

## ФИЛОСОФСКАТА АНТРОПОЛОГИЯ – ПРЕПЪНИКАМЪК ЗА АНИМАЛИСТИЧНАТА ПРОЗА?

*Ана Маринова*  
*Пловдивски университет „Паусий Хилендарски“*

## PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY – A STUMBLING BLOCK FOR ANIMALISTIC PROSE FICTION?

*Ana Marinova*  
*Paisii Hilendarski University of Plovdiv*

The current paper examines the attitudes of philosophical anthropology towards differentia specifica of the human and the animal, summarizing those according to three aspects – ratio and (self-)consciousness, language, and awareness of death. The purpose of this paper is therefore to investigate to what extent the radical difference between man and animal, imposed by philosophical anthropology, proves to have turned into a peculiar stumbling-stone for animalist prose fiction and its aesthetic grounds.

**Key words:** philosophical anthropology, differentia specifica of the human and the animal, animalist prose fiction

Анималистичната проза е жанр, който все още няма своята ясна теоретична дефиниция в литературната наука<sup>1</sup>. Доколкото се говори за анималистичен канон, той е определян като „странно островче“ (Фадел 2010: 33) в литературата, а анималистичните творби се разглеждат като „такива някакви особени произведения“ (Фадел 2010: 12). Твърдението, че за анималистичната проза е присъщ „специфичен подход и знание за света“ (Стефанов 2008: 329) скрива зад твърде общата формулировка като че известно нежелание да се вникне по-дълбоко в същността и характерологията на явлението.

Най-често анималистиката се разглежда през „заложения в нея бунт срещу антропоцентричната парадигма“ (Фадел 2010: 41), тоест

---

<sup>1</sup> Вж. по-подробно: Маринова 2011: 108 – 123.

чрез фокусирането върху така наречения „антиантропоцентричен патос в аргументирането на литературния анимализъм“ (Фадел 2010: 37). Някак встрани обаче сякаш остават собствено естетическите основания на анималистичната проза като тип литература, която тематизира животното, осмисляйки го неизбежно антропоцентрично като подобно на човека (и затова човешки значимо), без допълнително апликиране на човешки характеристики, но и без стремеж да се акцентира единствено „върху нечовешкото в животинския персонаж“ (Фадел 2010: 39), тоест върху различието между животното и човека.

Като че най-точно Исак Паси успява да формулира естетическите основания на анималистиката, настоявайки, че „обективната възможност определени страни и особености на животните да разкриват известни човешки свойства е не само в основата на прекрасното в органическия мир, но и фактическата основа, върху която изниква анималистичното изкуство“ (Паси 1963: 50).

И ако според Паси „естетическото въздействие на природата“ се изразява в това, че тя може „да предизвика едно свободно въображение, в основата на което стои неосъзнатото най-често разбиране или чувство за родство между човешкото състояние и природното състояние, между човека и природата“ (Паси 1970: 195), то е, защото и „биологическите свойства на животните имат за човека естетическо значение“, като „не съществуват никакви естетически свойства успоредно или въпреки природните особености на биологичния индивид“ (Паси 1963: 50). А когато човек почувства „подобие между своя опит и природния предмет, подобие, което като всяко подобие съдържа момент на общност и момент на различие, той чрез въображението си притегля различието до общото“ (Паси 1963: 198) и затова „животното трябва да говори на човека, да напомня за някакви човешки свойства“, но „за да бъде красиво, то трябва да запазва своята самостоятелност, определеността на собственото си битие“ (Паси 1963: 51).

Ето защо тълкуването на анималистичната проза в нейните естетически основания неизбежно преминава през отчитане и осъзнаване на обективно съществуващите прилики и отлики между човека и животното, но едновременно с това и през търсенето на онези валидни за животното характеристики, които обективно предпоставят аналогията с човека. В този смисъл, ако се съгласим, че „разговорът за анималистиката не е просто литературен“ (Фадел 2010: 41), то трябва да добавим, че той излиза далеч извън границите на литературата в полето на антропологията, социологията, психологията, етиката, биологията,

където човешката *Differentia specifica* бива изяснявана и откроявана във и чрез различието ѝ с животинското.

Този текст си поставя за цел да изследва доколко философската антропология<sup>2</sup>, в която отговорът на въпроса, какво е човекът, неизбежно се обвързва с въпроса за животното като отправна точка или предел, отвъд който (не) може и (не) трябва да се търси човешкото, се превръща в препъникамък за разбирането на същността и своеобразието на анималистиката, в праг, отвъд който лежи възможността за осъществяване на естетическа аналогия между човека и животното, на която всъщност разчита анималистичната проза. Защото независимо дали човекът и животното се сравняват в техните анатомични, физиологични, ментални и други характеристики, преди всичко се изхожда от съществуващите разлики, за да се подири впоследствие или пък най-често да се отхвърли категорично всяка възможност за съществуване на сходство между тях.

Традиционно философската антропология полага човека като единствена норма, чрез която се проверява и осмисля не само човешката, но и животинската *Diferentia specifica*, като човекът е този, който бива съ-поставян и обикновено над-поставян йерархично, докато на животното в повечето случаи се отрежда мястото на удобен обект за сравнение, лишен обаче от собствена вътрешноприсъща ценност, или поне не в същата степен, както човека. Субординационната релация, в която философската антропология поставя животното спрямо човека, минирайки всяка възможност за уподобяване и равнозначност между тях, като че се пренася и върху анималистичната проза, доколкото тя сякаш се превръща в маргинално явление, естетически и художествено неравностойно на „антропоцентричната“ проза. Защото инерцията на западната философска традиция в търсенето на специфично човешкото чрез противопоставянето и пълното оразличаване на животното и човека не само в полето на биологията, физиологията и поведението, но и в същността и битието им като цяло пречи анималис-

---

<sup>2</sup> Тук съзнателно ще пропуснем философско-антропологическия подход на М. Бахтин, който в единство с неговата „Естетика на словесното творчество“ (центрирана около корелативната двойка автор – герой) ще бъде предмет на самостоятелно разглеждане. При това – целенасочено ориентирано към изясняване на своеобразието на анималистичната проза. В този смисъл предложените наблюдения имат за задача единствено да контекстуализират разноречивото мислене за човека и човешкото и да загатнат бегло посоката на тяхното предстоящо тематично оползотворяване.

