

Contemporary Philosophy
Съвременна философия

АМБИВАЛЕНТНОСТТА НА ТЯЛОТО И КУЛТУРАТА

Емил Георгиев

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Imperare sibi maximum est imperium¹⁾
Кое поражда историята? – Телата
Йосиф Бродски

Резюме. В статията се поставя проблемът за тялото и неговата амбивалентност – като предмет и като фикция. Проследяват се различни възгледи за културата и се прави опит за нов прочит на взаимовръзката тяло – култура. Тезата е, че тялото е амбивалентно и има освен физическа и символна характеристика. Обикновено тялото се разглежда като опозиция на душата и по-рядко се обсъжда собствената му амбивалентност. Изключението е по отношение на политическото тяло на владетеля в концепцията на Канторовиц, чиято методология тук се свързва с идеята на Лесли Уайт за определянето и забраната за кръвосмешение.

Keywords: body, culture, ambivalence, fiction, symbol

Изследователската парадигма на философията се разширява обикновено за сметка на откриването на нови взаимовръзки в системата на вече познатите отношения на основните характеристики на обществените форми на живот. Аналитичният им арсенал обаче може да бъде обогатяван и чрез натрупаните от съвременната философия и философска антропология знания за сложния свят на човека в неговите субективно-иррационални измерения, вплетени в традиционния бит на общността и народа, за същността и възникването на представите, понятията и архетиповете на националната култура, т.е. за всичко онова, което Мишел Фуко нарича „археология на познанието“ или „дискурсивна практика“ (Фуко, 1996).

Тук ще се направи опит за нов прочит на взаимовръзката тяло – култура, доколкото тези две понятия са много изследвани, ала в своята самобитност. Тезата ми е, че тялото е амбивалентно и има освен физическа и символна (надсетивна) характеристика. Обикновено тялото се разглежда като опозиция на душата (Аристотел, „За душата“) и по-рядко се обсъжда собствената му амбивалентност. Изключението е може би само по отношение на политическото тяло на владетеля в концепцията на Ернст Канторовиц в „Двете тела на краля“ (Канторовиц, 2004).

С помощта на идеите и методологията на Канторовиц ще покажа, че културата е възможна чрез „продължаване“ и „умножаване“ на тялото в символното

действие на човека, с което то добива нови фикционални качества. Последните създават „културното“ тяло на човека, което се предава на поколенията и прави културното развитие устойчиво. Фикционалното тяло, чрез което културата „трае“, се създава от необходимостта човешките общности да разширяват мрежите на своето съществуване. Парадоксално, но това разширяване на мрежовата общност се извършва чрез ограничаване на физическите тела, генезисът на което е поставен с определянето и забраната за кръвосмешение, както пише Лесли Уайт в „Науката за културата“ (Уайт, 1988).

I. Проблемът за тялото

Древногръцката дума „сoма“ (превеждана с тяло) изначално е означавала тленните останки, трупа на индивида, след като неговият въплътен живот и неговата физическа виталност са го напуснали и той се е превърнал в чиста и неподвижна фигура, в „портрет“. Той става за другите обект на преклонение и оплакване, преди, изгорен или погребан, да излезе незабележимо за нас (Vernant, 1989: 21).

Горните разсъждения на Жан-Пиер Вернан са по повод казаното в Платоновия диалог „Кратил“ (400 с):

„Сократ: Имаш пред вид тялото, soma?“

Хермоген: Да.

Сократ: Струва ми се, че обяснението е сложно, а ако малко се отклоним – дори много сложно. Понеже някои казват, че то е гроб, soma на душата, като че ли била погребана в настоящия живот. А и затова още, че чрез него душата изразява (означава), semainei, което би искала да изрази, и затова правилно се нарича soma „знак“. Все пак, струва ми се, че това име са го установили орфиците, [смятайки] че душата изтърпява наказание за това, за което именно е наказана, и че за да запази себе си, sozetai, има тази ограда [тялото] като някакъв затвор. Така че, както показва самото име, докато душата изкупи дължимото, то е soma на душата и не трябва да се променя ни един звук“ (Платон 1982: 280).

