно pp. 888 (том втори). Второто издание включва и следното обозначение: *Secunda editio prio[re] multo emendatior. Genève, excudebat Samuel Crispin[us]. M. D. C. XI*. Декарт споменава пред непознатия за *Quod vitae sectabor iter?*, която е в *Ausonij Edyllia*, p. 655 от част втора на първото издание, а също p. 658 от част втора на второто издание. Първото издание от 1603 и второто от 1611 обаче не съдържат гравюри, което обяснява голямата му изненада да срещне в съня си книгата илюстрирана¹⁸. Все пак, Декарт несъмнено е използвал някое от двете издания (навярно първото): във всеки случай, поне по времето на своето почти десетгодишно обучение в йезуитския колеж Ла Флеш¹⁹.]

Изведнъж книгите и човекът изчезват. Усъмнен, дали е сънувал, или е имал видение, философът решава, че става дума за сън, който сам тълкува – преди още сънят да го напусне. Речникът представя тук науките в тяхната цялост, а *Corpus poetarum* възплъщава единението между интелект и фантазия. След това Декарт заключава, че въпросът *Quod vitae sectabor iter?* препраща към идеята за *нравствено богословие*. Отгук, ако поетите от антологията изявяват *откровение* и *ентузиазъм*, то *Sic et Non* разкрива истинното и лъжовното. Чрез този сън, следователно, Духът на Истината прави достъпни за философа съкровищата на науките²⁰.

Отклонение за сцената на сънуването

Започваме (както, естествено, се и полага за философски текст) *наобратно*. Третият сън става сън на писмото. Някои коментатори казват, че този сън е вид литературно съчинение, понеже такива сънища са общоизвестни тогава: особено когато известяват коренни промени при собствения (*ми*) живот. Това е така, защото пред Декарт има немалко прочути образци, предвид да направи своя собствен принос към жанра „мой разказ за избора на жизнен път“, представен чрез съня. Сега вече, първият *θεῖος* ще придобие силна форма: младият философ надали е сънувал този сън; той го съчинява, *когато* е буден или го нахвърля, *докато* е буден. [Нещо повече: жес-

¹⁸ [Вж. като източник: *Olympica*, p. 184. – *Датума от май или юни 2012 година.*]

¹⁹ [Вж. по въпроса за обучението в колежа: Jaques Sirven. *Les années d'apprentissage de Descartes, 1596–1628* [Първо – Albi, 1928] (2-е Edition. New York: Garland, 1987), pp. 21–38. – *Датума от май или юни 2012 година.*]

²⁰ Вж. *Olympica*, pp. 184–185. Тъй като не остава друго за обясняване, освен малките гравюри във втората книга, философът се отказва да търси обяснения, когато още на другия ден го посещава... един италиански художник. Вж. *Olympica*, p. 185. Срв. същевременно и тълкуването: Sebba. *The Dream*; pp. 33–42, особено pp. 41–42.

тът *съчиняване* при него е основополагащ; защото той вижда своята задача съвсем не само и дори не толкова в създаването на теоретически произведения. Напротив: Декарт прави опит да *съчини* своя собствен живот във вид на промислено построение²¹.]

Колкото и обаче Декарт да ни представя своя сън според определени жанрови образци, оттук още не следва, че не го е сънувал. Защото всички разказвани сънища все се разказват съобразно жанровете от *времето* и от *мястото* на онези, които ги разказват. Без съмнение, философът донякъде „съчинява“ третия си сън. Но понеже сънищата са миметични жестове, той може и да е имал съня, който записва: като сън, следващ познати литературни образци.

Какъв „сюжет“ предлага обаче сънят? При него, Декарт вижда върху една маса книга; оказва се нещо като енциклопедичен речник. Изпълва го надежда, че книгата ще (*му*) бъде много полезна. Открива върху масата и друга книга – сборник със стихове. Когато я отваря, натъква се на фразата *Quod vitae sectabor iter?* (“Какъв живот да избира?”) Но има още нещо: един непознат му дава стихотворение, започващо със *Sic et Non* (“Да и Не”). Декарт си казва: така започва четвъртата от „Еклоги“-те на Децим Авзоний, намерили място в сборника. Обаче изведнъж си дава сметка, че сборникът не е дотам пълен, както му изглежда отначало, понеже не намира *Sic et Non*: иначе казано, думите не стоят на присъщите си места...

Тук става дума за нещо много повече от опитите на Декарт да тълкува, докато сънува, какво преди малко е сънувал, и което, сънувайки, добре знае, че представлява съновидение. Сега изтъквам само ролята на писмото, а също трудността да се намери то на своето място. След като не намира в сборника със стихове онова произведение на Авзоний, което търси, философът се доверява на енциклопедичния речник. Има и други елементи в съновидението, сродени с печатовото и писмовното. Като „сънуващ философ“, Декарт вижда в сборника няколко гравюрни портрета, но е неспособен да ги определи откъм тяхната принадлежност към онова негово издание, което (както сам смята) *отлично познава*. Има се предвид такова основополагащо раз(при)познаване на *слово* и на *образ*, което по необходимост предпоставя определена неспособност за схващане, какво точно съставляват двете. Но така се стига до:

