

Пламен Антов, проф. д. н.

Институт за литература – Българска академия на науките

НОВИТЕ РОБСТВА: ДЕБАТЪТ ЗА ТЕХНИКАТА ПРЕЗ 60-ТЕ ГОДИНИ НА XX ВЕК (ХАЙДЕГЕР). АНТИСЦИЕНТИСТКИ ТЕНДЕНЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА (ЕМИЛИЯН СТАНЕВ)

Резюме. Статията разглежда един основен проблем на късната модерност през XX век: Техниката като атавистична сянка на просвещенската рационалност. Като сила, създадена от човека, но изплъзнала се от властта му, която произвежда ново фундаментално робство за късномодерния *das Man* (в смисъла на Хайдегер). Статията се състои от две части, разгръща два успоредни, но сливащи се сюжета. Първата част очертава универсалния контекст на епохата непосредствено след края на Втората световна война с акцент върху „втората“ философия на Хайдегер (след обрата), най-дълбоката критична саморефлексия на късната/кризисна модерност в средата на XX в. и след това: основната идея за *Technik/Machenschaft* като поробващ фактор. Във втората част на статията се разглежда как същият проблем, възникнал едновременно, но независимо в актуалната българска реалност през 60-те и 70-те години, е дискутиран от една представителна част на българската художествена проза: „селският“ писател Йордан Радичков, „градският“ Павел Вежинов, но преди всичко Емилиян Станев, който, подобно на Хайдегер по същото време, парадоксално съчетава силно десен етноконсерватизъм и крайно лява екоидеология.

Ключови думи: Късна модерност, 1960-те, техника/*Machenschaft*, машина – земя, екология, Емилиян Станев, Йордан Радичков, Павел Вежинов

ГЛОБАЛНИЯТ КОНТЕКСТ НА ЕПОХАТА. ХАЙДЕГЕР

1. *Сферата на математическия разум: новият философски прес-тиж.* – Най-напред да уточня, че ще имам предвид посоченото десетилетие в един по-широк смисъл – периодът от втората половина на 50-те до към средата на 70-те години на XX в. Период, който е ключов за развитието на западния свят, но и на България като част от него. В историята границите, знаем, са условни – всяко явление, дори най-екстремните, каквито са революциите или войните, израства от предходния период, който то едновременно наследява и надмогва. Основна част от бурните промени, настъпили около и след превала на столетието, са пряко следствие от наско-ро приключилата война.

Тъй като това е много широка и разноредова констелация от фактори, ще изтъкна само някои от тях – онези, които най-пряко определят сюжета, който ме интересува.

Ако периодът се характеризира с мощен технологичен „бум“ във всички сфери – от космическите изследвания до битовата химия (появата на пластмасата), то корените на този „бум“ са в интензивните натрупвания през първата половина на века, и особено през войната. Известно е, че огромните космически постижения на двете суперсили СССР и САЩ през 50-те и 60-те години са непосредствено продължение на военни разработки. От друга страна – включително и в морален, ценностен план, – границата между космическите и ядрените изследвания е съвсем релативна. Едни и същи са бащите на американската космическа програма и на атомната бомба, а сред тях немалка е ролята на германски учени-физици, като Вернер фон Браун, работили за Третия райх, впоследствие експроприирани от победителите и „изтеглени“ отвъд океана. Но не по-маловажна – дори когато не е толкова пряка – е ролята на „чисти“, т. е. безкористно работещи в името на науката учени като Айнщайн, Бор, Хайзенберг, Борн, Винер... Налице е едно общо поле на теоретичната субатомна физика, в рамките на което границата на научния морал се е оказала силно размита под натиска на актуалната, външна за него политическа реалност. Обособяването на това поле е започнало в самото начало на века като „чиста“ наука със Специалната теория на относителността (1905), през следващите десетилетия се развива интензивно; през Втората световна война теоретичните открития бързо намират практическото си приложение и от двете страни на фронтовата линия; но всеобщото си утвърждаване постига едва през 60-те.

Теоретичната физика е важна поне по две причини.

Първо, тя е оная област на науката-*science* (в англосаксонския смисъл на понятието, изключващ т. нар. хуманитарни науки, *scholarship*: науката като развиваща наследството на картезианския логос), която представлява максимално разгръщане на рационализма – диференциалният фактор, осигурил уникалния просперитет на западната цивилизация през предходните четири столетия (в основополагащия смисъл на Макс Вебер).

И второ, именно теоретичната физика, родена от Релативистката теория, през този период се сдобива с философски авторитет, т. е. с авторитета на фундаментална наука, измествайки философията. Интензивният разцвет на теоретичната физика, финализиращ, от своя страна, позитивистки натрупвания през предходния XIX в., поражда вярата, че философията като фундаментална наука е вече мъртва. Започва да се смята, че тя, както хуманитарното знание изобщо, не е в състояние да отговори на актуалните предизвикателства. Не от философията се очакват отговорите на основните онтологични въпроси, пред които е изправен човекът в епохата на късната модерност, а от новата субатомна физика и от нововъзникващи науки като биофизика, биохимия и особено кибернетика, които интегрират „тради-

ционната“ биология и технологичното/математическо знание (а в по-общ план – сферата на природата с тази на инструменталната рационалност).

Не традиционната философска метафизика, а „новата“ физика е тази, която рязко преформатира онтологичната картина на света. Преситири мястото и ролята на човека в един сюжет, който е едновременно гносеологически и онтологичен. Откритията на Релативистката теория (1905; 1915) са фундаментални философски постановки, предефиниращи основни въпроси за познанието и битието. Принципът за неопределеност на Хайзенберг (1927) детерминира по коренно нов начин мястото и ролята на познаващия субект в света – отношението „субект – свят“, resp. „човек – природа“.

През първата половина на века математическите науки – абсолютните *sciences* – мощно и трайно акумулират философски статут, детронирайки традиционната метафизика. Още с появата си Общата теория на относителността (1915) е разпозната като фундаментално философско събитие. Нейният онтологичен смисъл веднага е схванат от самите философи (според Ортега и Гасет тя универсализира смъртта на субекта в максимално едър, космически мащаб¹). Най-силното срещане между новата постнютонианска физика и философията осъществява Джеймс Джийнс в едноименната си монография от 1942 г.², където аргументира пълната съзвучност на законите на Релативната и Квантовата теория с обективния идеализъм на Хегел.

Този философски статут на физиката възпроизвежда на ново равнище ситуацията в ранната модерност на XVII в. – времето на господстващия рационализъм, когато най-големите улове на Западния свят са едновременно физици и философи (Декарт, Паскал, Спиноза, Лайбниц, Нютон).³

2. *Сферата на природното: интегрални епистемологични полета.* – Втората област, която също за известен период по това време се сдобива с философски престиж, е тази на науки като микробиологията и биохимията, актуални форми на биологичните (природни) науки. Те до такава степен изглеждат всесилни, изразяващи „духа“ на новата епоха, че си съперничат с теоретичната физика като наследници на философската метафизика. Но се и свързват; между тях възникват множество интегрални зони.

Преживели бурно развитие през XIX в., доминиран от позитивизма, в края на века и началото на новия век природните науки са се оказали в нова ситуация. От една страна, развитието им закономерно забавя темпото си, изместени от ускорения възход на новите, свързани с техниката науки, като математиката и физиката. От друга – между двете сфери, възприемани до този момент като крайно отдалечени една от друга, започват да възникват неочаквани свързвания. Обособява се една специфична, вътрешно амбива-

¹ ОРТЕГА-И-ГАСЕТ, Х. *Темата на нашето време*. София: Панорама, 2002, с. 141.

² JEANS, J. *Physics and Philosophy*. Cambridge University Press, 1942.

³ Вж.: ГРАДЕВ, Вл. *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко*. София: ЛИК, 1999, с. 35.

лентна сфера, едновременно гранична и сливаща ги – сферата на човешкия „вътрешен свят“. Диференциалната сфера на човешкия разум, която неочаквано се е оказала с двойно дъно на различни равнища – и в строго индивидуален, психически план, и в колективен, културно-исторически: „по“ Фройд, но и „по“ Юнг, ако персонифицираме двата основни пътя, по които „класическият“ позитивистки дарвинизъм ще поеме през новото столетие (с посредничеството на медиални фигури като Хекел и Юкскул), свързвайки биология и психика, физика и метафизика: „външната“ природа и „вътрешния“, рационално детерминиран човешки Аз, зад, *под* чиято рационалност изведнъж се е разтворила мрачна бездна *навътре-и-назад* към природния атавизъм. Бездна, останала неподозирана до този момент в протекание на няколковековното разгръщане на просвещенската рационалност от ренесансовия хуманизъм и Декарт насетне.

Именно науки като физиката и биологията в тяхната изначална, „чиста“ противоположност, но още повече в тяхното свързване и взаимопроникване изразяват „духа“, етоса на новата епоха.

Така в началото на XX в. полето на природните науки се оказва в двойствена позиция – на радикална криза, от една страна, и на радикално обновление, от друга: обновление посредством интегрирането му с нови, съседни и несъседни епистемологични сфери. Именно заради междинната си позиция то се озовава в епицентъра на актуалността през 50-те и 60-те. Тук *човешкото*, секуларизирано в позитивисткия тренд на XIX в., деградирано до биологичната, т. е. *собствено природната* си основа, се среща и взаимодейства пряко с технологичната рационалност, в резултат на което възникват нови интегрални науки, като биохимия, биофизика, но и сложни интердисциплинарни синтези като квантомеханична биология.

Тази интегрална, междинна епистемологична сфера съдържа една *фундаментална двойственост на късномодерния човек*, която все по-ясно се очертава в началото на новото столетие.

