

ДИНАМИКА НА ВЕРНОСТТА

СИЛВИЯ БОРИСОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките

sylvia.borissova@gmail.com

DYNAMICS OF FIDELITY

SYLVIA BORISSOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

What is fidelity? What is its nature, its dynamics, how far can it possibly extend? What is its significance for human existence? This article presents a systematic analysis of fidelity as both a moral value and virtue, considered in an interdisciplinary perspective with arguments from the fields of philosophical anthropology, phenomenology, existential and dynamic ontology, psychoanalysis and personality psychology. The etymology and genealogy of the term fidelity is traced from its everyday use to its philosophical loading in the course of Western historical-philosophical thought (Epictetus, Cicero and Gaius, Hume, Alison, Dilthey, Picard). On this ground, firstly, a typology of the concepts of fidelity in an impersonal (object-sensual), personal (individual, spiritual), existential (life-) and holy (sacred, religious, theological) sense is proposed; and, secondly, a peculiar dynamic ontology of fidelity is derived based on the most profoundly thought-out concepts of Marcel and Badiou in this regard—respectively, these of ‘creative fidelity’ (*fidélité créatrice*) and ‘fidelity to the event’ (*fidélité événementielle*).

Keywords: fidelity, faith, trust, creative fidelity (*fidélité créatrice*), fidelity to the event (*fidélité événementielle*), moral value.

В какво се изразява верността? Каква е природата ѝ, динамиката ѝ, докъде е възможно да се простира? В какво се състои значимостта ѝ за човешкото съществуване?

Статията има за цел да представи систематичен анализ на верността като морална ценност, разгледана в интердисциплинарна перспектива с доводи от полетата на философската антропология, феноменологията, екзистенциалната и динамичната онтология, психоанализата и психологията на личността. С оглед на това изложението предприема следните стъпки:

1. За изходна предпоставка и отправна точка се взема концепцията на Макс Пикар за верността (нем. *Treue*) като „първичен“ или „базисен феномен“ редом с любовта, живота, смъртта и тишината, контекстуализирана чрез питането за ролята на първичните феномени на човешкото съществуване.

2. Следва етимологична и генеалогична конкретизация на понятието „вярност“, като а) се аргументира изследователският избор на линията *fidelis* (лат.) – *fidelity* (англ.), *fidélité* (фр.) като първична феноменалност на човешкото съществуване и морал спрямо *loyauté* (фр.) – *loyalty* (англ.); и б) се проследява развитието и наслагването на конотации в понятието в историята на западната философска мисъл – онтологични, феноменологични, аксиологически, етически, естетически (стоици – Епиктет; Цицерон, Гай; Хюм; Алисън; Дилтай).

3. Предлага се типология на концепциите за верността в безличен (предметно-сетивен), личен (персонален, духовен), екзистенциален (жизнен) и свят (свещен, религиозен, теологичен) смисъл.

4. Една следваща конкретизация се състои в разграничаването на понятието за вярност от това за вяра и доверие (Дюи; Фазакас и Гозе; Христодулу).

5. Извежда се подстъп към динамична онтология на верността на базата на най-дълбоко промислените в този план концепции на Габриел Марсел и Ален Бадиу – съответно за „творческата вярност“ (*fidélité créatrice*) и „събитийната вярност“ (*fidélité événementielle*).

1. Верността като първичен феномен

В какво се изразява верността за човека и докъде биха могли да се простират границите ѝ? Не само във всекидневната употреба на понятието „вярност“, но и при по-голяма част от философите, рефлектиращи по-пряко или периферно върху това понятие, се наблюдава съсредоточаване върху някоя от следните свързани конотации: вярност в личните отношения, в брака, в любовта.

Ала с какво и защо да е различна верността в семейството, в приятелството; верността към едно живо същество, понякога дори наричано „най-верен приятел“ – било то животно или растение; верността към едно място, натоварено с дълбока лична символика за човек; верността към един предмет дори, когато този предмет носи

съкровен или сакрален смисъл? Верността на себе си и своите принципи – не е ли също вярност?