Втори θέσις

Нещо, което става важно за съня, става важно същевременно и при разказване на съня. Писмото скрито белязва всички сънища – знаем за тях затова, защото те са (*били*) записани. Предвид на своето запазване следователно, сънищата... постоянно трябва да се преповтарят. Иначе те се изгуб-

²¹ [Вж. относно тези въпроси изричното изложение при Яков Ляткер. *Декарт* (Москва: „Мисль“, 1975); с. 44–64, особено стр. 63. Но срв. същевременно и авторовата трактовка: Андрей Лешков. *Светът като творба? Философия и естетизъм* (София: ЕИ „Проектория“, 2014), с. 203–214. – *Датира от пролетта на 2014 година.*]

ват. Което означава, че трябва да повтаряме сънищата: пред себе си самите, като ги разкажем на други, или по същия начин, накрая, като ги запишем – било още веднага след като се събудим, било също тогава, когато някакви случайни събития ни ги припомнят. Наистина: състояването на сънищата е обвързано с обстоятелството, че те все се изгубват.

Всички знаем, че си губим сънищата. Освен това, винаги се събуждаме с убеждението, *че* сме сънували, но и само с мъгляви спомени за онова, *какво* сме сънували. Или напротив: събуждаме се с доста добри спомени за сънуваното, но ако веднага не преповторим съня, последният много скоро бива забравен. Ще ви припомня само за най-големия забравен сън, който сън при това дори може да бъде датиран – ако не с точност до ден, то във всеки случай поне с такава до година: както напълно основателно се предполага, 604-603 г. пр. Р. Хр.

Ето и свидетелството: „На втората година от царуването си Навуходносор сънува сън, от който духът му се смути, и сънят побягна от него. И заповяда царят да свикат тайновежди и гледачи, магьосници и халдейци да му разтълкуват съня. Те дойдоха и застанаха пред царя. И рече им царят: „сънувах сън, и духът ми се вълнува; желая да зная тоя сън.“ Тогава казаха халдейците на царя: „Царю, да си жив довеки! Кажете на рабите си съня, и ние ще обясним, какво [той] значи“. Отговори царят и рече (...): „сънят избяга от мене; ако ми не кажете съня, и какво той значи, ще бъдете насечени на късове, и къщите ви ще се обърнат на развалини; ако ми разкажете [обаче] съня, и какво [той] значи, [тогава] ще получите от мене дарове, награда и голяма почест; и тъй, кажете ми съня, [който ме смути,] и какво той значи²²“.

Сънят избяга: изразът напомня, че си губим сънищата. Знаем, че никой не може да има сънищата на други. Но пророк Даниил ни опровергава: при *нощното видение* той вижда, какво е сънувал царят наскоро. Или същото, но казано с други думи: Даниил наново сънува съня на Навуходносор. Царят приема казаното от Даниил, който манипулира доверието, знаейки, че сам царят надали ще оспори думите на пророка за онова, какво царят е сънувал. Ето защо значи, той му разказва *съня на царя*, като после го и тълкува – тълкува своя разказ. Все пак, Навуходносор би могъл да отхвърли Данииловия „сказ за съня“ и/или, съответно, неговото сънотълкуване – именно, като каже: „Не, не е така! Данииле, ти си измамник!²³“

²² *Книга на пророк Даниил* 2: 1–6. (Изразите в квадратни скоби, които при този случай изпълняват единствено стилистично пояснителна роля, бяха поставени – *теа culpa!* – от мен като автор на настоящото изложение.)

²³ Въпреки че такъв модерен сънотълкувател като Фройд никъде не споменава отнсно съня на Навуходносор, няма как да не е познавал *Книга на пророк Даниил*, която е меродавен текст със *сънозаписи* отпреди неговото „Тълкуване на сънищата“. Дали такова забравяне за историята с вавилонския владетел при виенския невролог само не представлява едно красноречиво припомняне, че има твърде много от пророк Даниил при д-р Фройд, майсторски усвоил изкуството, което Светото Писание приема като можено на някого *да каже съня* на другите? Ето защо, от сънуващите се изисква единствено тяхното решително показване като господари на своята воля;

[Но по такъв начин, залог при сънотълкуването стават заплетените взаимоотношения *спомняне – сънуване*, от една страна и, съответно – прочее, в същата степен, – интенциите, които смислово свързват техните съдържания – от друга. *Актът на факта* (имайки предвид мисълта като белязваща *cogito*) издава последователността, присъща за будното състояние. Дотолкова същевременно, авторът би предложил следното предварително предположение: мисловната възможност за спомняне на сънищата представлява недвусмислено свидетелство, че моментите *фактуално* и *фиктивно* са свързани с отношения на взаимнообратимост²⁴.]

Тук ще подхожда към засвидетелстваното от *Книга на пророк Даниила* като материал относно сънищата, започвайки с въпроса за това как думите играят своята роля в книгата. Даниил отбелязва своето върховно тържество при пира на Навуходоносоровия приемник, какъвто е цар Валтасар – последният вавилонски владетел²⁵. [Тогава самият цар Валтасар, също така неговите велможи, жени и наложници, пийки вино от златни и сребърни съдове, принадлежали на Храма в Йерусалим, – някога цар Навуходоносор, присъединил Палестина към своето Вавилонско царство, ги отнема от юдеите, – славят „боговете сребърни и златни, медни и железни, дървени и каменни, които нито виждат, нито слушат, нито разумяват“, докато Бога, в Чиито ръце остава тяхното жизнено дихание, или Бога, Който държи в ръце техните пътища, не славят²⁶. Ето защо, явява се призрачна човешка ръка, която изписва нещо срещу светилника върху мазилката на стената в пиршествената зала от царския дворец²⁷.]

