„PHILOLOGICAL STUDIES“ – Славистичко меѓународно интердисциплинарно списание од областа на хуманистичките науки

Издавач

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје, Институт за македонска литература – Скопје

***Philological Studies,* Vol. XXIV No. 1 (2026)**



Главен уредник

проф. д-р Јасмина Мојсиева-Гушева – Институт за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје, Македонија

Извршен уредник:

д-р Тамара Ќупева – Институт за македонска литература. Скопје, Северна Македонија

Уредувачки одбор

проф. д-р Ивица Баковиќ – Факултет за хуманистички и општествени науки, Универзитет во Загреб, Хрватска

д-р Бојан Чолак – Институт за литература и уметност, Белград, Србија

д-р Нина Дитмајер-Прандо – Институт за словенечка литература и литературни студии, Љубљана, Словенија

проф. д-р Роберт Ходел – Институт за славистички студии, Универзитет во Хамбург Германија

проф. д-р Бранко Тошовиќ – Институт за славистички студии, Универзитет „Карл-Франц“ во Грац, Австрија

проф. д-р Оксана Микитенко – Институт за: уметнички студии, фолклор и етнологија „Максим Рилски“, Национална академија на науки на Украина, Киев, Украина

СОДРЖИНА / CONTENT

Предговор (мк) 17

Preface (en) 18

Предговор (ср) 19

Predgovor (sl) 20

Predgovor (hr) 21

Филозофски и културолошки проблеми / Philosophical-Cultural Problems

Влатко Деловски / Vlatko Delovski

ТЕЛОТО КАКО „ЛОГОС НА ПЕРЦЕПЦИЈА“ /

THE BODY AS LOGOS OF PERCEPTION 25-45

Стефан Марковски / Stefan Markovski

EPIGRAPHIC ILLUSTRATIVE TESTIMONIES/ARTIFACTS FROM THE SITES OF THE VARDAR REGION RELATED TO WINE, GRAPEVINE, AND THE DIONYSIAN /
ЕПИГРАФСКИТЕ СЛИКАРСКИ СВЕДОШТВА/АРТЕФАКТИ ОД ЛОКАЛИТЕТИТЕ ОД ПОВАРДАРИЕТО ПОВРЗАНИ СО ВИНОТО, ВИНОВАТА ЛОЗА И ДИОНИЗИСКОТО 47-65

Катерина Петровска - Кузманова / Katerina Petrovska - Kuzmanova

ДЕМОНСКИТЕ СУШТЕСТВА ВО МАКЕДОНСКИТЕ НАРОДНИ ВЕРУВАЊА /

DEMON CREATURES IN MACEDONIAN FOLK BELIEFS 67-80

Историја и филологија / History and Philology

Давор Јанкулоски / Davor Jankuloski
РАКОПИСОТ НА СЕРАФИМ ДАБИЌ ОД 1873 ГОДИНА – ИЗВОР ЗА ПРОУЧУВАЊЕ НА ТОПОНИМИЈАТА НА СЕЛОТО ОРЛАНЦИ – КИЧЕВСКО /

THE MANUSCRIPT OF SERAFIM DABIĆ FROM 1873 AS A SOURCE FOR THE STUDY OF THE TOPONYMY OF ORLANCI (KIČEVO REGION)..... 83-101

Наталија Поповска / Natalija Popovska
ДИНАСТИЧКИОТ ЛЕГИТИМИТЕТ НА КЛЕОПАТРА ВО ВОЈНИТЕ НА ДИЈАДОСИТЕ /

THE DYNASTIC LEGTIMACY OF CLEOPATRA IN THE WARS OF THE DIADOCHOI 103-121

Јазикот во историско-културолошки контекст (компаративен аспект) / Word in Historical and Cultural Context (Comparative Aspect)

Јана Луческа / Jana Lucheska
МАКЕДОНСКИ, БУГАРСКИ И СРПСКИ ФРАЗЕОЛОГИЗМИ И ПАРЕМИИ СО КОМПОНЕНТА ВОЛК, ВЪЛК, ВУК /
MACEDONIAN, BULGARIAN AND SERBIAN PHRASEOLOGISMS AND PAREMIAE WITH THE COMPONENT WOLF, V`LK, VUK 125-144

Литературата во интеркултурен контекст / Literature in Intercultural Context

Kristina Dimovska / Кристина Димовска
MELANCHOLY IN SELECTED SHORT STORIES BY STEFAN ŻEROMSKI AND SIMON DRAKUL /

МЕЛАНХОЛИЈАТА ВО ИЗБРАНИ РАСКАЗИ ОД СТЕФАН ЖЕРОМСКИ И ОД СИМОН ДРАКУЛ..... 147-167

Александра М. Гецић / Aleksandra M. Gecić
КУЛТУРНИ МОСТОВИ РУСКЕ ЕМИГРАЦИЈЕ: ЖИВОТ И РАД НИКИТЕ САЉНИКОВА У СРБИЈИ /

CULTURAL BRIDGES OF RUSSIAN EMIGRATION : THE LIFE AND WORK OF NIKITA SALNIKOV IN SERBIA 169-187

Neža Kočnik

"DANAS NI KO FČASEH": NAREČNA POEZIJA KOSTELSKEGA POETA IVANA LISACA /

"TODAY ISN'T LIKE IT USED TO BE": DIALECT POETRY BY THE KOSTEL POET IVAN LISAC 189-217

Ана М. Мумовић / Ana M. Mumović

КЊИЖЕВНЕ ТЕМЕ, ПРОБЛЕМИ И АПОРИЈЕ У ТУМАЧЕЊУ ДЕЛА РАДОМИРА ИВАНОВИЋА (У СВЕТЛУ НАУЧНЕ МОНОГРАФИЈЕ МИЛОША ЂОРЂЕВИЋА) /

LITERARY THEMES, PROBLEMS AND APORIAS IN THE INTERPRETATION OF THE WORK OF RADOMIR IVANOVIĆ (IN LIGHT OF THE SCHOLARLY MONOGRAPH BY MILOŠ ĐORĐEVIĆ) 219-243

Современото општество во културата, јазикот и литературата / Modern Society in Culture, Language and Literature