тиката да бъде разбрана в същността си на проза, която тематизира животното, за да говори на и за човека, чрез подобното и затова човешки значимото.

Според философската антропология основните разграничителни линии между човека и животното минават в посока на опозициите рефлекс – осъзната дейност, социална – стадна организация, инстинктивни действия – труд (разбиран като целенасочена и целеполагаща дейност) и т. н., тоест по линията на неизбежния и непреодолим антагонизъм между природа и култура. Тъй като нашата цел е не да детайлизираме, обхванем и представим схващанията по този проблем в тяхната пълнота, ще се опитаме да обобщим диференциалните различия между човека и животното в няколко основни аспекта, около които се обединяват становищата на най-значимите и авторитетни философски мислители и едновременно с това в същността си предзадават и обезпечават всички останали линии на различие:

1. Разум и (само)съзнание
2. Език
3. Знание за смъртта

На принципа на наличие или отсъствие на тези способности/неспособности, които до голяма степен са взаимно свързани и взаимно обусловени, се основава най-често търсената, очаквана и налагана фундаментална другост на човека спрямо животното във философската антропология. Те биват мислени като характеристики, които качествено отличават човека от всички други видове и предпоставят неговата неизбежна йерархизация и привилегированост. Това са традиционните константи на човека и човешката *Differentia specifica*, чрез които тя бива защитавана и отстоявана тъкмо чрез различието и несводимостта си към животинското. А така припознаването на човека в другостта на животното става проблематично, доколкото най-лесно разбираемо и приемано е не радикално различното, а себеподобното.

### **1. Разум и (само)съзнание**

Наличието на разум у човека, легитимиращо неговата същност и съществуване въобще, е една от най-основополагащите отлики от животното, която се счита за необорима и непреодолима граница между тях и предопределя йерархично по-високото място на човека спрямо

животното. Още древните китайски мислители като Ян Чжу, Сун Дзъ и Джуан Дзъ приемат, че тъкмо разумът и съзнанието очертават най-ясно полето на човешкото.

В „Краткий очерк истории философии“ Иовчук пише, че според Ян Чжу „човек се отличава от другите същества по това, че е най-умният сред животните“ (Иовчук, ред. 1971: 30), и защото, както твърди Сун Дзъ, „умее да познава окръжаващите го явления и да ги използва в свой интерес“ (Иовчук, ред. 1971: 32). Джуан Дзъ пък извежда произхода на човека от животните, но нарича „човешкото мислене прозорец към множеството на вещите“ (Иовчук, ред. 1971: 31). „Хората и животните – всички те принадлежат към света на тварите“, определя Уан Чун, но „сред животните човекът е най-висшето същество“, надарено със „способността за знание“, обяснява Соколов в „Антология мировой философии“ (Соколов, ред. 1969: 246), и затова като същество е „най-ценното“, доколкото в „отличие от всички останали животни притежава разум“ (Соколов, ред. 1969: 247).

За античната гръцка философия Протагоровото разбиране за мислещия човек като мяра за всички неща чертае пътищата, от които изхожда всяка една представа за човешкото. В книга първа, глава втора, на съчинението си „За душата“ Аристотел настоява, че „разумът, схванат като мислеща способност, изглежда не е присъщ еднакво на всички живи същества“ (Аристотел 2006: 59), което всъщност оправдава и поставянето на животните на по-ниско йерархично стъпало в сравнение с човека.

През средните векове християнската традиция продължава индиректно да налага тази представа за човека като човек тъкмо защото притежава разум и душа. Той се схваща като венец на съществуването, създаден по Божи образ и подобие, комуто е разрешено да подчини на себе си и да използва всички други същества. Най-влиятелните философи от онова време – свети Августин и Тома Аквински, също изтъкват наличието на разум у човека като довод за неговата надпоставеност спрямо всички живи същества.

„Човекът, това е разумно и смъртно живо същество“, твърди свети Августин, а разумът е неотделим от човека и определя неговата същност (Майоров 1987: 316). В „естествения ред на всичко ставащо в природата“ (Майоров 1987: 312) той подрежда „живото“ по-високо от „неживото“, „способното да ражда и изпитва желания – по-високо от неспособното на това“. Ето защо той заключава, че „сред живите същества чувстващите стоят по-високо от безчувствените, както при-

мерно животните стоят по-високо от растенията“, а „разумните стоят по-високо от неразумните, както хората са над животните“ (Майоров 1987: 309).

Тъкмо разумът като основна човешка характеристика е този, който в „Мисли“-те на Блез Паскал осигурява величието на човека, въпреки неговата неустановена и разкъсвана от противоречия природа. „Единствено разумът или разсъдъкът ни отличава от животните и ни прави човеци“, настоява пък Декарт в трактата си „Разсъждение за метода за правилно ръководене на разума и за търсене на истината в науките“ (Декарт 1978: 248). Във и чрез това си съчинение Декарт задълбочава и увеличава пропастта между човека и животното, налагайки представата за последното като автомат, машина, подчинена не на разум, а на сетивни преживявания – „Дейността на човека е разумна, докато животните действат като особени механизми (автомати)“, казва той. По-нататък продължава: „ако можеха да съществуват машини, които да имат органите и външния вид на маймуна или на някое друго неразумно животно, ние по никакъв начин не бихме могли да познаем, че тези машини не са във всичко еднакви по природа с тези животни“ (Декарт 1978: 287). Това Декартово тълкуване на уникалността на човека като единственото същество, което мисли, за дълъг период от време напълно отхвърля възможността животното да бъде доближено, съ-положено и научно и философски изследвано като близко или сходно с човека.

Готфрид Лайбниц в много от своите съчинения също настоява върху разбирането си за могъществото на разума, което прави надпоставеността на човека спрямо животното несъмнена, и в „Начала на природата и благодатта, основани на разума“ неслучайно определя хората като „разумни животни“, които са единствените „способни на рефлексивни действия и разбиране“ (Лайбниц 1982: 407). Така, припознавайки в разума основната граница между човека и животното, философията упорито поддържа и защитава мнението за непреодолимата пропаст между съзнателното и безсъзнателното, разумното и инстинктивното, тоест човешки осмисленото и биологично животинското.