В диалога „Горгий“ (493a) Сократ свързва **идеята за амбивалентността на тялото soma-soma** с питагорейството:

„Но аз не бих се учудил, ако Еврипид се окаже прав, като казва:

*Кой знае дали живот не означава смърт,
а смърт – живот?*

И ние в действителност може би сме мъртви. Това го чух веднаж от един измежду учените мъже, че настоящият ни живот е смърт и че нашето тяло ни е гроб...“ (Платон 1982: 138).

Неназованият учен мъж е вероятно питагореецът Филолай, с когото Платон се запознал при пътуването си в Сицилия и Южна Италия. Идеята за soma-soma се открива във фрагмент В14 (у Климент Александрийски): „Заслужава да се спомене и твърдението на Филолай. Този питагореец казва следното: „А и древните познавачи на божествените въпроси и гадатели свидетелствуват, че

поради някакви наказания душата е впрегната заедно с тялото в едно и като в гроб е погребана в него“. (Платон, 1982: 581).

Според други твърдения ученият мъж от цитирания пасаж на „Горгий“ е Емпедокъл. Видно от бележката на А. Ф. Лосев към руския превод на диалога, Плутарх дава следното сведение за този философ: „Тялото, което обгръща душата, [Емпедокъл] наричал „земя, която покрива целия човек“ (amphibrote khton, имитиращ Омировия израз „щит, който покрива цял човек“)²⁾ (Платон, 1990).

Орфическият възглед, възприет и от питагорейците, е, че над човека тегне „първичният грях“ на разкъсването и изяждането на Дионис от титаните, превърнати заради това в прах от Зевс. От пепелта им бил създаден човекът, от което следва, че телесността му носи престъпната природа на титаните, а душата е „наследник“ на Дионисовото начало, погълнато от тях. Политическият аспект на разпространението на култа на Дионис – бог на земята и плодородието, е свързан с нарастващата роля на полисите през VIII – VII в. пр. Хр. и развитието на полисната демокрация в противовес на божествата на родовата аристокрация – Аполон и местни божества и герои (Мифы 1987: 380).

II. Проблемът за културата

Идеята за амбивалентността³⁾ на тялото, привидяна от Сократ при питагорейците, всъщност е изначално съпътстваща човешката култура – от нейната митична фаза до съвременната епоха. Самото философско понятие „култура“ е изковано в напрежението между „Cultura agrima“, превърнало се в „Cultura animus“.

Етимологията на термина (cultura /лат./, Kultur /н./, culture /фр./, culture /анг./, култура /р./) идва от латинския глагол colere [минало причастие: cultum], означаващ обработвам (земята), но още и възпитавам, образовам, грижа се, развивам, обитавам, почитам. Въведен е в научно обращение за обозначаване на философията от Цицерон в „Тускулански беседи“ (45 г. пр. Хр.) чрез метафоричното преобръщане на обработката, култивирането на плодородната земя, за да роди реколта: „Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus“, в „грижа за душата“ (doctrina animus). „Cultura autem animi philosophia est“ (Tusc. II 13) – „Философията е културата на душата“ (Cicero, 1886: 96).

За първи път немският философ Самуел Пуфендорф го употребява самостоятелно като абстрактно понятие в съчинението си „За естественото право“ (1684 г.), противопоставяйки „status naturalis“ (природното) на по-щастливия „status culturalis“ (човешкото). Включително и през XVIII в. обаче под култура се разбира предимно усъвършенстването на телесните, духовните и умствените способности и добродетели на хората. В този смисъл тя е допълнение, развитие на природното начало у човека.