Тијана Балек / Tijana Balek

О (ДАТИВНИМ) КОНСТРУКЦИЈАМА ЕПИСТЕМИЧКЕ ОЦЕНЕ НА МАТЕРИЈАЛУ СРПСКИХ ИНТЕРНЕТ ТЕКСТОВА /

ON (DATIVE) CONSTRUCTIONS OF EPISTEMIC ASSESSMENT IN THE MATERIAL OF SERBIAN INTERNET TEXTS 247-269

Vida Davidović

POMORANDŽINA KORA: (ANTI)DIDAKTIČKA POLITIČKA DRAMA I NJENE IDEOLOŠKE IMLIKACIJE /

(ANTI-)DIDACTIC POLITICAL DRAMA AND ITS IDEOLOGICAL IMPLICATIONS 271-287

Александра Ѓуркова / Aleksandra Gjurkova

МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК ВО ЈАВНАТА КОМУНИКАЦИЈА / MACEDONIAN LANGUAGE IN PUBLIC COMMUNICATION 289-300

Проучување на говорот и лингводидактика / Speech Studies and Language Didactics

Бојана Мандровска, Магдалена Трајческа, Виолета Јанушева / Bojana Mandrovska, Magdalena Trajčeska, Violeta Januševa

КОХЕРЕНЦИЈАТА ВО ПИСМЕНИТЕ РАБОТИ ПО МАКЕДОНСКИ ЈАЗИК ВО ОСНОВНОТО ОБРАЗОВАНИЕ /

COHERENCE IN THE MACEDONIAN LANGUAGE WRITTEN ASSIGNMENTS IN PRIMARY EDUCATION 303-315

Биљана Мирчевска-Бошева / Biljana Mirchevska Bosheva

ПРИМЕНА НА КОРПУСИТЕ ВО НАСТАВАТА: СО АКЦЕНТ НА ФРАЗЕМСКИТЕ КОНСТРУКЦИИ /

THE APPLICATION OF CORPORA IN LANGUAGE TEACHING:WITH A FOCUS ON PHRASEME CONSTRUCTIONS 317-340

Кристина Окуличиуте Микац / Kristina Okuličiute Mikac

СТРУКТУРНЫЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО МОЛОДЁЖНОГО СЛЕНГА И ВОЗМОЖНОСТИ ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИЯ В ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ РКИ (УРОВНИ B1–B2) /

STRUCTURAL AND FUNCTIONAL FEATURES OF CONTEMPORARY RUSSIAN YOUTH SLANG AND ITS APPLICATION IN TEACHING RUSSIAN AS A FOREIGN LANGUAGE (LEVELS B1–B2) 341-359

Рецензии и информации / Reviews and Information

Katarina-Antonia Boras

PRIMIJENJENA LINGVISTIKA DANAS I SUTRA /

APPLIED LINGUISTICS TODAY AND TOMORROW 363-369

Наталија Благојевић / Natalija Blagojević

КЊИЖЕВНОСТ И СТРИП: ИНТЕРМЕДИЈАЛНИ ДИЈАЛОЗИ И НОВИ ТЕОРИЈСКИ ОКВИРИ /

LITERATURE AND STRIP:INTERMEDIAL DIALOGUES AND NEW THEORETICAL FRAMEWORKS 371-373

Elena Pavlović
FENOMENI SNA I PROROŠTVA U FOLKLORNIM ŽANROVIMA: SINTETIČKI UVID U SAVREMENA ISTRAŽIVANJA /

PHENOMENA OF DREAMS AND PROPHECY IN FOLKLORE GENRES: A SYNTHETIC INSIGHT INTO CONTEMPORARY RESEARCH 375-379

Сарита Трајанова / Sarita Trajanova
МЕЃУНАРОДНА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЈА „ТАЈНАТА НА ЧОВЕЧКАТА ДУША НИЗ ПРИЗМАТА НА КНИЖЕВНОСТА“ /

INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE "THE SECRET OF THE HUMAN SOUL THROUGH THE PRISM OF LITERATURE" 381-386

UDK: 165.62:159.937
UDK: 165.62:141.319.8

ТЕЛОТО КАКО „ЛОГОС НА ПЕРЦЕПЦИЈА“

Влатко Деловски
Институт за македонска литература, Скопје
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје
докторанд
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-7062-2362

Клучни зборови: телесност; логос на перцепцијата; феноменологија; онтолошка форма; *загубен среден термин*; отелотвореност; калкулативна рационалност; постхуманизам; технокултура; појавување; одговорност

Резиме: Во овој труд се развива тезата дека телото не може сразмерно да се разбере ниту како биолошки објект, ниту како симболичка репрезентација, ниту како технички носач на когнитивни функции, туку како *логос на перцепцијата* — онтолошко и феноменолошко начело преку кое светот воопшто станува појавлив, смислен и ориентиран. Поаѓајќи од феноменолошката традиција на Хусерл, Хајдегер и Мерло-Понти, телесноста се артикулира како структурен услов на појавувањето, односно како медиум преку кој онтолошката потенцијалност преминува во конкретна, доживеана стварност. Истражувањето е насочено кон анализата на современите културни и технофилософски редукции на телото, во кои телесноста се маргинализира или се заменува со симболички, функционални и калкулативни модели на субјективност. Во тој контекст, во трудот се развива идејата за телото како „загубен среден термин“ — посредничка структура што ги поврзува просторот и ориентацијата, должноста и дејствувањето, смислата и личната стварност. Анализата покажува дека исчезнувањето на телото не претставува само антрополошко осиромашување, туку прекин на самата синтеза што го држи заедно светот како феноменолошка, морална и историска целина. Во културолошка перспектива, во трудот се следи генеалогијата на отелотвореният заборав, од платонистичкиот дуализам, преку трансформациите на рационалноста кај Кант и Хегел, до

современата калкулативна и компјутерска парадигма (Dreyfus, 1977: 221–222). Посебно внимание се посветува на метафизичките дијагнози на Бела Хамваш (Хамваш, 1999: 15–21) и на постхуманистичките проекти, кои ја третираат телесноста како заменлив технички интерфејс.

Наспроти овие редукции, трудот се повикува на источната христијанска мисла — особено кај Свети Максим Исповедник и Свети Григориј Палама – каде што телото не се разбира како симбол или секундарна обвивка, туку како реален модус на логосно и енергиско присуство. Целта во трудот е да се покаже дека постхуманистичките интервенции во телото не се само технички или културни феномени, туку онтолошки зафати во самиот услов на појавување, со далекусежни последици за поимите свет, личност и одговорност.

