

**МИННО-ГЕОЛОЖКИ
УНИВЕРСИТЕТ
”Св. Иван Рилски”
ХУМАНИТАРЕН ДЕПАРТАМЕНТ**

ИЗВЕСТИЯ

Том 1

София 2001

**University of Mining and Geology
“St. Ivan Rilski”
DEPARTMENT OF HUMAN
SCIENCES**

P r o c e e d i n g s

Volume 1

Sofia 2001

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

Атанас Стаматов (отг. редактор), Венета Ангелова, Добрин Тодоров, Стефан Филипов, Екатерина Велчева (техн. редактор), Мариела Кичева (отг. секретар)

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ
ТОМ I/2001 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISBN 954-9748-15-4

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Атанас Стаматов. Определението на Св. Константин-Кирил за философията	7
Андрей Рождественский. След постмодерна: шансовете на „онтологията“ и „етиката“	14
Добрин Тодоров. Списание “Философска мисъл” на границата между две епохи	36

II. ОБУЧЕНИЕ

Емил Бреие. Екзистенциализмът	47
Десислава Костова. Възможности за повишаване ефективността на учебния процес във висшите технически училища	51
Диана Пеева, Стефан Филипов. Мястото на новите, нетрадиционни спортове в системата на физическото възпитание във ВУЗ.	57

III. ИЗВОРИ

Готлоб Фреге. Мисълта: логическо изследване	59
--	----

IV. ГОСТ

А. С. Проф. д.ф.н. Цочо Бояджиев – доайен на българската школа по философска медиевистика – на 50 години	68
Цочо Бояджиев. Словесността през Средновековието и школата в Шартър	74

V. КАЛЕНДАР	84
--------------------------	----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

- Atanas Stamatov.** St. Konstantin-Ciril's definition of philosophy 7
Andrej Rojdestvenski. After postmodern: chances of "ontology" and "ethics" 14
Dobrin Todorov. Journal "Philosophical Thought" on the verge of two epochs 36

II. EDUCATION

- Emile Brehier.** Existentialism 47
Dessislava Kostova. Opportunities for increasing the efficiency
of education at Higher Technical Schools 51
Diana Peeva, Stefan Philipov. The role of new untraditional sports
in physical system at Higher Technical School 57

III. SOURCES

- Gotlob Frege.** Reflection: logical investigation 59

IV. GUEST

- A. S. Prof. DSc. Tzotcho Boiadjiev** – doyen of Bulgarian School
of Philosophical Mediaeval Studies – 50 years old 68
Tzotcho Boiadjiev. Literature in the Middle Ages and the school in Chartres 74

- V. CALENDAR** 84

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ОПРЕДЕЛЕНИЕТО НА СВ. КОНСТАНТИН-КИРИЛ ЗА ФИЛОСОФИЯТА

Атанас Стаматов*

Началото на българската философска култура, а и на философската култура в *Slavia orthodoxa* основателно се свързва с един агиографски топос от "Пространното житие на св. Константин-Кирил Философ" - определението за философията. Почти девет века нормативно-конструктивните функции на определението моделират философската менталност в Източна Европа. Това го прави незаменим историко-философски "репер" в медиевистичните изследвания, отнасящи се не само до България и региона, но в съпоставителен план и към протичащите в западната част на континента идейни трансформации.

Запазените в южнославянска и руска редакция преписи на житието не създават затруднения от археографски и текстологичен характер. Най-старият датиран препис - Загребският от 1469 г. включен в големия панегирик на Владислав Граматик - се определя от специалистите и като най-близък до старобългарския оригинал. Ето защо той е предпочитан в качеството му на историографски извор. Но през 70-те години на миналия век у нас започва да се налага прочит, който не държи сметка за ортодоксалния концептуално-догматичен контекст на творбата. В резултат на това деформациите стават възможни и на интерпретативно равнище.

В настоящата кратка статия си поставяме скромната цел чрез критичен анализ на типичните рецепции да направим опит за един коректен прочит на дефиницията, което би разчистило пътя към определяне на автентичното място и функции на философското знание в светогледа на средновековния българин от края на IX и началото на X век.

* * *

В академичното издание от 1973 г.¹ оригиналният текст е представен по следния начин:

* доктор на философските науки, професор по „История на философията“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.

В. С. Киселков предлага първия добил широка популярност прочит:

“Като видя, обаче, какъв човек е той, логотетът му позволи да се разпорежда в дома му и свободно да влиза в царевия дворец. Еднаж той го запита: Философе, желал бих да узная, що е философията.- А (Константин) веднага му отговори с бързия си ум: Да се познаят Божиите и човешките неща, да се приближи човек до Бога, доколкото е възможно и да се приучи чрез добродетел да стане като Онзи, Който го е създал по Свой образ и подобие.- И оттогава той още повече го обикна и постоянно го разпитваше за всичко, ако и да беше толкова велик и почтен мъж. А (Константин) му излагаше философското учение, като изказваше дълбоки мисли с малко думи”².

В началото на 70-те години Е. Георгиев, В. Велчев, Б. Ангелов, Х. Кодов и други предлагат сходни версии на един втори прочит. Преводът на Б. Ангелов и Х. Кодов във вече цитираното академично издание гласи:

“Логотетът, като го видя, че е такъв, даде му власт над целия свой дом и му позволи да влиза свободно в царските палати. А по-късно веднъж го запита: “Философе, бих искал да зная що е философия?” А той с бързия си ум отговори веднага: “Познаване на Божиите и човешките неща, което учи доколкото човек може да се приближи към бога и как чрез дела да стане образ и подобие, на оно-гова, който го е създал”.(според Бит. 1:26) От това този велик и почитан мъж го обикна още повече и често го разпитваше за тия неща. И Константин му разкриваше философското учение, като изказваше дълбоки мисли с малко слова”³.

* * *

Почти всички изследователи разчленяват определението на три части и в историко-генетичен план търсят архетипа на всяка една от тях. Ясната семантична структура на дефиницията максимално облекчава нейното “разглобяване”. И така:

- Философията е познание за Божиите и човешките неща;
- което ни учи доколкото е възможно (в каква степен можем) да се приближим до Бога;
- връщайки се чрез добри дела към Онзи, Който ни е създал по Свой образ и подобие.

И. Дуйчев, Е. Георгиев, В. Велчев, А. Бънков, Б. Пейчев са единодушни, че първият елемент е взаимка от античната философия и по-точно той се покрива с разбирането на стоиците за философията. Ф. Гривец⁴ ни насочва към LXXXIX.4-7. писмо на Сенека. Решението се търси в отношението “мъдрост-философия”. Н. Кочев⁵ се обръща и към писмо ХС.3. Добавката прецизира прочита. Аналогично твърдение той открива и у Страбон (География I.1.1). Възможни са и други препратки, но изброяването по-нататък би било самоцелно.

Втората част също има своите паралели във "външната философия". Не-еднократно се среща в текстовете на Платон, а най-близо стои до едно изказване на Сократ в диалога "Теетет"⁶.

Изключение не прави и третата част. Без особено затруднение сходни тези се откриват в съчиненията на Платон, Хезиод, Пиндар, за което напомня и ап. Павел при благовестването си в ареопага (Деян. 17:28).

Изброеното до тук потвърждава свидетелството на Теофилакт Охридски, че Кирил е бил "велик в езическата философия", а и в житието между изучаваните от него науки са посочени "всички елински изкуства" Но като убеден християнин могъл ли е той да остане там? И. Шевченко прави сполучлив опит да фиксира равнищата, през които преминава философско-богословската адаптация на езическите философеми. За интелектуалния елит във Византия, античната философска традиция е фокусирана в системите на Платон и Аристотел. В лицето на неоплатоника Порфирий двамата големи на "високата класика" имат най-популярния си коментатор през Късната Античност и Ранното Средновековие. Неговото "Въведение към 'Категориите' на Аристотел" (Isagoge) плюс коментарите на Амоний, Елиас и Давид Анахт ("Определения на философията") са общоприетите философско-пропедевтични текстове във Византия⁷. Те са били настолно четиво за възпитаниците на Константин-Кирил в Магнаурската школа при усвояване на логико-систематичния инструментариум за егзегеза. Позицията на великите кападокийци легитимира в християнството ползата от "беседването с външни писатели"⁸ щом то е в оптиката на ортодоксалния светоглед. Константин-Кирил следва тази препоръка и дефинира разбирането си за философията през гледните точки застъпвани от Псевдо-Дионисий Ареопагит⁹, Иоан Дамаскин¹⁰ и любимия негов автор Григорий Богослов¹¹. Но поставим ли акцента върху историко-генетичния аспект на анализа резултатът може да бъде противоречив: от една страна убедително илюстриращ факта, че ерудцията като основно интелектуално достойнство през Средновековието е била цел за всеки уважаващ себе си автор, включително и за Константин Философ; от друга - отваря се възможност върху крайния продукт да падне сянката на квалификации като "компилативен" и "еклектичен". Втората възможност прозира в някои оценки на Х. Кодов. Концептуалният анализ обаче не подкрепя основателността на подобни интерпретации.

Създадена чрез Словото Божие (Логоса) действителността има логосен характер. Това я прави принципно открита и постижима за разума. И тук дадена от Константин-Кирил дефиниция ни изправя пред първия проблем. Ако философията е познание за "Божии и човешки неща" и възможността за познаване на човешкото не буди възражения, то не така стои въпросът с богопознанието. В старобългарският текст на житието терминът "познание" е даден като "разум" и това е най-често срещаният философски термин в житието - употребен общо 16 -

пъти. Следователно става дума за собствено философския, логико-дискурсивен път на познание; за възможностите му да прониква в "Божии неща", а не за откровението върху чийто примат полага гледната си точка догматическото богословие. Но зад прекомерния епистемологичен оптимизъм надничат заблудите на евномиянството. Предмет на философията не може да бъде същността на Бога. Ние обаче знаем че Той Е като онтологична гаранция за съществуването на тварното. Със средствата на философията е постижима Неговата творческо-енергизираща роля. Изводът, до който стигаме е, че предмет на философията са Божието съществуване¹² като снето в творението творчески-енергизиращо начало и "човешките неща" обусловени и от свободната воля на човека. С други думи, философският познавателен акт пряко се опира на космоса, природата, човека и техните форми на съществуване.

Във втората част на определението е положена една сотириологична перспектива, която получава своята завършеност в третата част. Този антропологичен от философска гледна точка момент е същинският конструктивен център на дефиницията. Той "остойностява" и ценностно мотивира заниманието с философия. Както в Платоновия диалог философията - според Сократ - е средство да се откъснем от "призрачното битие на сенките" и да се издигнем към ноетичния космос; така и в даденото от Константин-Кирил определение заниманията с философия следва да запазят вървящия към Бога през света човек от световщината, и да фиксират възможния предел на рационалното му приближаване до Твореца. Но "поръчител" на християнската философия за тази нейна функция не може да бъде авторитетът на Платон, а авторитетът на Светото Писание - единствено миродавия предел на екзегетичния анализ. В тази си част определението схожда по смисъл към Иоан 14:6 и Иаков 4:8, и дава да се разбере че философията не стои встрани от пътя към съвършенството. Ала достатъчно ли е познанието като душеспасителен аргумент?

Третата част на дефиницията, която изявава етическите (практико-философски) възгледи на Кирил Философ дава отговор на този въпрос. Тук обаче трябва да се справим с едно разночетене, което ни накарва да предложим в началото два превода на определението. Намираме за напълно основателни аргументите на Иван Панчовски¹³ в полза на предложението от В. С. Киселков прочит. Действително, нелогично е човек да придобива нещо, което притежава по благодат от сътворението¹⁴, а това проблематизира автентичността на предложението от Е. Георгиев, Б. Ангелов, Х. Кодов и др. прочит. Божественият образ е същността дадена на човека. Грехопадението само отдалечава, замъглява този образ, а добрите дела го обновяват чрез връзката с Бога в познание и поведение (Кол. 3:5, 8-10; Еф. 2:10, 5:1). Тук се налага едно уточнение. Може да се изпадне в заблудение, че в тази трета част се развива идеята на Ориген (185-254) за

апокатастасиса. Известно е, че идеята за апокатастасиса метаморфира още при Григорий Нисийски, а по-късно е санкционирана от Петия вселенски събор (553 г.). Като аргумент срещу тази възможна заблуда Имре Тот¹⁵ много сполучливо включва разговора за “честта на праотците”, който води с хагана при Хазарската си мисия Константин-Кирил¹⁶. В следващата глава на житието библейската формула “образ и подобие” се появява отново в разказа за диспута между Кирил Философ и низвергнатия патриарх иконоборец Йоан VII Граматик. Това може да създава впечатление, че поводът за включването ѝ в дефиницията е строго конкретен. Без да отпада тази възможност трябва да държим сметка за нейната фундаментална роля в изграждането на ортодоксалната философско-богословска култура. Тази формула е мостът за съ-общение между Бога и човека. Достатъчно е само да споменем теорията за “образното познание”¹⁷, за да се убедим, че тя е ключ и към предходните две части на определението.

Структурата на дефиницията предлага още едно изкушение - възможността през него да се експлицира схващането на Константин-Кирил за структурата на философското знание. Опити не липсват¹⁸. Но веднъж демаркирани границите на философското пряко или косвено поставят въпроса за отношението му към “правомощията” на теологията в познавателния процес. Чрез модусите на това отношение Б. Пейчев¹⁹ търси критерий за периодизиране на византийската философска култура. Според него, основен белег на схоластичния тип философстване е използването на светски знания и философски методи - включително и от “външната философия” - при обосноваването на теологични тези. От тази гледна точка патриарх Фотий и учениците му, включително и Кирил, са обявени за представители ако не на ранната схоластика, то поне на предсхоластиката. Б. Пейчев “подпира” тезата си с позоваване на Й. Хергенрютер без да намери съмишленици. Г. Каприев цитира същия автор²⁰, но с уговорката, че неговото твърдение изглежда спорно от “терминологична и фактическа гледна точка”. Той е посклонен да види във Фотий и учениците му не представители на схоластиката или предсхоластиката, а бащи на “византийския класицизъм”. Н. Кочев предпочита етикерацията термин “действен хуманизъм”, а в светлината на дадената от Пиетро Дамиани (1007-1072) препоръка философията да се третира като “слугиня на теологията” (*ancilla theologiae*), Иван Панчовски не вижда никакви основания да числи името на Константин-Кирил към представителите на схоластиката или предсхоластиката²¹. Тази дискусия не е тема на нашата статия, ала поставеният в нея въпрос е основателен и открит - валидни и работещи ли са в реалиите на ортодоксалната философска култура принципите за периодизиране прилагани към развоя на философията в латинския Запад?

* * *

Даденото от св. Константин-Кирил Философ определение е класически синтез на античната философска традиция с парадигмите на християнската вероизповед в нормите на светоотческите доктринации (св. Григорий Богослов) и систематизации (св. Иоан Дамаскин) на ортодоксалния светоглед. Неговите многобройни мисии го извеждат от този контекст и ние спокойно можем да направим извода, че християнската философска култура в България има за основоположник един от най-авторитетните представители на теолого-философския IX в. в Европа. Това убеждение ще да са имали както съвременникът на Константин Философ - Анастасий Библиотекар; така и агиографът Теофилакт Охридски, за да го характеризират в един глас като "наистина чудесен философ", велик в езическата, но още по-велик в християнската философия мислител.

Бележки

1. Климент Охридски, Събр. съч., т. II, С., 1973, с. 91.
2. Киселков, В. С. Пространните жития на светите братя Кирил и Методий, 5 изд., С., 1945, с. 13.
3. Климент Охридски, Цит. съч., с. 122. Препратката към Светото Писание е направена, може би, защото Б. Ангелов и Х. Кодов са чувствали уязвимостта на своя прочит.
4. Grivce, Fr. *Vitae Constantini et Methodii. Versio latina...*- Acta Academiae Velehradensis, XVII, 1941, Nr. 3, p. 302.
5. Кочев, Н. Към въпроса за характера на Константин-Кириловото определение на философията, ст. Проблеми на културата, кн. 2/1982, с. 79.
6. Сръв. Сократ: "Да, ама злото нито може да се премахне, Теодоре, тъй като постоянно трябва да има нещо противоположно на доброто, нито може да се установи сред боговете - то броди по необходимост в смъртната природа и по тези места. Поради това, колкото може по-скоро, е нужно да се опитаме да побегнем оттук и да се отправим натам. Бяството е уподобяване във възможната степен на бога, а уподобяване значи да станеш справедлив и благочестив с разум" (Теетет, 176 a-b /прев. Б. Богданов).
7. Вж. Sevcenko, I. The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine.- In For Roman Jakobson (Essays on the occasion of his sixtieth birthday), Haga, 1968, p. 449.
8. Напр. Григорий Богослов предупреждава: "Предполагам, че всеки, който има ум, признава като първо за нас благо учеността и не само тази и най-благородна наша ученост, която презирайки всички украшения и плодovitостта на речта, се прики единствено за спасението и за умосъзерцателната красота, но и външната ученост, от която мнозина християни поради погрешно разбиране се пнусят като от лоша, опасна и отдалечаваща от Бога" (Gregorius Theologus, Oratio XLIII...- PG 36, 508-509).
9. PG 3, 373 B.
10. PG 94, 533 BC. От шестте дефиниции, които дава Иоан Дамаскин, две плътно покриват елементи от Кириловото определение: "...2) тя е познание за божествените и човешките неща, сиреч за видимото и невидимото;...4) тя е уподобяване на Бога..." - Вж. Капривев, Г. Византийската философия. Четири центъра на синтеза., С., 2001 г., с. 123.
11. PG 35, 460; 36, 129.
12. Вж. Римл. 1:19-20.
13. Пановски, Иван. Философски и богословски концепции на св. Константин-Кирил Философ, ГСУ-БФ, кн. 2/1995, с. 227-298.