Системно значение на философско понятие култура придобива в немската философия на историята, в която естествената история се съпоставя с културната. У Йохан Хердер терминът култура се отнася не само към всеки човешки

артефакт, но и към човечеството в цялост, като родова човешка характеристика. Хердер смята, че формите на човешко поведение и продуктите на човешката жизнедейност трябва да бъдат разбирани чрез вътрешноприсъщите им принципи, сравнени категориално с растежа, цъфтежа, плодородието и отмирането в природата. Културата като „висша природа“ е раждането и разгръщането в историята на човечеството на всеобщата хуманност (най-напред като форма в народния живот). При това културата поначало е изцяло принадлежаща не на индивидите, а на народите, на човечеството. В пълния смисъл на думата обаче културата (като култура на народа) е винаги „Цветът на народното битие, чрез който то се разкрива наистина като приятно, но немощно“ („Идеи за философия на историята на човечеството“). Макар и Хердер да допуска възможността за прогрес в културата чрез нарастване на хуманността, у него последната е свързана изцяло с разбирането на културата като иманентна на действителните основни нагласи на народа. Само в тоталното множество на следващи една след друга култури може да се съзре някаква обща идея за хуманност.

За философската рефлексия въпросът за основните дейности и жизнени нагласи е от особено значение при изследване на културата. Обратно на Хердер, Кант създава едно нормативно понятие за култура. В „Критика на чистия разум“ той пише: „...метафизиката съставлява също и завършъкът на всяка човешка култура на разума“ (Кант, 1967: 748). Кант не търси сравнение с природното, а определя културата чрез категориите на основаното на морала целесъобразно поведение, подчинено на определен идеал. В „Критика на способността за съждение“ той дефинира културата по следния начин: „Създаването изобщо на годността на едно разумно същество да си поставя цели по желание (следователно в своята свобода) е културата. Значи само културата може да бъде последната цел, която имаме основание да припишем на природата с оглед на човешкия род“ (Кант 1980: 340 – 341). Кант определя културата на хората като свят на свободно моделирано действие и живот, за които те сами носят отговорност. Към решаващите характеристики на културата освен автономността на човека спада и неговата способност да създава, независимо от природните си склонности и влечения, закони за своите желания и постъпки. Чрез тях се постига такова положение, при което признаването на някого като автономно разумно същество е върховен принцип за регулирането на действията и живота на всеки. За Кант културата в пълния смисъл на думата е състояние, създаващо и запазващо условията за морално действие: „Идеята за моралността принадлежи на културата“.

Въпреки че досега се наброяват над 250 определения на културата, няма такова, което да се основава на амбивалентността на тялото в културата, предполагаща неговото „умножаване“. Днес с термина култура се обозначава обобщено съвкупността от всички постъпки, постижения и нагласи на човека, които надмогат и развиват първичната му природа, чрез които човек се изкачва едно

стъпало на битието по-нагоре от своите „безгласни братя“ (по израза на Шопенхауер). Културата е всеобща характеристика на човешката дейност в определени пространствени и времеви граници – да се каже, че човек действа, и да се каже, че човек постоянно твори култура, че се намира в култура (като цел и средство), е тавтология. Има автори като Едуард Маркарян, които смятат, че културата е технологията на човешката дейност – от емоцията до техниката, а не самата дейност (Маркарян, 1986). Тя е процес на иновационно създаване и съхраняване на ценности, но тя е насочена и към траенето, към традицията, изпълнявайки регулативни и възпроизвеждащи функции чрез т. нар. „културни архетипове“. Културата е организацията на цялостното жизнено съдържание и формите на живот на всяка човешка общност, подредени под идеята за една висша ценност. Тя е олицетворение на начина на живот на група хора, ограничен във времето и пространството, и на ценностните измерения на тяхната дейност.

Различават се две основни тенденции на тълкуване на културата: I. Културата като достъпен за научно изследване обект; II. Културата като етико-политическа институция. Според първата насока (поддържана от неокантианството) в културата на един народ или на едно общество се разпознава системата на разбиране, в която се идентифицират и подреждат в смислови вериги събитията от действителността. Културата в това си значение се състои от формите за рационално или мистично структуриране на света, с които разполага един народ или общество и които могат да бъдат изследвани на основата на техните принципи и постижения.