THE BODY AS *LOGOS* OF PERCEPTION

Vlatko Delovski
Institute of Macedonian Literature, Skopje
Ss. Cyril and Methodius University in Skopje
Ph.D. Studend
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-7062-2362

Keywords: corporeality; logos of perception; phenomenology; ontological form; lost middle term; embodiment; calculative rationality; posthumanism; technoculture; appearance; responsibility.

Summary: Summary: This paper advances the thesis that the body cannot be adequately understood either as a biological object, a symbolic representation, or a technical carrier of cognitive functions, but rather as the logos of perception—an ontological and phenomenological principle through which the world becomes manifest, meaningful, and oriented in the first place. Drawing on the phenomenological tradition of Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, corporeality is articulated as the structural condition of appearing, that is, as the medium through which ontological potentiality passes into concrete, lived reality. The study is directed toward an analysis of contemporary cultural and techno-philosophical reductions of the body, in which corporeality is marginalized or replaced by symbolic, functional, and calculative models of subjectivity. In this context, the paper develops the idea of the body as a "lost middle term"—

a mediating structure that links space and orientation, duty and action, meaning and personal reality. The analysis shows that the disappearance of the body does not constitute merely an anthropological impoverishment, but a rupture in the very synthesis that holds the world together as a phenomenological, moral and historical whole. From a cultural-studies perspective, the paper traces the genealogy of embodied forgetfulness, from Platonic dualism, through the transformations of rationality in Kant and Hegel, to the contemporary calculative and computational paradigm (Dreyfus, 1977: 221–222). Particular attention is devoted to the metaphysical diagnoses of Béla Hamvas (Hamvas, 1999: 15–21) and to posthumanism projects that treat corporeality as a replaceable technical interface.

In contrast to these reductions, the paper turns to Eastern Christian thought—especially St. Maximus the Confessor and St. Gregory Palamas—where the body is understood not as a symbol or a secondary enclosure, but as a real mode of presence grounded in logos and energy. The aim of the paper is to show that posthumanism interventions into the body are not merely technical or cultural phenomena, but ontological interventions into the very condition of appearing, with far-reaching consequences for the concepts of world, personhood and responsibility.

Телото како проблем на појавувањето: поимска рамка

Во контекст на современите хуманистички науки, прашањето за телото сè почесто се третира како интердисциплинарен проблем што се движи меѓу биологијата, когнитивните науки, медиумските студии и културната теорија. Во овој труд свесно не се следи тој пат. Наместо тоа, телото се разгледува во рамките на феноменолошко-културолошка анализа, во која телесноста не се појавува како објект на надворешно објаснување, туку како внатрешен услов на појавувањето на светот и на смислата. Ваквата методолошка определба не претставува ограничување, туку неопходен услов за да се зачува онтолошката тежина на телото.

Феноменолошкиот пристап овозможува телото да се мисли како *живеано тело* (Leib), а не како *физиолошки организам* (Körper). Оваа разлика е клучна за целиот труд бидејќи токму во неа се отвора можноста телесноста да се разбере како *логос на перцепцијата*. Телото не е предмет што се анализира од

дистанција, туку точка на ориентација од која светот воопшто станува достапен. Оттука, прашањето за телото не е секундарна тема во однос на перцепцијата, туку прашање за нејзиниот сам темел.

Културолошката перспектива на трудот не се додава надворешно на феноменолошката анализа, туку произлегува од неа. Ако телото е услов на појавувањето, тогаш секоја културна форма – симболичка, уметничка, техничка или морална – веќе е телесно посредувана. Културата не се „случува“ над телото, туку преку него. Затоа, анализата на културните трансформации на телото не може да се сведе на опис на репрезентации или дискурси, туку мора да ја земе предвид промената на самите услови на појавување. Во таа смисла, во трудот се прави јасно разграничување од пристапите, кои го третираат телото исклучиво како симбол или текст. Иако симболичката димензија на телесноста не се негира, таа не се смета за примарна. Телото не е знак што упатува на нешто друго, туку форма во која смислата станува непосредна. Ова разграничување е особено важно во контекст на современата технокултура, каде што телото често се редуцира на визуелна површина или на медиумска слика.

Понатаму, во трудот не се тежнее кон сеопфатна историја на поимот тело, ниту кон систематска компаративна анализа на сите теоретски пристапи. Наместо тоа, избраните автори и концепти се користат како ориентири во развојот на аргументацијата. Фокусот не е на исцрпност, туку на концептуална јасност. Ова објаснува зошто одредени теории се споменуваат критички и селективно, додека други се разработуваат подробно.

Конечно, целта на трудот не е нормативна во тесна смисла: не се предлага модел на „враќање“ кон телото, ниту се формулира програма за отпор кон технологијата. Наместо тоа, во трудот се настојува да се покаже дека прашањето за телото е прашање за можноста на светот како смислена и одговорна целина. Од таа перспектива, анализата на постхуманистичките проекти не се води од технофобични мотиви, туку од загриженост за онтолошките последици за редукцијата на телесноста.

Овие методолошки и поимски разграничувања ја определуваат структурата на трудот. Во првиот дел телото се анализира како логос на перцепцијата; во вториот – се разгледуваат културолошките последици од симболичката и техничката редукција; во третиот – телото се појавува како загубен среден термин меѓу просторот, моралот и личната стварност; а во четвртиот дел се разработува телото како онтолошка форма во соочување со постхуманистичкиот проект. Заклучокот ги сумира овие линии и ја нагласува нивната релевантност за современите културолошки студии.

Телото како логос и предрефлексивна смисла

Разбирањето на телото како *логос на перцепцијата* претпоставува дека смислата не се конституира примарно на нивото на рефлексивното мислење, туку на едно подлабоко, предрефлексивно рамниште. Перцепцијата не е резултат на синтетички акт на свеста што надоместливот го „организира“ светот, туку веќе структуриран однос во кој телото учествува како активен принцип. Телото не го „следи“ логосот; телото го „носи“ логосот како внатрешна ориентација кон светот. Како што покажува и клучната антрополошка дистинкција кај Свети Максим Исповедник меѓу логос и тропос: а) *логосот* е непроменливиот принцип на природата, нејзината цел, внатрешна смисла и онтолошка определеност; б) *тропосот* е начинот на нејзино постоење тука и сега, конкретниот историски и телесен модус на нејзино остварување (Лудовикос, 2011: 157–162).