14. Бит. 1:26-27, 5:1; Сир.17:3, 1 Кор.11:7 и др.
15. Тот, И. Константин-Кирил като философ, *Palaeobulgarica*, кн. 4/1981, с. 33-36.
16. Любопитно е, че през този сюжет М. Маргаритов и А.фон Сулмгал (За Кирил и Методий, С., 1999 г.) се опитват да аргументират тезата си за етническия произход на светите братя.
17. Станчев, Кр. О философия-естетических възгледях Константина-Кирила Философа, *Palaeobulgarica*, кн. 2/1979, с. 7-12.
18. От Ангел Бънков (Развитие на философската мисъл в България, С., 1966 г.) до Иван Панновски (Цит. съч.) предложенията гравитират около тричленната структура: метафизика (онтология); гносеология (логика и диалектика); етика (практическа философия).
19. Пейчев, Б. Кириловото определение на философията.- В сб. Делото на Константин-Кирил Философ, С., 1972, с. 268-275.
20. Hergenrother, J. Photius, Patriarch von Constantinopol. Bd.III, Regensburg, 1869. Виж Капривев, Г. Византийската философия..., с. 177.
21. Панновски, Иван Цит.съч., с. 238, 244-245.

ST. KONSTANTIN-CIRIL'S DEFINITION OF PHILOSOPHY

Atanas Stamatov

(Summary)

Almost nine centuries st. Konstantin-Ciril's definition of the subject of philosophy beaks the normative and constructional weight in the development of Bulgarian philosophical culture and of philosophical culture in Slavia orthodoxa.

The aim of the present paper is to give correct reading of the definition on interpretative level by critical analysis of the typical receptions.

The definition itself is a classical synthesis of anciens philosophical tradition with the paradigms of christian religion in the norms of saint and father doctrines (st.Gregorius Theologus) and systematisations (st. Joannes Damascenus) of orthodox conception of the world.

Even only it is enough to assign its author - st. Konstantin-Ciril Philosopher - the honorable place among the theological and philosophical elite of European IX century.

СЛЕД ПОСТМОДЕРНА: ШАНСОВЕТЕ НА „ОНТОЛОГИЯТА” И „ЕТИКАТА”

*Андрей Рождественский**

В деконструктивистките концепции контекстът на “онтологията” и “етиката” се разширява. Връзката им престава да бъде собствено философски проблем и започва да се схваща като въпрос за съдбата на културата изобщо. Но той не се разпилява в откъслечни ракурси. Постмодернистките виждания за бариерите между онтологията и етиката налучкват обединяваща културологична насока. Започвайки от Еманюел Левинас, философските изразители на постмодерна проблематизират изворите на културата, началото, което задава спектъра на философските трактовки. Общо място в разсъжденията на тези автори е сравняването на евристичните заложби на културната парадигма на модерна и на следмодерните културни “логии”.

Разбира се, общоизвестна е неприязънта на “ултрадеконструктивистката” философия на културата към терминологията, свързана с “моделиране” и “конструиране”, с други думи, към отчуждаващото терминологично насилие над жизнената и “личната” сърцевина на културата. Тези автори се отвърщават от света на разсъдъчното проециране, на интелектуалната направа, на “фабрикуването” на интелектуалния продукт, понеже е слят с дискурса на модерността. Но защо да не се запитаме, дали представите им не са отново “моделни”, но по различен начин? Този въпрос се разпада на два. Продължава ли ултрадеконструктивистката традиция подмолно да плете “метаразкази”, да се вживява в тях и да им принадлежи? Отнася ли се тя към своя свят инструментално? Ако деконструктивизмът го “изработва” като модел, тогава и адептът на по-различна визия няма защо да се упреква от него за същите намерения. Все пак това още не означава робуване на някаква тотализирана и самообясняваща се концептуална “система”. Просто се знае, че всеки “наратив”, тоест тип културни ориентации така или иначе се замисля за своя извор, за своите “образци” и “подобия”. Той не може да не очертае своя обсег, своето начало и край, не може да не дава сметка за своята структура, и как тя се инвертира и изражда. Ако тези неща не бъдат назовани, макар и фрагментарно, дори и под друго име - културологичният дискурс изчезва. Той няма с какво да бъде обозначен. Посяга ли постмодерният философски наглед към такива “груби и зрими” съотнасяния; потвърждава ли той, че микрологиите се раждат от метаразкази или се разпъват между тях - моделиращата изследователска нагласа би трябвало да се позволи и за опонента. Бих имал още по-

* доктор, доцент по „Теория и история на културата” в МГУ „Св. Иван Рилски”.

голяма увереност за “опасни връзки” на ултрадеконструктивизма с “големите разкази”, ако той продължава да тиражира техните сюжети, да създава митологии и да ги догматизира. Постмодерната менталност приема, че самокритичната свобода и дистанцирането от собствения дискурс създават възможност за диалог на културните ориентации. Но още предстои да видим, дали е неоспоримо допускането, че “следмодерната” позиция неизбежно и по единствено логичен начин следва от вече необратимият бърз на “случванията”. Подобна самопреценка не онтологизира ли изначално, не натурализира ли а priori теоретичния наглед? Този усет за неотстранимост, желание за коригиране на “изпадащите” възгледи според ултрадеконструктивистки критерии съвсем явно се демонстрира, например, в постмодернистичните описания на глобализацията, на отстраняване на интелектуалците от легитимацията на социалния ред или анализи на свободата на деидеологизирания дебат. Мисля все пак, че именно такива самоидентификации със статуквото правят концепциите устойчиви и сравними. Това помага да се види приемствеността и заемките от всякакъв род в “ултранесходните” културологични преценки. Задачата ми - да се открият аргументи за амбицията да се моделира света - би била улеснена. В частност, биха могли да се намерят паралели към днешната икономическа и политическа свръхцентрализация в профанния имперски епилог на античния “метаразказ”. Бидейки улисан в саморепрезентирането, той също не се е нуждаел от интелектуална легитимация. Тъй като той се е стремил към ресакрализирането на самата социалност, биха могли да се потърсят съвпадащи мотиви и тук. Постмодерната склонност културите да се тълкуват като разкази, логии, като версии на извикващото света слово, но откъснато от Deus-artifex - тази склонност също има оттенък на ресакрализиране. В този случай “постмодерната епоха” става сравнима със съдбата на реалните сакрални култури. Пък и нищо не пречи “циклично” и “историко-организмично” ориентираните култури да се тълкуват като големи exempla - оживотворени, оструктурени и осмислени. За да бъде правомерно такова сравнение, ще се наложи постмодерните нагласи да се поставят в максимално широкия контекст на прерастването и смяната на пра-структурите, които крепят сакралните култури. Ще видим, как визията за “малките повествувания” откликва на йерархичната им подредба и на съпринадлежността на културния извор и творението, което прави профанирането неизбежно. Така ще се открие, как антиномичността на деконструктивистките виждания кореспондира с най-общия, тоест моделен тип обвързване на културните реалности. В нашия случай става дума за преход от интуициите за “частична съвместимост” (на ката- и апо-фатичните стойности) - към интуициите, разполагащи трансцендирането непосредствено, изцяло (а не частично) и само в културното поле.

Залезът на културната парадигма, а с нея и на “апарата” на концептуалните парадигми, на представите за културата като “модел” неизбежно е светът на центоните. Това е универсумът на многознанието, на пъстрите и несвършващи пъзели от културни “цитати” и алюзии. Цялата мощ и опит на рефлексивната традиция, изгубила непосредствен отговор за основополагащата връзка с Бога, се обръщат към самоцелно медитиране, към самоирония и резигнация по повод на виртуозното редене на фрагменти от отживялото “моделиране”. Тези културни центони, обаче, издават характерно прекомбиниране на елементи, стават изказ на нови предпочитания. А те програмно и необратимо обещаваат още неизследвана културна реалност.

Постмодернистичната културологична критика се залавя за такова именно рафинирано и разсъдъчно творене на центоните. Тя деконструира модерна, а модерният в известен смисъл е антропоцентричен завършек на сакралната култура изобщо. Най-същественото в нея, обаче, не е разграждането на ключовите стойности на модерната култура, тъй като от Ницшевата критика на сам едва ли има по-традиционна, ако не и по-рутинна задача. Тя се влива в респектиращото русло на рефлексивното саморазрушаване на “субективистичната” култура на Запада. За повечето изразители на постмодерната вълна тя е “пренаписване на модерността”, тоест те не се различават същностно. Постмодерното вече е залегнало в модерната култура, захласната в постоянно себенадмогване и самокритика. Постмодернистичната критика често щади по-трайните принципи на Новото време, дискредитирайки конкретните форми на неговата инструментална активност. Ревизирането на някои аспекти от модерността - като предвиждането и желанието се загатва още от Теодор Адорно в “Негативната диалектика” и в “Естетическата теория”. При все това тази критика се насочва към евристичните и тълкувателните пра-основания, които в самата нея стигат до най-профанни и субективистични модификации. В този контекст се пререшава главното, което лишава идната културна подредба от белезите на сакралността. Това Юрген Хабермас забелязва вече по отношение на предтечите на постмодерната вълна. По сходен повод той споменава, че “Адорно и Дерида са по еднакъв начин чувствителни към окончателните, обобщаващи, всеобхватни модели, особено към органичното в произведението на изкуството”¹. Унаследяването на афинитета към моделната проблематика от Дерида към структурализма, до критичното ѝ радикализиране в ултрадеконструктивизма описва Иванка Райнова. Според нея, “може да се каже, че общото между постструктурализма на Дерида и постмодернизма на Лиотар е тъкмо проблематизирането на “края” или на “смъртта”, като в единия случай на критиката е подложена метафизиката на наличието, а в другия - системите и идеологиите на модерността”².

Свеждането на всички културологични проблеми към моделните основания е белегът и нуждата на епохата. Този стремеж сродява "нео-предмодерните" (както се определя Пол Рикъор³), пост-модерните и откровено реставраторските идеи, например, тези на неохегелианеца Франсис Фукуяма. Американският футуролог се надява: "Ако събитията продължават да се развиват както през последните няколко десетилетия, твърде вероятно е идеята за универсална и линейна история, водеща към либералната демокрация (кулминация на неговата социална есхатология - А. Р.), да стане по-приемлива за хората, а релативистката безисходица на модерното мислене да се разреши от само себе си"⁴. За него историята е завършен организъм, тя "не е сляпа поредица от случки, а изпълнено със смисъл цяло"⁵, което не е чуждо на цикличността. Концептът за "Универсалната история е по-скоро опит да се открие един смислен модел във всеобщото развитие на човешкото общество"⁶.

Реалният моделен преход създава разконцентрирани и еkleктични концепции за смяна на парадигмите. Например, Рикъор или Хабермас говорят за обществата на либералната демокрация като за предел на модерното социално развитие, но обезсмислен и осъден да се рециклира. Но регионалните копия на този желан образец, според тези автори, не са монотонни. Те са критични и непредсказуеми малки наративи, тоест те носят черти на историческата откритост.

Не случайно Жан Бодрияр подчертава безусловността на "модела на линейност" за новоевропейската култура и пълната му фиктивност, абсурдност и нематериалност за "културите, които нямат никакво сетиво за отлагания срок, за последователната свързаност и за крайната цел"⁷. Той изказва теза типична за културолога на постмодерна: парадигмата на "линейната история" в съвременните общества стига до своята окончателна самопреценка именно като на модел, до симулацията на образа-*simulacrum*. "Картината" е освободена и безкрайната ѝ свобода е в самоподражането чрез множащи се малки подобия. За Бодрияр тези подобия са окончателно профанни. Те или натурализират "апокалипсиса" (катастрофалният край на историята преминава в управлението на катастрофите), или изглеждат като глобалистични, социално-имперски реплики на сакралния център. В неговите описания глобалистичният световен ред дава метастази, микро-самодостатъчности и микро-диктатури. Той забелязва: "Краят на империята е безкрайното царство на поробените микро-системи"⁸.

Свеждането на моделния образец до самостоятелни копия, до завещанията от "Пасажите" на Бенямин "микрологии" свидетелства за принадлежността на тази визия към изходния, сакрален и органистичен тип културно моделиране. "Малките наративи" подемат инициативата, защото вече присвояват структурност, битиен статус и ценностна независимост на своя общ културен пра-извор. Това е традиционалистски акцент на постмодерните културни "манифести". Те са

увлечени от преразиграването на епилога и го търсят в обсега на световната политика и икономика, в рационализираните културни форми, тоест в акцентите на профанираната, евхемеристична и старческа култура. Постмодернът не се откъсва от тази пра-основа и затова всичките "големи разкази", които той събаря - християнството и Просвещението, романтизмът и марксизмът и т.н. намира само в пределите на познатата (сакрална по произход) подредба.

Постмодерната критика по никакъв начин не признава на моделирането на историческата откритост, че то израства от радикално различни пра-структури. За сметка на това описваните от нея "микрологии" са дарени с важно свойство на предходната парадигма, с парафраза на вечността, тоест те претендират да съществуват *in perpetuum*, отсега натък и завинаги⁹. Тези нагласи заставят "постмодерните" автори да търсят моделните критерии не в най-обхватен план, а в историко-описателен, чрез анализи на историческата темпоралност.

Но при това в постмодернистичните философски идеи за първи път се обосновават някои съществени белези на идната културна подредба. Основополагащи в това отношение са разсъжденията на Левинас. Той се вглежда в кътчето на човешкия жизнен свят, в което възникват първите импулси на новото културно моделиране. Той се спира на нов тип съотнасяне на визиите за Бога и човека. Тази връзка и тук е извор на най-важните културни аналогии. Тя принася радикално различен тип трансцендиране на жизнените стойности. Много от тези аналогии се появяват с познати за юдеохристиянската традиция псевдоними.

Богът на тази трактовка (при всичките си онаследени оприличавания с Абсолюта и Любвта) се мисли неподвластен на профаниране, не може да стане причина за малки профанни абсолюти, и с други думи, се тълкува извънсакрално. Левинас с основание смята, че "Тази религия, която личността по-скоро искаше за себе си, отколкото се чувстваше призована от нея, и този Бог, влязъл в икономическото обръщение - религия и Бог, които впрочем не изчерпват посланието на Светите писания - загубила своето влияние върху хората. И оттук бе изгубен смисълът на един свят, изцяло и направо приписван на този Бог"¹⁰. А Бог на Левинасовата представа не може да бъде субстанциализиран или сведен до равнището на безличната схематика на битието. Затова (например, в "Dieu, la mort et le temps"¹¹) той противопоставя онто-тео-логията на нови културни смисли, събудени от етическите, "първичните" човешки отношения, понеже "няма модел на трансцендентното извън етиката"¹². От това е повлияно сложното му отношение към Хайдегер (когото той иначе смята за най-великия философ на столетието). Съсредоточеността върху "етиката" отвлича вниманието на Левинас от факта, че новата културна ориентация е префокусирана предишна. Така сякаш остава в сянка обстоятелството, че за Хайдегер анализът на саморазиграването и на онтологичната самосъсредоточеност на културата същевременно е повод да обмисля

стойностите на историческата откритост. С други думи, сблъсъкът на философските позиции не е самостоен. Дали това се цели или не, те са свидетели на културното моделиране. Мислителите се потопяват в него толкова повече, колкото са по-самостоятелни и по-талантливи.

Левинас във всяка своя творба загатва, че няма и не може да има валиден за хилядолетия културен модел извън съотнасяне с Бога. Важното е той да се гради така, че тази връзка да бъде неунищожима. Бих казал, че тъкмо това отличава този проект от реалността на сакралните култури. Затова стойностите на трансцендирането са толкова значими в неговата концепция. Според Левинас не би трябвало да се повтаря опитът на Западната култура, в която "трансцендентното на идолопоклонничеството прозира в знанието, на което то съобщава яснотата на теорията"¹³. Той твърди, че схващането за трансцендентното не бива да намира своя извор и мярка в онтологията¹⁴. Самите му (преки) определения за трансцендентното идват, все пак, оттам. Той дава следната дефиниция: "Трансцендирането означава движението на преминаване (trans) и движението на издигане (scando); то обозначава в този смисъл двойното усилие на пренасяне през разстояние чрез изкачване, чрез промяна в равнището"¹⁵. Това е познатата структура на възвисяването към Абсолюта. "Онтологично" е самото желание концепцията да се обоснове чрез неотменим и вечен извор, дори ако идеите след това се тълкуват антропометрично и се релативизират в следствията си. Истинското място на този подход е в многовековната метафизика на наличието, да не говорим за нейната догматична предистория. Същински новото у Левинас започва при описанието на трансцендирането в моралните връзки, а оттук - в техните културни аналогии. Присъствието на Бога в човешките връзки тук не е частично и условно, а пронизва всичко в тях. Едновременно то е изплъзващо и несъпоставимо с "естеството" на морала, изтъкавайки го от неоприличимото и безкрайното. Трансцендентното е първият подтик на етическото отношение - то движи и спъва, осмисля и изпразва културната реалност. Трансцендирането влага в този "проект" неговата рисунка и неговата незавършимост. Но за Левинас то може да се открие само в човешкия свят и никъде отвъд него. Оттук идва главното в Левинасовите оприличавания на културния извор. Трансцендентността е "събуждането, което е самият живот на хората, вече обезпокоен от безкрайното"¹⁶. Припомняйки за 25 глава от евангелието на Матей, той заявява, че реалното присъствие на Бога в другия не е метафора; а Другият за него е другият човек. В едно от действително редките преки позовавания Левинас сочи, че трансцендирането е структура, различна от реципрочността на гражданските отношения¹⁷. Всички основни философски символи у него са носители на трансцендирането: "Абсолютно Другият" и "следа", "лице", "Аз" и "Ние". В още по-голяма степен това важи за връзките им, започвайки от "отговорност". Вече "волята в човека е

безкрайна като в Бога¹⁸, такава е и нейната бездънна, изначална импулсивност, несводима до представите или официалните ангажементи в обществото. Разрастването на етическия (моделен) периметър и новата му провокативност хвърлят светлина и върху привично "онтологични" подобия. Така, една от любимите му идеи е да се мисли заедно времето и Другото - те да се тълкуват отразено, в своята продължителност, диахрония и непредвидимост. Това позволява на философа да схваща дори и вечността като необратимост на времето и като памет за нереализирани или застрашени възможности да се прави добро на Другия. Гледната точка на трансцендирането помага на Левинас да разбира бъдещето не като "настоящо бъдеще", тоест "програмирано" според културните очаквания, а като автентично, тоест такова, което не може да бъде уловено. Интересно е, че у Левинас не само "позитивните" първоимпулси, но и злото, което се прави с наивност, може да трансцендира културните значения.