Наред с това по-скоро епистемологично понятие за култура в културантропологията на Малиновски е развито едно силно дейностно ориентирано понятие, според което културата на един народ или общество се изгражда от нормативната система на поведение и може да бъде проучена чрез нея. С втората тенденция се прави опит, особено чрез противопоставянето на култура, като нещо духовно и „вътрешно“, и цивилизация, като нещо материално и „външно“, да се сакрализира един набор от ценности, които като постижения на един народ или общество не могат да бъдат престъпвани.

Културата се манифестира в различни зони и области на човешката дейност: 1. Материална култура (осигуряване на прехраната чрез събирателство, лов, риболов; земеделие, животновъдство, добив на полезни изкопаеми; техника: от най-простото оръдие на труда през занаятчийството до индустриалното производство; икономика: формиране на собствеността, размяна, търговия и обращение на парите); 2. Социална култура (общество: нрави и обичаи, семейство, право, държава; образование и възпитание; средства за информация и комуникация; институции на социалната организация); 3. Духовна (символна) култура (мит и магия; език и писменост; игра и изкуство; нравственост и религия; наука и философия). Естествено, различните сфери на проявление на културата са взаимосвързани и взаимообусловени чрез човешката дейност като неин суб-

страт. Много често обаче понятието за култура се стеснява до духовното му измерение. Според Касирер култура изобщо е способността на човека да създава символи (Касирер, 1998).

Всъщност при изследване на културата трябва да се съчетават фактологическият (културата като артефакти) и аксеологическият подход (културата като идеи). Артефактите на културата се създават благодарение на целенасочената човешка дейност, следователно те са обективизирана духовност, обективизирана субектност.

В термините на концепцията на Лесли Уайт за културната еволюция на човека, за „културния детерминизъм“ основен ингредиент на културата е символът – способността за сътворяване и опериране със символи е водещата отличителна черта между човека и животното, тя се изразява от културата: „Културата е клас от явления и предмети, зависими от употребата на символи, разгледани в извънтелесен контекст... Културата може да бъде разглеждана като процес *suī generis*... Цялата култура е била породена и запазена от символизирането изобщо и от членоразделната реч в частност... При човешкия вид обществата са културни, т.е. те са социокултурни системи... Въпреки че физически и биологически човекът е термодинамична система, той е и си остава марионетка на своята култура..., защото елементите на културата под формата на идеи, чувства, действия и материални предмети въздействат върху човешкия организъм още от неговото раждане и дори преди това, карайки го да постъпва по един или друг начин...“ (Уайт 1988: 276 – 281).

Самата амбивалентност на тялото може да се опише и с думите: „Аз, в качеството си на: ...“. Тялото количествено е едно, ала чрез символното поведение Азът придобива много „качества“ – фикционални, културни тела. Аз, в качеството си на: родител, римлянин, гражданин... „Вплътяването“ е символно, фикционално, но то създава други артефакти на културата и я превръща в непрекъснат процес, цивилизова я. По такъв начин телата реализират една от най-важните характеристики на културата – „траенето“. Културата „има за функция да направи живота на човешките групи сигурен и продължителен. За да изпълни тази си функция, културата трябва да овладее под една или друга форма енергия и да я пусне в действие. Тя е една термодинамична система в механичния смисъл и затова се развива във всички свои аспекти – идеологически, социологически и технологически, когато се увеличава количеството овладяна енергия на един човек за една година и когато се усъвършенстват средствата за използване на тази енергия“ (Уайт, 1988: 183).

Лесли Уайт изтъква, че поради своя символен характер, намиращ най-съществен израз в членоразделната реч, културата лесно и с готовност се предава от един човешки организъм на друг. И тъй като нейните предмети лесно се предават, тя се превръща в континуум – тече през вековете между народите. Културният процес е също така кумулативен – от време на време в потока на-

влизат нови елементи, които увеличават цялото. Той е също така прогресивен, в смисъл че се движи към по-пълнен контрол над силите на природата, към по-голяма сигурност на човешкия живот. „Следователно културата е символен, непрекъснат, кумулативен и прогресивен процес“ (Уайт, 1988: 160 – 161).