Во оваа перспектива, човечкото тело не е произволен материјален облик, ниту симболичка проекција на душата, туку *тропос на логосот на човекот* – единствениот начин на кој природата станува реално присутна и способна за дејствување, релација, слобода и преобразба. Телото е местото, каде што логосот на човекот се „појавува“, се артикулира и се историзира. Затоа кај Св. Максим и феноменолозите (Хусерл, Мерло-Понти, Хајдегер) нема место за дуализам: без тропос нема остварен логос; без тело нема појавена природа; без телесност нема личност.

Во таа смисла, логосот на перцепцијата не може да се поистовети со јазична артикулација или со поимска структура. Напротив, тој претставува начин на телесно разбирање, преку кое светот се појавува како значаен пред да биде именуван. Телесното движење, гестот, погледот и афективната реакција се форми на смисла што му претходат на дискурзивниот јазик. Телото, оттука, не е нем логос, туку логос што дејствува без посредство на поимот.

Оваа предрефлексивна димензија на телесноста е особено важна за културолошката анализа бидејќи укажува дека културните форми не се само резултат на симболички системи, туку произлегуваат од телесновтемелени начини на перцепција. Културата не го обликува телото однадвор, туку се насладува врз веќе постоечки телесни структури на ориентација и значење. Затоа, секоја промена во начинот на телесно перципирање повлекува и промена во културните матрици на смислата. Оттука, телото како логос на перцепцијата не може да се сведе на пасивна рецептивност, ниту на биолошка функција. Тоа е активна, смислоносна структура што го поврзува светот со субјектот пред секоја рефлексија. Во оваа перспектива, телото се појавува како првата „интерпретација“ на светот — интерпретација што не се случува во свеста, туку во самото живеење.

Културолошки последици: симболот, формата и исчезнувањето на телото

Продолжувајќи од тезата за телото како логос на перцепцијата, нужно се отвора прашањето за културните последици од различните начини на разбирање на односот меѓу логосот и телесноста. Источната христијанска мисла нуди радикално различна перспектива од доминантната западна традиција: логосот не се сфаќа како апстрактен принцип или симболичка репрезентација, туку како жив творечки принцип што се пројавува токму преку телото.

Кај Свети Максим Исповедник видовме дека оваа интуиција се артикулира преку разликата меѓу логос и тропос. Слично, кај

Свети Григориј Палама, логосот се разбира како енергиско присуство, а не како знак. Телото не „покажува“ нешто друго; телото е самата реалност на човечкото постоење. Оттука произлегува фундаменталната разлика во разбирањето на симболот меѓу Истокот и Западот. Како што покажува Јанарас, западната традиција постепено го редуцира телото на израз или слика на душата, со еден збор – *симбол*, додека источната традиција инсистира на телото како онтолошка реалност (Јанарас, 2005: 94–96).

Оваа разлика има далекусежни културолошки последици. Гуардини „забележува дека модерниот Запад го губи капацитетот за вистинско телесно изразување: формата се напушта, уметноста станува психолошка експресија, а телото постепено исчезнува како онтолошка категорија“ (Јанарас, 2005: 96). Телото станува знак, а знакот, според својата природа, е заменлив и без онтолошка обврска.

Ова различно разбирање на симболот и формата не останува затворено во теолошката сфера, туку длабоко ја обликува културната матрица во која се развиваат уметноста, телесните практики и општествените облици на присуство. Таму каде што телото се разбира како тропос на логосот, формата не е надворешна обвивка, туку начин на постоење; формата не претставува нешто друго, туку ја остварува самата смисла. Наспроти тоа, во култури во кои телото се редуцира на симбол или знак, формата станува заменлива, а телесноста губи онтолошка тежина. Оваа разлика не е прашање на стил, туку на светоглед: дали светот се појавува како присутна реалност или како затворен систем на репрезентации.

Исчезнувањето на формата не е само естетска промена, туку симптом на подлабока онтолошка редукција. Кога телото се сведува на симбол, субјективноста се повлекува; кога формата се укинува, исчезнува и самиот хоризонт на појавување. Во таа смисла, културолошката редукција на телото претставува криза не само на уметноста или религијата, туку на светот како феноменолошка целина.

Телото како *загубен среден термин*: простор, должност и лична стварност

Ако исчезнувањето на телото значи губење на хоризонтот на појавување, тогаш со телото исчезнува и посредничката структура преку која светот, смислата и субјектот стапуваат во однос. Телото функционира како *загубен среден термин* меѓу просторот и присуството, должноста и дејствувањето, апстрактната смисла и личната стварност. Тој „среден термин“ не е логичка категорија во формална смисла, туку егзистенцијална структура што овозможува премин од можност во реалност, од општо во конкретно, од норма во одговор.

Кантовата анализа на просторот како априорна форма на сетилноста покажува дека „просторот е предуслов на секое појавување“ (Kant, 1976: 54). Просторот, во кантовска смисла, не е емпириска даденост, туку услов на можноста за искуство. Сепак, оваа трансцендентална анализа останува формална сè додека не се запрашаме како просторот се живее? Токму тука феноменологијата ја отвора својата клучна интервенција: конкретната просторност не е неутрална геометрија, туку телесноориентиран свет.

Кај Мерло-Понти, просторот не е координатна рамка, туку поле на живо доживување: „Телото не е во просторот, туку живее во просторот“ (Merleau-Ponty, 1962: 161). Ова „живеење“ не означува метафора, туку структура на ориентација: блиско и далечно, достапно и недостапно, можно и невозможно се артикулираат преку телесната позиција. Без телото, просторот би останал апстрактна форма без насока и значење.

Кај Мерло-Понти, Кантовата „форма на сетилност“ се оживува – станува перцептивна топологија, неразделна од телесната ориентација во светот. Просторот повеќе не е апстрактна рамка, туку *доживеана* структура што се отвора преку телото. Современиот мислител Бајунг-Чул Хан оди чекор понатаму: во дигиталната епоха, вели тој, просторот ја губи својата „далечина“. Сè е достапно, но ништо не е блиску. „Денес живееме во мазен простор без отпор, во кој исчезна секоја далечина и секоја аура“ (Чул Хан, 2016: 44). Во таа смисла, не се

губи само надворешниот простор, туку и внатрешниот – оној кантовски априори што му овозможуваше на светот да има длабочина. Ако Кант вели: „без априори на просторот нема свет“, Мерло-Понти додава: „без тело нема простор“, тогаш кај Чул Хан имплицитно следи: без далечина нема внатрешност.