Систематичният анализ предполага постигането на формално-логическа и съдържателна консистентност при определението на понятието „вярност“: на онзи момент, в който нищо не може да бъде добавено или отнето, без с това да се наруши устойчивостта на понятието; в друг момент тази устойчивост би могла да бъде уязвена и да доведе до нужда от преразглеждане и актуализация на съответния систематичен прочит. – **В кой момент верността е феномен, надхвърлящ вече имплицираното във въпроса какво е верността?**

В книгата си „Светът на тишината“ (1948 г.) швейцарският неоплатоник Макс Пикар нарежда верността сред „базисните“, или „първичните“ феномени на човешкото съществуване (*„базисни“ по Гьотевото понятие *Urphänomen*), заедно с любовта, живота, смъртта и тишината. За Пикар особеното във феномена на тишината е, че се съдържа във всеки от останалите: „и има повече тишина, отколкото слова в тях, повече от невидимото, отколкото от видимото“ (Picard, 1948: 5); единствено тя сред останалите базисни феномени „винаги е на разположението на човека“ (ibid.: 6). Същевременно много живо авторът улавя срещата и взаимното преобразяване на тишината и останалите първични – метафизични и архетипни за човешкото съществуване – феномени (вж. Борисова, 2019: 45). Така пластичен е например начинът, по който „пълнотата на тишината в любовта достига до тишината в смъртта: любов и смърт си съпринадлежат. Всяка мисъл и дело в любовта се простира през тишината към смъртта“ (Picard, 1948: 84). Отсъствието или занемаяването в присъствието на любимия е равнозначно на смърт, присъствието му е равнозначно на живот; заедно с това присъствието на любимия човек в извън-редността – на живота, на верността, на смъртта – е присъствието на тишината (вж. Борисова, 2019: 88). За швейцарския мислител това е удивителната онтологична основа на верността.

Пикар е римокатолик и в книгата му е отредено също лично място на вярата, надеждата и любовта, на началото, грехопадението и изкуплението на човека, но също и на Платоновата троица на истината, доброто и красотата. Защо и в какъв смисъл тогава за него тъкмо любовта, верността, животът, смъртта и тишината са първичните феномени? Като първа онтологична опора на човешкото съществуване могат да се

мислят с не по-малко право вярата, надеждата, любовта – упованието в най-ефирното и най-светлоносното, даващо незрим подслон; също и мъдростта – намереният незрим подслон, превърнат в знание за себе си и другия; също и трудът – знанието, превърнато в съзидателно действие и творчество и даващо плод за себе си и другия; също и грижата – знание и действие за доброто на себе си и другия; също и смехът – „усмихващо се битие“ [1], извеждащо наяве лекотата у себе си и другия наред сляпата съдба или цялата трагедия и тежест на света. Ако животът и смъртта като първични феномени са моят живот и моята смърт, искат мен и само мен за съществуването си, то любовта и верността искат мен и другия, обединени в заедност; любовта и верността изискват мисленето през другия – през онази човешка другост обаче, несводима до обектност и отличаваща се със своя лична човешка логика, поведение, телос.

Така в систематико-философски план във всяка от двете двойки понятия се наблюдава взаимна зависимост, кръстосване на логическите обеми. Може ли да има живот без смърт и смърт без живот; може ли да има любов без вярност и вярност без любов? Както тишината по Пикар е такъв първичен феномен, който се съдържа във всеки от останалите четири, така е нужно и животът да носи в себе си нещо от смъртта, смъртта да носи в себе си нещо от живота, любовта да носи в себе си нещо от верността и, най-накрая, верността да носи в себе си нещо от любовта. Ако се заскоби обектното и приоритетно еднопосочното отношение във верността и любовта – какъвто е поне стремежът на настоящия анализ, – то става очевидно, че верността по идея не е понятие за сам човек, а изисква обяснение през етичския регистър; или по-нашироко през аксиологическия, но само на верността в качеството ѝ на социална и лична ценност (съгласно Рикертското определение за социални vs. асоциални ценности и лични ценности vs. ценности за блага-вещи – вж. Рикерт, 2006). Следователно верността съобразно Пикаровото разбиране е най-висша морална ценност, проявяваща се в отношението към другия, по определение – и в отношението към себе си в рефлексивен план. **Ако в любовта другият е най-висша ценност, то във верността вярата в другия е най-висша ценност.** Но ако вярата все още не е непременно вярност, какво е вярата в другия – като вярност?