От една страна, изглежда, че положените в нея нови науки-*sciences* – също като субнуклеарната физика – достигат онтологичните граници на човешкото: човекът буквално се намесва в сфери, които до този момент са били запазени само за Бога (когото Просвещението е детронирало). Те разкриват по максимален начин всесилната роля на въоръжения с разума си човек, новият секуларизиран бог на модерността, окончателно откъснал се от властта на изконния си враг природата, разбирана като сфера на робство и принуда.

От друга страна обаче, точно тук *човешкото* се оказва все по-заплашено не само във висш, морален смисъл, но и в непосредствената си биологична същност, в собствената си *природа* (както е в биохимията например – т. е. в генетиката).

3. *Новото робство на техниката като „втора“ природа.* – Точно в момента, когато изглежда, че потенциите на Просвещението, на хуманиз-

ма и рационализма са реализирани по абсолютен начин, модусът неочаквано прещраква.

Оказва се, че в опита си да се изтръгне от лапите на фундаменталния си враг – на природата като сфера на зависимост и принуда, както я мисли Просвещението в широкия смисъл от Декарт до Кант – модерният човек неочаквано е попаднал в едно ново робство – на онази „втора“, собствено човешка природа, която самият той е произвел в опита си за отдалечаване от първата, органичната. Която е продукт тъкмо на човешкия разум и на рационалната наука-*science*.

Именно тук, в модуса на науката-*science*, ноосферата става техносфера, ако използваме понятията в смисъла на акад. Вернадски, актуален за епохата. Иначе казано, картезианският логос произвежда битие.

Или с езика на новата онто-феноменология (който ще се окаже адекватният философски изразител на това нововъзникнало метасъзнание), не-хуманитарните, технически науки, пряко ориентирани към практиката, към икономическата си прагматизация, създават един а-природен човешки свят (*Lebenswelt*), доминиран от техниката, който неочаквано „колабира“ обратно назад към природната сфера, към онова, което преодолява. – Техниката, разбираана не само и не толкова в пряк, буквален смисъл (машината), а преди всичко в битиен – като социална инструментализация, поставяща човека в ситуация на ново робство.

Първичната, органична природа като сфера на робство и принуда е заменена с онази сфера на техниката, която човекът е произвел като собствената си – *собствено човешка* – „втора“ природа и която, оказва се, съвсем не му осигурява повече свобода от „първата“. Която е не по-малко поробваща го.

„Правият“ тренд на Просвещението се е слял със собствената си сянка.

В тази ситуация философията на техниката закономерно се обособява като основен дял във философската саморефлексия на късната модерност на XX в.: от Бергсон и Шпенглер през М. Шелер и А. Гелен до Хабермас, Бел, Тофлър и мн. др. Фундаментална критика на западната модерност и Просвещението предприема Франкфуртската школа чрез великата книга на Хоркхаймер и Адорно от 1948 г., обобщение на западния опит през първата половина на века.

Но най-силната философска артикулация на проблема за техниката през XX в. дава Хайдегер, и по-точно „вторият“ Хайдегер, след обрата (*die Kehre*). Не само в едноименния доклад от 1954 г. („Въпросът за техниката“) или в „Техниката и повратът“ от 1963 г., а в цялата си философия след войната той последователно разгръща и аргументира виждането си за техниката като ново поробване на човека, по-тежко от природното.

4. *Хайдегер и въпросът за Техниката; американизмът.* – Ако патосът на акад. Вернадски е афирмативен, оставащ в „правия“ тренд на Просвещението, то съвсем противоположен е патосът на Хайдегер: техниката

като сила, която човекът е създал, но вече не владее и от неин господар се е превърнал в неин роб.

Хайдегер разбира техниката в широк смисъл – като *Technik*, но и като *Machenschaft*, т. е. като цялостна машинизация на междучовешките отношения, при което човекът от субект се е превърнал в обект. (Или както я обозначава – *Gestell*: носеща конструкция, рама.)

Във „втората“ философия на Хайдегер тя има широко, онтологично значение, обемащо цялото битие на модерния човек – неговата социална машинизация.

Тъкмо късният Хайдегер, при цялата му свързаност с предходната традиция (Ницше, Ноторп), изразява по максимален начин една радикална промяна, настъпила в „ситуацията“ на късната модерност и нейната само-рефлексия.

Всъщност Хайдегер, можем да кажем, само разгръща антиутопичните визии на Мери Шели в планетарно-цивилизационен мащаб. В лицето на техниката и науката-*science* се буквализира романтическата алегория за Франкенщайн: комплексът „Франкенщайн“ никога не е бил по-реален. (Фигурата на лудия учен ще се наложи като една от централните в западната култура през XX в.)

Дискусията за световноисторическото развитие на Техниката става „лайтмотив“ у късния Хайдегер, присъства пряко или фоново в цялото му творчество, често в драстичната си крайност. В доклад, четен в Бремен през 1949 г., директно са равнопоставени хипертрофията на модерната хранителна индустрия и технологизацията на селското стопанство с практиките в нацистките концлагери като явления от общ порядък – различни, но неотделими проявления на едно и също: „Земеделието сега е моторизирана хранителна индустрия, по същество същото като производството на трупове в газови камери и лагери за унищожение [...], същото като производството на водородни бомби“.⁴

В редица доклади след войната, но най-силно в едно знаменито интервю-завещание пред сп. „Шпигел“ от 1966 г., публикувано по волята на философа едва след смъртта му⁵, Хайдегер е радикален критик на западната цивилизация, доминирана от новото господство на Техниката над човека. Той директно свързва ексцесивността на фашизма с тривиалната нормалност на късномодерното консумативно общество – с *американизма* като превръщане на ексцесията в нормалност.

Американизмът, разбираан като пряко разгръщане и доразвитие на фашизма, в смисъла на съвършено еднакъв начин на отношение към Техниката; като *Machenschaft* в чист вид.

Като крайна форма на консумативното общество, когато човекът

⁴ HEIDEGGER, M. *Einblick in das was ist.* – GA 79, Frankfurt/M: V. Klostermann, 1994, S. 27.

⁵ Nur noch ein Gott kann uns retten. – *Der Spiegel*, № 23, 31 Mai 1976, S. 193–219. Автори на интервюто са Rudolf Augstein и Georg Wolff.

(късномодерният масов човек *das Man*) отдавна вече не е господар на създадената от него социално-пазарна машинария, а се е превърнал в нейна жертва, в обект.

Хайдегер свързва националсоциализъм и американизъм в общия разказ на Техниката. Американизмът е прекият наследник на националсоциализма в регламентирането на отношението „човек–техника“. Резултатът от Втората световна война не е довел до същностна промяна; противопоставянето „тоталитаризъм–демокрация“ е повърхностно, привидно – в тази игра няма „добри“ и „лоши“, хора с бели шапки и хора с черни, както в холивудските уестърни от това време. Едно обобщение на възгледите му би звучало например така:

Да се смята, че „по-добрите“ са победили „по-лошите“ е илюзорно дотолкова, доколкото и едните, и другите от участниците са в крайна сметка радатели на технизирането на света. Втората световна война не е решила нищо съществено, защото от нея не следва нищо съществено за отношението между човека и техниката. Вероятно се заблуждават и онези, които смятат, че чрез загубата на Германия е била съхранена поне демокрацията на Запад.⁶

В своето интервю-завещание философът само изказва в по-опростена форма проблеми, които е дискутирал през последните десетилетия. В известното писмо за „хуманизма“ (1947) въпросът за техниката като същност на материалисткия светоглед е тясно обвързан с американизма, впрочем равнопоставен с комунизма като една от заплахите пред хуманизма, както Хайдегер разбира това понятие (а именно мислене на човека и човешкото откъм близостта му до битието⁷ като *вкорененост* в традицията). Американизмът е върхова проява на модерната безотечественост на човека,⁸ обратно на „европейското“, мислено като „дом“ /отечество в перспективата на онова сливане на национално (resp. „германско“) с „европейското“ в лицето на Гърция, което разкрива хуманизма като своеобразен *универсализиран национализъм*. (На различни равнища Хайдегер обосновава фундаментална близост, функционално тъждество между „гръцко“ и „германско“ като сфери на вкорененост в традицията, включително и между гръцкия език и немския, единствени способни да изкажат истината за битието.)

...Но такова навлизане надълбоко във „втората“ философия на Хайдегер изисква специални усилия.⁹ Тук фокусирам само няколко основни тези, които

⁶ КЪНЕВ, Ал. *Хайдегер и философската традиция*. София: Изток-Запад, 2011, с. 380.

⁷ ХАЙДЕГЕР, М. За „хуманизма“. – Цит. по: ХАЙДЕГЕР, М. *Същности*. София: Галико, 1993, с. 154–155.

⁸ Пак там, с. 153.

⁹ Тук отправям към едно изследване, където засегнатите тук въпроси са разгледани поцяло: „Анималистиката на Емилиан Станев. Биополитически и философски проблеми, критика на политическото. Станев и Хайдегер“, София: Books4all, 2019, спец. Втора част.

маркират един сюжет в актуалния контекст на епохата.

А именно антагонизмът между Техниката и Земята и човекът между тях: между първичната външна природа и *собствената си* „втора“ природа.

Начинът, по който Техниката – респ. човекът посредством техниката – изнасилва Земята, изтръгвайки насила благата ѝ.

За да опростя сюжета до една основна колизия, ще игнорирам двойния характер на Техниката като скритост на битието, но и като участваща по отрицателен начин, насилствено в разкриването му (раз-скриването, казано с характерния език на философа). Макар тази двойственост да е същностна, тук се ограничавам с отрицателния смисъл на понятието, за да изтъкна една основна антитеза със структурираща роля в мисленето на философа. А именно *Техника срещу вкорененост* – второто разбирано (в маниера на късния Хайдегер) като органична метафора, която има и хоризонтален, пространствен, и вертикален, етнонационален модус, сливащи се във фигурата на Земята, друго основно понятие-концепт с извънредно обемен, многопластов метафоричен потенциал.