Трансцендирането за философа изцяло се разполага в "отсамното" и спомага то да се мисли цялостно. Той не противопоставя (като З. Бауман) нормите на културата и спонтанните изблици на моралността. Тук отново се задейства интуицията за неразделимост, изразена чрез пълна несъпоставимост. Това му позволи да заключи: културата не е нито превишаване, нито неутрализиране на трансцендентното; тя е в етическата отговорност и в дълга спрямо другия.

Този образ на културата е "антипарменидовски", той е многозначен и плуралистичен. И той не се мотивира с крайни цели като свободата или щастието на човечеството. Но той остава скрито онтологичен, доколкото търси "същности". Ето едно свидетелство: "Не свободата характеризира първоначално другото, отдето по-сетне ще се дедуцира другостта, а именно другостта, която другото носи като същност"¹⁹. Все пак за Левинас това са рудиментарни, а не основни значения. При това този наглед се стреми да не се ангажира с "онтологията" на статуквото. В този ескиз и Богът-"Той" е извън разграничението на битието и биващото, и тялото на всеки човек е неотделимо от творческата активност, както трансцендентността е неотделима от телесното движение. Но още по-важно е, че "етиката", тоест етическото представяне на бъдната културна панорама, на свой ред "поневоля" е предобраз на сетнешното "онтологизиране". Според Еманюел Левинас "Културата и Естетичното се ситуираща в Етичното, предполагащо от всяка култура и от всяко значение"²⁰. Но тъй като новият облик на морала противостои на всички последици на старата културна парадигма и ранните версии на осмислянето на новия модел са склонни към антиномичност, то Левинас противопоставя културата и моралът-първообраз. Затова той у Левинас не принадлежи към културната тъкан и я "съди", вместо да я "поражда".

Когато Левинас пренася тази присъда в плоскостта на есхатологията, и когато тя получава конкретен социален адрес, той счита за предел на деградирането на модерната култура тази на тоталитарните общества.

Това го отличава от мнозина изследователи-деконструктивисти, които виждат този предел другаде.

Постмодернистичните ориентации забелязват "сбъдването" на модела този път в съгласие с пълната "логика" на профаниране на сакралната култура. Завършек няма да има там, където светът е дуален и още се мисли чрез баланс на противопоставянията. Освен това, финалните състояния максимално обобщават стойностите на "образа" и "предобраза". Те са целевите "образи", а последните са най-конкретни и значими откъм етическа и социална разшифровка. Те са най-антропоцентрични и символно най-разгърнати. Затова лайтмотивът на тези анализи е, че "апокалиптичното" състояние на модерната култура принадлежи само на света, унитарно и имперски обединен от една свръхсила. Може би, точно тук се разполагат най-смелите и перспективни анализи, принадлежащи на постмодернизма. Фактически те приемат, че е възможно само профанното резюме на модела, но такова, което не се изразява в конфронтацията на "лагерите", на политическите и идеологическите системи, а се свързва с единен всепронизващ център. Затова, например, социалистическите общества не могат да се признаят за такова "разгадаване". Идеологията им, както и реалните им развития само изтъкват придвижването към завършека, от етап на етап, от едно преходно състояние към друго (и то в рамките на неепилоговата, "първа фаза").

Постмодернистичната традиция намира финалистичните значения на най-различни културни нива. Тя обича да споменава за един есхатологичен фон, който обгражда всекидневието на всеки човек, причастен към европейската култура. Морис Бланшо в своето есе "Всекидневно говорене" го представя така: "Ние вече нямаме достъп до всекидневието, освен ако не се докосваме до този момент от историята, който би могъл да представя, исторически, края на историята"²¹. Всеки ежедневно затъва в "края" на рутината, в мъртвилото на банализирането, в примката на стереотипите. Те се натрапват и от средата, и от собствените ни нагласи. Животът ни се оказва изтъкан от "спиранията" на историята и ежечасно побеждаван от аисторичното, в което успокоено пребиваваме. Това е черта на всички "случвания", при цялата им историческа непредвидимост и невместимост в рамките на смисъла. Подобен есхатологичен усет към фактичното е естествен там, където културният залез (под различни имена) се изживява като обсебваща реалност. Разказът за края на големите разкази повествува за спряното (или вечно траещото) социално съвършенство, постоянно потвърждавано от "микрологиите". В ултрадеконструктивистките описания древните пра-структури не само властват; те успяват да адаптират и концепти, израстващи от интуи-

циите на историческата откритост. В този контекст самата история става "един огромен модел на симулация"²². В това общество информацията вече поражда история, а не обратно, както е в "предапокалиптичния" социум. За "постмодерната" интерпретация последната смислова кристализация на модела го прави виртуален и вероятен, но принадлежащ на самото съвремие. Тя настоява на илюзорността на "края", на вампиричността на осъществената хиперреалност. Затова деконструктивистката визия за "завършека" не е толкова безапелационно натуралистична, както е в концепциите, свързани с неохегелианската традиция. Те са далеч, например, от известната теза на Фукуяма, че края на историята се асоциира с постигнати и неподлежащи на усъвършенстване неща: либералната демокрация, доктрината за индивидуалната свобода, народният суверенитет и спирането на войните и революциите. За този автор човекът, който е част от това битие, е "последният човек".

Но и "постмодернистите", и техните опоненти считат, че последното "онтологично доказателство" се намира в свръхсоциума, доминиран от САЩ, така, както "цикличните" пра-структури получават своя апотеоз в orbis terrarum, доминиран от Рим. Америка, която от самото начало се усеща като свят на осъществената мечта, е свършена материализация, оптимален консумативен модел на западната цивилизация. Това върховно въплъщение е откъснато от натрупването на мисловната традиция, от историческите си корени и е лишено от автентичност. То е чуждо на трансценденталното проблематизиране на живота, както Рим се отграничил от абстрактната и търсеца интелектуалност. Върховите профанни демонстрации на модела са най-интензивно прагматични, отдадени на потреблението и на възторжената самореклама. Постмодернистичните рецепции осъдително оценяват еkleктизма и "нулевия градус" на (масовата) култура, налагана от Америка на света като еталон. А тъй като това е апотеозът на моделната материализация, той налага подобията си само силово.

В тази книжнина се наблюдават и моделните следствия на споменатото обстоятелство. Първо, не всичко в този апотеоз има статус на пълноценна изпълненост. Него го притежава само общността, която е в ролята на битийния сакрален център. Картината на профанното "транскрибиране" на монодуалността през XX и XXI век сочи йерархичното съподчинение и вместиане на един "сакрален" център в друг (например, социалистическите сателити, съветската общност, РСФСР и т.н.); преминаването на инициативата от едни моделни огнища към други; и сетне последното глобалистично центриране. През всичките тези етапи на профаниране съответните програми и идеологии настояват на демократичното разпространение на битийните достойнства и привилегии на центъра върху периферията. Но това би означавало излизане отвъд периметъра на модела, би изразило грандиозна промяна в пра-структурите. Докато моделът е сакрално струк-

туриран, той не може да не поддържа рязка онтологична разлика между полето и огнището. В случая на нашата манифестация това не може да не стане за сметка на дистанцирането на "образеца" от битийно принизените общности, за сметка на ограбване, обезкултуряване и насилствено политическо и идейно деформиране на покрайнините (В посмодернистичната литература, може би, най-ярките страници, посветени на тези аспекти на глобализацията, принадлежат на Зигмунт Бауман²³). При това "постмодерният" наглед е есхатологичен, и защото принадлежи на спрялото време. Той предпочита да говори не за изхода, който има значими последици за културата, а за консервирането на положението. Консервирането, което е изразено възможно най-релятивистично. А изходът от тази колизия, уви, съвсем не е в запазване (или героично противопоставяне) на национални или групови идентичности. Цялата история на разгръщането и смяната на сакралните културни модели демонстрира само един изход: "фрагментите" стават битийно самостоятелни, само ако натрупват всички битийни и ролеви свойства на културното огнище. Реалната крупна моделна промяна е осъществима едва в социално-прагматичен план. Затова, обаче, идейният проект за ново моделиране трябва да покаже решаващи прагматични предимства. В момента на действителния крах на "сакралния" световен ред, при прехода от този глобализъм към равноправния социален универсализъм, той трябва да съвпада с единствено приемлив житейски изход, да бъде единствено оправдан като "мултисценарийна" перспектива.

Това означава, че новата културна програма трябва да превъзхожда предишната откъм целостта, да не се привързва към единствен и статичен праизвор (както и да го тълкуват). Тя би трябвало да не се догматизира поради постоянно трансцендиране на своите значения и да разполага с шанса за мултимоделиране, за безкрайна конструктивна промяна. От самото начало такава културологична скица трябва да предложи най-жизнеспособната структура на човешките отношения. Тя би израснала от етически ущърбната глобализирана култура, но би трябвало да надмогне разрива между етическите "абсолюти" и нравствените последици, които те са осъдени да предизвикват.

Какъв е отговорът на ултрадеконструктивизма? Преходът от формализираните и спъващи живота нагласи към нови начала на човешкото общуване тук се поднася като изначален конфликт на "онтологията" и "етиката". "Онтологията" тук въобще не може да се възприеме градивно като самостоятелна и творческа проекция на културата, от която зависи нейното бъдеще. Вярва се, че онтологичният диктат над етиката я разрушава, лишава я от лице и живот и, което е много по-важно, отнема ѝ същинската теистична опора. Това подчинение се оказва пагубно за модерна. "Постмодерната" културософема цели да върне на "етиката" изконност, неподправена спонтанност и близост до културния извор. Тя иска да ѝ

подари шанса да бъде отново естетвена. А на "онтологията" се отсъжда ролята на неизбежно зло. Тя схематизира и погубва първичната морална връзка "лице-в-лице".

Така разбраните "онтология" и "етика" стават символи, които загатват изчерпаността на първата и перспективата на втората културна ориентация. Названията на традиционните области на философската рефлексия се превръщат в псевдоними на много по-фундаменталните културни начала, от които, обаче, действително зависят философските подходи към онтологията и етиката. Постмодернистичното залагане на "етиката" изважда на светло, открито и даже счита за висш импулс на всички културни промени това, което в сакралната култура си пробива път нелегитимно и маскирано. Става въпрос за доверително и личностно, отговорно пред себе си удостоверяване на теистичната "вертикала" - и на нейните етически и прогностични отражения. В контекста на сакралните култури това е постоянен коректив към налагането на догматичните стереотипи (догматичните подражания са основен лост на профаниране, губене на "вертикалата"). Благодарение на такива "етически" корекции даже атеистичната инверсия на културата може да подскаже нов ракурс на пътя към Бога. Ето защо "постмодерният", префинено догматичен "наратив" за извечното пра-начало е и разказ за недогматизируем жизнен център, чиито стойности не могат да се тиражират, без да се изопачат. Разрушавайки сакралното в най-привлекателното му средище, постмодернизмът сочи като "вечен" източник на всички епифании в културата неподправеното отношение към "лицето", което е несъвместимо с "мен". Постмодерната деконструкция принадлежи на "самоубийството" на сакралните култури и носи неговите белези. Тя не се чувства докрай освободена от сакралните структури, те ѝ тежат като орисия при неизбежното и непрестанно "онтологизиране" на изконния контакт с Другия в различни социални дейности. "Абсолютно" Другият също е "непоследователно" провокативен. Той, както и "Чужденецът" са първи свидетели на Трансцендентното. Тези подобия са вездесъщи. Те определят смисловата структура на човешкия свят. Бог или Трансцендентното се открива единствено в истинското и импулсивното отношение към "Абсолютно Другия" - с неговата характерна полисемия. Дали тези трактовки успяват да се откъснат от модерния егоцентризъм и от ограничеността на етическите контакти? Отговорът зависи от това, престанал ли е "Абсолютно Другият" да бъде подставено лице на "Ближния", чиито черти само екстензивно се пренасят върху все по-големи общности и върху все по-несходни хора.

Промяната в постмодернистичните трактовки на "Другия" пак репликира древния път от изказания Логос към възплътения и прагматизиран Логос. Първоначално Другият е просто предмет на интерпретация като смислов концепт, а сетне се тълкува предимно като цел на етическото действие. Освен това, Аз-ът

от явния център на етическата връзка се превръща в грижливо завоалирано нравствено средоточие. Да видим, какво печели от това Другият, а с него и какви са шансовете на новата културна реалност.

Част от средата, в която възникват по-радикалните възгледи на Левинас, е късният структуриализъм, участващ в деконструкцията на модерната "етика". Добър пример на такава стартова позиция е представата на Цветан Тодоров по проблема за Другия. Стоян Атанасов я предава така: "Другостта е онази или съставна част от себепознанието, при която Аз-ът възприема себе си посредством другия, не другия като обект или отсъстващ "той", а като "ти", присъстващо редом с Аз-а, влизащо в диалог с него"²⁴. Аз-ът благоволи да забележи другите, да ги "одушеви" и интимизира, да разширява "бройката" им. Но той не е съгласен да им даде друг статус, освен на епизод от самосъзерцанието. Другият придава на това самосъзнание ролеви драматизъм и привнася открития и изненади. Нещо повече, подобна нагласа позволява да се тълкуват като Аз-а и Другия (цели) различни култури, като Европейската и Мезо-Американската, срещнали се през XVI век. Ролята на Аз-а тук, разбира се, играе импровизационно по-свободната култура. Тя онтологизира света не толкова догматично и по-условно. Тази гледна точка различава степените на разбиране за Другия и му приписва самостоятелна Аз-овост. Другият, Чужденецът става его-подобен, но остава виртуален. Его-то като узурпатор на авторитета на сакралните образци тук изисква противовес, който също има сакрални корени. Това е интуицията на онтологичната симетрия. В нашия пределно профаниран свят тя отеква във формалните идеи за социална реципрочност - например на свободи и права. В "Живот с другите" акцентите са променени - меродавен е не интерпретативният, а предимно етически мотив: необходимостта на Аз-а за другите. Но тя отново е нужна, за да се потвърди стойността на Его-то²⁵. Това най-добре се "подсигурява" в устойчивите групи (при влюбените и т.н.), тоест недвусмислено при "ближните".

Позицията на Пол Рикьор е по-чувствителна към етическата тежест на Другия. Рикьор е съгласен да центрира етиката с "дълбината на желанието" на Аз-а за етичност, превъзхождаща всякаква повеля. Той споделя, че е готов да признае анализите на Левинас за първенството за дошлия от Другия зов спрямо признаването на себе си от себе си²⁶. Но Рикьор контрира левинасовата концепция с това, че според него "най-дълбокото етическо изискване е реципрочността"²⁷. Той тълкува като отказ от реципрочност постоянната тяга към нарушаване на етическото равновесие, възприето от Левинас и следовниците му. А пък за тях възстановяването на равновесието изглежда като неизбежна фатална последица от рационализирането на етическите импулси.

Тази контроверза трябва да ни отведе другаде. Нито един културен модел в основата си (в своето пра-структуриране) не допуска липса на реципроч-

ност. Те просто предлагат за нея различни условия. Не "равенството" или "дисбалансирането чрез Другия" са важни, а тъкмо тяхната моделна основа. Това може да е търсенето на "симетрията" в крайните решения (и нейното насилствено налагане), родено от изнасянето ѝ отвъд наличното. Последното се придружава с подмолното признание за рязък дисбаланс на цели и средства, на настояще и бъдеще, на част и цяло. Вторият подход отново изисква равенство, но на друга основа, много по-цялостна и по-изравняваща, защото се стреми да го установява и коригира "по пътя", без да го отлага и схематизира, като признава относителната валидност на поредни решения. Важното е, от каква интуиция изхождаш: от насилственото (и тромаво) симетризиране, извиращо от монодуалната културна ориентация - или от стремежа към живи и ситуативни, от нищо не рамкирани равенства. Първия случай, на който, при всички уговорки, се позовава Пол Рикъор, винаги клони към утопичното или тероризиращото изравняване на личности и онтологични връзки. Взаимно трансцендиращото зачитане ще изглежда утопично, докато Его-ориентацията остават влиятелни и масови, тоест докато не покажат цялата си несъстоятелност в глобалистичния контекст.

Вторият случай, типичен за Левинас, е извън тази клопка, защото отначало се признава нравственото първенство на Абсолютно Другия. Любопитно е, че и разсъжденията на Пол Рикъор за правова държава го отвеждат в тази посока. Мислите му за аскеза на властта като идеал на либералната държава, за предоставяне на предимства първо за най-ощетените и слаби общности подсказват за вниманието му към фактичката валидност на новите ориентации²⁸.