2. Етимология и генеалогия на понятието „вярност“

В българския език думата *вярност* е абстрактно съществително, производно на *вяра* – увереност; надежда; религия (Георгиев, Гълъбов, Заимов, Илчев 1971: 217). Това е и широката семантична употреба на немската дума *Treue*, с която Пикар назовава верността.

Във всекидневието думите *вяра* и *доверие* се срещат и като синоними; от друга страна, *доверие* и *вярност* също не е непривично да се използват синонимно. Други синоними на *вярност* са: *преданост*, *лоялност*, *отдаденост*, *посветеност*. В английския се наблюдава сходна тенденция: *faith*, *trust* и *belief*, взети в ежедневната им употреба, също понякога се използват синонимно. *Faith* означава вяра, доверие, опора; религия; честност, искреност, вярност; обещание, дадена дума. От своя страна *trust* означава доверие, вяра, упование, доверчивост, надежда; отговорност, увереност; дори дълг, завет. *Belief* също е вяра, доверие; а в религиозен смисъл – вярване, вяра, религия. Смисъл на вяра и доверие носи също *credit*, с нюанси на „влияние; уважение; признание“, т.е. засягащо преди всичко социалния статус на отделната личност. Думите за вярност се разклоняват още повече: *faithfulness*, *loyalty*, *fidelity*, *allegiance*, *devotion*. *Faithfulness* означава вярност, достоверност, точност; честност, преданост. *Loyalty* носи същите конотации, но вече в отчетливо социален план; множественото число *loyalties* служи за обозначаване на преданост към родина, общество, класа, племе и пр. *Allegiance* отново е вярност и преданост в социален аспект; в исторически план бележи феодалната или васалната зависимост – верността като зависимост и подчиненост; с тази дума се превежда и полагагането на клетва за вярност. *Fidelity* (от лат. *fides* – вяра, и *fidēlis* – верен, предан) е вярност, преданост; точност, прецизност. Интересно е, че най-широк прием във философията и потенциал за абстрактно семантично разгръщане се наблюдава при употребата на *loyalty* и *fidelity* – аналогично във френския при *loyauté* (от *loialte*, *leaute*) и *fidélité*.

Оригиналното значение на латинската дума *fidēlis* се е отнасяло в по-широк смисъл до дълга, отколкото до свързаното производно понятие в английския *fealty* – вярност в смисъла на задължение на васал или крепостник. Както *faithfulness*, така и *fidelity* се използват както за обозначаване на моногамия в любовта и брака, така и за постоянство и неизменност в приятелството или в подкрепата към личност, организация,

идея, или пък във вярата в личните принципи. *Faithful* и *loyal* в плана на личността се използват в смисъла на „непоколебим в обичта или предаността“, като специално *faithful* се обвързва и с друго лично качество, а именно: „твърд в придържането към обещания или в спазването на дълга“ (като синоним на *conscientious* – съвестен: вж. *Merriam Webster Dictionary: Faithful*).

Във философски план понятието лоялност има по-конкретни и като цяло по-прагматични конотации спрямо понятието вяроност. Лоялността често се разглежда като добродетел, конституирана от постоянството във вътрешната ангажираност на човек относно неща, свързани с идентичността му. В този смисъл образцов пример за лоялност е приятелството, тъй като приятелите ни, включително техният характер, навици, времето, прекарано заедно с тях, и нещата, които правим заедно, – в голяма степен определят това кои сме ние. А от своя страна, значим и говорещ за нашата проява на лоялност е и самият факт кого сме избрали за свой приятел в пряка връзка с това кои сме били в даден период. Лоялността е търсена черта в семейството, рода и удържането на традициите. Оттук и лоялността се търси като качествена черта на принадлежност, членство – дори в интервютата за работа към дадена организация, дори и на държавно равнище – като лоялност към върховенството на закона и държавните институции. Логично следва въпросът, който си задава и изследователят Джон Клайниг: можем ли да проявяваме лоялност към принципи или други абстракции?