Во оваа линија на размислување, и Хајдегеровото разбирање на *битисувањето во светот* (In-der-Welt-sein) укажува дека просторот не е неутрална средина во која субјектот се наоѓа, туку начин на присуство и грижа. Кај Хајдегер, светот не е збир од објекти, туку хоризонт на значења во кој човекот веќе е вклучен преку своето постоење. Ова подразбира дека телесноста не може да се мисли како надворешен додаток на субјектот, туку како егзистенцијален, секогаш веќе телесноситуациски модус преку кој светот станува достапен и значаен (Heidegger, 1985: 12–18; 23–24).

Но, последиците од губењето на телеснопосредуваниот простор не се ограничуваат само на перцепцијата; тие се протегаат и врз моралната димензија на човечкото постоење. Телото не ја посредува само просторната димензија на искуството; истото важи и за моралната релација. Должноста не е апстрактна норма што дејствува во празнина, туку *телесно посредуван однос кон другиот*. Моралната обврска секогаш се појавува во конкретна ситуација: лице спроти лице, глас што се слуша, присуство што не може да се игнорира. Без телесна ситуација – без присуство – должноста ја губи својата обврзувачка сила и се претвора во формален принцип без егзистенцијална тежина.

Во таа насока, и Киркегоровото инсистирање на единката како конкретна, телесна и одговорна егзистенција укажува дека моралната обврска не може да се заснова врз апстрактни принципи, туку секогаш се одвива во конкретна ситуација и однос. Кај Киркегор, должноста не се јавува како општ закон, туку како личен повик што ја засега целата егзистенција на поединецот, што дополнително ја потврдува тезата дека без телесно присуство моралот ја губи својата егзистенцијална реалност (Kierkegaard, 2024: 71–72).

Токму затоа Ферид Мухиќ забележува дека „телото наше е загубениот среден термин“ што ги поврзува субјектот и другиот, општото и поединечното (Мухиќ, 1994: 13). Оваа формулација укажува дека телото не е дополнување на моралот, туку негов предуслов. Без телото, односот со другиот не се артикулира како обврска, туку како апстрактна релација меѓу функции или улоги. Телото ја носи ранливоста преку која моралната релација станува можна.

Во таа смисла, телото се појавува и како посредник меѓу смислата и личната стварност. Апстрактните поими – должност, слобода, одговорност – остануваат без егзистенцијална содржина доколку не се телесно втемелени. Телото е она што ја „приземјува“ смислата, што ја преведува од поим во животна ситуација. Без телесност, духот останува апстрактна можност. Телото е она што му дава фактичност, ориентација и историско траење.

Од културолошка перспектива, губењето на телото како *загубен среден термин* има сериозни последици. Кога телото се изместува од оваа посредничка позиција, културните форми стануваат дислоцирани: просторот се редуцира на функционална инфраструктура, моралот на процедура, а личноста на идентитетна конструкција. Оваа трансформација не е само теоретска, туку директно ја обликува современата технокултура, во која присуството сè почесто се заменува со достапност, а одговорноста со протокол.

Оттука, телото како *загубен среден термин* не означува носталгична загуба на „природноста“, туку структурен прекин во начинот на кој светот, другиот и субјектот се држат заедно. Враќањето на телото во оваа посредничка улога не значи регрес, туку повторно отворање на можноста за смислена, морална и лична стварност.

Калкулација наместо битисување: генеалогија на отелотвореният заборав

Современите постхуманистички модели на човекот почиваат врз претпоставката дека човекот е уред за обработка на

информации. Оваа претпоставка не е неутрална, туку онтолошка: таа го сведува телото на заменлив интерфејс. Како што покажува Дрејфус, ова произлегува „од долготрајна традиција на редукција на мислењето на експлицитни правила и атомски факти“ (Dreyfus, 1977: 221).

Подлабокиот корен на оваа парадигма го дијагностицира Бела Хамваш, кој говори за метафизички пресврт — „слегување од битисување во живот“ — околу симболичната „600-та година пред Христа“ (Хамваш, 1999: 15–21). Овој пресврт го означува преминот од космичка смисла кон функционална рационалност. И навистина, во тој контекст е и Аристотеловото систематско мислење за телото како состав од форма и материја. Кај Аристотел телото означува важен, но не и конечен чекор: тоа станува неопходно, но, сепак, останува онтолошки подредено (види: Аристотел, 2019: 1029a).

Овој метафизички пресврт, што Хамваш го опишува како „слегување од битисување во живот“, не значи едноставно губење на некаква духовна возвишеност, туку фундаментална промена во начинот на кој човекот ја разбира стварноста. Битисувањето, сфатено како учество во космички поредок на смисла, постепено се заменува со живот разбрано како функција, преживување и корисност. Во тој процес, телото престанува да биде место на појавување на битието и станува инструмент за извршување на животните задачи.

Со ова започнува долготраен *културно-онтолошки* процес во кој мислењето сè повеќе се ориентира кон пресметливост, управливост и техничка ефикасност. Калкулацијата постепено го заменува битисувањето како доминантен модус на однос кон светот. Она што некогаш било разбрано како присуство, се редуцира на достапност; она што било смисла, се преведува во информација. Телото, во овој контекст, престанува да биде носител на логосот и се појавува како пречка за оптимизацијата.

Оваа логика не е случаен производ на современата технологија, туку резултат на генеалошки процес во кој светот се мисли сè повеќе како ресурс, а човекот како функционален елемент во тој ресурсен поредок. Телесноста, со својата

ранливост, контингентност и ограниченост, не може целосно да се вклучи во калкулативниот модел. Затоа таа мора да биде дисциплинирана, коригирана или, во крајна линија, надмината.

Во оваа перспектива, редукцијата на човекот на уред за обработка на информации не претставува научна неутралност, туку онтолошка позиција. Човекот се појавува како систем, а телото како заменлив интерфејс. Отелотворениот заборав, што започнува со одвојувањето на смислата од телесното битисување, тука го достигнува својот кулминациски облик.