Какъв става обаче предметът на Данииловото тържество? Една призрачна ръка изписва върху стената в двореца такива знаци, които мъдреците от царството нито могат да разчетат, нито могат да обяснят, какво означава написаното²⁸. При това – въпреки щедротото обещание, дадено от самия владетел: „Който прочете това, що е написано, и ми обясни, какво значи то, ще бъде облечен в багреница, и на шията му ще бъде златна верижка, и в царството ми [той] ще бъде трети властник.²⁹“ Даниил, от своя страна, разпознава в написаното върху стената думите *мене, мене, текел, упарсин* – които

става дума за волята да обърнат към Фройдовите и/или фройдистки трактовки следното отрицаващо изречение: „Вашето представяне на моите сънища е напълно невярно, а вие сте просто едни многоучени измамници!“

²⁴ [Вж. по въпроса за взаимоотношенията между *фактуално* и *фиктивно* изричното изложение при Лешков. *Действителността на недействителното*; преди всичко с. 44–51 и с. 108–118, а също с. 148–154 и с. 281–286; накрая могат да бъдат посочени и, съответно, като една своеобразна „феноменологична екземплификация“ (несъвсем *ортодоксално хусерлианска* такава, наистина), с. 354–368. – *Датира от април 2019 година.*]

²⁵ Вж. за това свидетелствата: *Книга на пророк Даниила* 5: 1–4 и 5: 18–28.

²⁶ [Вж. изрично: *Книга на пророк Даниила* 5:2, а също и 5:23. – *Датира от декември 2017 – януари 2018 години.*]

²⁷ [Вж. свидетелството: *Книга на пророк Даниила* 5:5. – *Датира от декември 2017 – януари 2018 години.*]

²⁸ Вж. *Книга на пророк Даниила* 5:8.

²⁹ *Книга на пророк Даниила* 5:7.

той ще произнесе и изтълкува като означаващи „премерено, претеглено, разделено“: израз за предстоящата скорошна гибел на царството³⁰.

Знаците върху стената уподобяват във вехтозаветното свидетелство такъв вид сънища, каквито само Даниил може да изказва и само Даниил може да тълкува. Вместо съня на царя, който сън е (*бил*) забравен, в случая става дума за страшно плашещи буквоподобни белези, лишени от собствено значение. Дали обаче такива страшно плашещи буквоподобни белези не съставляват по необходимост, при това именно поради онова тяхно отличително качество, което тук ще си позволя да определя като трансцендентално основополагащо техния смисъл емпирично-историйно *нямане на смисъл*, една практически неотчуждима част от съня?

[Необходимо „иконологично“ отклонение]³¹

[Ако се премине *твърде напред* във времето: Рембранд ван Рийн става художникът, който може би пръв от модерните ще има дързостта да представи чрез една особено прочута измежду своите определено немалобройни картини, обвързани със старозаветна тематика, *белезите-без-значение*, които самото Даниилово тълкуване прави смислени. Има се предвид „Пирът на Валтасар“ (творба, датираща от 1636–1638 години), която понастоящем обитава Лондонската национална галерия. Неин детайл украсява и предната корица на една книга, разискваща въпросите около *мисленето относно чувствата* във философската класика³².

Предвид казаното дотук, авторът би поставил цялата картина от прочутия майстор върху предната корица на книга относно Фройдовите или фройдистки „сънотълкувания“. Дали за нейна задна корица не ще подхожда друга Рембрандова творба – прословутият офорт „доктор Фауст“? През XVII век обикновено го означават като „Деянието на алхимика“: при твърде разширително подхождане спрямо термина-понятие *алхимия* – особено предвид онези знания-и-умения при творците, които носят чудатото название „духовна алхимия“³³.]

[Като допълнение: офортът е осмислим откъм анаграматичен прочит на светещия диск, средищен при творбата³⁴. Във външния му кръг се чете (прилагайки анаграмно разместване): TANGAS LARGA LATET AMR. (= Стигаш до обилното, AMR остава скрито.) Пак анаграмно, буквите от сред-

³⁰ Вж. *Книга на пророк Даниила* 5:25–28. Краят на свидетелството гласи следното: „(...) тая съща нощ Валтасар, халдейският цар, биде убит, и Дарий Мидянин превзе царството (...)“ *Книга на пророк Даниила* 5:30–31.

³¹ [Датират от август 2007 година.]

³² [Вж. Susan James. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1977. За изображение вж. на URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0e/Rembrandt-Belsazar.jpg>]

³³ [От кабалата до теургията. Вж. Werner Weisbach. *Rembrandt* (Berlin: Walter de Gruyter, 1926), S. 573–574. Срв. Jacob Rosenberg. *Rembrandt*. Vols. I–II (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948); Vol. I, p. 157.]