Отговорът на Клайниг гласи: „главните обекти на лоялността обикновено са хора, лични колективи (като семейства), квази-личности като организации (компанията, за която човек работи) или социални групи (църковна конгрегация). Някои твърдят, че само към такива можем да бъдем лоялни (Ladd, 1967; Baron, 1984). Но това е в противоречие с мнението, че почти „всичко, към което сърцето може да се привърже или да му се отдаде“, може също да стане обект на лоялност – принципи, каузи, марки, идеи, идеали и идеологии (Konvitz, 1973: 108)“ [2] (Kleinig, 2022).

Така лоялността в определението си е „практическа предразположеност към запазване на вътрешно ценена (макар и не непременно ценна) асоциативна привързаност, когато това включва потенциално скъпоструващо обвързване да се осигурят или поне да не се застрашават интересите или благосъстоянието на обекта на лоялност. Най-често асоциация, която започваме да ценим заради самата нея, е и тази, с която започваме да

се самоидентифицираме (като *моя* или *наша*). Има голяма доза непредвидимост при развитието на различни видове лоялност“ (ibid.): например към семейството, племето, страната и религията. Те често се появяват почти естествено в процеса на осъзнаване на социалните отношения, които са ни формирали. Идентификациите ни могат да бъдат много дълбоки и често се формират „на сляпо“ – тъкмо тази липса на избор е, която за автори като Р. Т. Алън (Allen, 1989) отличава лоялността от други обвързвания, и по-специално от верността. Лоялността, разбира се, се простира и до съзнателно придобити и поддържани обвързвания в отношенията с хора, групи, институции. Верността обаче удържа и по-дълбок план – както онтологичен и феноменологичен, така и аксиологически, етически, естетически, – който следва да бъде разгърнат през развитието на идеята за верността в историята на западно-философската мисъл.

Още при стоиците е налице **съсредоточаването върху етическите нюанси на верността в деонтологичен смисъл, в контекста на подходящата загриженост за другите**: Епиктет поддържа идеята за хармониране на отношението към другите и подходящата загриженост за себе си – да действаме заради себе си често включва принос към общото благо, *vice versa*, запазването на взаимоотношенията ни принадлежи към нашето собствено благо. Затова ако поддържането на връзка с член на семейството изисква отказ от външни притежания, то това по никакъв начин не жертва такива истински блага като скромност и вяност (cf. Graver, 2021).

От своя страна римските юристи Цицерон и Гай разгръщат в практиката Аристотеловото схващане от „Никомахова етика“ за **спазването на обещания** като пряко наложено от добродетелите, и по-специално тези на справедливостта, както и на щедростта в случаите на чисто безвъзмездни обещания. Резултатът е въвеждането на специфично морално задължение за спазване на обещания и **специфична** (за Цицерон – собствено римска) **добродетел на вяност към обещанията** чрез позоваване на процедура, наречена *stipulatio*, или уговорка (cf. Nabib, 2022).

За разлика от Хобс, според когото обещанията и техните сродни размени, споразумения, завети и договори, по същество са отвъд конвенцията и по-скоро произлизат от нашата воля да прехвърляме вродени права, които имаме, един другиму – конвенцията е само нормативна тук, – за Хюм обещанията са конвенционални, но вече в онтологичен смисъл. Те са „артефакти на човешката конвенция и верността,

добродетелта на справедливостта, която ги съпътства, също е изкуствена поради тази причина. Той посочва в контраст други естествени добродетели, като грижата за потомството, които са вродени“ (ibid.). А моралният принцип, насочен директно към обещанията, е това, което Ролс нарича „принцип на верността“. Принципът на верността е пряко произведен на принципа на справедливостта, създаден специално за институцията на обещаването: „*bona fide* обещанията трябва да се спазват“ (cf. ibid.).

Съгласно „Трактат за човешката природа“ (1739-40 г.) **верността е добродетелта да си склонен да изпълняваш обещания и договори** – в смисъл на това страните да се задължават да насърчават собствените си интереси, а не в този на приятелска размяна на услуги. Тук Хюм обръща внимание на опита до момента, попадащ в задънена улица, верността да се анализира като неконвенционална, или естествена добродетел, – тъй като актът на обещаване би бил неразбираем при липсата на предварителни социални конвенции, а моралното задължение на обещаването също е зависимо от такива конвенции (cf. Cohon, 2018).