Амбивалентността на културата – от една страна, нейният предметен характер („обработката“/култивирането на едни предмети в други), а от друга страна, символният ѝ характер – превръщането на значещия предмет в символ, в смисъл, е възможна само чрез амбивалентността на човешките тела, чрез които тя „трае“. За да разберем как амбивалентността на тялото определя културата, трябва да препрочетем може би най-известната (осмата) глава от епохалния труд на Лесли Уайт – „Определянето и забраната на кръвосмешението“ (Уайт, 1988: 202 – 224). След като последователно критикува едни от най-разпространените биологически и психологически обяснения за повсеместната забрана на инцеста – че тя е „инстинктивна“; че води до „биологическа дегенерация“; че е „табуиране“ заради срама от убийството на тотемния баща, застъпено в „Тотем и табу“ от Зигмунд Фройд; че е резултат от „отсъствие на еротично чувство“ между хора, близки още от раждането си; че е „интуитивна“ (в общата теория на тотемизма на Емил Дюркем, според която кръвта е жизнен флуид или принцип и проливането на кръвта на някого от собствената група е голям грях), Уайт стига до заключението, че „причините за регулацията на кръвосмешението се намират *някъде* между човека и културата, но къде точно, защо и как се проявяват, са проблеми, твърде неясни за описание и обяснение“ (Уайт, 1988: 208).

Къде е това „*някъде*“, пита се Уайт и предлага следния отговор: „Теоретиките..., които търсеха *културологическо* обяснение, имаха пълен успех. Културологическата гледна точка е по-нова и по-малко известна от психологическата и дори от социологическата. Тази гледна точка, въпреки че бе просто и вярно изложена от големия английски антрополог Е. Б. Тайлър още през 1871 г. в първата глава на книгата му „Примитивната култура“ (Тайлър, 1989: 17 – 34), знаменателно озаглавена „Науката за културата“, не получи широка известност или разбиране сред социалните учени, дори и сред културантрополозите“ (Уайт, 1988: 209 – 210). Според него науката за културата от доста време е дала адекватно обяснение на забраните на кръвосмешението, което може да се открие просто и кратко изложено в работата на Е. Б. Тайлър „Върху един метод за изследване на развитието на институциите, приложен към законите на брака и наследяването“, публикувана през 1888 г.: „Екзогамията, писа той, даваща възможност на растящото племе да се запазва компактно чрез постоянни съюзи между разпръскващите се кланове, му позволява също така да доминира над всички малки групи, изолирани и безпомощни, чиито членове се женят вътре в групата. В хода на световната история дивашките племена е трябвало отново и отново ясно да осъзнават простата практическа дилема: да се женят извън племето си или да загинат“ (с. 267)“ (Уайт, 1988: 211).

Освен идеята за експандиращия, мрежови характер на човешките общности, базиращ се на икономическия интерес, олицетворен в екзогамията, тук се съдържа и друга важна идея – за умножаващите се социални роли, качества на индивидуалното, природно тяло. Повече от 1500 години преди Лесли Уайт в „За Божия град“ Аврелий Августин Блажени излага причините за екзогамията: „И е много разумно и справедливо хората, за които съгласието е почтено и полезно, да са обвързани с различни връзки, един човек не трябва сам да поддържа много връзки, а те трябва да бъдат разпределени между няколко души и така ще служат за обвързването на повече хора с едни и същи социални интереси. „Баща“ и „тъст“ са названията на две връзки. Когато следователно човек има един индивид за свой баща, а друг – за свой тъст, приятелството се разпростира върху повече хора“ (Августин, 2013: кн. XV).