³⁴ [Вж. старата класика: Martin Bojanowski. Das Anagramm in Rembrandts „Faust“. – *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Jahrgang XVI (1938), S. 527 ff.].

ния кръг дават израза ADAM TE ADREGAM (=Човече, дотам ще те отведа.) Това „дотам“ обозначава естеството на AMR – чрез буквата O, която едни призрачни пръсти посочват в кръга на огледалото досами диска – като AMOR. Този прочит на AMR чрез AMOR (става дума за Божия любов) изяснява също така и значението на образа *огледало* от офорта: понеже припомня *Първо послание на св.ап. Павла до Коринтяни*: „Сега виждаме смътно *като* [sic!, А. Л.] през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная до-нейде, а тогава ще позная, както и бидох познат.“ (13: 12) Но изразът *смътно да виждаш* от апостолското писание всъщност уподобява (чрез *като*) такъв вид „смътно виждане“ на виждането при просъница: *като* през помъ-тено огледало. Затова и сънуваното все забулва онова, което „има да го има“ като предмет на истинното познание. (Какъвто авторът се надява да показва, същевременно, че е случаят също и с мистиката на стигането до истината в Декартовото философстване.)

Тук изникват още два въпроса (почти реторични обаче) във връзка с творбата. *Първо*: дали често срещаната при диска буква A (α), заедно със скритата в огледалото буква O (Ω), могат да бъдат мислени като образни възможности за представяне чрез Рембрандовия офорт „доктор Фауст“ на израза *Алфа и Омега*, олицетворяващ Началото *plus* Свършека в единство, което именно като такова явява Божията Вечност, от Иоановото „Откровение“³⁵? *Второ*: дали трикратно повтаряното число 3 при светещия диск като средоточие на изображението (всеки път по три думи във всеки от двата външни кръга, и трите кръга при диска) не търси изобразяването на неизобразимото – Троицата? Още повече, че буквите от централния кръг образуват монограма *INRI*, обозначаващ Иисус Христос, Който, съединявайки Отца и Духа, превръща чрез това съединяване онтичната *тройственост* в онтологично *Триединство*.]

Втори θέσις – продължение

Книга на пророк Даниела описва събития отпреди повече от 2600 години и огласява темата за сънищата. Според един вече покоен добър познавач на културите от Двуречието, текстът е свързан с шумерска традиция, водеща своето начало отпреди над 4300 години. Става дума за установения тогавашен обичай дворът на владетеля да обикаля царството, премествайки се от един „съновник“ до друг, като придобива сънища *на-и-от* всяко място. По такъв начин обаче, тази част от Писанието представя известни авторитетни съноразкази, призовавайки стара традиция, при която мястото на съня основополага неговата значимост.

Разказът за сънищата става значи неделим от сънищата. Елинската античност различава *значими* сънища от *неважни* такива; първите предсказват общото бъдеще, докато вторите изразяват само лични грижи на сънуващите. При първите сънища богове, човеци, богини съпровождат *сънуващите*, като

³⁵ [Вж. за това меродавното свидетелство *Откровение на св. Иоана Богослова* 22: 13. Срв. същевременно обаче художествено-историческия прочит предвид творбата на Рембранд при Rosenberg. *Rembrandt*. Vol. I, p. 159.]

сънуването тепърва се осъществява в присъствие на такива божески и/или човешки „други“. Искате да сънувате значим сън; как обаче да го сторите? Вярва се, че съществуват определени *свети места*, които са подходящи за значими сънища. Особено прочуто между тях става Епидавър, обикнат от Асклепий. Там можете да сънувате самия бог, който стои над вас. Поради тази причина, ако богът на лечителството ви сънува като изцелени, сигурно ще се събудите със спомена за това и съответно ще бъдете изцелени.

[Тук опира до търсене на смисъла спрямо сънищата; всяко *търсене на смисъла* обаче представлява едно своеобразно *изкуство да се припомня*, като относно паметта античността заслужава особено доверие. Самата техника на паметта, отличаваща античната литература, препраща накъм изобразителността: изразът за художествения творец на латински – *artifex*, обозначава създаващия [нещо] изкуствено. *Institutio oratoria* от Квинтилиан схваща паметта като подобие на постройка, чиито помещения хората все обхождат, търсейки предмети, поставени там изкуствено. Един трактат, приписван на Цицерон и наречен *Ad Herrenium* (приписването обаче остава сякаш недостоверно!), пресъздава прочута техника за помнене, основана върху представата „една изгоряла къща“, и върху опита да се възстановява речта, тръгвайки от образи на думите, които представляват техни *imagines* – посмъртни маски³⁶.]

Да се върнем същевременно обаче към онова, което вече беше казано относно Декарт: именно, че сънищата се съгласуват с жанрове сънища, от една страна, и с жанрове на тяхното следсъновно разказване – от друга. Спрямо този въпрос реалистите и скептиците подхождат твърде различно. Първо, смятаните за *реалисти* проявяват голяма склонност да настояват: „Хората казват, *какво* са сънували; следователно, именно казаното от тях разкрива онова, *което* те са сънували.“ Напротив, приеманите за *скептици* оставят открита възможността онова, което е (*било*) сънувано, коренно да се различава от онова, което е (*било*) разказано. Разбира се, в случая изобщо дори и през ум не ми минава да „вземам страна“ по въпроса. Бидейки *реалист-скептик* и *скептик-реалист* едновременно, тук единствено ще подчертая значимостта на мястото в значимите сънища – предвид възможността за тяхното разказване. Това е така, именно защото самите сънища отначало подобава да се разкажат, като след това трябва да бъдат ако не записани, то поне преповторени – чрез което биха били запазени.