5. *Земята (Erde) и екологията*. – И с това стигам до друга основна идея у „втория“ Хайдегер, която имам предвид – за земята/Земята (Boden; Erde) като първична материя, в която човекът е вкоренен в същността си на човек. Идея, в която онтологичната проблематика непосредствено израства от екологичната, доколкото преди да е битиен „дом“/свят за човека, Земята е преди всичко неговият естествен „дом“, неговата окръжаваща среда (Umwelt¹⁰) в качеството му на природно същество. Биологичното си остава незаобиколимият субстрат на онтологичното, като отношението между тях съвсем не е еднозначно и праволинейно.

Тук развивам Хайдегеровото разбиране за Земята, каквото го намираме в „Началото на художествената творба“ (1935–1936). След като тръгва от една много конкретна, природно-анималистична номенклатура (дървото и тревата, орелът и бикът, змията и совата, т. е. мисленото от гърците като *фюзис*) и след като отстранява пределно малкото (материята, пръстта) и пределно голямото (планетата в астрономическия смисъл), философът всъщност развива една вегетативна, *собствено митологична* фигура на материнско всеприсъствие в битието: „Земята е това, което опазва възникването на всичко възникващо, запазването му като такова. Във възникващото Земята присъствува като пазителка“¹¹.

Но въпреки отстраняването на крайностите силно поетичният, метафоричен изказ, характерен за „втория“ Хайдегер, приобщава и крайните точки в спектъра от значения: Земята е едновременно планетата Земя, но и пръстта, материята, от която е направена. Тази материя етимологично е женска, майчинска (общия индоевропейски корен ‘mater’), т. е. раждаща.

¹⁰ Понятие на зоолога Якоб фон Юкскул (1864–1944), възприето от философската феноменология; едно от централните в Хайдегеровото мислене след войната.

¹¹ Цит. по: ХАЙДЕГЕР, М. *Същности...*, с. 90.

Земята в целия смислов обем между *планета-дом/родина* на човека и *почва*, мястото на неговата вкорененост, едновременно пространствена, но и историческа, етнонационална (като *genius loci*), е природна, вегетативна фигура. Двете значения се срещат в екологичната кауза, от една страна, и в отричането на модерния, икономически детерминиран глобализъм, от друга – отричането му за сметка на локалното като *автономно* и *органично*, било в „хоризонталния“, природно-географския си смисъл, било във „вертикален“, етнокултурен смисъл (чийто носител е Езикът, истинският „дом на битието“).

Земята като модус на човешката вкорененост, обратно на Техниката, която е обезкореняване на човека, сфера на онтологична безопорност.

6. *Двойственият етос на „епохата“*. – Философията на „втория“ Хайдегер се оказва перфектният израз на вътрешно раздвоеното самосъзнание на късната модерност. – Раздвоеност, която от своя страна е израз на ситуацията на радикална криза, в която то се е озовало. Тази раздвоеност в най-широк, социоментален, социокултурен, морален, политически план достига апогея си през десетилетието на 60-те години (при изтъкнатата по-горе условност на това обозначение).

Двояко е самото статукво в епохата около 60-те. Възторгът от развитието на технологиите е съпроводен с реципрочно преосмисляне на отношението към природата. Като реакция на технологичния бум възниква едно *ново екологично съзнание* – част от общата съпротива срещу тоталната дехуманизация. Осъзнаването на планетата Земя като единствения и общ дом на човека в един огромен, пуст и студен Космос, сред който човекът буквално е захвърлен.

Самото понятие *екология* е по-ранно, създадено е от Хекел в края на XIX в. Но в съвременния си вид – като кауза – възниква именно през 60-те като реакция срещу хипертрофиращата мощ/власт (*Macht*) на Техниката.

През епохата кулминират и се срещат два противоположни, антагонистично напрегнати дискурса, съставляващи Модерността. От една страна – „правият“ тренд на картезианския логос, под формата на теоретичната физика, чийто пряк продукт са космическите изследвания, „Союз“ и „Аполо“, но не по-малко и атомната бомба. От друга страна – като реакция на първия – обратни, хуманистични тенденции, към които парадоксално на пръв поглед възниква екологичната кауза като контрамодерна и антисциентистка идеология. „Парадоксално“, защото собствено ‘човешкото’ (като ‘хуманно’ в собственения си модус и като ‘хуманитарно’ в гносеологическата си мета-проекция) се приближава и свързва със собствено ‘природното’, с природата и з/Земята (а самата з/Земя – като органична материя и едновременно с това като битиен „дом“ на човека).

За пръв път новите технологии, продукт на човешкия разум, се осъзнават като „ново варварство“, като самоубийствени за човека – не само в пряк, буквален смисъл (атомната бомба и другите оръжия за масово само-

унищожение в апогея на Студената война), но още повече в косвен – чрез унищожаването на природата, на планетата Земя като неговият единствен дом. (Загатната от Хайдегер аналогия между селскостопанската и военната химия, между ДДТ и *Agent orange*.)

Но разказът, който философът ни разказва, е най-вече онтологичен: техниката и атомната бомба са синоними не в пряк, технологичен смисъл, а във фундаменталното си качество на Gestell – като обезкореняващи човека: „...техниката все повече откъсва човека от земята и от неговите корени. Не ни трябва атомна бомба, човекът вече е откъснат от корените си. Живеем в чисто технически условия. Това, на което живеят днес хората, не е вече Земята“ (из посоченото интервю-завещание пред „Шпигел“).

В екологичната кауза се срещат природна и онтологична проблематика. Релативизмът е двупосочен и разноредов.

Закономерно по това време – и тъкмо под влияние на откритията на новата постнютонианска физика – Западът истински открива източната философия, в която основно положение е невалидността на основната гносео-онтологична антитеза в западната култура „субект—обект“: Изтокът основополага неотделеността на индивида от окръжаващия го „свят“, вписаността му в цялостен „поток на живота“ (по израза на Парменид, един от любимите предсократици, с които според Хайдегер е приключил истинският, *предметафизичен* период на западната философия, преди фаталното ѝ отдалечаване от истината за битието, започнало с метафизиката на Сократ/Платон и продължено от християнската метафизика).

Разбирането на природата не като фундаменталният враг на човека, каквато е базисното схващане на западната Модерност: природата като мрачна сфера на робство и принуда, от която човекът с усилия на волята и чрез разума си трябва да се изтръгне (освободи). А точно обратното: човекът – не философът, не метафизикът, не и ученият-физик, а поетът, поетично живещият човек – като органично разтворен в природата в единно общобитие – не като неин господар и езекутор, а като частица от нея, съ-съставляващ я заедно с всички останали вещи и твари. Или поне стремящ се към това: вслушващ се в идещото откъм нея общобитие, разкриващ го, даващ му възможност да се прояви тъкмо в качеството си на поет, на носител на Езика.

Това е същността на „втората“ философия на Хайдегер.

7. *В обобщение.* – И така, три са основните пункта, които маркират и проявяват този централен за Хайдегер проблем – Техниката (*Machenschaft*) като новата поробеност на късномодерния човек, или като тоталната „скритост“ на битието.

Първият е кризата на философията, и по-точно – на философската метафизика, започнала със Сократ, която е неспособна да изкаже истината за битието. Тъкмо затова „вторият“ Хайдегер, връщайки се към предметафизичния статут на философията (предсократиците), се връща и към един

първичен, поетично-митологичен, метафорично омекотен философски език, който е *собствено езиков* аналог на „поетично живеещия“ човек, пребиваващ/битийстващ в едно *общообитие* Sein с цялата – вещна и тварна – природа.

Второ: техниката – крайна форма на проявление на рационалната наука – като новият поробващ човека фактор. През XX век вече е станало „безпощадно ясно“, че от инструмент, от средство тя се е превърнала в самостоятелен субект на Историята, който вече не е управляван от човека, а го управлява. – Техниката широкия смисъл на *Machenschaft*, разбираана пряко, като машинария, но и като метафора, във вид на по-брутален или по-перфиден социален инструментализъм, който обичайно и най-лесно се свързва с „чисти“ ексцесивни практики като националсоциализма или комунизма, но истината е, тоталното си проявление постига в „нормалната“, всекидневна буржоазност и американизма. В модерното консумативно общество.

Също така – един паралелен ред: атомната бомба, но не по-малко и кибернетиката, битовата химия, пластмасата, пестицидите във всекидневната баналност на „полезното“ си присъствие като средства за „усвояване“ и „побеждаване“ на природата.

От тук – третият основен пункт: загрижеността за заплашената от унищожение Земя, едновременно като *екологичен* и като *политически*, но преди всичко като *онтологичен* проблем – земята като място на памет, колективна и лична; като вкорененост на човека. – Аспекти, сливащи се в пределно едрия, космически мащаб на каузата за съхраняването на планетата като последния и единствен дом на човечеството – на онтологичния човек.

И тук опираме о един въпрос, на който е трудно да се предложи еднозначен отговор.

Хайдегер изобщо е обвиняван в какво ли не, включително, както е добре известно, и в колаборации с националсоциализма за кратко през 1933 г. Две-три десетилетия по-късно, в силно прогресисткия, наукоцентристки контекст на 50-те и 60-те, когато модерността, разбираана като неограничен възход на рационалните технологии, тържествува, той е обявен за ултраконсерватор и реакционер, враг на техниката и на индустриалното общество. Сред най-силните артикулации на тези обвинения е едно есе на Еманюел Левинас с показателното заглавие „Хайдегер, Гагарин и ние“.¹² – Но тук изпадаме в софистицирана игра с понятията: кое собствено е консервативно?