Во културолошка смисла, оваа трансформација е препознаена и кај Михаил Епштејн, кој укажува дека современата технокултура ја заменува егзистенцијалната и симболичката димензија на човекот со модели на техничка рационалност и медиумска функционалност. Кај Епштејн, знаењето сè повеќе се одвојува од живото искуство, а телесната и симболичката присутност се заменуваат со апстрактни, технолошки посредувани форми на постоење, при што човекот се мисли како проект што треба да се оптимизира, а не како битие што учествува во смислата (Епштејн, 2009: 11-23).

Во рамките на оваа парадигма, редукцијата на телото на дискурзивна и информациска структура е јасно артикулирана и во современата теорија на кибернетиката и виртуелната реалност. Еве како овој поглед на светот го карактеризира Н. Кетрин Хејлс, професор на Калифорнискиот факултет и познато стручно лице за виртуелна реалност и хуманистичките аспекти во кибертехнологијата:

„Телото претежно, ако не и целосно, е јазична и дискурзивна конструкција. Развојот на кибернетиката (што ја одвои информацијата од нејзиното телесно овоплотување) се усогласува со хуманистичката теорија на дискурсот, особено со Археологијата на знаењето на Мишел Фуко, кој телото го сметал како игра на дискурзивните системи. Иако истражувачите во физичките и хуманистичките науки, на овој или оној начин, ја признавале важноста на материјалноста, сепак заедно ја создадоа постмодерната идеологија, во која материјалноста на телото е

второстепена во однос на логичките и семиотичките структури кои се кодирани во неа.“ (Епштејн, 2009: 16-17).

Хејлс, иако сугерира кон незаменливоста на отелотвореният облик на свеста, сепак мора да признае „дека современата теорија во основа е постчовечка – ставајќи го информацискиот модел на разумот над неговото материјално отелотворување, така што нашето отелотворување во биолошка смисла повеќе се смета како историска случајност, а не како неизбежност на животот“. (Епштејн, 2009: 17).

Токму затоа современите технокултурни визии не тежнеат само кон подобрување на телото, туку кон негово принципиелно надминување. Телото станува последниот отпор на калкулативната рационалност, бидејќи во него се задржува она што не може да се пресмета: присуството, одговорноста и личната стварност. Оттука, генеалогијата на отелотвореният заборав не е само историја на идеи, туку дијагноза на современата културна состојба, при што се конституира нов доминантен облик на рационалност: калкулативната.

Наместо да се мисли како учество, стварноста почнува да се мисли како ресурс; наместо присуство, се вреднува ефикасност; наместо смисла, се бара оптимизација. Телото, во ваков контекст, не е повеќе носител на логосот, туку пречка што мора да се надмине, дисциплинира или технички да се подобри. Така, калкулацијата постепено го заменува битисувањето како доминантен модус на однос кон светот.

Во оваа смисла, калкулативната рационалност не е неутрален технички напредок, туку резултат на долготраен онтолошки процес. Она што започнува како губење на непосредната врска со битието, завршува како редукција на светот на збир од мерливи, споредливи и управливи елементи. Телото, кое во феноменолошка перспектива е услов на појавувањето, овде се појавува како проблем: нешто премногу бавно, премногу ранливо и премногу непредвидливо за калкулативниот ум.

Токму затоа современите технокултурни проекти не се задоволуваат со симболичка маргинализација на телото, туку тежнеат кон негово функционално надминување. Во логиката на калкулацијата, телото не исчезнува затоа што е бескорисно, туку затоа што е несводливо. Телесната присутност воведува отпор, контингентност и неодреденост — категории што калкулативната рационалност не може да ги асимилира без да ја загуби сопствената ефикасност.

Во таа перспектива, постхуманистичките визии не се радикален прекин со минатото, туку логичен исход на оваа генеалогија. Отелотвореният заборав, што започнува со метафизичкото одвојување на смислата од телесното битисување, кулминира во проектите што го третираат телото како заменлива платформа. Човекот се редуцира на систем за обработка на информации, а телесноста на интерфејс што може да се подобрува, исклучува или целосно да се елиминира.

Но, токму тука се појавува парадоксот: колку повеќе калкулацијата настојува да го елиминира телото, толку повеќе ја губи самата основа на смислата. Битисувањето не може да се пресмета, бидејќи не е функција; присуството не може да се дигитализира, бидејќи не е податок. Телото, како место на појавување, останува она што постојано излегува од рамките на калкулативната логика и затоа се појавува како нејзин најдлабок проблем.

Оттука, „генеалогијата на отелотвореният заборав“ не е носталгична критика на современоста, туку онтолошка дијагноза. Таа покажува дека кризата на телото во технокултурата е истовремено криза на смислата, на присуството и на личноста. Калкулацијата може да го оптимизира животот, но не може да го замени битисувањето. А таму каде што битисувањето се губи, телото исчезнува — не како материја, туку како логос.

Современата технокултура ја радикализира оваа тенденција. Калкулацијата го заменува битисувањето, присуството се заменува со достапност, а личноста со профил. Телото станува последната пречка за целосната операционализација на светот — и затоа мора да биде надминато.

Телото како онтолошка форма: постхуманистичкиот проект како предизвик

Телото како онтолошка форма

Досегашната анализа на телото како *логос на перцепцијата* и како *загубен среден термин* овозможува да се направи уште еден неопходен чекор: телото да се мисли не само како услов на појавување, туку како онтолошка форма. Под „онтолошка форма“ тука не се подразбира стабилна суштина или метафизички супстрат, туку начин на постоење преку кој битието станува конкретно, историски и односно присутно. Телото не е она што постои, туку како постои човекот.

Во таа смисла, телото не може да се сведе ниту на материјален носач на душата, ниту на биолошки организам, ниту на симболичка репрезентација. Телесноста ја задава формата на човечкото битисување: преку телото просторот станува ориентиран, времето доживеано, а светот структуриран како хоризонт на можности. Оваа форма не е надворешна рамка, туку внатрешен закон на појавувањето. Телото е она што го прави битието достапно без да го редуцира на објект.