³⁶[Вж. Frances A. Yates. *The Art of Memory*. [1966] – In: Idem. *Selected Works*. Vol. III (London: Routledge, 1999); особено pp. 12–17 и pp. 21–25. [Yates. *The Art*.] Вж. за елинските източници (Симонид от Кеос, Платон от Атина, Аристотел от Стагира, Метродор от Скепис) на римските мисли относно паметта при Yates. *The Art*., pp. 27–49. Един философски прочит: Андрей Лешков: Паметта като проблем пред мисълта. – *Философски алтернативи*. Година XXV (2017); № 2–3, с. 245–266; особено с. 248–250 и с. 255–259. За своеобразно „приложение“, срв. Андрей Лешков. Естетика откъм четенето (Бележки за явяванията на Писмото.) – *Философски алтернативи*. Година XXIV (2016); № 6, с. 102–119; особено с. 105–108 и също с. 113–114. – *Датира от август 2017 година*.]

Трети θέσις

Разказванията чертаят рамките на съновиденията. Но налице е и обратната зависимост. На какво да се вярва? Дали на сетивата *или* на сънищата? Дали на книги *или* на откровения, съответно на книги в сънища? Дали едно вярване да има за своя основа писани откровения, които биват сънувани, *или* озарения, придобивани чрез „срещи с книги“ в съновиденията?

Но дори и ако във времената *модерност*, наченати чрез жеста на *cogito*, вече да нямаме нужда от съновни спомени, Декарт остава основополагащ. Защо? Защото преди да навърши дори 24 години, бива спокоден от онези свои сънища – казано направо, откровениеви сънища. Той ги записва в една тетрадка, съдържаща мисли, които философът явно приема насериозно през целия си останал живот. Това е така, защото при него скептицизмът относно сънищата препраща към биографичен скептицизъм, тъй като възплъщава колкото философска позиция, толкова и истинско екзистенциално съмнение – поради съдържанието на самите сънища.

Какво представлява „биографичен скептицизъм“? Колкото и да е разбираем скеписът около сънищата, той вълнува малцина. Обаче при Декарт не опира до чист мисловен опит, имащ за цел изясняване същността на понятията *ratio* и, съответно, *fides*. Тъй като при него скептицизмът застрашава самото му битие. Той дори изрично изтъква, че е първият философ, напълно опровергал „съмненията на скептиците“. Въвежда и ново равнище на скептицизма, непознато при античната традиция. – Картезий прави стъпка напред (обратно?) накъм хаоса, която стъпка става не толкова парадоксалистка главоблъсканица, колкото основополагащо житейско съмнение. Чрез това, той преодолява също новия скептицизъм относно сънищата: вече своите собствени. Едва в края на *Meditationes* обаче ще осмее тревогата си за сънищата. Дали не опира до смеха след сътрес при изпиталите истински страх? „Трябва да отхвърля като (...) смешни своите съмнения от последните дни – особено общата несигурност за съня, който не можех да различа от будното състояние. (...) Когато възприемам обаче такива неща, за които отчетливо зная откъде идват, къде се намират, [а също и] по кое време ни се явяват, като без никакво прекъсване мога да свържа своите усещания за тях с целия ход на моя останал живот, аз съм напълно сигурен, че ги възприемам в будно състояние...“ Ето защо, отбелязва философът, не бива да се съмнявам в тяхната истинност, ако, когато призовавам всичките си сетива, памет и разум, предвид да ги изуча, никое от тях не ми съобщава нещо, изосновно противоречащо на всичко онова, което са ми съобщили досега останалите³⁷.

³⁷ Вж. източника – René Descartes. *Meditationes de prima philosophia*. [1641] – In: *Œuvres de Descartes*. Tome VII (Paris: Léopold Cerf, 1904); VI, pp. 89–90. Декарт. *Размишления върху първата философия* [Излиза на френски през 1644 година.] (Превод от френски Атанас Драгиев.) – В: Рене Декарт. *Избрани философски произведения* (Съставителство и въгледителна студия Кирил Делев Дарковски. София: „Наука и изкуство“, 1978); с. 387–388. „Размишления“ не са ли светско *преиздание* на схоластиката? Вж. Alexandre Koyré. *Descartes und die Scholastik*. [1922/23] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. Връзката със средновековния жанр *Шестод-*

Защо все пак Декарт намира скепсиса спрямо сънищата за вълнуващ? Защото осмисля жестиката на биографичен и светогледен скептицизъм. Сънища, места, смисли са свързани, обаче тяхната свързаност не е непосредна. Вече споменах за Епидавър – онова свято място, където култът на Асклепий... насърчава хората да сънуват. Отиваш някъде, за да сънуваш. Основното *свято място* за сънища през XX век е диванът в психоанализата. Не че сънуваш върху дивана, колкото че разказваш своите сънища върху дивана и асоциираш относно тях върху дивана. Нека определим проблема така: какво прави сънуването значимо? Не толкова сънуването на свято място, колкото едно разказване на сънищата от *свято място* като дивана. Фройд настоява стаята с дивана да бъде отделена от стаята за консултации. Оттук и изводът: както храмът в Епидавър има своя *олтар*, изолираната с двойни врати стая има своя *диван*.