„Земно същество, надарено с разум“ (Кант 1992: 21) е дефиницията на Кант за човека. Първият от елементите, които опосредстват човешкото съществуване, според Кант, обяснява Д. Гинев в книгата си „Идеи в културологията“, е „познавателно организираща способност за съждение“ (Гинев, съст. 1998: 17), т. е. „собственият разум“, осигуряващ историческия опит, е този, който отличава човека, за раз-

лика от воденото от инстинкта биологично поведение, подчинено на чужд разум, както е при животното. Ето защо в „Критика на способността за съждение“ Кант определя човека „като единственото същество на земята, което притежава разсъдък, следователно способност да поставя цели на самия себе си по собствен избор“ и заради което „той е титулуван господар на природата“ (Кант 1980: 340).

Шелер от своя страна в „Мястото на човека в космоса“, макар да не ограничава животните единствено в полето на инстинкта и навика, също не признава наличието на рефлексивно осъзната дейност при тях. „Концентрирането, самосъзнанието, способността и възможността за предметяване на първичното нагоново съпротивление образуват една неделима структура, която като такава е присъща само на човека, защото „животното чува и вижда, без да знае, че прави това“, докато човекът може „сам да определи собственото си физиологическо и психологическо преживяване“ и „свободно да се дистанцира от самия себе си“ (Шелер 1991: 64).

За Шелер онова, което прави човека уникално същество, е разумът или духът, тоест тази „духовна същност“, която „не е свързана с инстинкта или заобикалящата го среда, а е независима от околния свят и отворена към него“ (Шелер 1991: 61). Поведението на човека в този смисъл е отворено към света, и нещо повече, той е същност, която „притежава „свят“ (Шелер 1991: 61), а не просто пребивава в него, той е „център, издигащ се над опозицията организъм – околнен свят“ (Шелер 1991: 65).

По сходен начин опозицията „откритост – затвореност“ към света е ключова и за разбирането на Хайдегер за разликата между човека и животното. Той постулира следните три тези по отношение на връзката човек – свят: „Камъкът е без свят“, „Животното е бедно откъм свят“, „Човекът е светоформиращ“ (Хайдегер 1995: 185). „При животното – твърди Хайдегер – откриваме „имане на свят и нямаме на свят“ (Хайдегер 1995: 268), доколкото съществуването му е вградено в средата и впримчено в обръч от инстинкти, определящи поведението му, за разлика от човека, който единствен притежава откритост към света, разбирана като „нещо, което само ние сме способни да изразим и разкрием като такава“ (Хайдегер 1995: 269). Ръководено от „многобройни инстинктивни действия“ и потопено в „тоталността на своите способности“ (Хайдегер 1995: 248), в „цялото си поведение животното е неспособно на какъвто и да е истински достъп до нещата като такива“ (Хайдегер 1995: 249). Според Хайдегер животното може

само да действа, но никога не познава същността на нещата, което не означава, че „животното не вижда или дори възприема“, но „няма перцепция в основния смисъл на думата“ (Хайдегер 1995: 259). Така то не може да познава света около себе си, нито себе си като такова, защото модусът на битието му е лишен от „персоналност“, „рефлексия“ или „съзнание“ (Хайдегер 1995: 233). Знанието за собствения аз според Хайдегер изисква осъзнаване и приемане на „себе си като наше собствено его, като субект, съзнание, самосъзнание“ (Хайдегер 1995: 233), нещо, което животното не е в състояние да идентифицира и обективира. Неговото инстинктивно, нагонно поведение, пряко обвързано със средата, го лишава от възможността за опосредстван достъп до нея и в този смисъл изключва наличието на съзнанието и саморефлексията, присъщи само на човека.

За Хелмут Плеснер в „Стъпълата на органичното и човека“, според тълкуването на Д. Гинев, своеобразието на човешкото битие се корени тъкмо в саморефлексивността на съществото, способно да се дистанцира от непосредствената си биологична жизнедейност, доколкото „непосредственият контакт на човека с действителността винаги е опосредстван от самосъзнанието на човека като същество, чието съществуване в действителността е освободено от всякакви „инстинктивни директиви“. Това прави човека „ексцентрично същество“ за разлика от животното, чието непосредствено съществуване в заобикалящата го среда го „превърща в позиционален център“, тоест в съсредоточие на биологичното единство на телесност и екологично обкръжение, без обаче да е налице способност за рефлексивно отнасяне към позиционалната центрираност“ (Гинев, съст. 1998: 184).

В „Човекът. Неговата природа и неговото място в света“ Арнолд Гелен определя като качествена разликата между човека и животното, що се отнася до „неговите видово-специфични движения, детерминирани от инстинктивната му природа“ (Гинев, съст. 1998: 210), и настоява, че присъщата за човека „откритост към света“, като резултат от специфичната му биологична организация, го лишава от „задължителната за оцеляването на всеки вид „вграденост“ в жизнената среда“ (Гинев, съст. 1998: 207). Изхождайки от подобна позиция, философската антропология на Ерих Ротхакер разглежда „животното като същество, намиращо се във властта на своите влечения, инстинкти, а затова и неспособно да се отнася дистанционно към „обкръжаващата среда“ (Григорян, ред. 1986: 197). Така единствено човекът се оказва



способен да преживява и познава света и самия себе си тъкмо поради умението си да се дистанцира от света и от самия себе си.

По този начин – чрез противопоставянето на безсъзнателните и инстинктивни животински действия, обусловени от средата и затворени в нея, и съзнателното, рефлектиращото човешко поведение, осигуряващо откритост към битието, – се чертае и защитава философски границата между човека много по-рано и от Лудвиг Фойербах: „Човекът не е частично същество като животните, а е универсално същество и затова той не е ограничено и несвободно, а неограничено и свободно същество“, защото „сетивата у животните са, наистина, по-изострени, отколкото човешките, но те са такива само по отношение на определени неща, които са в необходима връзка с нуждите на животното и са по-изострени именно вследствие на тази детерминираност, на това изключително ограничаване с нещо определено“ (Фойербах 1958: 202). Наред с това Фойербах поддържа общоприетата философска нагласа за мисленето като способност, присъща единствено на човека, и твърди, че „мисленето е неизбежен резултат и свойство на човешкото същество“ (Фойербах 1958: 202), но отива още по-далеч в заключението си, че „единството на битието и мисленето е истинно и има смисъл само тогава, когато за основание, за субект на това единство се взема човекът“ (Фойербах 1958: 200). Според Л. Фойербах най-съществената разлика между човека и животното се корени в съзнанието и то не в смисъл на самоусещане и способност за сетивно различаване, което е налице и у животните, а в съзнанието, способно на рефлексия и саморефлексия.