Същевременно обаче е известно, че в „Изследване върху принципите на морала“ (1751 г.) Хюм вече плътно се придържа към древната етика и възгледа, че моралът се корени в страстната природа на човека, защото в отлика от разума тя е, която ни подтиква към действие (cf. Hume, 1902: 318, 330, etc.). Особено видно за него е това в природата на добродетелите и развитието им от чувствата и желанията. И тук той разделя добродетелите на изкуствени и естествени. Към първите се числят справедливостта, спазването на обещания и предаността към законното правителство; докато естествените добродетели са много повече и включват смелостта, великодушието, амбицията, приятелството, щедростта, верността и благодарността – т.е. тук Хюм разбира **верността вече не като конвенционална, а като естествена добродетел**. Ползата от естествените добродетели е пряка и обикновено води до добри резултати; докато тази от изкуствените добродетели е непряка, възникваща винаги само в резултат на съществуващата приета практика за упражняване на тези добродетели. От своя страна базисните естествени добродетели за Хюм се основават на самочувствието, докато щедростта, състраданието, верността и приятелството представляват един **втори кръг от естествени добродетели, допринасящи за социабилността** (добрата воля, привързаността и загрижеността за другите) при упражняването на първите (cf. Hume, 1978: 599–603) – експлицитно

сродство със стоическата позиция, но още и с психологическите основи на добродетелта при Аристотел. В Хюмовата типология на добродетели, полезни за себе си, и такива, полезни за другите; на добродетели, приятни за себе си, и такива, непосредствено приятни за другите, – верността, редом със справедливостта, честта, предаността и целомъдрието, от една страна, и с щедростта, милосърдието, приветливостта, снизходителността, милостта и умереността, съставляват именно „социалните добродетели“ на човечеството (cf. Hume, 1998: 5.2.44).

Отново обозначено като *fidelity*, понятието за вяност се появява и в труда на шотландския свещеник и есеист Арчибалд Алисън „Очерци върху природата и принципите на вкуса“ (1790 г.), в който, **в пряка връзка с идеята за верността, откриваме и такова определение за природата на вкуса и за неговия обект на принципа на асоциацията, което чудесно може да послужи и при типологизирането на верността** по-долу, в раздел 3 от настоящия анализ:

Когато обектът на вкуса е материален обект, процесът, чрез който той става приятен, е още по-сложен, тъй като материалните обекти не са естествено произвеждащи емоции. Те често са естествено продуктивни за прости удоволствия и болки, но това са просто усещания. Същевременно материалните обекти често произвеждат сложните емоции на красотата и възвишеността и така би следвало да произвеждат и простите емоции, които дават началото на еднородни редове от идеи („*trains of imagery*“ – Alison, 1811: 10, 13, 17, 21) за емоции (cf. *ibid.*: 62, 70, 72, 77–78, 130, 163). Следователно, за да придобият способността да произвеждат сложните удоволствия на вкуса, материалните обекти трябва първо да придобият способността да произвеждат прости емоции. Те правят това, като започват да означават, чрез асоцииране, качества на ума, които естествено поражда емоции (cf. *ibid.*: 73–74, 79, 120, 158). Тук се включват както активни, така и пасивни качества (сили, способности) на ума – като благотворителност, мъдрост, сила на духа, изобретателност, фантазия и др., а също така и неговите чувства и привързаности – като любов, радост, надежда, благодарност, чистота, вяност, невинност и др. (cf. *ibid.*: 418).

Стоическата нишка във верността откриваме и при Дилтай в неговата „Система на етиката“ и понятието *Treue*: „обикновената жизнена ценност на груповата солидарност е издигната до духовната ценност на уважението към всички останали като

индивидуални цели-в-себе си. След като е заменил съчувствието на Хюм с благосклонност, Дилтай влита кантианския дълг като част от своя анализ на моралната саморефлексия. Но вместо да призовава към зачитане на закона, за да оправдае правенето на това, което е правилно, Дилтай извлича моралния дълг от обвързване, което се основава както на „вярност към себе си, така и на уважение към себеоценката на другите хора“[4]. Чувството за задължение (*Verbindlichkeit*), което идва с това обвързване (*Bindung*), включва признаването на реципрочна човешка свързаност наместо на едностранна зависимост от по-висш закон“ (Makkreel, 2021).