Но това, което предложи Левинас, е значително по-обхватна провокация към света около Аз-а. Его-то допуска появата на значимия Друг "лице-в-лице", за да може той да постави под въпрос неговите принципи, най-изконното му кредо като отживелици и догматични предразсъдъци. Другият идва, за да предяви сметка на авторитета на "саморазбиращите се" традиции, за да предизвиква постоянно обновяване. Абсолютно другият е самият дух на предизвикателството, който не може да има устойчив образ. Той е безкрайността на дегизирането на всичко в културата. Допускаш ли Другия до себе си, сякаш се превръщаш в залог на собственото си обновяване. Но той поставя и други въпросителни.

Ако това присъствие много по-трайно гарантира саморазобличаването на "моя културен свят" и на моята етичност, означава ли това, че Мої-Мете имам само едно право - непрестанно да подлагам "втората буза", да се чувствам само обвиняем - и от себе си, и от Другия? Не ми ли се отнема елементарно човешко право - да мога да защитавам позицията си, корените и принципите ми, правото да побеждавам Другия с аргументите си, които той би приел, ако не играе ролята на догматик?

Изначална ли е връзката му с "мен", както твърди Левинас, или тя е рожба на културен контекст, от който се пръква и Левинасовото творчество? Ако е първото, този наглед е очевидно "онтологичен". Ако е второто, способен ли е Другият да обновява света около Аз-а по своя образ и подобие, да го направи променящ се, но по-устойчив и по-ценен в самата промяна? Това последното се нарича "традиция". Тя чрез самокритиката си прави живота по-морален и по-смислен. Традицията никак не е лишена от връзката "лице-в-лице" и изобщо не е безлична сила. Наема ли се "Абсолютно Другият" да създаде широка традиция на будно и градивно отрицание, сиреч да покаже своята сила и жизненост?

Левинас не го обещава пряко. Неговият Друг е "слаб". Такъв трябва да става и морално комплексираният Аз. Другият е и Бог - в една от концептуалните си роли. А старинната прерогатива на Бога - да създава и пречиства, да изявява безкрайната мощ на трансцендирането, на издигащото отрицание в света на хората. Но забележете, на практика той се вживява в друга роля - на духа на съмнението, на изкусителя, допуснат от "самия мен". Той е сянката на Его-то, неговият коректив и Сатана. Левинас не го отделя от Его-то, от обновения новоевропейски субект.

Нагласата "ми", при която мога да приема Другия, е чистата пасивност, слабост, макар и равна на разгарянето на някаква жалост. Податливостта, с която позволявам на Другия да говори, се обосновава у Левинас съвсем по-класически начин, с пасивността на сетивното. "Аз" ставам заложник на Другия. А той ме задължава към личния "ред", който е отвъд битието и интенционалността, над всички преливания на иманентното и трансцендентното (които, по Левинас, винаги свършват с победата на "отсамното"). Този *Autrui*, който се ранява с моята уязвимост, ми оставя само един шанс - да поемам насоката на "коренна неправота". Да не би за Другия "изречената мисъл е вече лъжа"? Но как тогава е възможен диалог? Как може изобщо да се изкаже нещо позитивно, да се изрази непосредствена емоция по повод на нещо? Каквото и да кажеш, то ще може да се сведе към "Същото", тоест към някакви рационални и ценностни основания. Пък и само сводимото към "Същото" може да се постави под въпрос. За Аз-а Другият, появявайки се, изчерпва наличните значения и изпреварва появата на значението. Но самият той все пак е значим, той е "посещение" и "трансцендентност". Той е Божията следа, тоест самата откритост. *Autrui* за Левинас е единственото условие Другото да не се разтваря в Същото. Той е гарант на раздогматизирането, на необратимото движение на Същото към Другото. При това "Неблагодарният към Същото", както го мисли Левинас, принадлежи на културната целокупност и се изразява чрез нейните контексти. Той открива несъстоятелното в културата, но го прави в духа на културната откритост (той си има "моделни пристрастия"). Но това би било възможно, ако ролята му се разшири - да е способен и Другият да

предлага рискови и градивни решения. Иначе той не би предизвикал у Аз-а такава болезнена пасивност (или прилив на спонтанно милосърдие - преди всякакви мотивации) при срещата с "прямотата" на неговото "лице". Но това би повлекло затъването на Другия във феноменалното, в материята, и то все по-решително при всеки следващ акт на трансцендиране.

Скъсването със "Същото" може да има различен замах. Това може да е и разрывът със свърхидеята за частична съвместимост на трансцендентното и отсамното - в нейните етически отражения. Този случай, извикал Другия към живот, обаче, го задължава да обедини два мотива в един: да се обвърже пълната несъпоставимост с трансцендентното - с пълната му фактична изразимост. Това означава присъствието на Бога без остатък във всеки етически дискурс и във всяко събитие. Рикъор удачно изрече: "Бог е Великият отсъстващ от дискурса"²⁹. Но това е, защото Той е самото раждане на дискурсивността, самата дискурсивна промяна. Ако Абсолютно Другият се мисли като безпределно открита и градивна другост, тя не може да не се изрази чрез всички човешки роли. Това ще рече, всеки човек да се разбира наведнъж и като Аз, и като Трети, и като Другият. "Безусловното" условие на другостта налага всичките човешки амплотоа и ракурси да са податливи за позитивна промяна, а да не застиват в името на негативността.

Левинасовият Друг има устойчива роля. Той е Великият безотговорен, не дължи никому нищо. Той е само за да провокира - и с това привнеса схематизъм. Това го превръща в централен "онтологизиращ" мотив на етиката, а би трябвало той да обезсмисля "онтологичността". Богът-Autruï тук действа избирателно. Епифаниите му са редки и недоловими. Той присъства вехтозаветно, показвайки се в следата си "изотзад", както някога на изплашения Моисей (Изход, 33:23). Богоявленията Му са "некритично" сакрални и се даряват на избранници. Условието да бъде посетен от Другия е да признавам "бездънното различие", ширещата се между нас каверна.

Двете застинали роли - на "първородно" виновния и на изкусителя-съдник погубват идеята за "безкрайното" трансцендиране, правят я по-плоска и оставят на етиката само две главни измерения. При вглеждането в релацията "Аз-Друг" се оказва, че тя всъщност е едноизмерна. Въпреки програмната мисъл на Левинас, Другият съществува заради Аз-а. Той присъства или като хипертрофирано реална "мислеформа", или като онзи, заради който Аз-ът се изявява, самообвинява се или се грижи. "Той" е подгласникът на Его-то, "Другият ме индивидуализира"³⁰, казва Левинас.

Че тъкмо Его-то е забуленото начало и край на етическото кредо на Левинас, това се потвърждава и тематично. Лайтмотивът на смъртта, на завършеното и самозатворено съществуване придружава творчеството на Левинас и

се разиграва окочателно в "Dieu, la mort et le temps" - в неговото философско за-
вещание. Тази популярна за XX век екзистенциална тема се фокусира върху са-
мотата и единствеността на "субекта", върху личната му "есхатология". Темата на
самоадресирация се субект е нововремска. Нагласата на трансцендирането в
откритостта би определяла Аз-а чрез Другия (ако изобщо би имала такава зада-
ча), а не Другия чрез загрижеността на Аз-а за него. Едва ли самотата и уникал-
ността на Его-то има чак толкова голяма стойност в контекста на културната от-
критост: тук истински уникален е Другият, а не Аз. В този идеен хоризонт интуи-
циите за самосъсредоточеността на Аз-а са само отправна точка за основното -
релационно - преакцентиране. Его-то престава да бъде обездвижено, ако Други-
ят действително се превърне в концептуален и жизнен център. Левинас привнася
дейностен и релационен акцент в самооправдаването на Аз-а. За него "Парадок-
сът изчезва, когато се разбере, че "аз"-ът не е първоначално екзистиращо, а са-
мият модус на екзистиране, че той не съществува в собствения смисъл на дума-
та"³¹. Но Аз-ът като център остава в скоби, докато е живо ядрото му - уникалната
му отговорност, която го персонализира. Пък и твърде тесен е светът, където Аз-
ът би могъл да напуска своите предели и да се стопява в отношенията с Другото.
Нали Autrui е "Prochain", Ближният. Понякога това у Левинас означава, че Другият
измества Ближния, но по-често това носи директно внушение. Предпочитаните
образи на връзката са тези на Наставник и Учител и взаимната отдаденост на съ-
щества от двата пола. Но съществува един огромен свят - този на "Третия" или
на "другите", тоест на всички други хора. В тази ключова постмодерна концепция
за тях просто няма етически корелати, или ако се намират, те са неутрални или
отрицателни. Те са изхвърлени в периферията на тотализирането, на социална-
та схематика и на онтологичното умъртвяване. Его-то просто няма защо да ги
тълкува морално и етически да се интересува от тях. Пасионарните суперлати-
ви на Аз-а го враждат в познатия за него (традиционен, макар и релативизиран)
свят, при цялото предизвестено несходство с него. Болезнените афекти и себе-
отричането "заради Другия" тук се мислят като допускане в света на Аз-а, а не ка-
то последица, като отблясък на контактите в "житейското море". Травмираността
от нестихващия дълг пред непознатия Ближен, болезнените самообвинения и
безразличието, особено безразличието към себе си, префинената и изострена
чувствителност са мотивите, придружаващи "субективистичната" златна есен на
културата³². Всяка една етическа опция тук е повод да се усложни себеадресаци-
ята на Аз-а, да се създаде още по-рафинирана структура на Его-то. Аз-ът не се
изкушава с интенционалност, не желае да превърне Другия в цел, а и в "цел-в-
себе-си". Нали целепологането издава агресивността на Аз-а, желанието да се
натрапи на беззащитното "лице" на другия човек. Moi-Même не бива да съм вул-
гарен с адресатите ми. Аз-ът трябва да скрие съществуването "заради Другия"

(тоест пак структурата на целеполагането) в пред-онтологичната сърцевина, в изначалната нагласа на съществуването, в "субективността на субекта". Съкровеният му "заряд" се опасва с многослойна броня, която пази от низостта на феноменалното. Тук от само себе си идва сравнението със спиритуализма на късните антични визии, много по-абстрактен и по-аскетичен по отношение на следващите, християнски. В подкрепа на префиненото и вглъбеното естество на Аз-а Левинас се обръща към историко-философски паралели. Левинасовите прочити на Кант и Хусерл, Бергсон или Леви-Брюл отново и отново го навеждат на мисълта, че за съвременната философия под повърхността на "обективната" реалност се намира по-дълбока реалност, за която първата не е нито знак, нито феномен. За Левинас Кантовата представа за извора и оплота на субективността свидетелства, че "има мотивацията, прилягаща на дълбините на естеството, която се разгръща"³³. Така, той отбелязва, че при Кант изискването на Разума за съгласието на добродетелта и щастието няма теоретичен отговор. То за Левинас е независимо от онтологичната авантюра и от всичко онова, за което ни наставлява онтологията. Разбира се, у Левинас декаденската субективност е несравнимо по-богата в сравнение с Кантовата, много по-разсъдъчна представа. В постмодерната визия най-рационално е отвъдрационалното, а най-осмислени са началата, които предшестват всякаква догматична формализация. Тази епилогова визия, едновременно екзалтирана и помъдряло-безстрастна, е не само декадансна. Има много декаданси. Това е здрачът на великото светоразбиране, поникнало от монодуалната религиозна митология.

След вековете този наглед се вживява в призиванието на гностицизма. Светът му се събира от кривото огледало на онтологията; от етиката, ръководена от "следите", значения и знаци, и от "чист израз" на трансцендентната реалност; от древната морална пра-основа, изливаща се в човешките връзки. Този свят е йерархичен и се уповава на ключа на знанието, а не на действието. Тази красива картина има още една гностична черта. Сюжетите на тази "логия" са взети от идната културна панорама, а тя се разказва по най-изискан "античен" начин. Неразделимо единните реалности, жизнени нагласи и мотиви се разнасят в отделни "айони", в отделни средища на "онтологията" и "етиката" - но така, че всяко нещо от тях наново се митологизира като самостоятелно и цяло съществуване³⁴. Това е залегнало още в най-сублимното начало на Левинасовия "разказ". Ако погледнем "лице-в-лице" този център на концепцията, то едва ли ще намерим по-неспонтанно и по-неимпулсивно нещо от "дълга", "задължението" и отговорността. "Логията", обаче, изисква тези изключително сложни поведенчески натрупвания, слети с нормативната традиция, да се почувстват като изблик на най-първичната, от нищо не подправена спонтанност. Оттук Левинас крачка по крачка твори вълнуваща и тайнствена митологема за "етиката" и за нейното "он-

тологично” грехопадение. А всяка сакрална митологема, дори и тази за умирање на сакралността репликира общия ѝ път.

Той се извървява в грижата - изконните и драгоценни живи символи да бъдат съхранени, обяснени и запазени. Затова те трябва да се отлеят в спасително точни концептуални и исторически подобия - и за благо на тази митология да се догматизират. Такава догматизация изпитва и постмодернизмът. След Левинас той предявява авторитарни права върху “етиката” - и я “онтологизира”, като я превръща в рационален “кодекс”. Пример за това последователно и неизбежно обръщане е великолепното творчество на Зигмунт Бауман. Той рационализира интуитивните и митологични находки на Левинас, придава им избистрен и безапелационен вид. Така преданието на постмодернистите, почти в духа на Гадамер, започва да говори “чрез тях самите”. Догматиката и тук започва от установяването на концептуалните подобия на оригинала. Той извежда социологически и политологически, икономически и естетически, а и игрови подобия на Левинасовата културософема - подобията, претендиращи за концептуална окончателност. Основната импулсивна контроверза на Аз-а и Другия застива в последователно формулираните апории на двойствеността, въведени във всяка една тъкан. Свежата и емоционалната антиномичност на Левинасово философстване застива в трагично непреодолими антиномии у втория учен. Ако Левинас сблъсква “онтологията” и “етиката”, Бауман довежда тази логика докрай и внедрява дихотомията в поведенческите мотивации, разкъсвайки “етиката” и “морала”. Бауман категорично вкарва същности, норми и императиви в сублимната сърцевина на морала, но при това пряко постулира неговата недостъпност за рационалността. Абсолютното и безусловно начало в “твърдото ядро” на Аз-а, неговата “същност” се вижда изначално амбивалентна. Моралната практика трябва да се основава на непрактичния “стандарт”, на нормата на светеца и героя. Във връзката с постулирана двойственост Зигмунт Бауман упреква Фелдзен, който смята, че моралът запазва автономията на личността, за разлика от държавата³⁵. А когато Бауман иска да защити автономността на морала, той го загражда в “зони”, в “архипелаг”, пръснат из социалното/познавателното пространство. Отговорността става още по-малко всеобща и се тълкува статично. Релативистичността и оголеността на нравствения порив се спира не само в антиномии и непроницаеми дискурсивни ареали, но и (отново) в многослойни аналогии. Последното обстоятелство е най-интересно, защото това е начинът, по който се градят културните модели. Пренасяйки идеята за фрагментаризиране на живота от културологичния контекст в социологическия, Бауман изпразва “микрологията” от историчност. Фрагментаризирането тук добива функционален смисъл или изразява стратификацията. Така се появяват социалните подобия на Абсолютно Другия, който първоначално е образ на трансцендирането на културните съдържания.

Възниква историко-социалната класификация на "чужденците" - вътре и извън социалното пространство. Уподобяването се профанира до такава степен, че образецът се преобръща: "Другият, както видяхме, е страничен продукт на социалното опространствяване"³⁶. "Уязвимостта", Левинасовият синоним на пряката и непосредствена връзка, получава аналог в безсилните социални "мишени" на технологичното общество. Това подобие попада и в друг контекст - на безинициативност. "Другите" са още по-пасивни от "Другия".

Ето един пример за това, как отхвърлянето на "кодексите" кодифицира собствените му (и на Левинас) находки. Зигмунт Бауман казва: "Изкуството (sic!) на нравствеността...може да бъде единствено изкуство да живееш с двойствеността и да поемеш върху си отговорността за този живот и неговите последици"³⁷. Това наподобява принципа *celare artem* и свидетелства за "късен" тип културологична рефлексия. Връщаме се в света на "направата". Това означава отказ от живата спонтанност. И то до такава степен, че понякога чуваме изводи, противоположни на предпазливия оптимизъм на Левинас. "Моралният Аз е най-очевидната и най-известната от жертвите на технологията. Той не може да оцелее и не оцелява след фрагментаризацията"³⁸. Тук културологичната скица на Аз-а е подменена с емпиричния Аз на социологията.

Още по-песимистично е това, че за Бауман той е собствената си жертва. Изолирано погледнат, всеки морален импулс на Аз-а, зададен напълно и според собствената си логика, се привръща в насилие над автономността (тази модерна ценност защитава и Бауман). Моралните мотивации не се поставят в контекста на градивното коригиране и на мултиценарийността. Това е един от много примери от твърде последователното и постоянното, бих казал "системното" у Бауман, обединяване на ирационалността и детайлната разсъдъчност на описанията. Двуделикостта на визията, нейната екстатична релативност и изсушаващото парцелиране тук са "естествени". Те не допускат други развития и изглеждат вечни, понеже концептуалните пра-основи на визията остават непоклатими.