Во феноменолошката традиција, ова разбирање е јасно артикулирано. Кај Мерло-Понти, телото не е нешто што субјектот го има, туку начин на негово присуство во светот; тоа е „општа средина на моето постоење“ (Merleau-Ponty, 1962: 146). Телото ја носи формата на односноста: преку него светот не е збир на факти, туку поле на значења. Слично, кај Хусерл, живеаното тело (Leib) не е предмет меѓу предмети, туку нулта точка на ориентација од која воопшто може да се говори за простор, насока и близина (Husserl, 2010: 131–133).

Разбирањето на телото како онтолошка форма овозможува и поинакво читање на класичната метафизика. Аристотеловото учење за формата (μορφή) и ентелехијата може да се сфати не како редукција на телото, туку како обид да се мисли телесното битисување како актуализација на можноста (Аристотел, 2019: 1029a). Иако во аристотеловиот систем душата ја има примарната улога, самата идеја дека битието е неразделна целина од форма и

материја отвора простор телото да се мисли како начин на појавување, а не како случаен додаток.

Оттука, телото како онтолошка форма не е спротивставено на духот или смислата, туку е нивен предуслов. Без телесна форма, смислата останува апстрактна, а духот нефактичен. Телото ја носи конкретноста на човечкото постоење и ја прави можноста реална.

Постхуманистичкиот проект: надминување на формата

Разбирањето на телото како онтолошка форма овозможува појасно да се согледа што навистина е во прашање во современите постхуманистички проекти. Постхуманизмот најчесто се претставува како технолошка визија за надминување на биолошките ограничувања на човекот: продолжување на животот, зголемување на когнитивните способности, симулација или дигитализација на свеста. Сепак, зад овие технички цели стои една подлабока онтолошка претпоставка: дека телото е пречка, дека формата е ограничување, а не услов на смислата.

Во оваа перспектива, телото се третира како заменлив интерфејс — како нешто што може да се подобри, надгради или елиминира без суштинска загуба. Она што се чува е функцијата, а она што се жртвува е формата. Постхуманистичкиот проект не го проблематизира човекот како биолошко битие, туку човекот како отелотворена форма на присуство. Токму затоа телото мора да биде надминато: не затоа што е слабо, туку затоа што е онтолошки густо.

Како што покажува Дрејфус, современите модели на интелигенција и субјективност почиваат врз редукцијата на мислењето на калкулација и правилата на формалната обработка (Dreyfus, 1977: 221–222). Во таков модел, телото нема место како форма на смисла, туку само како случаен носач на функции. Постхуманизмот не ја укинува оваа логика, туку ја радикализира: ако интелигенцијата е калкулација, тогаш телото е технички вишок.

Од оваа перспектива, постхуманизмот не претставува прекин со западната метафизичка традиција, туку нејзина кулминација. Од платонистичката недоверба кон телото, преку модерната рационализација, до дигиталната калкулација, телото постепено се лишува од својата онтолошка улога. Она што се губи не е материјалноста, туку формата: начинот на постоење во кој светот се покажува како заеднички, смислен и обврзувачки.

Културолошки импликации: од форма кон интерфејс

Кога телото престанува да се мисли како онтолошка форма, неговото место во културата радикално се менува. Телесноста повеќе не ја структурира смислата, туку станува медиум за размена, репрезентација и оптимизација. Телото се појавува како интерфејс меѓу субјектот и системот, а не како место на појавување на светот. Оваа трансформација има длабоки културолошки последици.

Во услови на технокултура, субјективноста се редефинира преку профили, податоци и функционални идентитети. Телото не исчезнува, но се празни од онтолошка тежина: станува визуелна површина, биометриски код или платформа за перформанс. Како што забележува Бауман, современата култура се движи кон флуидност (флуидно зло) во која формите се привремени, заменливи и потрошни (Бауман, 2024: 5-15). Во таков контекст, телото не е повеќе носител на траење, туку елемент во економијата на видливоста.

Оваа културна логика директно ја засега и моралната димензија. Кога телото е сведено на интерфејс, одговорноста ја губи својата телесна ситуација. Другиот повеќе не се појавува како лице, туку како корисник, профил или податочен запис. Телесната форма, која овозможува блискост, ранливост и обврска, се заменува со функционална достапност. Моралната релација се трансформира во процедура.

Оттука, критиката на постхуманистичкиот проект не е технофобична, ниту носталгична. Таа не се спротивставува на технологијата како таква, туку на онтолошката редукција што ја придружува. Прашањето не е дали технологијата треба да се

користи, туку дали телото ќе остане форма на појавување или ќе биде сведено на алатка. Во таа смисла, одбраната на телото како онтолошка форма е одбрана на можноста за свет, смисла и одговорност.

Заклучок

Анализата на телото како логос на перцепцијата, како загубен среден термин и како онтолошка форма покажа дека телесноста не може да се третира како секундарен или дериватив аспект на човечкото постоење. Телото се појави како услов на можноста за појавување на светот, за ориентација во просторот, за морална релација со другиот и за историска присутност на личноста. Оттука, секоја редукција на телото не претставува само теоретска промена, туку зафат во самата структура на човечкото битисување.

Културолошката перспектива на трудот овозможи ова согледување да се постави во поширок контекст на историски и современи трансформации. Симболичката редукција на телото, карактеристична за одредени западни традиции, како и неговата техничка редукција во рамките на современата технокултура, не се појавуваат како изолирани феномени. Тие се дел од подлабок процес на отелотворен заборав, во кој телото постепено ја губи својата онтолошка функција и се претвора во медиум, знак или интерфејс. Во тој процес, не исчезнува само телесноста, туку и самиот хоризонт во кој светот може да се појави како смислена целина.

Во таа смисла, анализите на Хејлс и Фуко ја артикулираат културната логика на оваа редукција и ја потврдуваат оваа линија на размислување. Кај Хејлс, телото се појавува како јазична и дискурзивна конструкција, а свеста како информациски модел што постепено се одвојува од своето материјално отелотворување. Фуко, пак, уште порано покажува дека телото не се мисли како природна даденост, туку како ефект на дискурзивни практики и режими на знаење (Археологија на знаењето)[1], со што материјалноста на телото се потиснува во корист на неговата семиотичка и функционална читливост. Во

таа констелација, телото ја губи својата улога како место на појавување и се сведува на објект на анализа, контрола и оптимизација.