3. Типология на верността

На базата на наниза от концепции за верността следва да бъде изведена такава типология на верността, която да оставя широки възможности за допълване с нови нюанси и измерения. В духа на Шелеровата йерархия на ценностите (Scheler, 1973: 104–110) и Рикертвата система на ценностите (Рикерт, 2006), които дават тъкмо такава възможност за промисляне издълбоко на верността като морална ценност, тя би могла да бъде типологизирана по следния начин:

- 1) в безличен (предметно-сетивен) план;
- 2) в личен (персонален, духовен) план;
- 3) в екзистенциален (жизнен) план, и
- 4) в свят (сакрален, религиозен, теологичен) план.

Ако ядрото на верността е нейното отвъдобектно или безобектно отношение и даването на вярата в другия, – то това е отношение на субективация, по стремеж двупосочно в своята „без-крайна тоталност“ (**следвайки Рикертското разбиране): субективация на себе си и на другия. Ако е безотносително към материален израз и реално съществуване или най-малкото може да се абстрахира от тях, – то това ядро на верността се родее не само с етиката, но и с естетиката на съществуването, и е един основен мост между двете (***)отново с уговорката – мост за свят, където има друг).

Последният план указва верността към Бог, към светостта, към душата, към духа. Предпоследният план бележи верността към идея, към принцип, към номос; а вторият – верността към другия. От своя страна първият план включва верността към вещи и места, натоварени символно с един или повече от другите планове: тук е и моментът за

завръщане към Алисъновото наблюдение върху материалните обекти и пораждането на емоции като имплозии от еднородни редове от идеи за емоции.

4. Верността в контекста на вярата и доверието

Една по-нататъшна конкретизация след етимологичния и генеалогичния обзор на понятието вяръност в западната мисловност и типологизирането на понятието се състои съответно в понятийното разграничаване от концепциите за вярата и доверието. За да не се разпилее в разнопосочност, тук анализът ще използва като щрих само няколко положения с цел по-ясно открояване на пътя към една динамична онтология на верността.

В есето си „В какво вярвам“ (1930 г.) Дюи споделя установяването на промяна в конотацията на понятието вяра: от приемане на определен набор от вярвания – кредо, до „склонност към действие“. Това според американския философ се дължи на промяната в културата – от търсене на неизменна постоянна същност до приемане на промяната и контекстуално обусловените ценности (в пряка връзка с развитието на научния метод и индустриалната революция). Така в наши дни опитът е, който се явява основата за нов набор от човешки ценности. В такъв случай за Дюи „бъдещето на религията е свързано с възможността да се развие вяра във възможностите на човешкия опит и на човешките отношения, което ще създаде едно витално чувство на солидарност между човешките интереси и ще вдъхнови действия, способни да превърнат това чувство в действителност“ (cf. Dewey, 1998/1930: 22–26).

В изследването си „Обещанието на света: към една трансцендентална история на доверието“ философът Фазакас и психиатърът Гозе (Fazakas & Goz e, 2020) предлагат феноменологично-психиатричен анализ на психозата като разрушаване на доверието. За тях „феноменализирането на вярата се крие точно в това премигване между полюсите, които – обикновено – никога не са напълно постигнати: този на имплозията на вярата, в която може да се долови усещането за пълна сигурност без каквато и да е неопределеност, и експлозията на тази вяра, водеща до усещане за необратимата ѝ загуба“ (ibid.: 74). Тази перспектива на свой ред е подета от Марина Христодулу в дисертацията ѝ „Животът като пристрастяване“ (Christodoulou, 2022: 402–429; 484–498): в нейното оригинално начинание за реконцептуализация на живота през

интердисциплинарна призма сигурността (съмнението, безопасността), доверието и емпатията са основни елементи на и за продължаване (неразрушаване) на пристрастяването към живота и по този начин – на самия живот, или устояването в битието.