В зората на деконструктивизма Теодор Адорно изказваше сходни наглед мисли: "Реалността има в наши дни такава огромна власт, тя изисква от човека такава изключителна ловкост, подвижност и приспособяемост, че всякаква дейност, основана на общи принципи, става просто невъзможна. Кантовите нравствени принципи предполагат някакво здраво цялостно Аз, което повече не съществува. Онзи, който днес действа въз основа на общи принципи, изглежда безнадежден педант"³⁹. Но той търсеше "морално правилен живот", който може и трябва да спечели, трябва да има бъдеще, макар и като съпротива срещу формите на неправилен живот. За него моралът, на който принадлежи социалното бъдеще, ще се срамува от морализаторството. Но той може да бъде само цялос-

тен, да изисква от човека пълно напрежение на умствените сили при нравствен избор и да вмества духа на съпротивата и бунтарството. Мисля, че това е твърде значимо насърчение. "Етиката", тоест реалните човешки нравствени отношения, е първата арена, където съвсем непосредствено и дорефлексивно, като естествен и необорим житейски усет, започват да съществуват културните ориентации. Културата започва от архетипния първожест, от първодеянието, без която тя няма силата да бъде. Действителното разрешаване на спора между нравствения извор и неговите онтологични парафрази - спора за културното лидерство и културната оправданост принадлежи на масовия житейски "контекст". Именно тук "първопримерът" може да е цялостен, безкрайно трансцендиращ се, може да приеме за истинския ориентир "Другия", и да не го отличава елитарно от "другите" хора. Тук те могат позитивно да се опознаят "етически". Това е възможно за всекидневие, по-точно за неговите действителни лица. Та нали целостта на човешкия свят е изходното условие за културата на откритостта. Затова тъкмо в масовите, синкретични и пъстри човешки контакти се разиграва онзи конфликт между "морала" и "етиката", който бива последван от разрива между две "онтологии" на културата - предходна и последваща.

Бележки

1. Хабермас, Ю. *Философията на модерността*, Плевен, ЕА, 1999, с. 199.
2. Райнова, И. *По веролопни пътеки*, (В: Жан-Франсоа Лиотар. *Постмодерната ситуация*, С., Наука и изкуство, 1996, с. 17).
3. Рийор, П. *Софийски диалози*, С., Дом на науките за човека и обществото, 1998, с. 69.
4. Фукуяма, Ф. *Краят на историята и последният човек*, С., Обсидиан, 1993, с. 380-381.
5. Пактам, с. 56.
6. Пактам, с. 59.
7. Бодрийяр, Ж. *Илюзията за края или стачка на събитията*, С., Критика и хуманизъм, 1995, с. 17.
8. Пактам, с. 65.
9. Лиотар, Ж-Ф. *Нечовешкото. Беседи за времето*, С., СОИМ, 1999.
10. Левинас, Е. *Хуманизъм към другия човек*, С., СОИМ, 1997, с. 38.
11. Levinas, L. *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Bernard Grasset, 1993, p. 142.
12. Пактам, р. 222.
13. Пактам, р. 189-190.
14. Пактам, р. 195.
15. Пактам, р. 187.
16. Levinas, L. *Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991, p. 106.
17. Пактам, р. 135.
18. Пактам, р. 42.
19. Левинас, Е. *Времето и другото*, С., СОИМ, 1995, с. 79.
20. Левинас, Е. *Хуманизъм към другия човек*, С., СОИМ, 1997, с. 56.
21. Maurice Blanchot. *The Infinite conversation*, Transl. Susam Hanson Minneapolis and London, University Minnesota Press, 1993, p. 245.

22. Бодрийяр, Ж. Илюзията за края, С., Критика и хуманизъм, 1995, с. 16.
23. Виж например: Бауман З. Глобализацията, С., ЛИК, 1999, с. 79-103; Постмодерната етика, С., 2000, с. 64, 292-296.
24. Атанасов, С. Предговор, (В: Тодоров, Ц. Завладяването на Америка, С., Унив. изд. "Св. Климент Охридски", 1992, с. IV).
25. Тодоров, Ц. Живот с дружите, С., Наука и изкуство, 1998, с. 94, 97, 116.
26. Рикъор, П. Прочети, С., Унив. изд. "Св. Климент Охридски", 1996, с. 53.
27. Пактам.
28. Пактам, с. 163.
29. Рикъор, П. Софийски диагнози, С., Дом на науките за човека и обществото, 1998, с. 66.
30. Levinas, L. Dieu, la mort et le temps, Paris, Bernard Grasset, 1993, p. 21.
31. Левинас, Е. Времето и другото, С., СОНИМ, 1995, с. 33.
32. Виж например: "Интенционалността не е тайната на човешкото. Човешкото "да съм" не е conatus, а незаинтересуваността и сбогуването", (В: Dieu, la mort et le temps, Paris, Bernard Grasset, 1993, p. 24).
33. Пактам, р. 72.
34. S. Irenaeus Lugdunensis episcopus. Adversus haereses libri quinque, Patrologiae graecae tomus VII, J.-P. Migne, Paris, 1857, p. 749-799.
35. Бауман, З. Постмодерната етика, С., ЛИК, 2000, с. 255.
36. Пактам, с. 324.
37. Пактам, с. 251.
38. Пактам, с. 272.
39. Теодор Адорно. Проблеми философии морали, М., Република, 2000, с. 141.

AFTER POSTMODERN: CHANCES OF "ONTHOLOGY" AND "ETHICS"

Andrej Rojdestvenski

(Summary)

The paper discusses the connection between the postmodern culturological conceptions and the change of cultural models: to the replacement of sacral – organizmic by open cultural horizon.

The values of "ethics" are the other central problem in constructive culturological problematic! They are analysed in connection with the communicative principles corresponding to the ideas of cultural opening. For explaining the connection "onthology-ethics" postmodern ideals for social eshathology and globalization are being involved. The futuristic aspect of these visions is reveiled by the theme about "Absolutely Another". It is basic for the explanation of transcendentness of cultural values.

The paper explains the evhemic and gnostic character of "ultradeconstruction". The possibility of problematizing culture in a radically new way is descussed in order to answer the re-secalized modern. Alternative solutions for "onthology-ethics"connection is being axplained.

СПИСАНИЕ „ФИЛОСОФСКА МИСЪЛ” НА ГРАНИЦАТА МЕЖДУ ДВЕ ЕПОХИ¹

*Добрин Тодоров**

Списание “Философска мисъл” е най-продължително съществуващото специализирано издание с национален обхват, в което публикуват свои текстове български автори, занимаващи се професионално с философски изследвания. През своята близо половинвековна история – от 1945 до 1991 година – то играе *ключова роля* за формирането и развитието на българската философска култура от втората половина на XX век. Поради уникалното си положение то до голяма степен определя нормите на философстване в страната и задава направленията в професионалната дейност на българските философи.

В историята на “Философска мисъл” могат да се обособят *три основни периода*, които имат различно времетраене, но във всеки от тях се осъществяват значителни промени в облика на изданието. Тези етапи общо взето съответстват както на по-важните периоди в социалния живот от тоталитарната епоха, така и на тези в развитието на българската философска култура от визираното време. Първият обхваща отрязъка от установяване на тоталитарния режим през септември 1944 г. до към средата на 50-те години на миналото столетие; вторият – близо четвърт век, през който се налага и прокарва нова политико-идеологическа насока в развитието на страната, т. нар. Априлска линия; третият включва 80-те години на XX век, през които тоталитарната система изпитва остра криза и се правят опити за нейното “преустройство”.

Тук ще се спра върху *последния етап* от историята на “Философска мисъл”, който включва само две години – 1990 и 1991. По това време в облика на изданието се появяват редица нови черти, които се отнасят както до характера на публикуваните текстове и тяхното разполагане в изданието, така и до авторския състав на най-престижното философско списание у нас. Промените в списанието загатват за раждане на важни тенденции в развитието на българската философска култура през посттоталитарната епоха. Тези изменения са отзвук не само от започналите политически, икономически и духовни реформи в българското общество, но и от стремежа на мнозина представители на българската философска колегия да възприемат друг начин на работа. Същевременно в началото на 90-те силно се разместват пластовете в професионалната общност на българските философи, което води до най-голямата трансформация в основните ха-

* доктор, доцент по „История на философията” в МГУ „Св. Иван Рилски”.

рактеристики на българската философска култура от близо половин век. На някои от тези процеси ще се спра накратко, като имам предвид техните прояви на страниците на "Философска мисъл".

Промените във физиономията на "Философска мисъл" се осъществяват *постепенно*. В началото на 1990 г. те започват с изменение на външния облик на списанието – обложка, реконструиране на структурата му, но най-вече с обновяване на неговото съдържание. По това време във "Философска мисъл" все още се срещат текстове обосноваващи нуждата от "преустройство" на социалистическото общество. Нещо повече, публикувано е заключителното слово на новия генерален секретар на ЦК на БКП – П. Младенов, произнесено пред ноемврийския пленум на висшия ръководен орган на комунистическата партия от 1989 г.² На страниците на списанието се говори за нуждата от дълбоки промени във философския живот в страната, но без той радикално да се реформира в идейно отношение. В този дух са издържани статиите на М. Марков – "Към въпроса за принципите и моделите на социализма"³, Н. Василев – "Човекът, философията и преустройството"⁴, И. Калчев – "Философия на преустройството и преустройство на философията"⁵ и др.

В началото на 1990 г. липсват открити атаки от български философи срещу *идейния монопол* на марксизма-ленинизма в българската философска култура. Едва през втората половина на годината се появяват гласове, пледиращи за преосмисляне на духовното наследство на Маркс, Енгелс и Ленин, а с това и поставящи под съмнение доминацията у нас на официалната доктрина на тоталитарното общество. Отначало плахо и неуверено, а впоследствие все по-смело започват да се коментират различни слабости във възгледите на "класиците" на марксистко-ленинското учение. Това се прави например в статиите на Нонка Богомилова – "Марксистката философия пред съда на времето?"⁶, Димитър Зашев – "Марксизмът – за и против"⁷ и др.

В края на 1990 г. във "Философска мисъл" започват да се появяват текстове, категорично оспорващи духовното наследство на отиващата си тоталитарна епоха. Такива са статиите на Валентин Ангелов – "Тоталитарният модел на изкуството"⁸, Наталия Бонева – "Тоталитарна власт и философска образованост"⁹, Камен Лозев – "Тоталитаризмът като обезличаване"¹⁰ и др. Важното при тях е, че анализът се прави от гледна точка на международно приетото, но неизползвано дотогава от български изследователи понятие "тоталитаризъм". Промяната на понятийния апарат и методологията на изследване от българските философи и хуманитари става на етапи, макар и в кратки срокове през 90-те. Тя обаче има един общ отправен пункт – критиката на марксизма-ленинизма, тъй като всички изследователи дотогава по един или друг начин са свързани с този интелектуален конструкт и методология. Отграничаването от него е една от първите

задачи на повечето хуманитари у нас в процеса на демократичните промени. Когато те набират скорост и дълбочина през 1991 г., се радикализират и критиките към доскоро единствено вярната доктрина и методология. През визираната година във „Философска мисъл“ е създадена рубриката „Маркс – за и против“, в която се публикуват предимно текстове, обявяващи се срещу постулатите на Марксовите схващания¹¹, но и опитващи се да ги преутвърдят, макар и изтълкувани¹² по нов начин.

През 1990 и 1991 г. постепенно се променя акцентът в тематичния профил на „Философска мисъл“, което е отзвук от пренагласата на голяма част от българските философи към анализ на проблеми, дотогава намиращи се по-встрани от вниманието им. Става дума преди всичко за частично загърбване на онтологическата, гносеологическата и методологическата проблематика, за сметка на етическата, философско-антропологическата и философско-историческата. Видим израз на това *изместване на изследователския интерес* представляват някои нови раздели във „Философска мисъл“, в които се публикуват текстове, третиращи посочените въпроси. Такива са рубриките „Човекът в променящия се свят“, „Етическият свят на човека“, „Животът, смъртта, философията“, „Отговорност и вина“ и др. Етико-антропологическата и философско-историческата проблематика продължава да бъде приоритетна в професионалните занимания на голяма част от българските философи до края на 90-те.

Важна страна от промените в дейността на българските философи в началото на 90-те е първото оценяване или *преоценяване* делото на редица мислители-немарксистични от миналото и съвременността. Тя засяга както български, така и чуждестранни автори. От „класиците“ на европейската философия в ползрението на някои автори на „Философска мисъл“ по нов начин попадат Парменид, Платон, Декарт, Хегел и др.¹³, а от модерните мислители – Д. Доналдсън, У. Куайн и редица други¹⁴. Прави впечатление засилването на вниманието към руската религиозна философия от XIX и XX век¹⁵. Специален раздел в бр. 8 от 1991 г. на „Философска мисъл“ е посветен на делото на една от най-значимите фигури в руската и европейската философия от отминалото столетие – Н. Бердяев¹⁶. Сред българските философи от миналото най-голям интерес се проявява към стореното от Д. Михалчев. В рубриката „110 години от рождението на академик Димитър Михалчев“ са поместени както текст на видния наш философ, така и разговор с А. Бънков за обществено-политическото и философското му дело¹⁷. През 90-те на страниците на различни периодични издания, а и в по-големи по обем изследвания, многократно се коментират от различни български философи възгледите и публичната дейност на Д. Михалчев.

Съществените промени в облика на „Философска мисъл“, през 1990 и 1991 г., се дължат главно на авторите на списанието. Авторският състав на изда-

нието по това време драстично се изменя, което е проява на значимото *разместване на пластове*, осъществяващо се в българската философска колегия. Голяма група български философи от по-старите поколения, задавали нормите на професионална дейност в продължение на десетилетия, се оттеглят от активно участие в живота на философската "гилдия". С този акт до голяма степен се означава преломът в най-новата история на българската философска култура, доколкото влиянието на най-изявените и с висок научен статус марксистско-ленински сред българските философи рязко спада и те бързо се маргинализират. Видим израз на това явление е отсъствието сред авторите на "Философска мисъл" на личности, които са определяли облика не само на списанието, но и на българската философска култура от близкото минало, като: С. Ангелов, Г. Векилов, Т. Вълков, С. Гановски, Г. Гиргинов, К. Горанов, В. Иванов, Н. Ирибаджаков, И. Калайков, А. Кътов, Д. Павлов, С. Попов, Н. Стефанов, Т. Стойчев, Д. Цеков и др.

Това е знаменателно поне в две отношения. От една страна самите те разбират, че времето им за активна изява е отминало, доколкото защитаваните от тях възгледи се разглеждат от по-младите им колеги като остарели. Маниерът им на мислене и писане изглежда *архаичен* и неадекватен на обществената ситуация по онова време. От друга страна доброволният им отказ от изява на страниците на "Философска мисъл" има и друго основание, което не съвпада с афишираното желание "да се даде път на младите" - *страх от репресия* за техни действия в миналото. Голяма част от изброените по-горе лица в продължение на няколко десетилетия са играли ролята на идеологически охранители на философската колегия у нас и най-добре знаят какво представлява преследването за идеи. Опасенията им в началото на демократичните промени, че самите те ще бъдат подложени на гонения заради свои изяви в близкото минало, говорят за неразбиране на процесите в обществото и тяхната рецепция от българската философска общност. Всъщност на тези хора от по-младите им колеги вече се гледа със снизхождение. Никой няма намерение да ги "наказва" за "грехове", натрупани през тоталитарната епоха. Присъдата за стореното от тях обаче е не само малко сурова – забрава.

Последните две години от съществуването на "Философска мисъл" предполагат ясен отговор на въпроса чие списание е то. Отговорите могат да бъдат няколко. Що се отнася до *институционалната принадлежност* на авторите му, се запазва тенденцията от предходните десетилетия в него да публикуват предимно лица, работещи в Института за философски науки при БАН и Философския факултет на Софийския университет. Над 2/3 от авторите на изданието са с месторабота в една от двете водещи научни институции в съвременната българска философска култура. Този факт говори, че и по това време не се е променила относителната тежест и възлова роля на тези звена в живота на философска-

та колегия у нас. Техните представители продължават да осигуряват най-голяма по обем и с най-високо качество теоретична продукция сред философската "гилдия", видим израз на което са публикациите им във "Философска мисъл". Свиването на групата и намаляването на тежестта на преподавателите по философия от висшите училища извън Софийския университет в професионалната колегия в началото на 90-те намира проявление и в ограничаване на техните изяви на страниците на "Философска мисъл". Делът им в авторския състав на списанието по това време се свива до около 1/4 от всички български философи, публикували в него.

По показателя научен статус на философите-автори на "Философска мисъл" от страната през 1990 и 1991 г. се очертава твърде интересна картина. Рязко се увеличава присъствието на *нехабилитирани* български философи, които формират близо половината от авторския състав на списанието. Появяват се някои нови лица в изданието, които по онова време правят първите си крачки в професията: Е. Ангелова, И. Колев, А. Миленков, Р. Тотев, Т. Тотев и др. Най-многобройни от всички публикували по онова време в него са асистентите и научните сътрудници със защитена докторска дисертация – близо две пети. Сред тях също има няколко души, които по една или друга причина дотогава не са публикували във "Философска мисъл": Л. Андреев, В. Босаков, К. Лозев, Х. Паницидис, А. Стаматов и др.

Масираното навлизане на по-млади и с по-нисък професионален статус български философи сред авторите на "Философска мисъл" е естествено. От една страна те трябва да запълнят вакуума, оставен от представителите на предходните поколения. От друга страна в новите социално-политически условия, които толерират идейния плюрализъм, е нормално на преден план да излязат хора с необременено от предразсъдъци мислене, готови да се отнесат с разбиране и търпимост към различни от техните възгледи. Всъщност в края на 1990 г. и през 1991 г. "Философска мисъл" за първи път в своята почти половинвековна история става трибуна за напълно свободни от идейни ограничения изяви на своите автори. По това време фактически *отпада монополът* на марксизма-ленинизма в българската философска култура. За тази радикална промяна в живота на българската философска колегия съществен принос имат младите ѝ представители.

Сравнително многобройна и с висок дял (над една трета) в авторския състав на "Философска мисъл" от началото на 90-те е групата на доцентите (респ. ст. н. с. II ст.). Почти всички от тях имат публикации в списанието от предходни периоди, а новото е, че някои философи от тази категория се утвърждават като особено продуктивни негови сътрудници в посттоталитарната епоха. С три или повече текста по онова време на страниците му са представени И. Арнаудов, В. Динев, Д. Гинев, И. Калчев, И. Кацарски, Д. Радев, А. Стефанов, А. Стойнев, И.