Во оваа перспектива, критиката на редукцијата на телото добива јасна персоналистичка димензија кај Николај Берѓаев. За Берѓаев, телото не е природен додаток на духот, туку егзистенцијално место на личноста и нејзината слобода. Редукцијата на телесноста секогаш значи и редукција на личноста, бидејќи личното постоење не може да се мисли надвор од конкретното, отелотворено присуство во светот[2].

Посебната анализа на телото како загубен среден термин покажа дека телесноста ја држи заедно структурата на просторот, моралот и личното постоење. Кога телото се изместува од оваа посредничка позиција, просторот станува апстрактен, моралот процедурен, а личноста функционална. Ова согледување е особено значајно за културолошките студии, бидејќи укажува дека културните форми не се само симболички конструкции, туку телесно посредувани режими на појавување. Промената на телесноста повлекува промена на културата во нејзината најдлабока структура.

Разработката на телото како онтолошка форма во соочување со постхуманистичкиот проект овозможи критиката да се артикулира на појасно онтолошко рамниште. Постхуманизмот не се појави како технолошка иновација, туку како проект што ја проблематизира самата форма на човечкото постоење. Надминувањето на телото, во оваа перспектива, значи надминување на формата преку која светот станува заеднички, а одговорноста возможна. Она што се ризикува не е губење на биолошка материја, туку губење на телесно заснованата смисла.

Од оваа позиција, критиката на постхуманистичките визии не е насочена кон одбивање на технологијата или научниот напредок. Напротив, таа повикува на онтолошка внимателност: прашањето не е што сè може технички да се направи, туку што значи тоа за формата на човечкото присуство во светот. Телото, сфатено како онтолошка форма, не е пречка за развојот, туку

мерка што го штити човечкото битисување од редукција на функционалност.

Во таа смисла, трудот предлага културолошко преосмислување на телесноста како услов за одговорност, релационалност и историска трајност. Телото не е реликт од минатото, туку предуслов за иднина во која човекот сè уште може да се појави како личност, а не како профил или алгоритам[3]. Одбраната на телото, сфатена во оваа онтолошка перспектива, е воедно одбрана на можноста за култура како смислена и одговорна форма на заедничко живеење.

Литература/References:

Аристотел. (2019.) *Метафисика (за ностранопрородните)*. Скопје: АРС Студио. [Aristotel.(2019) Metaphysics (On the Supernatural) Skopje:ARS Studio] (In Macedonian)

Бауман, Зигмунт. (2024.) *Потрошени животи – модерната и нејзините отпадоци*. Скопје: Слово.[Bauman, Zygmunt. (2024). Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts. Skopje: Slovo] (In Macedonian)

Берѓаев, Николај. (1996.) *За човековото ропство и слобода*. Скопје: Култура.[Berdyaev, Nikolai. (1996). On Human Slavery and Freedom. Skopje: Kultura] (In Macedonian)

Деловски, Влатко. (2025.) *Од личност до маска – за новата нормалност*. Скопје: ИЛИ-ИЛИ. [Delovski, Vlatko. (2025). From Person to Mask: On the New Normality. Skopje: Ili-Ili] (In Macedonian)

Епштејн, Михаил. (2009.) *Филозофија тела*. Београд: Геопоетика. [Epstein, Mikhail. (2009). Philosophy of the Body. Belgrade: Geopoetika] (In Serbian)

Јанарас, Христо. (2005.) *Метафизика тела*. Нови Сад: Беседа. [Yannaras, Christos. (2005). Metaphysics of the Body. Novi Sad: Beseda.] (In Serbian)

Лудовикос, Никола. (2011.) *Евхаристиска онтологија (евхаристиски темељи бића, као настајања у заједницу, у есхатолошкој онтологији Светог Максима Исповедник)*. Београд – Карловац: Мартириа.[Loudovikos, Nikolaos. (2011). Eucharistic Ontology (The Eucharistic Foundations of Being as Becoming in Communion in the Eschatological Ontology of St. Maximus the Confessor). Belgrade–Karlovac: Martyria.] (In Serbian)

Мухиќ, Ферид. (1994.) *Ноуменологија на телото*. Скопје: Табернакул. [Muhić, Ferid. (1994). Noumenology of the Body. Skopje: Tabernakul.] (In Macedonian)

Нов Завет. 2015. *Нов Завет*. Скопје: Библиско здружение во Македонија.[New Testament. (2015). New Testament. Skopje: Bible Society in Macedonia.] (In Macedonian)

Св. Максим Исповедник. (2012.) *Живот и избор дела.* Врнци-Требиње: Манастир Тврдош и Острог.[St. Maximus the Confessor. (2012). Life and Selected Works. Vrnjci–Trebinje: Tvrdoš and Ostrog Monasteries.] (In Macedonian)

Фуко, Мишел. (2025.) *Археологија на знаењето*. Скопје: Бегемот.[Foucault, Michel. (2025). The Archaeology of Knowledge. Skopje: Begemot.] (In Macedonian)

Хусерл, Едмунд. (2010.) *Философијата како строга наука & Идејата на феноменологијата*. Скопје: Аз-Буки.[Husserl, Edmund. (2010). Philosophy as a Rigorous Science & The Idea of Phenomenology. Skopje: Az-Buki.] (In Macedonian)

Хамваш, Бела. (1999.) *Духовна баштина древног човечанства (том 1)*. Београд: Дерета.[Hamvas, Béla. (1999). The Spiritual Heritage of Ancient Humanity (Volume 1). Belgrade: Dereta.] (In Serbian)

Чул Хан, Бајунг. (2016.) *Папсано општество*. Скопје: Табахон.[Han, Byung-Chul. (2016). The Burnout Society. Skopje: Tabahon.] (In Macedonian)

Латиница:

Kant, Imanuel. (1976.) *Kritika čistoga uma*. Beograd: BIGZ.

Dreyfus, Hubert L. (1977.) *Šta računari ne mogu*. Beograd: Nolit.

Heidegger, Martin. (1985.) *Bitak i vreme*. Zagreb: Naprijed.

Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 2024. *Fenomenologija duha*. Beograd: Dereta.

Kierkegaard, Søren. (2024.) *Fear & Trembling*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Merleau-Ponty, Maurice.(1962.) *Phenomenology of Perception*. London: Routladge & Kegan Paul.

Descartes, René. (1960.) *Discourse on Method and Meditations. Indianapolis*: Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Company Inc.

Husserl, Edmund. (1931.) *Ideas.* New York: Collier.