Макар да разбирам основанията на Левинас и всички онези, които изричат подобни обвинения (въпреки тяхната философска повърхностност¹³), смятам, че в контекста на собствената си епоха (а още повече от

¹² LEVINAS, E. Heidegger, Gagarine et nous. – B: E. LEVINAS. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Éd. Albin Michel, 1963. Първоначална публикация във в. „Information juive“ (1961).

¹³ Те най-малкото не вземат под внимание изтъкнатото по-горе двойствено (диалектическо) разбиране на Техниката от Хайдегер като участваща насилствено в разкриването на истината на битието.

днешни позиции) Хайдегер споделя една радикално лява позиция, доближаваща го до хипи идеологията на 60-те, до мисленето на децата-цветя и до новото екосъзнание, което се ражда тъкмо по това време като протест срещу западната консумативна идеология, основана на индустриалния прогрес, на разбирането на з/Земята като мъртъв суровинен ресурс, на безконтролното господство на човека над природата и останалите ѝ обитатели. Неслучайно Хайдегер ще бъде припознат като първия идеолог на т. нар. „Deer Ecology“ (дълбока, дълбинна екология).

БЪЛГАРИЯ НЕ Е ИЗОЛИРАН ОСТРОВ

Цялата тази ситуация на късната модерност, чиито параметри се помъчих бегло да очертая и чийто максимален собствено философски изразител става Хайдегер, е *глобална* в пълния смисъл на понятието.

В нея т. нар. „желязна завеса“ е само незначителна подробност.

Същите проблеми, чийто онтологичен екстракт представлява философията на Хайдегер, са актуални и в българските стопански и социо-ментални реалности от края на 50-те до 70-те години.

През тези десетилетия, в апогея на технологизацията, България не е изолиран остров; макар и зад Желязната завеса, тя преживява по свой начин, в собствените си мащаби същите или сходни модернизационни процеси, същите или сходни интелектуални дилеми и безпокойства, същите контрамодерни терзания.

Впрочем островната метафора е на Емилиян Станев. Във връзка със замислите си около една творба, която ще остане ненаписана (или полунаписана в различни варианти), писателят констатира в духа на Джон Дън (само че преобръщайки наопаки ранномодерния хуманизъм на Дън): „Не можеш да избягаш от съвременността, въпреки българското здравомислие [...]: да останеш глух за общочовешките проблеми днес. И тъй темите се усложняват, ценностите се обезценяват, бъдещето на България се помрачава от общото помръкване и обръкване на сегашния свят. Не сме някакъв остров, отделен от света, херметически затворен.“¹⁴

Българската култура, за разлика от някои други, като немската, няма развита философска саморефлексия. Нейното философско самосъзнание се изразява посредством литературата. (Тя е литературоцентрична, по израз на Емил Димитров.)

В скоби казано, това е посвоему знаменателен факт, доколкото основна, централна теза във „втората“ – антиметафизична – философия на Хайдегер е тъкмо поетизацията: „връщането“ към пределно омекотения ме-

¹⁴ СТАНЕВ, Ем. *Дневници от различни години*. София: ЛИК, 2003, с. 88–89 (16 ноем. 1976).

тафоришно-поетичен изказ за сметка на рационално-метафизичния. Не само поетизацията на философския език, свеждането на философската терминология до органични метафори, свързани пряко с природния ландшафт (човекът като „просека в гората“ и др. под.). Но още повече в есенциален план: мисленето на общобитието *Sein* и ролята на човека в него: човекът като поет, живеещ *поетично*, чиято мисия е чрез езика си да про-явява скритото битие на природата, на нещата и животните.

Българската литература през или *около* 60-те регистрира ясноизразени *контрамодерни, антисциентистки, екологични ангажименти*. При това държа да уточня, че съвсем не става въпрос за добре известното деление на „селска“ и „градска“ литература и за консервативните носталгии на „селската“ (котловинна) литература по умиращото българско село и по личното „шаячно“ детство.

Напротив, сред най-радикалните изразители на антисциентизма в българската литература през този период са тъкмо „градските“ писатели и тъкмо от позицията на разбирането на Техниката като *Machenschaft* в смисъла на Хайдегер; като новия поробващ човека фактор. Максимален израз на Техниката в този смисъл се явява модерната математизирана наука.

Сред открояващите се тенденции е и екологичната идея в пряк, но и в глобален, философски смисъл. В българската литература през този период тече интензивна дискусия за *философия на науката* и морала на науката. – Науката-*science* като агент на Техниката.

Тук ще щрихирам накратко общата картина с акцент върху три имена: един „градски“ писател – Павел Вежинов, един „селски“ – Йордан Радичков, и един, който не е нито „селски“, нито „градски“ и когото бих определил като теоретик-философ (при това не само в металитературните му изказвания, дневникови записки, анкети, интервюта, мемоарни свидетелства, но и в художественото му творчество от този период), а именно Емилиян Станев; към него ще е насочено и специалното ми внимание.

1. *Антисциентистки тенденции в българската проза след 60-те години: Радичков, Вежинов, Станев.* – Със сигурност без да познава цитирания по-горе Бременски доклад на Хайдегер от 1949 г., Станев неколkokратно сравнява „достиганията“ на модерната наука, прагматично насочена към „все по-пълно задоволяване“ на материалните потребности на консумативното общество, с масовото унищожаване на хора в концлагерите, хранителната индустрия – с антропофагия.¹⁵

Веднага трябва да уточня, че тази близост не е въпрос на преки влияния или заимствания, а на общо обитаване на „епохата“, на общо ангажира-

¹⁵ Вж.: СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 44 (12 окт. 1973); Докато не е станало късно. – *Кооперативно село*, № 80, 13.IV.1974, с. 1–2 (също и в: СТАНЕВ, Ем.: *Събрани съчинения в седем тома*. Т. 7. *Недовършени и непубликувани творби, сценарии, публицистика, писма*. София: Български писател, 1983, с. 458).

не с глобалните проблеми, които тя поставя – проблеми, които усилено модернизират се България по свой начин преживява по това време. И чиято артикулация и дискусия закономерно става литературата.

Спектърът на тази артикулация-дискусия е много широк. Тук се включват по своему всички модернизационни и контрамодернизационни процеси в българската литература между 50-те и 70-те години, в които се „оглеждат“ „външни“ социокултурни процеси, характеризиращи тези изключително динамични десетилетия: тежката индустриализация на 50-те и новите, по-фини технологии на 60-те; урбанизацията и усилената миграция, водещи до цялостна радикална промяна в социокултурната стратификация...

Но от всички разнообразни процеси в литературата през този период, които артикулират/дискутират цялата тази стопанско-демографска, социокултурна и ментална динамика, ще обърне накратко внимание само на един фактор. А именно на специфичната антисциентистка тенденция, която, струва ми се, най-непосредствено се доближава – дори във фигуративите на езика си – до онази глобална ситуация, която метафоричният (в собствено философските статии) или публицистично оголен (в интервюто пред „Шпигел“) език на Хайдегер описва.

Станев, за разлика от Хайдегер, е белетрист и всички тези терзания водят неизменно към художественото му творчество. В общия контекст на българската литература от 70-те години късният Станев се вписва в една представителна тенденция, в която конкретните български проблеми на епохата, като миграцията, разрушаването на колективната памет под напора на модернизацията, унищожаването на природата, се разтварят в глобалните безпокойства (екологията, генното инженерство, ядрената заплаха, модерната индустриализация и технологизация), а литературата пряко сблъсква наука и природа в сферата на морала. Това е сплит от проблеми, на който посвоему, в рамките на различни жанрови езици, откликва белетристиката през този период. Под различна форма екологичната проблематика навлиза трайно в творчеството на Й. Радичков след сборника „Скални рисунки“ (1970), пряко се появява образът на отровената земя („Шест малки матрьошки и една голяма“, 1977), а проблемът за технологичната инвазия получава жанровата си обективация в елементи на научната фантастика, които органично се вплитат в митологичния свят на писателя, където мито-фолклорната образност се оглежда в „изкривените“ пространства на квантовата физика и в същото време темата за сблъсък между природа и наука, между природата и човека се проектира „навътре“, в морален план (върхов израз на тази колизия ще стане сборникът „Нежната спирала“, 1983), а в една от новелите на писателя – „Таралеж“ (1975) – самият Емилиян Станев се появява като персонаж, знаменателно раздвоен между самия себе си и образа на бодливото животинче, изправено пред магистралата с прелитащи, мачкащи всичко по пътя си машини (автомобили). Като в Айнщайнова все-лена фолклорно-митологичната гротеска на Радичков се оказва неочаквано

близко до научната фантастика на късния Вежинов, когото по това време също вълнува глобалният проблем за дехуманизацията на науката, за моралната отговорност, пред която се изправят нови науки като кибернетиката или генетиката, директно, брутално навлизащи в една област, която до този момент е била запазена само за природата или за Бог (област на моралното, където науката и природата се срещат фронтално и която по-късно ще означим като биоетика; или „дисгенетичните наклонности на цивилизацията“ по един характерен критически израз от 80-те¹⁶). В същата област оперира и късният Станев, оставайки в параметрите на стилистика, която е еднакво далече както от митофолклорния артистизъм на Радичков, така и от мрачните научнофантастични стилизации на Вежинов, но въпреки това между тях на различни равнища – тематично-проблемни, морални, поетологични – възникват изненадващи близости. Например между консервативния „природолюбител“ Станев и изцяло „градския“ модернист Вежинов. Бъдещият автор на „Белият гущер“ (1977) често споделя, че природата е „единственото осезаемо нещо, към което се отнасям с преклонение“, макар това отнoшение да е „сързцателно“, не на външно „любувaне“ и „прехласване“ (каквото е това на езичника Станев); и въпреки това, признава в една анкета Вежинов: „Когато гледам как хапят и късат плътта ѝ равнодушните стоманени багери, изпитвам едва ли не физическа болка“.¹⁷

Вежинов, както и Станев, едва ли е чел Хайдегер; но немският философ използва същата техно-органична образност, същото сливане на фигурата на машината с тази на звяра, ръфаш тялото на майката земя; и не на последно място – същия силно метафоричен изказ, близък до примитивния, митологичен анимизъм. За да опише *Machenschaft* (като съвременния начин на отнасяне към битието, коренно различен от този на древните), Хайдегер рисува подобни апокалиптични картини на машини-зверове, които ръфат плътта на земята, за да изтръгнат от утробата ѝ нейните блага – т. нар. полезни изкопаеми: въглища, петрол, метали... Но крайната форма на тази агресия е буквалната интервенция върху самата материя на майчиното тяло (*material* = *Mater*, казано в стила на любимите Хайдегерови етимологични деконструкции), която нови науки като нуклеарната физика и биохимията предприемат през 50-те, 60-те и 70-те години. Енергията на природата вече не се сее, обгрижва и жъне, а буквално се изтръгва от човека.¹⁸ Същност-

¹⁶ ЗВЕЗДАНОВ, Н. *Неосветените дворове на душата*. София: Наука и изкуство, 1987, с. 209–210.