Стъпова, Л. Христов. Очевидно тъкмо по това време те успяват да намерят най-благоприятни условия за своята професионална изява в изданието. Може да се каже, че до голяма степен промяната в облика на "Философска мисъл" от онези години се дължи и на техните текстове.

Относително нисък е делът на професорите (респ. ст. н. с. I ст.) сред авторите на списанието от последния етап на неговото съществуване – под една пета. Едва 18 български философи с такъв статус са публикували във "Философска мисъл", като само петима от тях – П.Е. Митев, К. Нешев, А. Поликаров, Л. Сивилев и Ж. Стоянов – имат отпечатани по три и повече статии. Рязкото намаляване на българските философи с максимално висок научен статус, които се изявяват на страниците на "Философска мисъл" в началото на 90-те, е донякъде нормално и очаквано. След отпадане идейния монопол на марксизма-ленинизма малцина професори по философия у нас имат куража да се появят публично в специализирания печат. В огромното си мнозинство те не само са се хабилитирали в тоталитарната епоха, но и ревностно са отстоявали идеите на марксистко-ленинското учение като единствено вярно. Тези хора нито могат, нито искат да се примирят с духовния плурализъм, но не са готови и да отстояват в открит дебат идейните си пристрастия. По такъв начин "честта" на професорското тяло на страниците на "Философска мисъл" се отстоява главно от личности, които отдавна са известни със своя професионализъм и авторитет у нас и в чужбина, като И. Апостолова, А. Бънков, Н. Михова, А. Поликаров, Д. Спасов и някои други. Прави впечатление обаче, че продуктивността на българските професори по философия на страниците на "Философска мисъл" надвишава тази на колегите им с по-нисък статус. Тя е малко над две статии на автор, докато тази на нехабилитираните преподаватели с докторска степен и на доцентите е около 1,3 статии. Този факт говори, че макар кръгът на професорите по философия от страната, които са сътрудничили на "Философска мисъл" по онова време, да е сравнително тесен, то неговите представители са запазили както професионализма в работата си, така и своето желание да се изявяват публично в най-авторитетното философско издание на страната.

Съществен принос за промените в облика на "Философска мисъл" от началото на 90-те имат текстовете на *автори от чужбина*. В тази категория сътрудници на списанието се забелязват особено големи изменения спрямо предходните десетилетия. Те се отнасят на първо място до регионалното им представителство. За първи път в неговата история делът на мислителите от "Запад" надвишава този на колегите им от Съветския съюз и Източна Европа, при това в съотношение от над 3 : 1. Важна обаче е не само преориентацията на интереса на българските философи към възгледите на мислителите от Западна Европа и Северна Америка, а и промяната в представителството на философите от СССР

и бившите “социалистически страни” във “Философска мисъл”. В това отношение веднага прави впечатление, че радикално се е изменил не само списъкът на лицата, попаднали на страниците на изданието от тази категория, но и техният професионален статус.

От публикувалите в миналото в списанието съветски философи в изследвания период са представени само Д. Горски и В. Гот. Сред авторите на “Философска мисъл” вече липсват имената на някои от най-титлуваните и често канени в списанието през отминалите десетилетия Ф. Константинов, И. Нарски, Т. Ойзерман, А. Окулов, Ц. Степанян, А. Урсул, А. Шептулин и други. За сметка на тях в изданието е поместен за първи път текст на един от неформалните лидери на съветската философска колегия – Ю. Лотман¹⁸. Публикувани са интервюта на М. Мамардашвили и А. Ципко¹⁹, в които се критикува от различни гледни точки марксистко-ленинското учение. Отпечатани са и размисли на емигрирала от съветската страна известен логик и анализатор на комунизма А. Зиновиев²⁰.

Мнозинството автори на “Философска мисъл”, идващи от “Изток”, са с относително нисък професионален статус. Така например по онова време не са хабилитирани Ю. Балашов, Е. Матюнин, Б. Пятницин и В. Семьонов, а доцентско звание притежават В. Героименко, Л. Минасян и А. Панченко. Тези съветски философи не са особено известни в своята страна, но това не им пречи да видят публикувани свои текстове в най-престижното философско издание у нас. Очевидно за редколегията на “Философска мисъл” по онова време основна роля при подбора на текстове вече е играело тяхното качество, а не рангът и административните позиции на авторите им. Впрочем този критерий се е прилагал към предлагащите статии както от чужбина, така и от страната.

В началото на 90-те рязко намалява броя на мислителите от Източна Европа с отпечатани текстове във “Философска мисъл”. За две години само трима души от тази категория виждат публикувани статии в списанието – поляците Лешек Колаковски²¹ и Стефан Моравски²², и чехът Индржих Филипец²³, при това не всички текстове са специално предназначени за българското философско издание, а и Колаковски по онова време трудно би могъл да се нарече източноевропейски мислител. Този факт красноречиво говори, че в посттоталитарната епоха поддържаните през предходните десетилетия професионални контакти между философите от Източна Европа се разпадат. Възниква съмнение доколко продуктивни са били те в миналото и дали не са поддържани само по административен и формален начин. Тъй или иначе след рухването на “желязната завеса” основното професионално “движение” на философите от бившия “социалистически лагер” вече не е между самите тях, а се обръща в посока “Запад”. В подкрепа на тази теза би могло да се посочи обстоятелството, че рязко нараства количеството на публикациите във “Философска мисъл” на автори от Западна Европа и Север-

на Америка. За две години в списанието са отпечатани 50 такива текста, т. е. във всеки негов брой са присъствали поне по два.

Ако се анализира по-внимателно съставът на групата “западни” философи и хуманитаристи, чиито текстове са поместени по онова време във “Философска мисъл”, ще изпъкнат няколко характерни особености. От една страна продължават да се публикуват текстове на световноизвестни имена в модерната философия и хуманитаристика, по-голямата част от които са работили през първата половина на ХХ век и вече не са между живите в началото на 90-те, като Н. Бердяев²⁴, М. Вебер²⁵, Е. Касирер²⁶, Х. Ортега-и-Гасет²⁷, А. Тойнби²⁸, З. Фройд²⁹, Е. Фром³⁰ и др. От друга страна преобладават текстове на съвременни автори с висок международен престиж, като: П. Бурдиьо³¹, Н. Гудман³², Ж-Ф. Лиотар³³, У. Макбрайт³⁴, М. Фридман³⁵, Ю. Хабермас³⁶ и др. От промяната на съотношението в представителството на тези две групи мислители на страниците на “Философска мисъл” би могло да се направи важна констатация. През 1990 и 1991 г. българските философи започват да се интересуват вече не толкова от близката история на “западната” философия, а все повече от нейното настояще.

Това най-вероятно се дължи на стремеж да “навакса” с образоваността в областта на модерната философска мисъл на “Запада”, като по-специално се опознават идеите на водещите фигури в актуалните философски дебати. В това отношение списанието дава добри възможности за досег от първа ръка с техните възгледи. След десетилетия на *частична изолация* естествено е да се поиска не само информация за настоящите идейни спорове на доскорошните идеологически противници, но и включване в тях. Видим израз на новата роля, към която се стремят българските философи във взаимоотношенията си с техните колеги от Западна Европа и Северна Америка, е редополагането на текстове от едните и другите във “Философска мисъл”. За първи път масово се публикуват разработки от български автори, които не представляват просто коментари на “задгранични” идеи, при това издържани задължително в критичен дух. По онова време започват да се правят опити за равностоен професионален диалог между български и чуждестранни мислители, включително на страниците на “Философска мисъл”.

Въпреки появилите се съществени изменения в облика на “Философска мисъл” в началото на 90-те, изданието престава да съществува две години след началото на демократичните промени в България. Негов наследник става списание “Философски алтернативи”, орган на Института по философски науки, по-късно Институт за философски изследвания, при БАН. Смяната на името на изданието не случайно се осъществява през 1992 г., когато социално-икономическите и политическите реформи в страната получават сериозен тласък и стават необратими. По това време окончателно става ясно, че “преустройство на социализма”

у нас няма да има, а ще се градят институции на пазарното стопанство, правова-та държава и многопартийната демокрация. В тази ситуация у голяма част от българските философи се появява порив категорично да скъсат с миналото и да се разграничат от неговото наследство.

В този контекст е разбираемо желанието на редакторите на “Философски алтернативи”, някои от които преди това са членове на редколегията и на “Философска мисъл”, да дадат знак, че новото списание ще има друга физиономия и ще се изгражда според различни принципи. Главният редактор на “Философски алтернативи” А. Стойнев определя две основни характеристики на изданието, които трябва да го отличат от предходника “Философска мисъл”. Първата е, че то ще бъде “деидеологизирано и деполитизирано”, а втората, че ще осигури “поле за изява ... за всички модерно и професионално мислещи и пишещи изследователи както у нас, така и извън България”³⁷. С така очертаните приоритети на “Философски алтернативи” той фактически обяснява защо по-нататъшното съществуване на “Философска мисъл” е неуместно. В продължение на близо половин век това списание е символ на силно идеологизираната и политизирана философска мисъл, доколкото на страниците му съзнателно и последователно е защитавано монополното положение на марксистко-ленинската идеология в интелектуалния живот на българското общество. В условия, когато духовният плюрализъм става норма, съхраняването на една от емблемите на тоталитарната философска култура в страната би било анахронизъм.

За залеза на “Философска мисъл” има и други причини. Една от тях се крие в обстоятелството, че за много български философи и хуманитари списанието не е отговаряло на стандартите за собствено теоретично издание. От тази гледна точка изглежда естествен стремежът на редица философи у нас да създадат в новите социално-политически условия специализирани списания от друг тип. Една от реализациите на този стремеж е възстановяването на излизалото преди налагането на тоталитарното управление списание “Философски преглед”. Редакторите на това издание наблягат върху намерението си да създават тъкмо “философско списание, ангажиращо себе си с обсъждането на фундаменталните проблеми на философията и с проучването на големите метафизически, епистемологически, логически, етически, естетически и религиозно-философски традиции”³⁸.

Знаменателен е фактът, че “Философска мисъл” престава да съществува тъкмо когато се появява негова реална конкуренция в лицето както на споменатото списание “Философски преглед”, така и на списание “Filosofia”. Впоследствие и тези издания престават да съществуват, но мястото им е заето от други специализирани философски издания от нов тип. В началото на 90-те “Философска мисъл” губи читатели сред българската философска колегия, показател за

което е драстичното спадане на неговия тираж. Списанието вече няма доверието на философската колегия у нас, че може да се реформира съобразно новите изисквания на живота в България. Заедно с края на тоталитарната философска култура в нашата страна, през 1992 г. окончателно отива в историята и нейният флагман. След предимно монологичната "Философска мисъл" се раждат многогласните "Философски алтернативи" като един от символите на посттоталитарната философска култура у нас.

Бележки

- 1 Този текст представлява част от по-пространно изследване на сл. "Философска мисъл", което бе публикувано под заглавие "Пролегомени към историята на българската философска култура от тоталитарната епоха (в отдалото на сл. "Философска мисъл)", С., ЛИК, 2002.
- 2 П. Младенов – Ще вървим неотклонно по избрания път заедно с народа и в името на народа! (бр. 2, 1990).
- 3 Вж. бр. 2 и 3 от 1990 г.
- 4 Вж. бр. 5 от 1990 г.
- 5 Вж. бр. 2 от 1990 г.
- 6 Вж. бр. 7 от 1990 г.
- 7 Вж. бр. 11 от 1990 г.
- 8 Вж. бр. 8 от 1990 г.
- 9 Вж. бр. 9 от 1990 г.
- 10 Вж. бр. 11 от 1990 г.
- 11 Напр. статията на И. Калчев – Маркс пред съда на историята? (бр. 4, 1991).
- 12 Напр. статията на И. Райнова – Философията като критика на действителността: Маркс срещу Сталин (бр. 2, 1991).
- 13 Вж. статиите на: Г. Каприев – Импровизации върху "Втората философия" на Парменид (бр. 8, 1991); Ц. Бояджиев – Наблюдения върху Платоновото понятие за истината (бр. 1, 1991); М. Димитрова – Декарт и модерната инквизиция /Есе/ (бр. 8, 1991); А. Стаматов – Хегел за ролята на традицията и приемствеността в историята на философията (бр. 9, 1991).
- 14 Вж. напр. статиите на: Н. Милков – Философията на действието на Доналд Доналдсън (бр. 3, 1991) и С. Гандева – Куайн: конвенционалната "универсалност" на класическата логика (бр. 12, 1991).
- 15 Вж. напр. статиите на: Л. Христов – Музата на Хомяков – Клио или Семирамида? (бр. 4, 1991) и Н. Димитрова – Идеи за познанието в руската идеалистическа философия от XX век (бр. 9, 1991).
- 16 Той е озаглавен "Николай Бердяев и нашето време".
- 17 Вж. бр. 1 от 1991 г.
- 18 Ю. Лотман – Реторика (бр. 10, 1990).
- 19 Вж. М. Мамардашвили - "Да бъдеш философ – това е съдба" (бр. 1, 1990); А. Ципко - "Маркс – духовен баща на Сталин" (бр. 10, 1990).
- 20 А. Зиновиев - "Изповеди на един изгнаник човек" (бр. 4, 1991).
- 21 Л. Колаковски – Етика без кодекс (бр. 5, 1991), Пак той – Актуалното и неактуалното понятие за марксизъм (бр. 6, 1991).
- 22 бр. 6, 1990.
- 23 И. Филипец – Към съвременните дискусии за индивидуализацията (бр. 5, 1990).
- 24 Н. Бердяев – Воля за живот и воля за култура; Съвременният национализъм (бр. 8, 1991).

- 25 М. Вебер – Науката като призвание (бр. 7, 1990).
 26 Е. Касирер – Критическият идеализъм като философия на културата (бр. 9, 1991).
 27 Х. Ортега-и-Гасет – Минало и бъдеще на съвременния човек (бр. 2, 1990).
 28 А. Тойнби – Какво се опитах да направя (бр. 1, 1990).
 29 З. Фройд – Анимизъм, магия и всеепие на мисълта (бр. 3, 1991).
 30 Е. Фром – “1984” на Джордж Оруел (бр. 4, 1991).
 31 П. Бурдьо – Fieldwork in Philosophy /интервю/ (бр. 12, 1991).
 32 бр. 6, 1991.
 33 Ж-Ф. Лиотар – Постмодерното знание (бр. 6, 1990); Пак той – Материя и време (бр. 12, 1991).
 34 У. Макбрайт – Мерло-Понти и Сартр: Единичното универсално, детството и социалното обяснение (бр. 11, 1991).
 35 М. Фридман – Свобода, равенство и егалитаризъм (бр.9, 1991).
 36 Ю. Хабермас – Интерсубективистично понятие за индивидуалността (бр. 3, 1990).
 37 А. Стойчев – Към читателите (Философски алтернативи, бр. 1-2, 1992, с. 3).
 38 От редакционната колегия (Философски преглед, бр. 1, 1991, с. 3).

JOURNAL “PHILOSOPHICAL THOUGHT” ON THE VERGE OF TWO EPOCHS

Dobrin Todorov

(Summary)

This paper is the final part of a greater investigation “Prologomens to Bulgarian philosophical culture history in totalitarian epoch”. It analyses Bulgarian philosophical reality in totalitarian epoch in the light of Journal “Philosophical Thought “. In the last period of “Philosophical Thought “ history including 1990 and 1991 some new features appear in the content of the journal concerning the character of published texts as well as authors’staff of the most prestigious philosophical journal in Bulgaria. Changes in the journal show some new important trends in the development of Bulgarian philosophical culture of post-totalitarian epoch which are a reflection not only of the starting political and economical and intellectual reforms in Bulgarian society but also of the aspiration of many representatives of Bulgarian philosophical staff for a new approach in their activity. At the same time at the beginning of the 90th great changes in the professional community of Bulgarian philosophers took place. The suggested text is devoted to these processes in the way they are described in the pages of “Philosophical Thought”.

II. ОБУЧЕНИЕ

ЕКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЪТ

*Емил Брейе**

Битие и време (Sein und Zeit) на Мартин Хайдегер от 1927 г., *Битие и нищо* на Жан-Пол Сартр от 1943 г., това са заглавията на двете основни съчинения, в които се развива екзистенциалната философия, която толкова развълнува света. Според заглавията, взаимствани от схоластичната традиция, би трябвало да се очаква там да бъде открита абстрактна онтология, представена по подобие на стария стил. При все това бързо се забелязва, че действителният обект на тези книги не е абстрактното битие, а човекът в своето съществуване, най-точно в своето всекидневно съществуване всред света и всред другите хора, с всички намерения и грижи, които произлизат от това, но също и в неговото обмислено съществуване, където с отклонението от спиращите всекидневни занимания, ще изпитва мъката на нищото, която го притиска, неразбиращ нито защо, нито как е излязъл оттам и виждайки съществуването си, сътворено единствено за смъртта, която ще го потопи отново там.

Книгите, които третираат подобни теми (има много такива особено в проповедническата литература) носеха понякога заглавия като "За смисъла (или безсмислието) на живота", и те принадлежаха по-скоро на етиката, отколкото на онтологията. Г-н Сартр има, впрочем, книга със заглавие "Екзистенциализмът е хуманизъм". Впрочем мисля, че да се разбере добре екзистенциализма, трябва да се търси защо той е отъждествил това учение за хората с онтологията.