Коментирайки факта, че Адам е бил баща, тъст и свекър за своите синове и дъщери, св. Августин добавя: „Така и Ева, неговата жена, е била и майка, и тъща, и свекърва на своите деца..., а ако имаше две жени – едната майка, а другата – тъща или свекърва, семейната привързаност щеше да има по-широко поле. След това сестрата, ставайки съпруга, поддържа в свое лице две роднински връзки; ако те бяха разпределени между различни индивиди, сестра и съпруга, семейната връзка щеше да обхване повече хора“ (Августин, 2013: кн. XV). Разширяването на мрежовата общност чрез обединяване на „повече хора“ има за цел не само постигане на социална цел като благо на общността, но и превръща умножените участници в социални актьори с различни роли, изпълнявани обаче от все същото „едноколичествено“ тяло. Ясно е, че забраната на инцеста, имаща за пряка цел насърчаването на екзогамните бракове, постига също и друг резултат – социалното умножаване на телата, които са индивидуално ограничени. Физическото тяло трябва да се въздържа от своите привични природни инстинкти като половото влечение, но за сметка на това се натоварва с нови качества и отговорности. Качества, които придобиват постепенно в течение на човешката история преди всичко фикционален и символен характер, характера на социален дълг, защото кръвосмешението на двама души от една кръвнородствена общност е по същество отказ от групата и заплашва оцеляването на благосъстоянието ѝ⁴⁾. А именно оцеляването на общността е целта на културата! Центробежните сили на „културните“ тела на човека преодоляват центростремителните наклонности на физическото му тяло. Наистина, цивилизацията е построена върху отказа от инстинктивните удоволствия, както посочва и Фройд в „Неудовлетвореността в културата“ („Ерос и култура“ на български) (Фройд, 1991).

Ако разбирането за социалните роли, породени от екзогамията, в антропологията е едва от времето на Тайлър, то в социалната философия е старо поне колкото Августин Блажени, а вероятно и по-старо. Забраната на кръвосмешението помага за постигането на социален ред чрез създаването на по-висши

политически единици. Парадоксално, но именно възбраната над инцеста „образува“ политическото тяло на владетеля чрез изключването от нея на кралското кръвосмешение. Суверенът се ползва от изключението, а както помним от Карл Шмит, същността на суверенитета е в изключението да сключва брак с жена, с която има кръвнородствена връзка, за да запази единството на властта и нейната сила. Така с ендогамията се постигало ефективно функциониране на обществото като цяло, докато с екзогамията се демонстрира сътрудничество в името на сигурността на по-малките общности.

Интересен пример за екзогамия, а не ендогамия при наследяване на властта, при етруските дава Джеймс Фрейзър в „Златната клонка“ (Фрейзър, 1984: 198) – царският син се жени навън от племето (екзогамно), а женската наследница на царя се омъжва за чужденец, който става местен владетел – матрилокалност. В „Енеида“ Вергилий представя именно легендата за такова преминаване по женска линия на локалното управление от цар Латин към водача на спасилите се от разгрома троянци Еней, „дошъл из далечна чужбина“ (Вергилий, 1980: стихове 242 – 249).

III. Този архаичен епизод, разбира се, не променя изводите, които могат да се направят.

– Забраната на инцеста е отказ от първична, природна суверенност в името на постигане на свръхсетивна, социална суверенност. Забраната за кръвосмешение – едно от най-древните табути в човешката култура, постига разширяване на мрежовата общност на принципа „Повече (хора) – по-добре (живеят)“.

– Разширяването на социалната общност е за сметка на ограничаване на природните инстинкти на индивидуалното тяло. Така то обаче получава допълнителни качества – освен физическото тяло, което е едноколичествено, се създават и фикционални, културни „тела“ с много символни характеристики. В едно тяло се въплътяват много роли – „Аз, в качеството на...“.

– Изключението от забраната за инцест е допустимо само за запазване на властта във владетелската фамилия. Двойствеността тук е по-особена – владетелят придобива новото си надфизическо качество, използвайки парадокса на суверенитета, че суверенен е този, който въвежда „извънредния ред“. Така, със запазване на една първична природна възможност (брак с кръвна родственница), се постига културната възможност – фикцията за царя, чието физическо тяло умира, но политическото никога (Канторовиц, 2004). За да помнят все пак своята телесност, а и за да се изтъкне, че политическото тяло е символно, фикционално, дори най-великите римски императори чували по време на триумфа си шепота на роба, който поддържал шлейфа на пурпурната им мантия – „Memento mori!“.