¹⁷ СВИЛЕНОВ, Ат. *Събеседници*. София: Бълг. писател, 1975, с. 123. (Разговорът е от началото на 1974 г.)

¹⁸ Добита по този начин, тази енергия не се използва непосредствено от човека, а се трупa и съхранява – ситуация на отчуждение между човек и природа, в чисто описание Хайдегер не само следва отблизо Маркс, но както забелязва Сара Бейкуел, прибягва и до военна образност: „Всяко нещо получава заповед да се постави в пълна готовност, незабавно да се осигури в наличност, да се приведе на позиция, за да бъде на разположение за по-нататъшни разпореждания“ (БЕЙКУЕЛ, С. *В кафенето на екзистенциалистите*.

та на този кардинален конфликт между земята и техниката като конфликт между естеството и волята е изразена в „Преодоляване на метафизиката“ (1936–46)¹⁹: скритият закон на земята я удържа в рамките на една умереност, където нищо (дървото, насекомото) не надхвърля чертата на своята възможност, рамкирана от раждането и смъртта. Докато волята, установявайки се в техниката, подчинява земята на законите на изкуственото (τέχνη), насилва я да излезе извън границите на възможното и я изтощава.

Веднага можем да успоредим с наблюдение на Станев – едно от многото от този род: „интензивността на експлоатацията, с която сега експлоатираме планетата“, води директно към самоунищожението на човечеството.²⁰ Но суицидният нагон на човека включва, минава през унищожаване на цялата планета и цялата съставляваща я природа, жива и нежива.

Подобно на Хайдегер и на късния Станев, и късният Вежинов е убеден, че „човек е за природата това, което е ракът за човека“²¹. И също като късния Станев изпитва „почти религиозно чувство към точните науки“²², главно към онези, които смята за водещи – атомната физика, генетиката, молекулярната биология²³, и заедно с това е яростен антисциентист²⁴. Но ако Вежинов е цялостно ляв, модерен автор, то Станев споделя консервативната идеология на „селските“ автори през 60-те и 70-те години, на „почвениците“, макар да я артикулира на един отявлено модерен език (и парадоксално – този език става най-модерен тъкмо когато отстоява най-пряко антимодернистките ценности на „доброто естество“: „Скот Рейнолдс и непостижимото“, недовършената повест „Черният монах“). По своему показателно е близкото приятелство през този период с Тончо Жечев, главният идеолог на консервативния етнонационализъм. Но още по-показателен за разнопластовия характер на констелацията е фактът, че това приятелство се заражда в сферата на историята – на онази философия на националната история, чийто израз са не само историко-философските романи на Станев, но и „Иван Кондарев“. (Тончо Жечев е един от първите читатели и съветници на писателя при работата му върху тази проза, докато той пък на свой ред е възхитен от „Българският Великден“.²⁵)

Свобода, битие и кайсиеви коктейли. София: Изток-Запад, 2017, с. 216).

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. – In: GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/M: V. Klostermann, 2000, S. 67–98.

²⁰ СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 69 (3 февр. 1976).

²¹ Мемоарно свидетелство на Вера Ганчева. – В: *Книга за Павел Вежинов*. Съст. П. Делчева-Вежинова. София: УИ Св. Климент Охридски, 2014, с. 386.

²² По свидетелство на Владимир Зарев – пак там, с. 406.

²³ По свидетелство на Светлозар Игов – пак там, с. 394. Мемоаристите от редакторския кръг на сп. „Съвременник“, основано от Вежинов, са единодушни относно ролята му за появата и активното поддържане в едно литературно издание на научен отдел (рубриката „Наука и живот“, превърнала се във физиономична за изданието); вж. също спомените и на Сергей Райков в „Книга за Павел Вежинов“.

²⁴ Св. Игов – пак там, с. 395.

²⁵ СТАНЕВА, Н. *Ден след ден... Книга втора от „Дневник с продължение“*. София: Профиздат, 1983, с. 140.

Всъщност това е извънредно важно обстоятелство: глобалният скепсис на Станев, изпълващ последния му период, закономерно пролиферира от предходния – историко-философската му проза.²⁶ От самото ядро на националната идея. От „котловинното“, разбирано в едрия мащаб на етнонационалното, мислено в полуезотерични, националноромантични категории като национална съдба и национален характер, всички те с немски произход, идещи от Немското просвещение/романтизъм. (Същата консервативна връзка мощно работи, да припомним, и у късния Хайдегер.) Именно от дълбинното осмисляне на националната „съдба“ и националния характер в „Иван Кондарев“ и историко-философската проза от втората половина на 60-те години и първата на 70-те закономерно ще възникне „глобалната“ екзистенциална, философско-научна проблематика, доминираща в късната проза на писателя от втората половина на 70-те, която, от своя страна, представлява (както се опитвам да покажа в посоченото изследване) философско разширение на проблематиката в най-ранната анималистична проза на писателя, но антропологизирана на едно ново равнище и в нови, културно-цивилизационни мащаби.

Късният Станев споделя общата тъга на половината от съвременната му българска литература по изгубения „утробен уют“ на патриархалното битие. Но не в елементарния *автобиографичен* смисъл на личните жалби по дядовите волове и шаячните торбички на детството (т. нар. „селска лирика“ от този период, или прозата на писател като Крум Григоров). Емилиян-Станевият консерватизъм е напълно лишен от подобни носталгии; моралният патос на неговите терзания е с глобален мащаб, макар да е вписан в родния контекст и да извира от него.

Личните жалби на българската литература от 60-те и 70-те у „жестокия реалист“ Станев, напълно лишен от всякакъв род сантиментализми, се трансформират в глобален културно-цивилизационен скепсис. От личното българско детство тъгите му се преадресират в универсални мащаби. От носталгията по пасторалната природа на родното място, „котловинно“, неизменно „селско“ и антиурбанично в общия патос на българската литература – към изгубената природност като „изгубен рай“ на вертикалното всечовешко битие. А самият процес на отдалечаване от тази първична природност – като процес на онтологична загуба: загуба на свободата и щастието като крайни, онтологични състояния.

Това разтваряне на актуалната национална ситуация към общочовешкото битието на късномодерния човек сближава късния Станев с късния Хайдегер.

²⁶ Именно *историко-философска*, не просто историческа, както често е наричана. Присъединявам се към определението на Румяна Йовева (ЙОВЕВА, Р. *Философско-историческите романи на Емилиян Станев. Образи и композиция*. София: Народна просвета, 1981). – Към нея обаче, особено що се отнася до национално-психологико-философския компонент, трябва да прибавим и „Иван Кондарев“.

2. *Станев–Хайдегер в общия контекст на късната Модерност.* – През последното си десетилетие Станев е надълбоко затънал в логиката на технологичния разум и преди всичко във философията на науката като негова морална рефлексия; следи отблизо развитието на „новата“ (квантова, субатомна) физика, още през 1967 г. активно чете за нейните бащи Бор, Айнщайн, Опенхаймер²⁷ – те ще станат прототипи на героите в няколко от късните му творби.

За Станев обаче, като носители на техническия разум в неговия краен и чист вид, това са силно амбивалентни фигури – не философи, а практики, които той държи отговорни за това, че, съзнателно или не, отрупвайки човечеството с нови и нови „чудеса от бъдещото“, го водят към неговата гибел. Не благодетели, не прометеевски фигури са те, а херостратовци – двойници на „чистия“ философ Иван Карамазов, чиито идеи, плод на безотговорен творчески егоизъм, стават лесна плячка за безскрупулни практики. Изличена е напълно границата между добро и зло, между „полезно“ научно откритие и „опасно“; дори „мирната“ селскостопанска химия е оръжие, равнозначно с атомната бомба. Ако за Хайдегер учени като Айнщайн и Бор са новите философи, единствените, способни да отговорят на „големите“ въпроси, които епохата поставя, за Станев те са по-скоро олицетворение на една опасна практизация на теоретичната мисъл, на „чистото“ знание; технологичното знание не може да бъде „чисто“ и това е негов рожден порок. Хюбристични фигури, чрез които човечеството, човекът надскача собствените си, природно детерминирани граници, за да се намеси в самата Природа, или в една сфера на висше тайнство, където до този момент е властвал само Бог.