И тук е мястото – по силата на описаните реконцептуализации на вярата, опита, доверието, сигурността, живота, устояването в битието – на вглеждането в още едни етимологични корени на вярата и верността: от една страна неприсъщи на изброените по-горе, в раздел 2, но от друга – отведнъж разкриващи по-дълбокия онтологичен план, до който досегашният систематичен прочит на верността едва се е досегнал. На иврит вяра – אֱמוּנָה (*emunah*), пази още смисъла на отдаденост, увереност, постоянство, непоколебимост, на вътрешно знание. А за верността няма буквален превод – най-близката дума е מַהֲמַנּוּת (*meheimanut*): надеждност; или още лоялност, но в смисъла на сила, качествена устойчивост или издръжливост във вярата-знание.

5. Към една динамична онтология на верността

Именно тази последна твърд – вярата-знание по отношение на другия като най-висша ценност, е основата, върху която Марсел и Бадиу изграждат най-дълбоко промислените в онтологичен план концепции за верността – съответно за „творческата вяръност“ (*fidélité créatrice*) и „събитийната вяръност“ (*fidélité événementielle*). При тях вече се наблюдава и една **евдемонишна линия на промисляне на верността**, тъй като възможността на верността се корени преди всичко в телеологичното разгръщане на личностната изпълненост, или „без-крайна тоталност“, в името на „отношението с“ другия – по Марсел, и на участието в „процеса на една истина“ – по Бадиу.

В книгата си „От отхвърляне към призив“ (*Du refus à l'invocation* – Marcel, 1940)[5], в английския превод със заглавие „Творческата вяръност“ (Marcel, 1964), Марсел осветлява самия процес на верността: да устояваш във вярата си в другия не означава чисто механично постоянство, в което полека загубваш сърцето си. Творческата вяръност изисква ти постоянно да си в кондиция-в-света, постоянно да се изобретяваш сам в процеса на изобретяване наново на един (регионален) консонанс, хармония, екосистема (***)мярата също като въпрос на кондиция, *conditio*, човекът като винаги условен в мярата си). На този етап самотата, изолираността, маргиналността, отчуждението са

преодолени. Верността като висша форма на кондиция в личен план следователно е отворено уравнение: отвореното уравнение в математиката не е нито вярно, нито невярно, докато променливите не бъдат заменени с конкретни стойности; докато оставаме с променливите, оставаме в зева на уравнението. Тук се излиза от региона на *adaequatio*. Това същевременно е зоната на т. нар. от Бадиу „събитийна вярност“. „Верността към събитието е реално (в мисълта и практиката) прекъсване в собствения ред, в който събитието се е случило (политика, любов, изкуство, наука...)“ (Бадиу, 2004: 40; Badiou, 1993). В този смисъл верността е „решението да се отнасяме оттук нататък към ситуацията *от гледна точка на събитийното допълнение*. (...) Да бъдеш верен на едно събитие, това е да се движиш в ситуацията, която това събитие е допълнило, като мислиш (но всяка мисъл е практика, изпитание) ситуацията „според“ събитието. Разбира се, това ни принуждава да измислим нов начин на биване и действие в тази ситуация, понеже събитието е извън всички установени закони на ситуацията“ (Бадиу, 2004: 40). И „консистентността, която е съдържанието на етическата максима: „Продължавай!“, следва тази нишка на реалното“ (пак там: 48). За Бадиу тук именно се държи устояването, или „упорстването“ в онова Спинозово „упорство на битието“.

Забележително е сродството и естественото допълване на структурите на творческата вярност и събитийната вярност. „Събирането в субект“, или „субективацията на себе си“ в любовта, изкуството, етиката и политиката у Бадиу – в събитието на битието и самото то събитие на битието, – е този момент, в който етически осветленият светови хоризонт се отваря досущ като в Марселовата *disponibilité* (фр. букв. достъпност, стоене на разположение) в любовта, надеждата и верността. Ако има възможна „гаранция“ за верността във времето, това е, защото „стоенето на разположение и творчеството са свързани идеи“ (Marcel, 1964: 53). А в своето „Ръководство по инестетика“ Бадиу отбелязва, че „събитието е повеля на верността“ (Badiou, 2005: 140). Така откритият подстъп към динамичната онтология на верността описва кръг назад към нейната особена първична феноменалност в Пикаровия свят на тишината[6].