За подобно разграничаване настоява и Константин Мегрелидзе, който различава общия термин „съзнание“, под който се разбира „всяко проявление на животното, ориентиращо го в дадена обстановка (...) по пътя на наследствените или придобитите рефлексии“ и частния – „осъзнато състояние на съзнанието“, състояние, присъщо само на човека (Мегрелидзе 2007: 55). Мегрелидзе пояснява, че „съзнанието на човека притежава свободно мислимо и възпроизводимо съдържание“ и „престава да бъде свързано с наличната ситуация и подчинено на нея“ за разлика от „животинското съзнание, неспособно на никакви умствени операции, които не изхождат непосредствено от възприеманата ситуация“ (Мегрелидзе 2007: 113). Това прави разликата между „инертното, пасивното, неосъзнато, тъпото състояние на съзнанието (потребителско-рефлекторно съзнание) и разбиращото, творческото съзнание (живото, острото, ясното, осъзнатото състояние на съзнанието“ (Мегрелидзе 2007: 66).

Академик Николай Дубинин по подобен начин твърди, че „животните „мислят“ и тяхното поведение е сложна „сплав от вроден и жизнен опит“, но „дори да притежават способност за своеобразно самоусещане, те все пак не осъзнават своето място в света, своето „Аз“ и не могат да стигнат до самопознание“ (Дубинин 1985: 177).

В своето „Есе за човека“ Е. Касирер също разсъждава, че „ако ние разбираме под разум пригодяването към непосредственото обкръжение или адаптивната модификация към него, то трябва да припишем на животните един сравнително високо развит разум“ (Касирер 1996: 61), но уточнява, че те притежават умствени способности, единствено позволяващи им да се адаптират към условията за живот, без у тях да присъства творческото, съзидателното, рефлексивното и саморефлексивното начало като у човека.

Идеята за човека като мислещо, разумно същество е основополагаща и за Левинас, който в есето си „За уникалността“ определя, че „индивидите стават човешки индивиди благодарение на съзнанието“, а „съзнанието, знанието, истината и мъдростта“ са станали „самата духовност на човешкия индивид – човешкото у човека, личността в индивида“ (Левинас 2006).

Извеждането на човешката *Differentia specifica* чрез припознаването ѝ в разума и уникалната ни способност, която „може да бъде определена със специфичния израз *Nosce te ipsum* (Know for yourself) – знае за себе си“ (Инголд, ред. 1994: 4), е валидно и за Борис Стоименов, доколкото, както посочва Н. Добрева, той формулира като „чисто човешки“ способности способността на човека да прави света предмет на разглеждане, способността да прави предмет на разглеждане своето собствено аз, способността да мисли абстрактно, да образува понятия (Добрева 2005).

И ако приемем, че тъкмо „силата на създението“ е „основната сила на човека, основата на истината и морала“ (Касирер 1996: 21), то тя радикално се различава и ценностно превъзхожда силата на инстинкта, която движи животното. Тази фундаментална другост на животинското „съзнание“ не позволява човекът и животното да бъдат видени от философската антропология като подобни и близки в полето на съзнателното и субектно осъзнатото. Така самосъзнанието, мисленето, познанието и разбирането се конституират като константни характеристики, единствено присъщи на човека, защото „човешкият отличителен белег е този, че той притежава уникалната интелектуална способност за съждение, което ни прави единствените същества,

които се стремят към познание посредством способностите ни да наблюдаваме и анализираме“ (Инголд, ред. 1994: 5).

Езикът е втората константа на човешкото и човека, чрез която те се конституират спрямо всички останали живи същества.

## 2. Език

Говорейки за най-отличителните качества на човека, Дейвид Бидни го определя като „единственото същество, способно да размишлява върху себе си и своите преживявания“, тоест „саморефлектиращо животно“; „разумно животно“, което „притежава способността да продуцира абстрактно-понятийно мислене“, и „животно, притежаващо способността да си въобразява“. Бидни добавя обаче още една отличителна характеристика на човека – той е и „семантическо животно“ – способно „да разбира универсални символи и представи и по този начин създател на езика като средство за предаване на натрупаните резултати от своя опит и рефлексия“ (Бидни 1996: 3 – 4).

Философската традиция поддържа и е поддържана от тезата, че разумът и езикът са неразривно свързани по „формулата – няма език, няма субективност“ (Улф, ред. 2003: 16) и обратното, тоест концепцията за човека като *animal rationale* се опира на взаимната зависимост на рационалността и езика. Всъщност почти всички философи – от Аристотел до Хайдегер, са единодушни в настояването си, че животното е лишено от език, от способността за изразяване.

Аристотел твърди, че подобно на разума „от живите същества само човекът притежава език“, различавайки го от „гласа“ като „израз на болка и удоволствие“, който е „налице и при останалите живи същества“ (Аристотел 1995: 5). Макар да признава на животните някои прояви на разсъдък, той ги отличава и поставя в субординационна позиция спрямо човека тъкмо защото те нямат рационален език да предават своето знание.

Декарт отстоява мнението, че някои животни могат да произнасят думи като нас, но въпреки това „не могат да говорят като нас, т. е. показвайки, че мислят това, което изговарят“, ето защо не трябва да мислим, „че животните говорят, но ние не разбираме техния език“. Няма хора, твърди Декарт, които „да не могат да свържат различни думи и да образуват от тях реч, чрез която да направят понятийни мислите си“, и обратно – няма животно, „което би могло да направи нещо подобно“, и това „се дължи не на липсата на „съответни орга-

ни“, а главно на това, че животните „изобщо нямат разум“ (Декарт 1978: 288).

Пряко пропорционално обвързва езика и мисленето Готфрид Лайбниц, като в книгата си „Нови опити върху човешкия разум“ обяснява, че човек може да дресира папагали и някои други птици да произнасят доста отчетливи звукове, но те не са способни да говорят, защото „само човек е способен да си служи с тези звукове като знаци на вътрешни мисли, за да могат те по този начин да станат известни на други хора“ (Лайбниц 1974: 326).