Антагонизмът „природа—техника“ е постоянно терзание на Станев през последното десетилетие от живота му: „Няма природа, има техника“.²⁸ Машината е едновременно оръдие на модерния антиприроден апокалипсис и негов символ: „Реката черна, вони, над града надвиснала тъма и се чува вой на машините“²⁹; воят на машината тук ясно и значещо я сближава *обратно* с хищника: машината колабира към един природен атавизъм в най-чист вид. На мъдрото вгълбено, по своему божествено мълчание на природата е противопоставен шумният човешки свят, символно доминиран от машината и сам машинизиран: „Природата не крещи. [...] Крещят тенекиите, стоманата и машините – светът, който човекът днес създава.“³⁰ Машината е мислена от Станев в целия диапазон между своята конкретна, единична вещност и алегория на късната „бърбореща“ цивилизация (с която сам ще се стълкнове при краткия си престой в Париж през 1974 г.).

Тази наука-техника за Станев е цялостно явление, в което доброто и

²⁷ СТАНЕВА, Н. *Дневник с продължение*. София: Партиздат, 1979, с. 232–233.

²⁸ СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 33 (2 февр. 1972).

²⁹ Пак там, с. 45 (20 окт. 1973).

³⁰ Пак там, с. 156 (март 1967). – (Също: СТАНЕВА, Н. *Дневник с продължение...*, с. 202.)

злото са неотделими, доколкото в нейния строго *прагматичен* модус те са утилитарно адресирани към човека: доброто е тривиално сведено до „полезното“, а злото – до „вредното“. И в двете си форми науката е еднакво антиприродна – директна агресия срещу природата. Неин чист образ е индустриалната химия, която трови полята, реките и океаните. Самият разказ за това предполага охлаждания, нехудожествен, собствено *технически* стил на нехудожествените жанрове (също както Хайдегер в интервюто за „Шпигел“ деметафоризира собствено философския си дискурс, оголвайки проблема до кокал). Ето част от интервю, характерно за най-късния Станев, в което звучи и гласът на анималиста от 30-те и 40-те години, но – в един съвършено различен, нехудожествен, пределно оголен дискурс:

Пръскаме овоцната градина с отрови против вредните насекоми, пойните птички изяждат тия червейчета и умират и нашите гори замлъкват – няма птичи песни, а небето става небе без птици. От години наблюдавам как чинките, червеногушките, славеите, синигерчетата и пр. все по-рядко се срещат; авлигите, черешарките и други рядко се чуват.³¹

И едва след това, на една втора степен, бидейки антиприродна, науката е античовешка, насочена срещу самия човек в суициден акт, в който убийството на природата е само несъзнавана междинна фаза. Многобройни са изказванията на писателя в този смисъл; но ето един пределно съгъстен израз на тази неразривност на „полезното“ и „вредното“ в тривиално-прагматичния етос на модерния консумативизъм: „Науката, науката! От нея ядем бройлери, замразена мърша и отровни плодове...“³²

Консумативизмът на модерността има и своя скрита страна. Тук тя е само загатната от гледната точка на човека („бройлери, замразена мърша“). Но в една по-далечна перспектива, от която сме изкушени, имплицитно присъства и гледната точка на самата природа, на животното – суровина, на животното – жертва, в което на една следваща степен се оглежда самият човек, оголен до първичното, природното си битие. Връзката понякога е съвсем ясно – до цинизъм – заявена: „Ние, хората, изтребихме огромно число птици и животни, някои видове изчезнаха, сега не ни остава, освен да изтребим колкото се може повече себеподобни...“³³

Тъкмо тази обратна гледна точка е драстично открояна през XX век. Модерността, заявява Хайдегер в Бременския си доклад от 1946 г., цитиран по-горе, е цялостно, тотално, неделимо на „полезно“ и „вредно“ явление, един и същ световноисторически процес, в който производството на животински трупове в кланиците и на човешки в газовите камери са само различни

³¹ Докато не е станало късно. Интервю на Петрана Сърненска. – *Кооперативно село*, № 80, 13.IV.1974, с. 1–2. (Също и в: СТАНЕВ, Ем. *Събр. съч.*, т. 7, с. 457.)

³² СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 37 (4 септ. 1972).

³³ Пак там, с. 86 (9 ноем. 1976).

ни проявления на този процес, а именно на повсеместно и все по-ускоряващо се технизиране на живота; овладяването, контролирането и поставянето на разположение за употреба на всяко съществуващо, включително и човека. „Тези, които се опитват радикално да разграничат едни от проявленията на този процес от други негови проявления, просто не разбират, че те вървят по необходимост заедно.“

Да хвалиш огромните технически чудеса на съвременния свят, да възпяваш успехите в модернизиранието на икономиката, институциите, обществото чрез въвеждането на най-последни технологии и същевременно да си удивен как изобщо е възможно такова варварство като масово изстребление в газови камери на невинни хора по расистки причини означава, от „онтологическа“ гледна точка, просто да не разбираш какво се случва, смисъла на историческите събития.³⁴

Въпреки подхода на „философско“ разбиране, отношението на Хайдегер към технологичното знание ясно прозира (и „личният“ обертон все повече ще се усилва с годините): развитието на техниката през XX век е извор на поробване на човека, на тоталитаризъм не само в символичния, но и в прекия политически смисъл: *техника и тоталитаризъм са категории от един ред*. В атомната ера (трафаретна характеристика на съвременността у късния Хайдегер) кибернетиката посредством новите технологии „разкрива перспективата на все по-пълнен контрол над природните и социални процеси“; но тук са и корените на „възникването на тоталитарните общества“³⁵. Науката е най-големият враг на свободата днес, непрестанно повтаря Станев.³⁶ И добавя: „в бъдеще още повече, защото нейната власт неизбежно се усилва дори с дни“³⁷.

Между модерната наука и фашизма стои знак за равенство, а връзката помежду им е насрещнообратима: както фашизмът е крайно разгръщане на модерния рационалнонаучен, прагматистки логос, така модерната рационална наука е телеологично фашистка. – Вариант на същата теза, дори в още по-драстичен вид, стои в „тематично“ интервю от същото време, посветено на защитата на природата: науката „днес“ е антихуманна, тя е против човека и против живота. Ако техниката (машината, „тенекиите“) се е отделила от човека като самостоятелен субект на историята, то науката, която я създава, е все още човешка (интелектуална) дейност; но тази дейност в основния, магистралния си тренд е античовешки насочена: „С такава наука се стига до га-

³⁴ КЪНЕВ, Ал. Цит. съч., с. 379–380.

³⁵ Пак там, с. 294.

³⁶ СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 92 (27 ноем. 1976), с. 76 (17 апр. 1976). Вж. също записки от 28 март и 22 септ. 1978 г.; в значителна част те са инспирирани от четене на току-що излязлата биография на Айнщайн по време на болничните престои на писателя, зачестили в последните месеци от живота му („Айнщайн. Живот, смърт, безсмъртие“ от Б. Г. Кузнецов, изд. „Наука и изкуство“, 1978).

³⁷ Пак там, с. 92 (27 ноем. 1976).

зовите камери, до направа на сапун от човешка мас. Такава наука с фашистка идеология е равна на антропофагия – тя може да заяви, че човешкото месо по нищо не отстъпва на свинското и от него може да се правят колбаси...“³⁸

Неведнъж у Станев се натъкваме на директно, фронтално противопоставяне между Техниката в нейния максимално едър, цивилизационен смисъл (като *Machenschaft*) и природата, между машинизирания човек, превърнал се в „държавно животно“, и самото животно като фигура на една органична, неразумна, несъзнавана и дори нелогична, но целеустроена хармония. Ето най-фронталното. В дневникова записка от 9 ноември 1976 г. (вилата в Бояна) намираме подробно и саркастично описание на *Machenschaft* в пределно чист вид. Гледането на празничния парад на съветската армия по телевизията предизвиква у писателя смях (защото човек се смее, „когато това, което вижда, е в противоречие с неговия разум“). А именно: „Хубави млади хора, прилични един на друг като братя [...], и всички тия люде демонстрират силата си и готовността си да умрат...“ – И веднага след това: „В същото време наблюдавах как една катерица си прави гнездо на един бор в двора. Чудно е защо по това време тя строи гнездо...“³⁹ Отвъд казаното, чрез самата съпоставка, прозира внушението за преобръщане на полюсите в антитезата. От едната страна – „желязната“, машинизирана ирационалност на човешкия политически свят, отворен към смъртта, но не в Хайдегеровия смисъл на *Zum-Tode-Sein* като битиесъздаващ фактор, а точно обратното – като ирационална, марионетъчна, стадна готовност за кланична смърт в името на някаква идеология или по заповед на поредния фюрер („Все горчиви и жестоки мисли като тая – Христа изоставиха и разпнаха, а след Александър Македонски, Наполеон, Хитлер и прочие вървяха и мряха! Как да обичаш и да вярваш на божественото лайно?“⁴⁰). От другата страна – простата, дълбоката, спонтанна целеустроеност на природата; дори когато нейните вечни, неизменни закони са неочаквано, необяснимо нарушени, това е в името на живота като всеизпълваща енергия.

Без да е необходимо да изпадаме в едностранчиви свръхинтерпретации, няма как да подминем очевидното: драстичните изказвания на Станев не се отличават много по смисъла си от „високия“ психофилософски метаезик на епохата. Например от тезата на Вилхелм Райх за германския фашизъм като дуалистичен продукт на два насрещни „дискурса“, при което рационалните енергии на историческия разум „отгоре“ си взаимодействат с колективно несъзнаваните, ирационални желания на масите „отдолу“ („Психология на масите и фашизма“, 1930–33). – В този смисъл, можем да добавим от себе си, XX век се явява своеобразен диалектически синтез на предходните два: на силно хуманистичния, антропоцентричен XVIII век и

³⁸ *Докато не е станало късно*. Интервю на П. Сърненска. (Също и в: СТАНЕВ, Ем. Събр. съч., т. 7, с. 458.)

³⁹ Пак там, с. 85–86.