Амбивалентността на тялото (soma) не е в това, че е гроб (sema) на душата, а в това, че тялото (soma) означава (semainei) неща извън себе си като природа, с което създава символи, в които културата трае, запазва се (sozetai) чрез телата. За да продължава устойчиво да съществува, на културата, като среда на съществуване

на човека, ѝ е необходимо „продължаване“ на човешкото тяло, което придобива фикционални качества. Само в символното действие смъртното, тленно тяло може да се превърне в безсмъртно, надсетивно „тяло“, предаващо с-мисъла на културата на следващите поколения. Символното действие запазва целостността и целе-устремеността на културата. А целта на културата е в о-цел-яването на телата като фикционални, символни. Смъртните в природата тела са безсмъртни в културата. Спокойно можем да перифразираме – „Тялото умря, да живее тялото!“.

БЕЛЕЖКИ

1. Най-трудно е да управляваш себе си.
2. Според Емпедокъл първоначалото се състои от четири елемента („корени“) – огън, въздух, вода и земя, чиито митични еквиваленти са съответно Зевс, Аедоней, Нестис и Хера.
3. Произлиза от лат. *ambo* (и двете, двамата) и *valeo* (здрав съм, силен съм) – *ambivalens, ambivalentis*. Терминът е въведен в употреба от швейцарския психолог Е. Блৌлер през 1911 като произведен на химическия термин валенция. „Амбивалентност“ означава, че нещо е двойствено, има две противоположни значения. Различава се от двойствеността, засягаща интерпретацията на фактите, а не самите тях, и от двойствеността на нещата, чиито две съставни части се проявяват двулико, без обаче между тях да има опозиция. В психологията и психиатрията „амбивалентност“ се употребява и от Фройд за обозначаване на явления, съдържащи две съставни части с противоположен смисъл. Афективната амбивалентност представлява състояние на раздвояване на съзнанието. Амбивалентността играе особено значима роля в теорията на М. Бахтин за народната смехова култура на Средновековието и Ренесанса: смехът на карнавала е амбивалентен – весел и насмешлив, отричащ и утвърждаващ, погребващ и възраждащ. Тя се ражда от самия живот, който е вътрешно противоречив процес, характеризиращ се с „горница“ (дух) и „долница“ (тяло).
4. Изключение от това общо правило, разбира се, са ендогамните бракове във властващите фамилии (наричани не съвсем точно „кралско кръвосмешение“), които са били не просто разрешени, но и желателни (Уайт, 1988: 218).

ЛИТЕРАТУРА

- Августин (2013). *За Божия град*. т. II. София: Захарий Стоянов.
- Аристотел (1979). *За душата*. София: Наука и изкуство.
- Вергилий, М. П. (1980). *Буколики. Георгики. Енеида*. (Прев. Г. Батаклиев). София.
- Кант, И., (1967). *Критика на чистия разум*. София: БАН.
- Кант, И., (1980). *Критика на способността за съждение*. София: БАН.

- Канторовиц, Е. Х., (2004). *Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие*. София: ЛИК.
- Касирер, Е., (1998). *Философия на символните форми*, т. 1, Плевен.
- Маркарян, Ед., (1986). *Очерци по теория на културата. За генезиса на човешката дейност и културата*, София: Наука и изкуство.
- Мифы 1987. Мифы народов мира. (1987). *Энциклопедия*, т. I. Москва: Советская энциклопедия.
- Платон (1982). *Диалози*, т. II. София: Наука и изкуство.
- Платон (1990). *Собрание сочинений в четырех томах*. Том 1. Научно-исследовательское издание. Общая редакция А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Автор вступительной статьи и статей в примечаниях А. Ф. Лосев. Москва: Издательство „Мысль“. Редакция философской литературы.
- Тайлор, Эд. Б., (1989). *Первобытная культура*. Москва: Политиздат.
- Уайт, Л., (1988). *Наука за културата. Изследване на човека и цивилизацията*. София: Наука и изкуство.
- Фрейзър, Д. Д., (1984). *Златната клонка*. София: ОФ.
- Фройд, З., (1991). *Ерос и култура*. София: Евразия.
- Фуко, М., (1996). *Археология на знанието*. София: Наука и изкуство.
- Cicero, M. T., (1886). *Cicero's Tusculan Disputations*. Boston: Little, Brown & Co
- <https://archive.org/stream/ciceroTusculan00ciceiala#page/n5/mode/2up>
- Tusc. II 13: Ciceronis Marc Tullii, *Tusculanae Disputationes*: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml>. The Latin Library
- Vernant, Jean Pierre, (1989). "Dim Body, Dazzling Body" in: Michel Fehert u.a., *Fragments for a History of the Human Body*, Bd. 1, New York.