Изглежда, че екзистенциализмът е един от най-ясните признаци за рухването на догматичното учение, което характеризира нашата епоха. Да дадем смисъл на живота, това ще рече да разглеждаме нашия собствен живот в неговото поведение и в неговата насока, като момент на едно по-обширно цяло, което му дава своята задача и като своя част - сътрудничество. Трябва, следователно, да се излезе по някакъв начин от своето съществуване, за да го видим като обхванато от една по-обширна реалност, като тази реалност би могла да бъде човечеството, семейството, отечеството, науката или всякаква друга цел. Трябва ни да се почувстваме обхванати от действителността, а не от нищото; това е така само, когато човекът има съдба. Но тогава онтологията надвишава учението за човешкото съществуване.

* почетен професор по философия в Сорбоната, Париж.

Допуснете обратното, че този изход на съществуването, това прелитане над моето съществуване, ще бъде разгледано като примамка; тогава всичко, което наричах моя съдба и което ме издигаше над мене самия, става работа на всекидневния живот и прилепва към моето собствено съществуване; никоя съдба не ми е налагана, нито дори предлагана; имам свободата да бъда това, което искам. Тогава онтологията се ограничава в човешкото съществуване, в моето собствено съществуване, по-малко от феноменологичната онтология, тази която описва просто даденото. Възмущението, отвращението, ето чувството, което причинява фалшив идеализъм, който закрива реалността за нас самите и за другите.

Битие и нищо на г-н Сартр, което съдържа толкова прецизни анализи и е от голямо значение, може да се чете като история на поредицата разочарования, които философът разказва в това изследване на битието.

Първо разочарование: опознаването на самия себе си чрез разсъждение е разгледано в частност от френската философия, като главен източник на метафизиката. Обаче какво ни дава тя в действителност? Наистина нищото е пустота. Разсъждението, казва се, е спонтанността, но щом като спонтанността иска да се постави като такава, тя става битие на себе си и престава да съществува за самата себе си. Съзнанието е размишление *за себе си*, което се връща непрекъснато към самото него. Ако то вярва, че е *за себе* едно или друго, това е, когато го прави от злонамереност. Всеки от нас играе някакъв персонаж, който не е, защото ако той беше действително такъв, той щеше да престане да бъде за себе си: следователно анализът винаги ни връща в пустотата.

Второ разочарование: отношението на съзнанието към света. Нашето съзнание щеше да остане напълно неопределено, ако то не беше съзнание за нещо; съществено за него е, както го повтаря г-н Сартр след г-н Хайдегер, да бъде битие в света. "За себе си"-то, което е съзнание и "в себе си"-то, което е свят, са неразделни. Както има само съзнание за света, така има само свят в перспективата на съзнанието. Но, за да се уверим в тази връзка, не трябва да приемаме идеалистическия солипсизъм, който свежда нещата в света до вкусовете на нашето съзнание; познанието е една връзка на "за себе си"-то и "в себе си"-то, която е от естество, съвсем различно от него. Ще намери ли в тази връзка "за себе си"-то подкрепа за своето битие? Ни най-малко: познанието е скромно присъствие на мен самия в света, но "в себе си"-то на света е като съвкупно съществуване, което не е, тъй да се каже, от психиката и не се оставя да проникне. В роман на г-н Сартр се вижда един от неговите герои да смята с желание камъните на Понт Ньоф и да пожелава напразно да сподели съществуването им. Г-н Сартр мисли, че подобно желание лежи в дъното на теологията: тъй като Богът на теолозите обединява своите две състояния; той е *за себе си* което е *в себе си*;

другояче казано, неговото съзнание е създател на неговото битие и това е защото вярващият се старее да се сравни с него. Но съюзът на "за себе си"-то и на "в себе си"-то е една абсурдност и има невъзстановим дуализъм в тази абсолютно необходима връзка. Ние можем да ползваме нещата като инструменти според свойствата, които виждаме в тях; но тази употреба само подчертава тяхната външност и тяхната трансцендентност.

Трето разочарование: нашите връзки с ближния. Ние сме в необходима връзка не само със света, но също и с ближния. Дали това не е във връзките ни с ближния в любовта, както в омразата или в съвместно действие, така че Аз-ът ще намери накрая устойчивостта, която търси. Г-н Сартр, впрочем, има една доста интересна забележка за общуването на нашите мисли с ближния чрез езика. "Самият факт на изразяване, пише той, е един полет на мисълта, понеже мисълта има нужда от помощта на една отчуждена свобода, за да се учреди като обект". Ето така моите слушатели, заподозрени в открадването на мисълта ми, заради, без съмнение, натиска, който упражняват върху мен, за да ме накарат да изразя това на разбираем за тях език.

В страниците, които са сред най-съществените в книгата, г-н Сартр иска да покаже колко е измамно доверието, което внушава взаимна любов. Той тръгва от един принцип, който биха могли да оспорват привържениците на чистата любов: любовта, това е при всеки от двамата любовници желанието да бъде обичан от другия; но всеки изисква другият да има не само желанието да бъде обичан от него, но и желанието да го обича; той впрочем изисква това, което той не дава, това, което не може да даде, понеже търси в другия опора, която той не може за му даде. С обикновени и неекзистенциални думи, любовта е само една игра на егоизъм, където всеки се осланя на привързаността на другия.

Аз нямам нужда да тласкам по-далече историята на нашите разочарования: самопознанието, познаването на нещата, познаването на другите, всичко това не може да запълни широко отворената празнота на "за себе си"-то. Цялата тази философия прилича на някои от тези жестоки разкази, които се задоволяваха да описва цинизма на свършващия XIX век; но тя иска да подкрепи своите тези върху самата структура на човека, това, което дава на неговия песимизъм студения и властен тон, който е поразителен в това учение, но този, който му съобщава също за неговата актуалност, понеже според главната черта на съвременната мисъл, тя познава само конкретния човек, където се свързват неделимо тялото и душата, съзнанието и външния свят, аз и ближният.

И не бих имал нищо повече да кажа за това, ако четвъртата и последна част на *Битие и нищо* не се посочваше като вид връщане в мисълта на г-н Сартр, един пасаж на песимизъм към един вид на доста неочакван стоицизъм. Той съществува действително за човека на ценностите, такива като доброто, които

не са нищо друго, освен съзнанието за липса: човекът, търсещ ценностите се стреми следователно винаги да бъде този, който не е и не е този, който е. Тази непълнота, която ние бихме наричали неопределеност, г-н Сартр иска да я наричат свобода. Ние сме винаги свободни да поемем, да вземем върху нас ситуацията, в която се намираме, да ангажираме нашата отговорност в една кауза. Да отбележим при това *двусмислието* на този морал, според думите на мадам дьо Бовоар, която за това е дала писмено изложение; тъй като Аз-ът не е той самият, освен при условие да се избяга, да остане на разстояние от себе си и би било смъртоносно за него да опита да се отъждестви на някаква съдба, каквато и да бъде тя.

Преводът е направен от **Мариела Кичева** с незначителни съкращения от - Les Themes actuels de la philosophie, PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 108, Boulevard Saint-Germain, PARIS, 1964, p. 68 – 73.

ВЪЗМОЖНОСТИ ЗА ПОВИШАВАНЕ ЕФЕКТИВНОСТТА НА УЧЕБНИЯ ПРОЦЕС ВЪВ ВИСШИТЕ ТЕХНИЧЕСКИ УЧИЛИЩА

*Десислава Костова**

Преустройството на нашето образование във висшите учебни заведения изисква разработването и внедряването на новите методи и средства за обучение, които ще спомогнат за интензификацията на учебния процес и активното усвояване на научното познание от всеки студент. Освен въвеждането на тристепенното обучение във висшето образование и разработването на новите учебни планове и програми на бакалавърско и магистърско ниво, висшите учебни заведения трябва да поставят на преден план и работата си по методическите проблеми на обучението и за търсене на нови форми, които да заместят остарелите, неотговарящи на съвременното социално, икономическо и информационно развитие на обществото.

Новите учебни планове и програми освен с по-добра логическа връзка между учебните дисциплини и теми, би трябвало да бъдат съпроводени с относително увеличаване на активните методи на обучение и извънаудиторна организирана работа на студентите. Това е свързано с факта, че инженерът се подготвя за творческа дейност, свързана с проектиране, конструиране и управление на технологични процеси за създаване на машини, апарати, системи за превръщане на материали и енергия. Ако се следват системите на знание, а именно: възприемане и разбиране на информацията, възпроизвеждане, действие на даден алгоритъм, конструиране на алгоритми, то в процеса на обучение трябва да се цели за всички обучавани достигане на степента "действие на даден алгоритъм", а за отделни студенти в края на обучението – възможност "да създават алгоритми".

Повишаването на ефективността на учебния процес чрез използване на нови форми и методи би трябвало да се търси в следните основни направления [1]:

- интензификация на обучението чрез подобряване на лабораторната база и чрез внедряване на съвременни учебно-технически средства и компютърна техника;
- индивидуализация на обучението чрез въвеждане на програмираното обучение и на елементи на научно-изследователската работа.

Ефективността на различните методи и средства за обучението по повечето данни от дидактични изследвания е [2]:

- при слушане човек запаметява около 20% от информацията;

* доктор, доцент по „Информационно-търсещи системи“ в МГУ „Св. Иван Рилски“,

- при аудиовизуално възприемане - около 50%;
- при обучение под форма на дискусия – около 70%;
- при индивидуална активна дейност – около 90%.

Оттук следва, че за достигане на втората степен на знание – възпроизвеждане на усвоената и запаметена информация - от голямо значение са методите и средствата, активизиращи и интензифициращи учебния процес. Това съвсем не замества и омаловажава пасивните методи на обучение, каквато е лекцията.

С помощта на лекцията се предава синтезирана информация, съдържаща основно проблеми, идеи, принципи, методи и средства на учебната дисциплина. Обсъждат се различни методи и средства и се дава сравнителна качествена и количествена оценка. Елементарните описания и обяснение на обекти, процеси и явления трябва да се пренесат в рамките на практическото обучение под формата на беседи и консултации.

В упражненията (аудиторни и лабораторни, семинарни) се разискват и разработват теоретико-приложни аспекти на учебната дисциплина. Необходимо е в тях да се засилва индивидуалната работа чрез задаване на индивидуални нестандартни задачи, чието решаване да бъде първи опит на студентите за самостоятелна творческа изява. Опитът от някои семинарни занятия в МГУ показва, че тяхната ефективност значително се повишава при използването на дискуссионен метод. Но за това е необходима по-добра подготовка както на преподавателя, така и на студентите. Формите на дискусията могат да бъдат различни. Обикновени събеседвания, обсъждане на "инциденти", "казуси", "инсценировки", "управленски игри" и др.

Големи възможности за възникване на творчество у студентите дава решаването на курсови задачи и изготвянето на курсови проекти. Необходимо е обаче да се индивидуализират задачите за решаване и да се решават в условия (природни, технико-технологични, икономически), за които няма готови решения, които да заимстват студентите. Това е изпитан метод за преодоляване на т.н. психологична инерция у инженера – неволно да копира известни решения за аналогични условия.

Различните форми на изследователска работа на студентите (аудиторна и извънаудиторна съгласно учебния план), организирана целенасочено, предоставя големи възможности за проверка и реализация на нови идеи и за възпитаване у студентите на изследователски стил на работа.

Между най-нашумелите нови методи и форми на обучение е програмираното обучение. Както е известно, една от главните особености на програмираното обучение е, че при прилагането му всеки студент може да учи със собствената си скорост. Освен това, оценяването на знания е прецизно и обективно. При този метод студентът получава необходимите знания на малки порции (като диктор-

ско съобщение, машинописен текст, изображение на екран и др.). Когато студентът прецени, че материалът е усвоен, той получава тест-задача за проверка на способността му да приложи получените знания. При благоприятен отговор се преминава към нова порция материал, а при отрицателен – студентът се връща отново към същия материал (с или без допълнителна консултация).

Програмираното обучение все още буди твърде много спорове. Към аргументите "против" този начин на обучение могат да се изброят следните: необходимост от техника; понякога програмите са твърде опростени и схематични и не стимулират евристично мислене; създават се възможности за налукване, зубрене, непълни и повърхностни отговори; студентът няма личен контакт с преподавателя. Не случайно противниците на този метод твърдят, че това е начин да се замени "естествената глупост" с "изкуствена интелигентност".

Въпреки това, този метод има редица безспорни предимства: оценката на знанията е обективна, съчетава се голямата скорост и огромната памет на машинния мозък със силата на въображението и творческите способности на човека, създава се възможност да се учи без преподавател, като всъщност преподаваният материал основно е анализиран от добри специалисти и педагози. Студентът, активно участвал в обучението, сам избира най-подходящото за него време за учене, сам следи и оценява напредъка си.

Тези предимства не бива да се пренебрегват и с лека ръка да се отрича програмираното обучение. Но то трябва да се прилага без крайности, уравновесено. То е най-подходящо за преподаване на фактически материал, за текущ контрол през семестъра и за предварително отделяне на неподготвените преди изпитите и преди упражненията.

Самостоятелната работа на студентите и формите на текущия контрол върху нея е от съществено значение. Не случайно в редица литературни източници висшето образование се дефинира като самодисциплина [3, 4]. Студентът трябва да се научи във ВУЗ: сам да учи (т.е. да бъде годен за придобиване на знания и за самоусъвършенстване по време на цялата своя професионална дейност); сам да мисли (т.е. да открива проблемите, особено в нови области, и сам да ги решава); сам да прилага решенията си в практиката (по-точно да е способен да реализира решенията си в практиката (по-точно да е способен да организира прилагането им, като ги видоизменя с оглед на внимателно изучаване обратни връзки).

За да бъде ефективна самостоятелната работа на студентите и нейното контролиране, формите, в които тя се осъществява, трябва да са регламентирани и задължителни наравно с формите на редовното обучение във ВУЗ.

Формите на текущ контрол могат да бъдат: устни, писмени, тестови, с компютър и др. Те обхващат: усвояването на лекционния материал, успеха от уп-

ражненията (лабораторни и семинарни), домашни, проекти и реферати, практики и др.

Върху основата на добре организиран и системно провеждан текущ контрол по редица дисциплини за много студенти изпитът може да бъде отменен. На него трябва да се явяват само получените през периода на текущия контрол слаб (2) или среден (3), а също и тези, които искат да подобрят поставените им от преподавателя оценки. За внедряване в практиката на ВУЗ на стройна и ефективна организация на самостоятелната работа на студентите и текущия контрол е нужно нормативно осигуряване на формите на тази дейност. Съществена съставна част от учебната работа във всеки ВУЗ е изпитът. Той е основна форма за контрол и проверка върху цялостната подготовка и степента на овладяване на материала от студентите. Проучванията показват, че изпитът е най-невралгичният пункт на всички образователни системи.

От признанията, които се срещат в литературата, може да се заключи, че в нито една страна в света няма образцова изпитна система, която да осигурява високо качество при масов студентски и преподавателски състав. Новите методи, които се експериментират в тази област, са предмет на разгорещени обсъждания.

Споровете се водят главно по следните въпроси: Първо, необходимият брой на изпитите. За бившите социалистически страни и за САЩ е характерен големият брой изпити и това положение се критикува.

Друга крайност (застъпена например в Германия), където се държат само по няколко, но много обемисти изпити, също се критикува. Новите учебни планове ще доведат до оптимизиране и уеднаквяване с образователните системи в напредналите страни.

Много спорове предизвиква техниката на провеждането на изпитите. В редица страни това става само писмено. Като предимство на тази форма на изпита се изтъква преди всичко следният мотив: създава се по-голямо успокояване на студента и по-добри възможности да се съсредоточи. В други страни пък се използва изключително устното изпитване. Този начин се мотивира с това, че той създава навици у студента да се изразява гласно и отстоява мислите си, да мисли в напрегната обстановка. Особено се лансира публичният устен изпит с участието на цялата студентска група, който развива техника на общуване и колективен дух. Често се препоръчва и практикува предварителен писмен изпит (по-добре той да бъде тестов), за отстраняване на напълно неподготвените, след което основният изпит се провежда в устна форма.

Основното изискване, свързано със съдържанието на изпита, е не само да се възпроизведат знанията, но и да се проверява тяхното разбиране и спо-

собностите за прилагането им в практиката. При провеждането на изпитите се срещат следните модификации:

- 1) изпит с отворена книга (учебник). Този начин има предимството, че разтоварва паметта и повишава ангажирането на интелекта. Опитът показва, че почти всички студенти се боят повече от този начин на изпитване, което говори за несъвършенството и слабостите на съществуващите образователни системи, които не стимулират самостоятелното мислене;
- 2) изпит не по конспект и билет, а по теми (проблеми). Той протича обикновено не като монолог с коментари, а като пълноценен диалог. По този начин трябва да се провеждат изпити поне с докторантите по специалността, а също и по отделните дисциплини със студентите от по-горните курсове.
- 3) изпит, предхождан, придружаван или завършван със самостоятелно извършване на конкретни задачи (провеждане на опит, изчисление, чертеж и др.).

В Минно-геоложкия университет "Св. Иван Рилски" се експериментират редица оригинални форми на изпитване, които би трябвало да се разширят.

Един от най-отговорните и важни моменти от методиката на провеждане на изпита е оценката, която се дава на получените отговори. Несправедливата оценка неизбежно пресича стимулите за работа и обратно – справедливата го мотивира и засилва чувството му за отговорност. Елементът на случайност при оценяването би бил сведен до минимум, ако преподавателят е следил сам цялостната работа на студента по овладяване на съответната дисциплина през семестъра.

За повишаване ефективността от провеждането на изпитите като форма за контрол и оценка на знанията на студентите е необходимо системно да се организират методични обсъждания на различните начини на изпитване, прилагани у нас и в чужбина, и да се разработи усъвършенствана методика, диференцирана за различни катедри и дисциплини.