Както посочва Д. Гинев, формулировката на Хердер по отношение на въпроса за разума и езика е още по-крайна – „Без език човекът няма разум“, и реципрочното – „Без разум човекът няма език“. Той схваща езика като „не просто резултат от регуляризираната употреба на характерните за животните афективно-експресивни „естествени звуци“, а като „външен израз на символизиращата дейност“ на разума на човека (Гинев, съст. 1998: 33). За него отликите на човешкото и животинското съществуване като „символно организирана историческа памет, опит, който може по надбиологичен път да се „научи“, организиране на дейността в традиции – имат своята възможност в езика“ (Гинев, съст. 1998: 32).

Тезата, че животното е лишено от език и оттам – от способност за изразяване, изглежда неопровержима, доколкото се обвързва с проблема за разума и съзнанието. Защото „езикът започва там, където субектът изразява не състояние на собствения си организъм, а обективно идеаторно (мисловно – бел. моя) съдържание“ (Мегрелидзе 2007: 113), което настоятелно бива отказвано на животните.

Все пак Ернст Касирер отбелязва един основен недостатък в тази упорито налагана и поддържаща философска нагласа, твърдейки, че „всички теории и наблюдения по повод езика на животните остават неверни“, ако не се провежда разграничението между „пропозиционалния“ и „емоционалния език“, което всъщност е „реалната разграничителна черта между света на човека и света на животните“ (Касирер 1996: 57). Той твърди, че „трябва да разграничим различните геологически пластове на речта“, като „първият и най-фундаменталният пласт очевидно е езикът на емоциите“ (Касирер 1996: 56). В неговото разбиране „така нареченият „език на животните“ винаги остава изцяло субективен и изразява различни състояния на чувствата, но той нито обозначава, нито пък описва обектите“ (Касирер 1996: 195), защото „животните не притежават неоценимото и наистина незаменимо сред-

ство на човешката реч – системата от символи“ (Касирер 1996: 70). Това е качествената разлика между сигнала – като „част от физическия свят на съществуването“ – и „символа“ – като „част от човешкия свят на значението“ (Касирер 1996: 59).

Тясната връзка между мисълта и езика има своите основания, както отбелязва Хайдегер в „Битие и време“, в многозначността на понятието логос и основното му значение като „реч“ (слово, говорене) още при Аристотел и Платон, от една страна, и по-късните му преводи и тълкувания като „разум, съждение, понятие...“ (Хайдегер 2005: 33), от друга. Схващането на Хайдегер за езика обаче прекрочва границите на простата зависимост на мисълта от езика, защото за него езикът не е просто средство за изразяване, а нещо, даващо присъствие на човека, осигуряващо му достъп до битието като такова, обезпечаващо разбирането му за света и откритостта му към него.

В есето си „Езикът“ той го определя като същностен белег на чисто човешкото, защото „за разлика от растенията и животните човекът е способно на слово същество“, „по природа притежава език“ (Хайдегер 1999: 215), тоест „човешкото по същество е нещо езиково“ (Хайдегер 1999: 232). Хайдегер приема езика като дейност и способност, чрез която се самоизгражда човекът, доколкото „едва езикът допуска и съз-дава човека“ (Хайдегер 1999: 218), способствайки „за това човекът да стане съществото, което е именно като човек“, тоест „като говорещ човекът е това: човек“ (Хайдегер 1999: 215).

Коментирайки постановките на Аристотел и Хайдегер за езика, Ханс-Георг Гадамер се съгласява, че „езиковостта“ на човека „не е някаква допълнителна дарба, която може и да отпадне“, защото тъкмо тя „прави от тези форми именно човешки форми“ (Гадамер 2002: 158). „Характерното за човека – твърди Гадамер – е това, че той има език и история“ (Гадамер 2002: 156), а също и „едно принципно различно отношение към времето и бъдещето – и, разбира се, към смъртта“ (Гадамер 2002: 158).

Тъкмо специфичното отношение към смъртта, знанието за нея, приемането и осъзнаването ѝ е третият константен белег на човешкото, което според философската антропология радикално разделя човека от животното.

### **3. Знание за смъртта**

Андрей Демичев в „Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию“ обяснява, че „осъзнаването на собствената смъртност е

индикатор за човешката автентичност, защото „осмислянето и преживяването на събитието на смъртта“ съпътства човешкия живот, „прави го именно човешки“, а неизбежността на смъртта е „най-достоверното, най-надеждното, но и най-трайното от знанията“ на човека (Демичев 1997: 5).

За Зигмунд Фройд знанието, че „всяко живо същество умира по силата на вътрешни причини“, тоест „вярата в „иманентната закономерност на смъртта“, е само „една от илюзиите, които сме си създали, „за да понасяме тежестта на битието“ (Фройд 1992: 140 – 141), доколкото „смъртта е абстрактно понятие с негативно съдържание, за което не можем да открием съответствие от областта на несъзнаваното“ (Фройд 1997: 187). „Феномените на живота“ той обяснява с „взаимодействието и противодействието“ на два инстинкта – „инстинкта за запазване на живата субстанция“ и „противоположния на него инстинкт“ – „влечение към смъртта“ (Фройд 1991: 53). Борбата между тях, „между инстинкта за живот и този за разрушение“ (Фройд 1991: 56) според Фройд „не съществува“ при „нашите родственици – животните“ (Фройд 1991: 57), но е същностен белег на човешката природа.

За разлика от Фройд обаче философската антропология гради представата за смъртта и отношението на човека към нея във връзка с чисто човешката способност за знаене и осъзнаване на битието като такова, на неговото начало и край, на траенето и биването в света, които имат своите основания в разума и самосъзнанието, присъщи на човека, но отричани при животното, защото „съществува връзка между отношението на човека към смъртта и неговото самосъзнание, неговата индивидуалност“ (Ариес 2004: 411).

Въпросът, „дали в очите на животното ние можем да забележим познаване, колкото и да е смътно, на собствената му смърт“ (Улф, ред. 2003: 18), тук получава еднозначен отговор – „човек за разлика от всички други същества осъзнава своята смъртност“, като „смъртта за него е конститутивен момент в миросгледа му“ (Калчев 1993: 11), доколкото „единствено смъртта, поставя в цялата му дълбочина въпроса за смисъла на живота“ (Бердяев 1994: 304).