⁴⁰ Пак там, с. 146 (4 ян. 1979).

на силно натуралисткия XIX, регистрирал „бум“ на позитивизма в биологията (Дарвин), който завинаги размива границите между човешкото и нечовешкото, деградирайки човека до една животинска същност.

Или иначе казано, човекът от епохата на късната модерност на XX век е чудовищно съчетание, колапс на двете визии – хуманистичната, от една страна, и натуралистката, научно-позитивистката, от друга. Едновременно хипертрофия на разум и атавизъм, които парадоксално се срещат в сферата на модерната наука.

Обединяващата метафора на тази среща, или по-точно на този *колапс* под знака на науката, е *кланицата* като чиста фигура на машинизирано унищожаване на живота; „хуманистичните“ (т. е. собствено *човешки*) проекции на кланицата са концлагерът („Аушвиц“), войната изобщо.

3. *Емилиян Станев в Париж*. – Станев никога не крие предпочитанието си към културата, локална, етно-детерминирана (и затова „примитивна“, пред- и немодерна), за сметка на модерната – западна, европейска – цивилизация. По време на кратка екскурзия до Париж и Лондон през 1974 г. конфликтът му с Европа – постоянен, латентно тлеещ – се изостря докрай, а диагнозата му е безапелационна: „Европа препуска лудешки към своята гибел.“⁴¹ Концентриран образ, литота на Европа за него е Париж; винаги е бил резервиран, но именно по време на краткотрайния си престой там той постига особено прозрение за същността на модерната, а-природна цивилизация. Констатацията му е по станевски категорична и ярка:

Всеки голям град ме отегчава, струва ми се чудовищно неразумен животът в него, склонен съм да се присмивам на цивилизацията и на техниката, направо я смятам за зло и хората, които се возят в подземната железница, в трамваите, автобусите, ми изглеждат като кокошки, понесени към някаква кланица.⁴²

Погледът тук е *отдолу*, от позицията на екзистенциалната жертва, сведена до биологичното равнище на „оголения“ живот: сляпата, несамореклектираща жертва, поведена на заколение. Подземната железница, трамваите, автобусите – това са всекидневно битовизирани, „секуларизирани“ версии на машината; и същевременно те са метафори на *самата* машинизация. И всъщност – на една екзистенциална ситуация, лишена от онтологичен хоризонт и онтологичен обем.

Според една записка от същото време масовият модерен/урбаничен човек (в стадния образ на „кокошки, понесени към кланица“) закономерно съществува в някакво сомнамбулно, полусънно състояние: „В тоя забързан дявол знае накъде свят ходим като сомнамбули“.⁴³ (Същата мисъл Н. Станев

⁴¹ Цит. по: СТАНЕВА, Н. *Дневник с продължение...*, с. 339.

⁴² „Недописани спомени“ (СТАНЕВ, Ем. *Събр. съч.*, т. 7, с. 23). – В леко редактиран вид и в: СТАНЕВА, Н. *Дневник с продължение...*, с. 210.

⁴³ СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 47 (14 март 1974).

ва е предала в по-разширен философски контекст: Гьоте се е излъгал, „единствено прав излезе Шопенхауер“: в този свят, забързан кой знае накъде, ние ходим като сомнамбули.⁴⁴) „Дявол знае накъде“ означава вписаност на този колективен, стаден човек (плуриелът едва ли е случаен) в една надвишаваща го и непостижима за разума му реалност-Machenschaft (чиято техническа, собствено машинна буквализация са кланицата, подземната железница, трамваят...). Една плоска, клаустрофично близка, съвпаднала с тялото политическа реалност без хоризонт и без онтологичен обем, детерминирана от най-непосредственото и от скуката. В тази реалност човекът съществува в някакво подрационално, полусънно, именно сомнамбулно състояние, както изобщо пребивава модерният човек в Историята (Фабрицио дел Донго на бойното поле при Ватерлоо, княз Болконски при Бородино). В крайна сметка сомнамбулното битие на модерния човек, както е видно от Станев, не се отличава много от полубитийното съществуване на Хайдегеровото животно от лекционния курс „Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit“ (1929–30). Или от начина, по който животът му е описан в „Диалектика на Просвещението“: той наподобява сън, който самото животно едва ли може да отличи от будното състояние.⁴⁵ (И не като случайно съвпадение, а някак закономерно Хоркхаймер и Адорно описват това полубитие в категориите на Шопенхауер.)

Образът на кланицата в Емилиян-Станевото описание на Париж със своята бруталност възбужда ред асоциации; поне две. Първата е трафаретна в европейското съзнание за XX век – *войната*, тази институционализирана свръхверсия на машината; Холокоста, „Аушвиц“. Втората е по-сложна, едновременно частна, българска, но и универсална, цивилизационна – *американизмът* като фундаментална характеристика на късната модерност на XX век (през прецедентното Алеково свързване между чикагската кланица и тоталната машинизация на американския life-style⁴⁶).

Но връзката в случая не е Алеко: Станев и с двата си крака, с всяко потрепване на мисълта си е в собственото си съвремие, в „епохата“. Подземната железница, трамваите, автобусите и хората като кокошки, понесени към кланица – това не е Чикаго от края на предходното столетие, това е Париж от втората половина на двадесетото; френски е и философският бекграунд. Немного по-рано френският феноменолог-екзистенциалист Габриел Марсел, последовател на Хусерл, е очертал „онтологичното тайнство“ на модерния масов човек чрез една друга парижка притча, плуваща, случай-

⁴⁴ СТАНЕВА, Н. *Дневник с продължение...*, с. 352.

⁴⁵ ХОРКХАЙМЕР, М., Т. В. АДОРНО. *Диалектика на Просвещението. Философски фрагменти*. Прев. Ст. Йотов. София: Гал-Ико, 1999, с. 300.

⁴⁶ Специално фокусиран, този проблем бе представен на конференцията „Литература и техника“ (София, 9–11 март 2018) с доклад на тема „Модерният холокост – начала и предчувствия: биологическият субстрат на биополитическото“, публикуван в едноименния сборник с материали от конференцията (София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, с. 49–64).

но или не, в сходна клаустрофобична поетика и не по-малко цинична – притчата за кондуктора от подземната железница, чийто живот ден след ден минава в ритъма, по-точно в разписанието на железницата, а ако някой ден тялото му наруши този ритъм, го изпращат в болница, за да бъде ремонтиран и върнат отново на мястото си; а когато излезе окончателно от строя, просто го заменят с друг, съвършено подобен на него, който ще продължи по същия начин, ден след ден, следвайки същия ритъм на железницата, да дупчи билети, докато някой ден тялото му наруши този ритъм и... – и така нататък.⁴⁷ Това е осреднената фигура на Хайдегеровия *das Man*, човекът без *собствени* качества, сведен до една *външна*, неиманентна функция – тази на социалната машина, която му придава, по-скоро му вменява *външно* едно функционално качество под благовидното понятие „обществена полезност“ – евфемизъм, прикриващ пълното отсъствие на иманентност, тотална битийна празнота. И в крайна сметка – новото робство в сферата на *Machenschaft*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фундаментална черта на модерната епоха е гигантска хипертрофия на техниката, която се е превърнала в единствената природа (околна среда, *Umwelt*) за модерния човек. Но и нещо много повече – техниката е самата *същност* на човешкото. Тази *същност* Хайдегер нарича машинизация (*Machenschaft*). Тя обхваща всички сфери на политическото битие на модерния човек: социалната институционализация, икономическият императив, науката и не на последно място културата, сведена до масова култура... В своята всеобхватност *Machenschaft* представлява новата поробеност на късномодерния масов човек (*das Man*) от една сила, която се е изплъзнала от контрола му дори в положителните си страни, превърнала се е в поробващ фактор: не техниката служи на човека, а човекът служи на нея; тя е някаква надхвърляща го сила, която той сам е създал, но няма път към нея („Техниката, в своята същност, е нещо, с което човекът сам по себе си не може да се справи“; „...все още не сме намерили път, който да съответства на същността на техниката“⁴⁸).

Същата, по свой път възникнала, но в същия глобален хоризонт на „епохата“, диагноза на новото политическо робство на човека откриваме у Станев. „Днес всички сме заробени от икономика, политика и техническа революция и всички сме безпомощни пред тия страшни божества!“, възкликва писателят.⁴⁹

⁴⁷ MARCEL, G. *Le Monde Cassé. Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Desclee de Brouwer, 1933; MARCEL, G. *Le Mystère de l'être*. Paris: Aubier, 1951. – Това свързване дължа първоначално на Цветан Стоянов, който в книгата си „Нишките, които се прекъсват“ (София: Народна младеж, 1967) цитира екзистенциалната притча на Г. Марсел (с. 112).

⁴⁸ Думи от интервюто пред „Шпигел“.

⁴⁹ СТАНЕВ, Ем. *Дневници...*, с. 63–64 (10 ноем. 1974).

Мащабът е глобален. Наблюдението симптоматично изхожда от тревога върху българската реалност и „българската съдба“, за да се развие по-нататък към свързване на съвременния капитализъм с фашизма. Под епидермиса на тривиалната идеология е разгърната всеобхватна – и в ширина, и в дълбочина – критика на Модерността, в която се разпознава Хайдегеровата идея за *Machenschaft*.

Когато двамата журналисти на „Шпигел“ недоумяват къде изобщо е проблемът, та нали всичко функционира перфектно („Строят се все повече електроцентрали. Произвежда се толкова много. Хората във високо технизираната част на света живеят в благосъстояние. Какво ни липсва всъщност?“) – те неволно, *via negans*, диагностицират *самия* проблем, а именно благополучието на консумативното масово общество. Отговорът на Хайдегер тръгва от опашката на въпроса:

Та нали всичко функционира. Точно това е коварното, че функционира и че функционирането тласка към по-нататъшно функциониране и че техниката все повече откъсва човека от земята и от неговите корени. Не ни трябва атомна бомба, човекът вече е откъснат от корените си. Живеем в чисто технически условия. Това, на което живеят днес хората, не е вече Земята.