REFERENCES

- Avgustin (2013). *Za Bozhiya grad*. t. II. Sofiya: Zahariy Stoyanov.
- Aristotel (1979). *Za dushata*. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Vergiliy, M. P.. (1980). *Bukoliki. Georgiki. Eneida*. (Prev. G. Batakliiev). Sofiya.
- Kant, I., (1967). *Kritika na chistiya razum*. Sofiya: BAN.
- Kant, I., (1980). *Kritika na sposobnostta za sazhdenie*. Sofiya: BAN.
- Kantorovits, E. H., (2004). *Dvete tela na kralya. Izsledvanen na srednovekovnoto politicheskoto bogoslovie*. Sofiya: LIK.
- Kasirer, E., (1998). *Filosofiya na simvolnite formi*, t. 1, Pleven..
- Markaryan, Ed., (1986). *Ochertsy po teoriya na kulturata. Za genezisa na choveshkata deynost i kulturata*, Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Mifay 1987. Mifay narodov mira. (1987). *Entsiklopediya*, t. I. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya.

- Platon (1982). *Dialozi*, t. II. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Platon (1990). *Sobranie sochineniy v chetayreh tomah*. Tom 1. Nauchno-issledovatelyskoe izdanie. Obshtaya redaktsiya A. F. Loseva, V. F. Asmusa, A. A. Taho-Godi. Avtor vstupitel'noy statyi i statey v primekaniyakh A. F. Losev. Moskva: Izdatelystvo „Maysly“. Redaktsii filosofskoy literaturay.
- Taylor, Ed. B.t, (1989). *Pervobaytnaya kulytura*. Moskva: Politizdat.
- Uayt, Lesli, (1988). *Naukata za kulturata. Izsledvane na choveka i tsivilizatsiyata*. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Freyzar, Dz. Dz., (1984). *Zlatnata klonka*. Sofiya: OF.
- Froyd, Z., (1991). *Eros i kultura*. Sofiya: Evraziya.
- Fuko, M., (1996). *Arheologiya na znanieto*. Sofiya: Nauka i izkustvo.
- Cicero, M.T., (1886). *Cicero's Tusculan Disputations*. Boston: Little, Brown & Co
- <https://archive.org/stream/ciceroTusculand00ciceiala#page/n5/mode/2up>
- Tusc. II 13: Ciceronis Marc Tvlli, *Tvscvlanae Dispytationes*:
<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml>. The Latin Library
- Vernant, Jean Pierre, (1989). “*Dim Body, Dazzling Body*” in: Michel Fehert u.a., *Fragments for a History of the Human Body*, Bd. 1, New York.

THE AMBIVALENCE OF THE BODY AND THE CULTURE

Abstract. This article considers a problem of the body and its ambivalence as a subject and as a fiction. Different views on culture are observed and attempt to propose a new reading of the relationships between the body and the culture is made. The point of the article is that the body is ambivalent and has symbolic along with its physical characteristics. The body is usually concerned as an opposition to a soul. An exception to this view is Kantorowicz's perspective on the political body of the ruler, which is linked to the Lesly White's idea of the prohibition of incest.

✉ **Mr. Emil Georgiev, Assist. Prof.**
Sofia University
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia, Bulgaria
E-mail: emilgeorg@gmail.com