[При монолозите, в дочути откъслечи от разговори, из случайно прочетени документи или дори чрез чужди писма, във витражите на бързо изтляващия живот внезапно проблясва определена същностна биографична значимост. Но има още нещо: става все повече неясно, доколко страстите на героите от сънищата показват, как историята се изкривява, и доколко, напротив, някакво някогашно и някъдешно (или *вече било*, или такова, което *има да го има*) намира в тях своите вестители. По тази причина и съновната сюжетност съгъства смислите: също както гностиците изосновно ще преобразят несъмненото свидетелство за предателство като вид *любовна история* – именно доколкото (според тяхното учение) Иуда от Кариот, предавайки Иисус Христос, приема целия ужас при следващото негово деяние проклятие единствено предвид възможността един предначертан „план на Бога“ да се осъществи³⁸.]

Няма как *сега* да проникнем в сънищата на философа – без онзи, който ги е сънувал. Въпреки това, ето главните предположителни значения на образите от първото съновидение. Този сън препраща към Декартовото юношество, преминало в йезуитския колеж Ла Флеш. Онзи *г-н N.* (*monsieur N.*), който се явява в съня, съставлява асонанс спрямо определен „*M.*“: Марен Мерсен, наставник на Декарт. Опитът на сънуващия да намери убежище в църквата, заедно с усилията му да поддържа приличие, сякаш припомнят тук атмосферата от колежа. Обаче моментите „*зъл дух*“, *бурен вятър*, *бягство към храма*, *молитва за опрощение* издават, че някой Божи закон е (бил) престъпен. Има и още нещо: гордостта, че в дните преди съня открива „чудна наука“, поражда при Декарт един своеобразен усет за вина. Тук разделението между двете страни в тялото противопоставя *светско мислене на религиозно възпитание*³⁹.

нев издайнически се по(де)казва дори чрез обстоятелството, че размишленията са шест на брой, като за всяко от тях бива отреден по един ден от седмицата. Вж. Ляткер. *Декарт*, стр. 126. – *Датирани от август 2008 година.*]

³⁸ [Датирани от август 2008 година.]

³⁹ [Вж. за това – предвид на една *психотеология*: Владимир Градев. *Разпознавания. По пътищата на душата* (София: Фондация „Комунитас“, 2017), с. 231–258.

Едно самоизпитване, както съответно и практиката „казуистика“ (представяща *casus*, което при църковния латински означава всъщност *de casu conscientiae* – затруднение относно някакво необходимо подобаващо нравствено преценяване), олицетворяват, следователно, условията за възможността Декарт да утвърждава своето *cogito* като несъмнено основание.

“Пъпешът от чужбина“ изглежда като необяснимото от съновидението. Но да опитаме такъв ход: пъпешът евфемизира забранения плод от Дървото на Знанието, Божията заповед за чието невкусване Декарт престъпва. *Пъпеш* замества науката на Галилей, пораждаща също страх той да се подражава. Мерсен прави достъпни за Декарт новите идеи: както *g-n N (M.?)* му носи онова, което той смята, че е „пъпешът от чужбина“⁴⁰. Обаче сънят разкрива и друго. Ето: „Аз винаги съм имал огромно желание да се науча да различавам истинно от лъжовно, за да гледам ясно своите постъпки и да вървя уверено в този живот“⁴¹. Декарт прави опити чрез съня да се ориентира, като върви в една посока, но вихърът го завърта. Сякаш някаква спирална противосоила отнапред ограничава линейността на неговите мисъл, говор, писмо. Декартовият отклик спрямо съня разкрива значи взаимовръзките *съновидение-изтълкуване*.

За третия сън. Съновните книги стават фасадите, откъм които Декарт преразглежда своята философия. Но деянието *сънуване* предоставя на картезианските мисъл, говор, писмо образа *книга без битие* при множество от означаващи – *Corpus poetarum*, който антологизира жизнена мъдрост *plus* научно знание, ставайки чрез това фантазия на Декартовата „наука“. Речникът и *Corpus* са обозначения на философа, който умиротворено седи в библиотеката. Това положение отхвърля уязвената телесност от първото съновидение. Сънят разкрива занаята на философа като достоен за Декарт, а ду-

Като възпитаник на йезуитите, Декарт пренася тази фигура във философстването, чрез което християнската аскетика се оказва философски успоредена. Ето как значи, Декартовите „есенни сънища“ теоретически преобразяват обичайното седмично отшелничество от Ла Флеш. Въпреки че уединението на Картезий край дунавските брегове при Улм дълбоко променя ред значими моменти, неговата определеност като един вид вариация върху темите при *духовните упражнения*, завещани от Лойола, остава обаче (проблемно, а също така и тематично) напълно непокътната. – *Датума от декември 2018 година.*]