Според Блез Паскал „само човешката раса знае, че ще умре, нещо, за което останалата част от вселената не знае нищо“ (Келехер 2007: 11). Артур Шопенхауер твърди, че „животното живее, без да знае нещо за смъртта“, а „заедно с разума“ човекът е „осъзнал с ужасяваща увереност и неизбежността на смъртта“ (Шопенхауер 2009: 566). Жорж Батай също говори за „тревожното знание“ за смъртта,

което има човекът (Батай 1994: 274), за разлика от „маймуната, за която смъртта е неведома“ (Батай 1994: 277).

Ето как не само по отношение на живота, но и по отношение на смъртта животното и човека биват разграничавани и противопоставяни, доколкото отношението на човека към живота „намира своето необходимо допълнение в неговото отношение към смъртта“ (Малиновски 1994: 263).

Във философската система на Хайдегер битието и смъртта са централни категории, около които и през които се гради и осмисля човешкото. За него „умирането не е случка, а феномен, който трябва да бъде разбран екзистенциално, и то в изключителен смисъл“ (Хайдегер 2005: 185 – 186). Модусът на човешкото битие е дълбоко белязано от смъртта като цел и (не)възможност – това превръща човека в крайно същество и същевременно легитимира неговата идентичност, защото „смъртта, доколкото тя „е“, е по същество все моята“ (Хайдегер 2005: 185).

В книгата си „Апории“ Жак Дерида настоява, че „различието между природа и култура, тоест между биологичен живот и култура, а по-точно между животното и човек е отношението към смъртта“, „отношението към смъртта като такава“ и всъщност „истинската граница би минавала отгук“ (Дерида 1998: 67 – 68). Същевременно той коментира и становището на Хайдегер, който пряко обвързва проблема за знанието за смъртта с езика, тълкувайки по този начин различието „между говорещото същество, каквото е Dasein, и всяко друго живо същество“ (Дерида 1998: 55). За Хайдегер „Смъртните са онези, които могат да добият опит за смъртта като смърт. (...) Животното не е способно на това. Но животното не може и да говори“ (Дерида 1998: 56). Тълкувайки Хайдегер, Дерида посочва, че той „непрестанно ще модулира твърдението, според което смъртното същество е онова, което изпитва смъртта в качеството ѝ на такава, в качеството ѝ на смърт“ (Дерида 1998: 56), и затова заключава, че „животното, живото същество като такава, не е собствено смъртно същество: то не се отнася към смъртта като такава. Разбира се, то може да свършва, тоест да погива (verenden), то винаги свършва, мрейки. Но никога не умира собствено“ (Дерида 1998: 56). Ето как според Дерида „в един и същи жест на животното се отказва онова, което се приписва на човека: смъртта, словото, светът като такъв“ (Дерида 1998: 62). В „Животното, заради което съм“ Дерида обобщава – „всички философи, (...) от Аристотел до Лакан, включително Кант, Декарт, Левинас, Хайдегер, всички те

твърдят едно и също: Животното е лишено от език. Или по-точно от отговор, отговор, който може да бъде прецизно и строго разграничен от реакция; от правото и силата на отговор и следователно от много други неща, които са присъщи за човека“ (Дерида 2008: 32).

За Еманюел Левинас „човешкото се заключава тъкмо в чувствителността на човека към смъртта на другия, в загрижеността за неговата смърт“ (Левинас 1999: 165), „в мисленето отвъд собствената смърт“ (Левинас 1999: 168), доколкото, „изхождайки от съществуването на другия, моето съществуване се налага като човешко съществуване“ (Левинас 1999: 173). „Претенцията да знаеш и да постигаш Другото се осъществява в отношението с Другия, което се отлива в словото, където същественото е запитването, призоваването“, казва Левинас, защото „във функцията си да изразява словото именно поддържа другия, защото към него то се обръща, запитва го или го призовава“, тоест „езикът учредява отношение, несводимо до отношението субект-обект: откровението на Другия“ (Левинас 2000: 43). Така смисълът на смъртта „начева в междучовешкото“, доколкото „смъртта означава изначално в самата непосредствена близост на другия или в социалността“ (Левинас 1999: 46).

В „Паметта, историята, забравата“ Пол Рикьор говори за „трудната работа на усвояването на знанието за смъртта“ (Рикьор 2006а: 370), знание „обективно и обективизиращо“, „интериоризирано, присвоено, отпечатано“ в „плътта на жив човек, на това желаещо същество, каквото сме ние“ (Рикьор 2006а: 369). Единствено човекът е способен „в края на една дълга работа върху себе си“ да превърне „напълно фактуалната необходимост на умирането“ „не в можене-да-се-умре, а в приемането на трябването-да-се-умре“, което представлява „изпреварване“ от уникален род, плод на мъдростта“ (Рикьор 2006а: 370). И ако, от една страна, „смъртта е способна да се впише в разбирането за себе си като собствена смърт, като смъртна участ“ (Рикьор 2006а: 369), то от друга, също толкова важна за Рикьор е и „множествената атрибуция на умирането: на себе си, на ближните, на другите“ (Рикьор 2006а: 362). Защото „по пътя, който минава през смъртта на другия“, ние познаваме себе си, „доколкото отношението с покойника е неотменна част от собствената идентичност“, а „загубата на другия е, така да се каже, загуба на себе си и като такава съставлява етап по пътя на „изпреварването“ (Рикьор 2006а: 371).