Може да изглежда и обичайният ретрограден, старчески консерватизъм. Но в *синхронния* контекст на собственото си време това, да повтора, е радикално лява позиция, сливаща се с патоса на хипи контракултурата, с новото екосъзнание, собствено *пост-* и *контра-*модерно, с цялата контрамодерна аксиология на „младите“ от 50-те, 60-те и 70-те, която преди всичко е антибуржоазна и антиконсуматорска, против статуквото, доминирано от истаблишмънта и обслужващо го. Против силно дясната, свръхконсервативна потестарна институционалност, била тя буржоазно-капиталистическа или социалистическа.

И същевременно във вертикален план позицията е силно дясна, консервативна, „почвеническа“ в българския смисъл на „епохата“. Хайдегеровото неприемане на Техниката е продиктувано не толкова, или поне не само от техническата деперсонализация на модерния човек *das Man*, от онова, което хуманизмът нарича дехуманизация. А преди всичко от нейната „разомагьосваща“ по отношение на „духа на мястото“ роля, от ролята ѝ за секуларизация на традиционалните (собствено *културни*) митове, вкоренени в земята *das Erde* – в родната (германска, българска) земя, но и в земята на универсалния човек.

Мащабът е планетарен, но всъщност Хайдегер назовава осевия смисъл на процесите, които протичат и в българското общество през 60-те и 70-те години, а патосът му се слива с този на един Тончо Жечев например. Тезата, която немският философ отстоява, е „почвеничество“ (или „коренотърсачество“) в глобален мащаб – коренотърсачество, отнесено до *самото* човечество.

ЛИТЕРАТУРА

АНТОВ, Пл. *Анималистиката на Емилиян Станев. Биополитически и философски проблеми, критика на политическото. Станев и Хайдегер.* София: Books4all, 2019. [ANTOV, P. *Animalistikata na Emiliyan Stanev. Biopoliticheski i filosofski problem, Kritika na politicheskoto. Stanev i Haideger.* Sofia: Books4all, 2019.]

БЕЙКУЕЛ, С. *В кафенето на екзистенциалистите. Свобода, битие и кайсиеви коктейли.* Прев. Св. Лесева. София: Изток-Запад, 2017. [BAKEWELL, S. *V kafeneto na ekzistentsialistite. Svoboda, bitie i kajsievi kokteyli.* Prev. Sv. Leseva. Sofia: Iztok-Zapad, 2017.]

ГРАДЕВ, Вл. *Силите на субекта. Опит върху философията на Мишел Фуко.* София: ЛИК, 1999. [GRADEV, V. *Silite na subekta. Opit varhu filozofiyata na Mishel Fuko.* Sofia: LIK, 1999.]

ЗВЕЗДАНОВ, Н. *Неосветените дворове на душата.* София: Наука и изкуство, 1987. [ZVEZDANOV, N. *Neosvetenite dvorove na dushata.* Sofia: Nauka i izkustvo. 1987.]

ЙОВЕВА, Р. *Философско-историческите романи на Емилиян Станев. Образи и композиция.* София: Народна просвета, 1981. [YOVEVA, R. *Filosofsko-istoricheskite romani na Emiliyan Stanev. Obrazi i kompozitsiya.* Sofia: Narodna prosveta, 1981.]

Книга за Павел Вежинов. Второ преработено издание. Съст. П. Делчева-Вежинова. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2014. [Kniga za Pavel Vezhinov. Vtoro preraboteno izdanie. Sast. P. Delcheva-Vezhinova. Sofia: UI “Sv. Kliment Ohridski”, 2014.]

КЪНЕВ, Ал. *Хайдегер и философската традиция.* София: Изток-Запад, 2011. [KANEV, A. *Haideger i filosofskata traditsiya.* Sofia: Iztok-Zapad, 2011.]

ОРТЕГА-И-ГАСЕТ, Х. *Темата на нашето време.* Прев. Ст. Кожухарова. София: Панорама, 2002. [ORTEGA Y GASSET, J. *Temata na nasheto vreme.* Prev. St. Kozhuharova. Sofia: Panorama, 2002.]

СВИЛЕНОВ, Ат. *Събеседници.* София: Български писател, 1975. [SVILENOV, A. *Sabesednitsi.* Sofia: Balgarski pisatel, 1975.]

СТАНЕВ, Ем. *Дневници от различни години.* Съст. Р. Пенчева. София: ЛИК, 2003. [STANEV, E. *Dnevniitsi ot razlichni godini.* Sast. R. Pencheva. Sofia: LIK, 2003.]

СТАНЕВ, Ем. *Събрани съчинения в седем тома. Т. 7. Недовършени и непубликувани творби, сценарии, публицистика, писма.* Под ред. на: Н. Станева, Ст. Каролев, Ив. Сарандев. София: Български писател, 1983. [STANEV, E. *Sabrani sachineniya v sedem toma. T. 7. Nedowarsheni i nepublikuvani tvorbi, stsenerarii, publitsistika, pisma.* Pod red. na: N. Staneva, St. Karolev, Iv. Sarandev. Sofia: Balgarski pisatel, 1983.]

СТАНЕВА, Н. *Ден след ден... Книга втора от „Дневник с продължение“.* София: Профиздат, 1983. [STANEVA, N. *Den sled den... Kniga vtora ot “Dnevnik s prodalzhenie”.* Sofia: Profizdat, 1983.]

СТАНЕВА, Н. *Дневник с продължение*. София: Партиздат, 1979. [STANEVA, N. *Dnevnik s prodalzhenie*. Sofia: Partizdat, 1979.]

СТОЯНОВ, Цв. *Нииките, които се прекъсват*. София: Народна младеж, 1967. [STOYANOV, T. *Nishkite, koito se prekasvat*. Sofia: Nar. mladezh, 1967.]

ХАЙДЕГЕР, М. За „хуманизма“. Прев. Хр. Тодоров. – В: М. ХАЙДЕГЕР. *Същности*. Съст. Д. Денков и Хр. Тодоров. София: Гал-Ико, 1993, с. 129–178. [HEIDEGGER, M. Za “humanizma”. Prev. Hr. Todorov. – V: M. HEIDEGGER. *Sashtnosti*. Sast. D. Denkov i Hr. Todorov. Sofia: Gal-Iko, 1993, s. 129–178.]

ХАЙДЕГЕР, М. Началото на художествената творба. Прев. Д. Денков. – В: М. ХАЙДЕГЕР. *Същности*. Съст. Д. Денков и Хр. Тодоров. София: Гал-Ико, 1993, с. 65–128. [HEIDEGGER, M. Nachaloto na hudozhestvenata tvorba. Prev. D. Denkov. – V: M. HEIDEGGER. *Sashtnosti*. Sast. D. Denkov i Hr. Todorov. Sofia: Gal-Iko, 1993, s. 65–128.]

ХОРКХАЙМЕР, М., Т. В. АДОРНО. *Диалектика на Просвещението*. Философски фрагменти. Прев. Ст. Йотов. София: Гал-Ико, 1999. [HORKHEIMER, M., T. W. ADORNO. *Dialektika na Prosveshtenieto*. *Filosofski fragmenti*. Sofia: Gal-Iko, 1999.]

HEIDEGGER, M. Einblick in das was ist. – In: M. HEIDEGGER. *Gesamtausgabe*, B. 79. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1994, S. 5–77.

HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. – In: GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 2000, S. 67–98.

JEANS, J. *Physics and Philosophy*. Cambridge University Press, 1942.

LEVINAS, E. Heidegger, Gagarine et nous. – In: E. LEVINAS. *Difficile liberté*. *Essais sur le judaïsme*. Paris: Éd. Albin Michel, 1963.

MARCEL, G. *Le Monde Cassé*. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Paris: Desclee de Brouwer, 1933.

MARCEL, G. *Le Mystère de l'être*. Paris: Aubier, 1951.

NEW SLAVERY: THE DEBATE ON TECHNIQUE IN THE 1960s (HEIDEGGER). ANTI-SCIENTIFIC TRENDS IN BULGARIAN LITERATURE (EMILIYAN STANEV)

Abstract. The article examines a main problem of late modernity in the 20th century: Technology as an atavistic shadow of Enlightenment rationality. As a force created by man but escaped from his power, which produces a new fundamental slavery for the late modern *das Man* (in Heidegger's sense). The article consists of two parts, unfolding two parallel but merging plots. The first part outlines the universal context of the era immediately after the end of WW II with an emphasis on Heidegger's “second” philosophy (after *die Kehre*), the deepest critical self-reflection of late/crisis modernity in the mid-20th century.

ry and then: the basic idea of *Technik/Machenschaft* as an enslaving factor. The second part of the article examines how the same problem, which arose simultaneously but independently in the current Bulgarian reality in the 1960s and 1970s, was discussed by a representative part of Bulgarian prose: the “rural” writer Yordan Radichkov, the “urban” one Pavel Vezhinov, but above all Emilian Stanev, who, like Heidegger at the same time, paradoxically combines strongly right-wing ethno-conservatism and far-left eco-ideology. *Keywords:* late Modernity, 1960s, *Technik/Machenschaft*, Heidegger, machine—earth, ecology, Emilian Stanev, Yordan Radichkov, Pavel Vezhinov

Plamen Antov, Prof. DSc.

ORCID ID: 0000-0002-7156-7536

Institute for Literature – Bulgarian Academy of Sciences

52, Shipchenki Prohod Blvd., Block 17, Sofia 1113, Bulgaria

E-mail: plamentantov@mail.bg; plamen.antov@abv.bg