⁴⁰ [Самото споменаване на Мерсен препраща към свързания с него като вид *пазител на тайната* (каквато роля играят всички „посредници“ във времена на разделителни светогледни спорове) феномен, обозначаващ с израза *La République des Lettres* – предаван чрез „република на учеността“. Вж. като опит за теоретично портретиране: Ляткер. *Декарт*, с. 164–178. Нито тази неявна институция на мисловно общуване през XVII–XVIII век обаче, нито местата, които заемат в нея Мерсен и Декарт или Спиноза и Лайбниц, тук не ще бъдат разисквани. Вж. относно о. Марен Мерсен класиката: Bernard Rochot. *Le père Mersenne et les relations intellectuelles dans l'Europe du XVII-e siècle.* – *Cahiers d'histoire mondiale*. Vol. 10 (1966), pp. 55–73. – *Датума от юли 2008 година.*]

⁴¹ René Descartes. *Discours de la Méthode*. [Излиза първо през 1637 година.] – In: *Œuvres de Descartes*. Tome VI (Paris: Léopold Cerf, 1902); *Première partie*, p. 10. Но срв. същевременно: Рене Декарт. *Разсъждение за метода. Част първа*. (Превод от френски Донка Меламед) – В: Декарт. *Избрани философски произведения*, стр. 253.

хът, вестяващ истината, отключва пред него съкровищницата на науките. Двете стихотворения от Авзоний са същностни за проумяване стремежа на Декарт като автор. *Est et Non* е *Nai kai ou Puthagorikon*, което сам философът добавя като своя бележка в полето на елински⁴². Смята, че това стихотворение обозначава „истинното и лъжовното“ – еднакво при човешкото познаване и при светските начинания. Ето кое го кара да бъде убеден, че е разбрал целия сън, който, ако има смисъл, идва от Бога. Всичко действително е (*сякаш*) разумно и всичко разумно (*ще подобава да*) е действително.

Но питагорейското *Nai kai* е размисъл над едно положение, с което цялата философия постоянно се сблъсква: случайността на различността. Ето и нещо като прозаичен преразказ на самото Авзониево стихотворение. „Да“ и „Не“: всички използват тези едносрични думи. Махнете ги, и не ще остане нещо, което езикът на хората да обсъжда. В тях е всичко и от тях всичко е. Именно те са оръжията, с които школите, пригодни за мирно учение, водят своите безкръвни и безвредни войни на несвършващи спорове, от тях зависят ораторите в своите словесни сблъсъци. Ето го и първоизвора на пререканията: затова мнозина, обмисляйки, съдържат своята рязкост, като вместо това постоянно си прехапват устните в бясно мълчание. Що е животът човешки, наистина, вечно подмятан насам-натам от две едносрични думи⁴³?

Една нищожна изписана разлика между *kai* и *vai* е основата за всичко казано и писано; ако те се премахнат, то какво изобщо ще остане, което хората да обсъждат на своите езици? „Да“ и „Не“ са основата за войните на мисълта. [Тази разлика между *kai* и *vai* представлява „първоусловие за възможността“ на всякакви философски спорове⁴⁴. Но „(да) е“, „не (да) е“, съответно „да (не) е“, предопределят разграничението между *да*-битие и *не*-битие. Ето защо, зависимостта от две едносрични думи оспорва господството над представяне и представяно, което самият Декарт – според канона на барока – вярва, че е постигнал⁴⁵.] Всички спорове, както впрочем и цяла-

⁴² За питагорейците същност на всичко е числото; тази *числовост* свързва математика, музика, астрономия. Вж. Leonid Zhmud. „All Is Number“? Basic Doctrine of Pythagoreanism Reconsidered. – *Phronesis*. Vol. XXXIV; No. 3 (October 1989), pp. 270–292. Затова, формулата *Nai kai* внушава, че Декарт се осмисля като модерен Питагор; неговата линейна алгебра и математическа физика отварят вратите за обединяващо цялото знание разбиране.

⁴³ Вж. като източник Decimi M. Ausonii *Nai kai ou Puthagorikon*. (*Eclogarum Liber*, 4) – In: Ausonius. *Works*. Vol. I (With an English Translation by Hugh G. E. White. London: William Heinemann, MCMXIX); p. 170 и p. 172.

⁴⁴ [Относно питагорейската формула за „да и не“, вж. като въведение Kurt von Fritz. Pythagoras, Pythagoreer. – In: *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. (Pauly – Wissowa) Bd. XXIV (47). Hrsg. von Konrat Ziegler. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1963); S. 187–188 и S. 232–233. Срв. Леонид Жмудъ. *Пифагор и ранни пифагорейци* (Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2012), с. 168–179 и с. 331–336. – *Датума от август 2018 година*.]

⁴⁵ [Вж. Sanford Budick. Descartes' *Cogito*, Kant's Sublime, Rembrandt's Philosophers. – *Modern Language Quarterly*. Vol. 58; No. 1 (March 1997); pp. 27–61. Ryan Fagan. Re-grounding the *Cogito*: Descartes, the Problem of the Baroque (PhD Diss. at the University

та гълчава при езиковата (*ни*) активност, подобава да бъдат отхвърлени (сякаш приема философът мисълта на поета) заради питагорейската добродетел *мълчание*: понеже при него истината съвсем не зависи от *да* и/или от *не* магични думи в езиците.