В книгата си „Живот с другите. Опит по обща антропология“ Цветан Тодоров също изследва и проблематизира връзката с другия, като



(пред)полагаща определението на човешкото, но не във връзка с разбирането и приемането на смъртта, а по отношение на живота, доколкото „нашите нагони към живота“ се организират на две равнища: едното, което споделяме с всички живи организми – задоволяване на глада и жаждата, търсене на приятни усещания; другото, специфично човешко, което се основава върху нашата изначална непълнота и социалната ни природа: това е равнището на взаимоотношенията между индивидите“ (Тодоров 1998: 63). Революционно за средата на XVIII в., разбирането на Жан-Жак Русо за „човека като за същество, което има нужда от другите“ (Тодоров 1998: 21), според Тодоров преобръща философските представи за това, какво е човекът, и превръща другия в съставна част от аза, в средство, чрез което не просто се познава, а и се изгражда собствената идентичност. „Човешкото същество – твърди Русо – се отличава от животните по това, че притежава освен физическа чувствителност (която обслужва инстинкта му за самосъхранение) и социална чувствителност, „способността да се привързваме към чужди нам същества“; вследствие на тази способност „се разширява и засилва чувството за собственото ни съществуване“ (Тодоров 1998: 25). Оттук тръгва Цветан Тодоров в своето тълкуване на човешката специфика, за да заключи, че „социалността не е нито случайност, нито евентуалност, тя е същностно определение на човешката природа“ (Тодоров 1998: 24) и че „човек не съществува преди обществото, а човешкото се корени в междучовешкото“ (Тодоров 1998: 31–32).

Ето как трите най-съществени, схващани като чисто човешки, способности – разумът, езикът и знанието за смъртта, се обвързват с понятието и усещането за другия, чрез и през когото човекът познава и постига границите на собствената си идентичност и битие. Идентичност, която според Рикьор наред с „времената непрекъснатост на личността“ бива осигурена и всъщност задължена на паметта (лична и колективна), доколкото, „спомняйки си за нещо, човек си спомня за себе си“ (Рикьор 2006а: 108). Изследвайки „културата на паметта“ (Рикьор 2006а: 358), Рикьор определя последната „като пазителка на времената дълбина и на времената отдалеченост“ (Рикьор 2006а: 69), перспектива, недостъпна за съзнанието на животното и оттам – привилегия на чисто човешкото. Така „способността за припомняне“ се превръща в отличителен белег на човека наред със „способността да говорим, способността да действваме, способността да разказваме, способността да ни бъдат вменявани нашите собствени действия, доколкото сме техни истински автори“ (Рикьор 2006а: 355).

Трябва да отбележим, че по един или друг начин всички, които изследват проблема за същността на човека, съотносително или безотносително с животното, изхождат от въпроса за способностите, тоест моженето да..., присъщи на човека, за разлика от всички останали живи същества. За Кант въпросът „Какво мога да знам?“ е първият от въпросите, засягащи човека. При Хайдегер „моженето-да-бъде“ е свидетелство за „истинскостта“ на екзистенцията. Все пак най-последователна в това отношение е може би тъкмо антропологичната постановка на Пол Рикьор за „способния човек“<sup>3</sup> – „аз мога да“, като между това „аз мога“ като „резултат на осъзнаването от страна на индивида на своите възможности“ и „съм“ в качеството на онтологично измерение на дадената способност“ съществува взаимна зависимост“ (Рикьор 2004: 11).

Разбирането за уникалността на „способния“ човек, който не само физиологично, но и битийно се противопоставя на животното, мислено в парадигмата на неговите неспособности да бъде – да бъде мислещо, говорещо, умиращо същество, макар и моделирано по много и различни начини във философията, в същността си е оправдано и оправдава на пръв поглед непреодолимата пропаст между тях. Същевременно обаче показва известна склонност към абсолютизиране, ограниченост и крайност на нагласите и не на последно място – антропоцентрична „надменност“, която по-скоро пречи, отколкото да убеждава.

Това като че е същата тази антропоцентрична „надменност“, която ни кара да виждаме анималистичната проза единствено като отсъпление от човешкото, като своеобразно „поражение от антропологическа гледна точка“<sup>4</sup>. И ако приемем, че човешката *Diferentia specifica* е уникална и несводима към тази на животното, както настоява философската антропология, то ще превърнем анималистиката в маргинален жанр, чиято основна цел е тематизирането на нечовешкото, и по този начин в своеобразен изолиран „литературен резерват“ (Фадел 2010: 10), в който животното пребивава във и чрез своето различие с човека и в който „хармонията между художественото и научното“ е нарушена „в полза на научното“ (Фадел 2010: 26).

Прав е обаче Симеон Янев, когато твърди, че анималистичната тема „излъчва хуманизъм, благородство, тя изразява едно несъзнавано

---

<sup>3</sup> Вж. още Рикьор 2006б: 137–163.

<sup>4</sup> Вж. по-подробно Русева 1998: 160.

винаги, но съществуващо винаги единство на човешкото и природното“ (Янев 1984: 5), а „един добър разказ или една добра книга за природата и в частност за животните е разказ и книга, преодоляващи предварително всички интелектуални, професионални, културно-национални различия“. И ако действително анималистиката „най-малко се поддава на спекулации както извънлитературни, така и литературни“ (Янев 1984: 9), то философската антропология, създаваща и охраняваща непреодолима пропаст между човека и животното, не може и не трябва да се превръща в препъникамък за теоретичното осмисляне на феномена на анималистичната проза и нейните естетически основания. Защото „прекрасното в природата е онова, което напомня за човека, за човешкия живот, онова, което събужда в човека идеята за човешкото“ (Паси 1963: 39), а „естетическата значимост на природата“ се проявява само тогава, „когато човек гледа на нея като на природа, в нейното самостоятелно битие, освободено от всякакви странични прибавки, когато се вижда родствен на една природна картина, така проста и естествена, както прост и естествен може да бъде само човекът“ (Паси 1970: 197).

## ЛИТЕРАТУРА

- Ариес 2004:** Ариес, Ф. *Човекът пред смъртта. Т. 2: Подивялата смърт.* София: ЛИК, 2004.
- Аристотел 1995:** Аристотел. *Политика.* София: „Отворено общество“, 1995.
- Аристотел 2006:** Аристотел. *Физиогномика. За душата.* София: ЛИК, 2006.
- Батай 1994:** Батай, Ж. *Танатография Ероса.* Санкт-Петербург: „Мифрил“, 1994.
- Бердяев 1994:** Бердяев, Н. *Предназначението на човека.* София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1994.
- Бидни 1996:** Bidney, D. *Theoretical anthropology. Second edition.* New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 1996.
- Гадамер 2002:** Гадамер, Х-Г. Теория на историята и език. Отговор на Ханс-Георг Гадамер. // Козелек, Р. *Пластове на времето. Изследвания по теория на историята с една статия на Ханс-Георг Гадамер.* София: „Дом на науките за човека и обществото“, 2002, 151 – 161.
- Гинев, съст. 1998:** *Идеи в културологията. Т. 3.* Съст. Д. Гинев. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1998.
- Григорян, ред. 1986:** *Буржуазная философская антропология XX века.* Под ред. на Григорян Б. Москва: „Наука“, 1986.