БЕЛЕЖКИ

[1] Лосев коментира Омировия интерес към комичното, хумора, иронията, бурлеската, пародията така: „Това е най-чистият хумор, но не просто като естетическа категория, а като самото битие, т.е. битието като хумор или, по-точно, хуморът като битие“ (Лосев 1960: 312).

[2] Цитирани в позоваването източници: Ladd, J. (1967). Loyalty. // Edwards, P. (Ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. (Volume V). New York: Macmillan & The Free Press. Pp. 97–98; Baron, M. (1984). *The Moral Status of Loyalty*. Dubuque, IO: Kendall/Hunt; Konvitz, M. (1973). Loyalty. // Wiener, Ph.P. (Ed.). *Encyclopedia of the History of Ideas*. (Volume III). New York: Scribner's. Pp. 108–16.

[3] Вътрешен цитат по: Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 347.

[4] Вътрешен цитат по: Dilthey, W. (1965). System der Ethik. // *Gesammelte Schriften*, 26 vols., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (1914–2006). P. 128.

[5] Препубликувана през 1967 г. под заглавието „Очерк по конкретна философия“ (Marcel 1967).

[6] Преговорът към „Светът на тишината“ е от самия Габриел Марсел.

ЛИТЕРАТУРА

Бадиу, А. (2004). *Етика: опит върху съзнанието за зло*. (Прев. Любен Каравелов). С., ИК Литавра.

Борисова, С. (2019). *Естетика на тишината и мълчанието*. С., ИК Гутенберг.

Георгиев, Вл., Гълъбов, Ив., Заимов, Й., Илчев, Ст. (1971). *Български етимологичен речник*. Том 1. А – З. С., Издателство на БАН.

Лосев, А. (1960). *Гомер*. Москва: Государственное учебно-педагогическое изд-во Министерства просвещения РСФСР.

Рикерт, Х. (2006). За системата на ценностите. – В: *Литературен клуб*. (Прев. Христо Стоев). 15 май. [Публикация в кн. 4 на философска библиотека „Семинар 333“, София, 2004]. Преводът е направен по: Rickert, Heinrich. Vom System der Werte. – In: *Philosophische Aufsätze*. Tübingen. 1999. <https://litclub.bg/library/fil/riekert/systemderwerte.html>

Alison, A. (1811). *Essays on the Nature and Principles of Taste*. Edinburgh: Bell and Bradfute.

Allen, R.T. (1989). When Loyalty No Harm Meant. *Review of Metaphysics*, 43: 281–94.

- Badiou, A.** (2005). *Handbook of Inaesthetics*. Standord University Press.
- Badiou, A.** (1993). *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier. [Réédition NOUS, Caen, 2003].
- Cohon, R.** (2018). Hume's Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral>
- Christodoulou, M.** (2022). *Life as Addiction*. (PhD thesis). Alpen-Adria-Universität Klagenfurt and University of Toulouse II – Jean Jaurès. 707 pages.
- Dewey, J.** (1998/1930). What I Believe. – In: Hickman, L. A., Alexander, Th. M. (1998). *The Essential Dewey*. Volume 1. Pragmatism, Education, Democracy. Indiana University Press. Pp. 22–28.
- Fazakas, I., & Gozé, T.** (2020). The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust. *Husserl Studies*, 36: 169–189. <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09264-9>
- Graver, M.** (2021). Epictetus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2021 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/epictetus/>
- Habib, A.** (2022). Promises. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2022 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/entries/promises/>
- Hume, D.** (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press. [Originally published in 1751.]
- Hume, D.** (1902). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L. A. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D.** (1978). *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.), rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Kleinig, J.** (2022). Loyalty. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/loyalty/>
- Makkreel, R.** (2021). Wilhelm Dilthey. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2021 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dilthey/>
- Marcel, G.** (1940). *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G.** (1964). *Creative Fidelity*. (Transl. and introduction: Robert Rosthal). New York: Farrar, Strauss and Company.

Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrete*. Paris: NRF – Gallimard.

Merriam-Webster Dictionary. (2022). *Faithful*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/faithful>

Picard, M. (1948). *The World of Silence*. (Transl. Stanley Godwin). Regnery Gateway.

Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. (Transl. Manfred S. Frings & Roger L. Funk). Evanston: Northwestern University Press.