Нещо повече: цитирайки стихотворението само по заглавие и тълкувайки последното като обозначаващо разкриването на истинното и/или на лъжовното, което Бог му поверява, младият философ сякаш запълва разрывите във Вселената. Тук подходът спрямо сънуването като път към собствена философия избягва разрывите, които самата поетична творба отваря. Има се предвид разрывът, пораждан от означаващото, което олицетворява производността или захвърлеността на битийното спрямо езиковото. Именно поради това обстоятелство жестът на младия философ съдържа голяма ирония: защото неговият сънотълковен подход спрямо заглавието на наличното в съновната антология стихотворение относно споровете, пораждани от едносричните думи *sic et non* (на български е *да и не*), всъщност го довежда направо до олимпийски висини – както подсказва дори заглавието на собствения му текст...

Подир всякакъв *тhеiсiс*

Следва да се посочи накрая, че Декарт ще подчертае с почти математическа точност онази дата, когато бива спокоден от своето философско съновидение: *X Novembris MDCXIX, cum plenis forem Enthusiasmo...* Но наред с това, мислителят добавя в своя дневник също така датата от една година и един ден след това събитие, 11 ноември 1620 (*XI Novembris MDCXX*), отбелязвайки друго свое значимо откритие, което прави междуременно – по такъв начин, сякаш всички негови бъдещи открития все ще преповтарят съдбовното сънопреживяване, датиращо от ноември 1619 година. Той очаква следващите му открития да препотвърждават пророчеството, споходило го през нощта на неговите „есенни сънища“⁴⁶. Но същевременно, третото съновидение (ключово предвид мисловната насоченост, която Декарт ще създаде) има като свое средоточие античното стихотворение от Децим Авзоний относно безплодието на всевъзможните диспутации, основани върху произволните различавания между *Да* и *Не*.

[Накрая, когато персонажите подтикват *dramatis personae* да говорят от собствено име (но това не означава друго, освен от името всъщност на един

of Kansas, May 2015); pp. 188–206 и pp. 229–234. (Достъпно в електронен вид на URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/4034/2bb0786e46846b14b121142b990e948db2ea.pdf>) – *Датира от август 2018 година.*]

⁴⁶ [За сънищата на философа авторът припомня като отправни точки, освен изследванията от Бел. 3 и Бел. 9, преди всичко предвид допълненията към двете, изричните изложения: Anthony Grafton. *Traditions of Conversion: Descartes and His Devil* (Berkeley: Doreen Townsend Center, 2000), особено pp. 15–20. Съответно Michael Keefer. *The Dreamer's Path: Descartes and the Sixteenth Century*. – *Renaissance Quarterly*. Vol. 49; No. 1 (April – June 1996), pp. 30–76. И Michael Keevak. *Descartes's Dreams and Their Address for Philosophy*. – *Journal of the History of Ideas*. Vol. 53; Issue 3 (July – September 1992); pp. 373–396, особено pp. 384–387. – *Датира от януари 2009 година.*]

„Аз“), сюжетите се определят именно по начина, по който бива определен самият сън – или другояче казано, символно. Възниква символна картина (уподобяваща археологическо и патоанатомично прониквания), която прави ясно, че търсеното се превръща в своята противоположност. По тази причина, следователно, Декартовите съновидения показват, че самото стигане до пътя към истината необходимо представлява при едно сънуване, а също, съответно, във връзка с едно сънувано, съвсем не толкова завръщане в Рая, колкото сбъднато пророчество от Откровението⁴⁷.]

При това положение бих завършил със следния въпрос: доколко основното желание, белязващо философското неосъзнавано, каквото го олицетворяват Декартовите съновидения, всъщност не става надеждата, че когато един ден езикът с неговата многозначност изчезне, човеците накрая биха се сподобили да съзерцават истината сред неизречимо мълчание⁴⁸?

София, юли 2019 година

⁴⁷ [За тези въпроси, авторът ще припомни едно свое съвместно с Николай Обрешков (1958–2017) съчинение, замислено и създадено (като основен обем!) почти успоредно с първата редакция на настоящото изследване: Андрей Лешков и Николай Обрешков. Публичността или химеричното. [1997/1998]. – *Списание на Института за модерността*. Юли 2010. (Специален брой.) – *Датира от късната пролет [май – юни?] на 2019 година.*]

⁴⁸ [Ето защо значи, при Декарт читателите се срещат с един парадоксален жанр, белязващ неговото творчество, какъвто представлява *безликният животопис*. Колкото антиномичен, толкова и диалектичен, Декартовият изказ езиково, изразно, стилово олицетворява едно обстоятелство, основополагащо спрямо самото философстване: потребността качествата *лично* (азовост – откъм потекло), а също така *безликово* (светово – откъм смисъл) като измерения на мисловното присъствие да образуват единна действена цялост. Каквито се оказват, впрочем, единенията *душа – тяло*, от една страна, и същевременно *божеско – светово* според самия Декарт – от друга, бидейки белязани от съприсъствието на невъзможността и необходимостта – *Датира от май 2019 година.*]