- Декарт 1978:** Декарт, Р. *Избрани философски произведения*. София: „Наука и изкуство“, 1978.
- Демичев 1997:** Демичев, А. *Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию*. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1997.
- Дерида 1998:** Дерида, Ж. *Апории*. София: „Критика и хуманизъм“, 1998.
- Дерида 2008:** Derrida, J. *The animal that therefore I am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Добрева 2005:** Добрева, Н. *Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни)*. 6 September 2005, 7 March 2011 <[http://liternet.bg/publish16/n\\_dimitrova/obrazi/content.html](http://liternet.bg/publish16/n_dimitrova/obrazi/content.html)>.
- Дубинин 1985:** Дубинин, Н. *Какво е човекът*. София: „Наука и изкуство“, 1985.
- Инголд, ред. 1994:** *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Edit. T. Ingold. London: Routledge, 1994.
- Иовчук, ред. 1971:** *Краткий очерк истории философии*. Под ред. М. Т. Иовчука и др. Москва: „Мысль“, 1971.
- Калчев 1993:** Калчев, И. *Метафизика на смъртта*. София: Библиотека „Нов ден“, 1993.
- Кант 1980:** Кант, И. *Критика на способността за съждение*. София: Изд. на БАН, 1980.
- Кант 1992:** Кант, И. *Антропология от прагматично гледище*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1992.
- Касирер 1996:** Касирер, Е. *Есе за човека*. София: „Христо Ботев“, 1996.
- Келехер 2007:** Kellehear, A. *A Social History of Dying*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Лайбниц 1974:** Лайбниц, Г. *Нови опити върху човешкия разум*. София: „Наука и изкуство“, 1974.
- Лайбниц 1982:** Лейбниц, Г. *Сочинения в 4-х тома: Т. 1*. Москва: „Мысль“, 1982.
- Левинас 1999:** Левинас, Е. *Другост и трансцендентност*. София: СОНМ, 1999.
- Левинас 2000:** Левинас, Е. *Тоталност и безкрайност*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2000.
- Левинас 2006:** Левинас Еманюел. *За уникалността*. 10 April 2006, 25 February 2011 <<http://www.litclub.com/library/fil/levinas/unicite.html>>.
- Майоров 1987:** Майоров, Г. *Формиране на средновековната философия*. София: „Наука и изкуство“, 1987.
- Малиновски 1994:** Малиновский, Б. *Смърт и реинтеграция групи. // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии, Часть 1 – 2*. Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. Москва: „Наука“, 1994, 263 – 266.

- Маринова 2011:** Маринова, А. За теоретичната същност и художествените основания на понятията *анимализъм* и *анималистика*. – В: *Научни трудове на ПУ „Паусий Хилендарски“*, том 49, кн. 1, сб. Б, 2011, Филология, с. 108 – 123.
- Мегрелидзе 2007:** Мегрелидзе, К. *Основные проблемы социологии мышления*. Москва: Издательство ЛКИ, 2007.
- Паси 1963:** Паси, И. *Трагичното*. София: „Наука и изкуство“, 1963.
- Паси 1970:** Паси, И. *Естетически студии*. София: „Наука и изкуство“, 1970.
- Рикьор 2004:** Рикьор, П. Интервю с професором Полем Рикьором к изданию в России книги „Память, история, забвение“ // *Память, история, забвение*. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
- Рикьор 2006а:** Рикьор, П. *Паметта, историята, забравата*. София: СОНМ, 2006.
- Рикьор 2006б:** Рикьор, П. Феноменология на способния човек. // *Пътят на разпознаването*. СОНМ, София, 2006, с. 137 – 163.
- Русева 1998:** Русева, В. *Мистичният Йовков*. Велико Търново: „Абагар“, 1998.
- Соколов, ред. 1969:** *Антология мировой философии. В четырех томах. Том 1. Философия древности и средневековья*. Ред. коллегия В. В. Соколов и др. Москва: „Мысль“, 1969.
- Стефанов 2008:** Стефанов, П. Екзистенция и фикция в „Чернишка“ на Емилиан Станев и „Белия зъб“ на Джек Лондон. // *Емилиан Станев и безкрайните ловни полета на литературата. Юбилеен сборник по повод на 100 години от рождението на писателя*. Под ред. на С. Василев. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 2008, 329 – 340.
- Тодоров 1998:** Тодоров, Цв. *Живот с другите. Опит по обща антропология*. София: „Наука и изкуство“, 1998.
- Улф, ред. 2003:** *Zoontologies: The Question of the Animal*. Edit. C. Wolfe. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Фадел 2010:** Фадел, М. *Животното като литературна провокация. Анималистиката на Емилиан Станев*. София: Издателство на Нов български университет, 2010.
- Фойербах 1958:** Фойербах, Л. *Избрани произведения. Т. 1*. София: Издателство на Българската комунистическа партия, 1958.
- Фройд 1991:** Фройд, З. *Ерос и култура*. София, Плевен: „Евразия“, „Абагар“, 1991.
- Фройд 1992:** Фройд, З. *Отвъд принципа на удоволствието*. София: „Наука и изкуство“, 1992.
- Фройд 1997:** Фройд, З. *Аз и то (Природата на несъзнаваното)*. София: „Евразия“, 1997.
- Хайдегер 1995:** Heidegger M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Хайдегер 1999:** Хайдегер, М. *Същности*. София: „Гал – Ико“, 1999.

- Хайдегер 2005:** Хайдегер, М. *Битие и време*. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 2005.
- Шелер 1991:** Шелер, М. *Мястото на човека в космоса*. София, Плевен: „Евразия“, „Абагар“, 1991.
- Шопенхауер 2009:** Шопенхауер, А. *Светът като воля и представа*. т. 2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2009.
- Янев 1984:** Янев, С. Разкази за всички възрасти. // *Български разкази за животни*. Съст. Симеон Янев, София: „Отечество“, 1984, 5 – 9.