Учебните научно-производствени и преддипломните практики на студентите са от особено значение за практическо овладяване на знания и умения. Подобно на теоретико-практическото обучение през семестъра, летните практики трябва да бъдат така осигурени организационно-методически, че да протичат с повишена интензивност и ефективност. През време на практиката може да се извърши част от лекционнно-семестриалното обучение, свързано с обекта, процеса, явлението, които са предмет на редица учебни дисциплини. В някои реномирани чуждестранни висши технически училища по време на практиката на студентите се възлагат индивидуални или групови комплексни задачи за проучване, анали-

зиране и решаване на конкретни малки задачи. Това е полезно както за компанията, така и за обучението

В процеса на изработване на дипломната работа студентът има възможност за комплексно осмисляне на целия курс на обучение и за самостоятелно решаване на комплексна задача, която може да има характер на експертиза, изследване на определен неголям проблем, проектиране и конструиране на съоръжение, машина, апарат, системи и т.н. В някои страни се образуват дипломантски колективи за комплексно решаване на по-сложни проблеми.

Висшите технически училища - и в частност Минно-геоложкият университет "Св. Иван Рилски" – притежават научно-педагогически потенциал от достатъчно опитни изследователи и педагози, които могат много резултатно да прилагат новите учебни планове и програми. За тази цел може би е целесъобразно да се предвидят някои мерки, свързани със своевременна подготовка (чрез специализации и др.) на преподавателите за нови учебни дисциплини.

Материално-техническата база на повечето висши технически училища е недостатъчна и твърде остаряла. По принцип базата на един ВУЗ се изгражда бавно. Липсата на финансови средства води до недостатъчен брой учебно-технически средства. Наличието на учебни помещения, учебни помагала, учебно-технически средства (компютърна техника, аудиовизуални средства за обучение) са необходими предпоставки за активизация и интензификация на учебния процес като цяло. Извънаудиторната дейност на студентите ще бъде резултатна, ако се извършва в университетските сгради, под прякото или косвено ръководство на преподавателите.

Работата за подобряване на методическата квалификация на преподавателите във висшите технически училища обхваща грижи за развитие на съвременните методики на отделните учебни дисциплини, активизиране и индивидуализиране на обучението, анализ на педагогическата и психологическа ценност на прилаганите технически средства, запознаване с постиженията на общата и инженерна психология, педагогиката, дидактиката, ергономията, риториката и т.н. Това ще спомогне за решаване на някои методически проблеми в нашето висше образование и подобряване на учебния процес.

Бележки

1. Андреев, М. Процесът на обучението. Дидактика. С., СУ, 1996, 422 с.
2. Ценов, Ив. Методика на обучението по обществените дисциплини. С., 1992. 247 с.
3. Лалов, Б. Избрани лекции по педагогика. С., 1987. 173 с.
4. Костова, Д. Избрани лекции по инженерна педагогика. С., 1992. 107 с.

МЯСТОТО НА НОВИТЕ, НЕТРАДИЦИОННИ СПОРТОВЕ В СИСТЕМАТА НА ФИЗИЧЕСКОТО ВЪЗПИТАНИЕ ВЪВ ВУЗ

Диана Пеева, Стефан Филипов*

Висшето образование представлява сложна и динамична система, изградена в демократичните общества на полицентрична основа, определена от автономията на ВУЗ. Независимо от профила и подготвяните специалисти, от формата на собственост и субсидиране, от целите, които си поставя отделния ВУЗ, в опростената схема на висшето образование ясно се разграничават три "стълба".

Немислимо е пълноценното изграждане на бъдещите специалисти без оптималното им физическо развитие. Съвременното общество не би могло да съществува, ако не се развиват физическите качества на индивида. Необходимостта от физическото възпитание се асоциира с факта, че то с единствения метод за физическа подготовка на хората и единственото средство за превенция на хиподинамиката и свързаните с нея заболявания. Физическото възпитание като цивилизационен феномен съдържа две парадигми - педагогическа и обществена. Педагогическият процес по физическо възпитание има две страни: субективна - студентите и обективна - преподавателите, учебните програми и най-общо институциите, които го провеждат. Обществената значимост на физическото възпитание се открива в развитието на физическите способности на човека, в тясната му връзка и взаимна обусловеност със спорта и значителното му участие в свободното време на хората.

Системата на физическото възпитание, разглеждана като основна подсистема на висшето образование представлява сложен механизъм от взаимосвързани, взаимообусловени и подчинени елементи, чиято основна цел е физическото усъвършенстване на студентите.

Фокусът на цялата система на физическото възпитание във ВУЗ е връзката със спорта, изразена чрез избрания спорт за практикуване от студентите. Изборът им се определя до голяма степен от наличната материална база и от индивидуалната подготовка на преподавателите.

Според редица изследвания, най-популярните спортове, представени във ВУЗ са футбол, баскетбол и волейбол - от колективните спортове и тенис, плуване и фитнес - от индивидуалните спортове. Наред с това непрекъснато нараства интересът на студентите към нови и нетрадиционни спортове, които от няколко години имат своите позиции в системата на физическото възпитание във ВУЗ

* преподавател по физическа култура и спорт във ВТУ "Тодор Каблешков"; старши преподавател по физическа култура и спорт в МГУ "Св. Иван Рилски".

/Напр. в: ВТУ "Тодор Каблешков", МГУ "Св. Иван Рилски", ТУ-Габрово, ТУ-Варна и др./

Новите спортове, като рѳгби, бейзбол, бадминтон и др, развиват по нов начин традиционните физически качества-сила,бързина, издрѳжливост, ловкост, гѳвкавост. Иновационната дейност тук е свързана с факта, че тези спортове не се развиват активно в средните училища и тяхната специфика налага нови подходи към нивото на физическата дееспособност.

Важен фактор за нарастващото значение на новите спортове е отговорното отношение на студентите към занятията. То е функция на отлично подготвените млади специалисти,ръководещи заниманията във ВУЗ, които в повечето случаи са практикуващи съответния спорт.

Новите и нетрадиционни спортове предполагат запълването на една основна празнота в отношението на студентите към конвенционалните занятия по физическо възпитание - емоционалната. Запознаването с нетрадиционното винаги носи положителен емоционален заряд и при неговото комбиниране с активна спортно - състезателна дейност основните цели на физическото възпитание във ВУЗ се изпълват със съдържание.

Всеки един от новите спортове има изградена структура-федерация,спортни клубове, състезателна дейност. Основна разлика в сравнение с традиционните и широко застъпени спортове във висшите училища е по-прекия достѳп до активна състезателна дейност-студентски, градски и републикански първенства. Тази възможност за спортно усъвършенстване максимално удовлетворява предназначението на физическото възпитание - прилагането на придобитите умения и навици в хода на обучението в ежедневиия бит и разширяването на физическата култура на индивида, която определя дългогодишната физическа активност.

III. ИЗВОРИ

Готлоб Фреге (1848 – 1925) е виден немски логик, математик и философ. Завършил е университетите в Йена през 1869 г. и Гьотинген през 1871 г. От 1874 г. е приват-доцент, а от 1879 до 1917 г. – извънреден професор в Йенския университет.

Изследванията на Фреге бележат нов етап в развитието на логиката. Неговите открития предопределят насоките при създаването и развитието на математическата логика през XX век. Те оказват голямо влияние върху промяната във философската проблематика и преосмисляне основанията на математиката.

Фреге въвежда понятията за истинно значение, логическа функция и различаване свойствата и отношенията като съответно едноместни и многоместни предикати, дефинира отношенията принадлежност на елемент към клас и включване на клас в клас, за първи път систематично започва да използва квантори. Той строго разграничава значението и смисъла на езиковите изрази. Немският математик създава система на формалната аритметика въз основа на разработеното от него разширено изчисляване на предикатите.

Фреге поставя началото на теорията за математическото доказателство, като дава строго определение на доказателство – всяка крайна редица от правилно образувани изречения, такива че всяко от изреченията е аксиома или следва от предишни членове в редицата, посредством валидно правило за извод.

Немският логик разработва формален език, който вече не се използва, но чийто принцип е в основата на съвременните формални езици. Основното достоинство на този формален език е, че използва едноместни и многоместни предикати. Благодарение на въвеждането им, субектът и предикатът в логиката на Фреге получават равностойно значение, за разлика от третирането им в традиционната или класическа логика на Аристотел. Той остро критикува психологизма и емпиризма в областта на логиката и основанията на математиката. Немският учен защитава тезата за обективността на общото в областта на логиката и философията.

По времето на Фреге основен проблем на математиката е намирането на сигурни основи, върху които да се постави тази наука. Немският мислител се опитва да изгради цялата математика върху основата на логиката. Във фундаменталния си труд "Основни закони на аритметиката" (т. 1 и 2, 1893 – 1903 г.), от определени положения на логиката той извежда аритметиката. Неговата цел е да докаже сводимостта на математиката към логиката. Именно с тези идеи на Фреге в много отношения е свързано развитието на особено направление в из-

следванията на основанията на математиката, което получава названието "логицизъм".

Амбициозният опит на Фреге се оказва неуспешен. Противоречивостта на използваните от него принципи е разкрита по-късно от Б. Ръсел и е известна под името "парадокс на Ръсел". В тритомния труд "Principia mathematica" (1910 – 1913 г.), Ръсел заедно с Уайтхед, създава теория на типовете, в която с помощта на специална йерархия на логическите понятия този парадокс е преодолян. През 1931 г. Курт Гьодел доказва, че всички системи от типа на Ръселовата, дори и с по-голяма сила на обобщение, например системата на аксиоматичната геометрия и теорията на множествата, са съществено непълни. По такъв начин основният тезис на "логицизма" е опроверган, но интелектуалните усилия по неговото формулиране дават силен тласък при формирането и прецизирането на редица важни методологически идеи за развитието на съвременната логика и за създаването на съответен математически апарат.

МИСЪЛТА: ЛОГИЧЕСКО ИЗСЛЕДВАНЕ

Готлоб Фреге

Естетиката изследва прекрасното, етиката - доброто, а логиката - истината. Разбира се, истината е цел на всяка наука, но за логиката истината е важна и в друго отношение. Логиката е свързана с истината така, както физиката с гравитацията. Да открива истината - това е задача на всяка наука, но логиката е предназначена за познание на законите на истинността. Думата "закон" може да се разбира в два аспекта. Когато говорим за законите на нравствеността или за законите на определена държава, ние имаме предвид правила, които е необходимо да следваме, но с които произтичащото в действителността не винаги се съгласува. Законите на природата отразяват общото в явленията на природата. Следователно, всичко, което става в природата, винаги съответствува на тези закони. Именно в този последен смисъл аз говоря за законите на истинността. В този случай става дума не за явления, а за свойства. От законите на истинността на свой ред се извеждат правила, определящи мисленето, съжденията, умозаключенията. По такъв начин можем да говорим за съществуване на закони на мисленето. Тук обаче възниква опасността от смесване на две различни понятия. Можем да си представим, че законите на мисленето са подобни на законите на природата и отразяват общото в психическите явления, имащи място при мисленето. В този случай законите на мисленето биха били психологически закони. Като се разсъждава по такъв начин, би могло да се стигне до заключението, че логиката изучава психологическия процес на мислене и тези психологически зако-

ни, в съответствие с които то протича. Но в този случай задачата на логиката е определена напълно невярно. Заблуджението, както и истинното знание, си имат свои причини. Истинното и лъжливото умозаклучение в еднаква степен стават в съответствие с психологическите закони. Изводите от тези закони и описанието на психическия процес, който довежда до някакво умозаклучение, не могат да проявят това, към което се отнася съответното умозаклучение. Може би логическите закони също участват в този процес? Няма да оспорвам, но ако става дума за истината, само възможността още не е достатъчна. Възможно е и нелогическото да участва в този процес, като ни отвежда встрани от истината. Само след като познаем законите на истинността, можем да решим този проблем. За да изключим всяко неправилно разбиране и да предотвратим размиването на границите между логиката и психологията, аз смятам за задача на логиката откритането на законите на истинността, а не законите на мисленето. В законите на истинността се разкрива значението на думата "истинен".

Думата "истинен" ще се употребява не в смисъл на "истински", "действителен", "правдив". Ние ще имаме предвид тази истина, познанието на която се явява цел на науката. Думата "истинен" в езика е прилагателно, т. е. тя обозначава свойство. В тази връзка възниква желанието по-строго да определим тази област на обектите, към която може да бъде приложимо понятието истинност. Истинността може да бъде свойствена на образът, представите, изреченията и мислите. Изглежда неочаквано, че в тази редица са обединени обекти, възприемаеми със зрението или слуха, и обекти, недостъпни за сетивно възприятие. Това ни показва, че имаме работа с някакво смислово придвижване. Действително, нима образът може да бъде истинен като такъв, т. е. в качеството си на видим и осезаем обект? Можем ли да кажем, че камъкът или листът са неистинни? Ние не бихме могли да наречем образът истинен, ако зад него не стоеше някакъв замисъл. Образът е длъжен да съответствува на нещо. Точно по същия начин и нашата мислима представа се признава за истинна не сама по себе си, а само в зависимост от това, съвпада ли тя с нещо или не. Оттук би могло да се заключи, че истинността се състои в съпадението на образът с изобразяваното. Съпадението е отношение. Но това противоречи на употребата на думата "истинен", която в езика не изразява никакво отношение и не съдържа указание за втория елемент на отношението. Ако аз не зная, че някакъв образ трябва да изобразява Кьолнската катедрала, то аз не зная, с какво да сравнявам този образ. Точно по същия начин съпадението може да е налице само в този случай, когато елементите са тъждествени, т. е. не са различни обекти. Съвместяването на представата за обекта със самият обект би било възможно, само ако обектът също би бил представа. Тяхното пълно съпадение би означавало тъждество. Обаче, определяйки истината като съпадане на представата с нещо реално съществуващо,

съвсем нямам предвид това. При определянето на истинността съществено е различието на представата от реалността. В този случай не би могло да има пълно съвпадане и пълна истинност. Но тогава изобщо не би трябвало да признаваме нещо за истинно: това, което е истинно само наполовина, вече не е истинно. Истината не допуска градация. Какво трябва да направим за да се убедим в това, че нещо е истинно? Очевидно ние сме длъжни за изследваме дали е истинно това, че нещо - например, представа и действителност - съвпадат в определено отношение. Но това означава, че ние отново се връщаме към това, с което започнахме. По такъв начин опитът да се обясни истинността с помощта на съвпадението се оказва несъстоятелен. Оказва се несъстоятелен и всеки друг опит за определение на истинността. Работата е в това, че всеки път в определението на истинността се включва насочване към някакви признаци: но във всеки конкретен случай е нужно умение да се решава, истина ли е това, че тези признаци са различни. По такъв начин възниква порочен кръг. Казаното ни заставя да смятаме за твърде вероятно, че съдържанието на думата "истинен" е във висша степен своеобразно и не се поддава на определение.

Твърдението за истинността на някакъв образ, никога не е твърдение за свойство, присъщо на този образ, съвършено независимо от други обекти; напротив, в такива случаи винаги се има предвид някакъв друг предмет, и целта на говорещият е да покаже, че този предмет по някакъв начин съвпада с образът. "Моята представа за Кьолнската катедрала" е *изречение*, и ние ще говорим за истинността на това изречение. По такъв начин, *това, което често погрешно смятат за истинност на образът и представата, ние свеждаме към истинността на изреченията*. Що е изречение? Последователност от звуци, обаче само в този случай, когато тя има смисъл; при това не бива да твърдим, че всяка осмислена последователност от звуци е изречение. Когато казваме, че изречението е истинно, ние имаме предвид неговия *смисъл*. Оттук следва, че тази област, в която е приложимо понятието за истинност - това е смисълът на изречението. Явява ли се смисълът на изречението представа? Във всеки случай истинността тук се състои не в съпадението на този смисъл с нещо друго, иначе въпросът за истинността би се повтарял до безкрайност.

И така, без да давам строго определение, аз ще наричам *мисъл* това, към което е приложимо понятието истинност. Това, което може да бъде неистинно, аз също причислявам към мисълта, наред с това, което може да бъде истинно. Сходен смисъл имат и твърденията от типа: "Съждение е това, което е истинно, или неистинно". Аз употребявам думата смисъл приблизително в този смисъл, който има в логическите разработки думата съждение. Следователно, аз мога да кажа, че *мисълта е смисълът на изречението*, като нямам предвид това, че смисълът на всяко изречение е мисъл. Сама по себе си несетивна, мисълта

се облича в сетивната обвивка на изречението и така става по-понятна за нас. Ние казваме, че изречението изразява мисъл.

Мисълта е нещо несетивно и всички сетивно възприемаеми обекти трябва да бъдат изключени от тази област, в която е приложимо понятието истинност. Истинността не е свойство, което съответствува на определен вид сетивни впечатления. По такъв начин то рязко се отличава от свойствата, които ние обозначаваме с думите "червен", "ароматен" и т. н. Но нима не виждаме, че слънцето е залязло? И нима при това не виждаме, че това е истинно? Фактът, че слънцето е залязло, това не е предмет, изпускащ лъчи, които попадат в моите очи; това е невидим предмет, подобен на самото слънце. Този факт, че слънцето е залязло, се признава за истинен благодарение на сетивното впечатление. Обаче истинността не е сетивно възприемаемо свойство. По същия начин магнетизмът се приписва на обекта въз основа на сетивни впечатления, въпреки, че на това свойство, подобно на истинността, съответствува особен род сетивни впечатления. В това посочените свойства съвпадат. Заедно с това обаче, за определяне на магнитните свойства на телата, сетивните впечатления са ни необходими; ако аз смятам за истинно, например, че в даден момент не усещам никакъв мирис, то го правя не на основата на сетивни впечатления.

Има основание да смятаме, че не можем на нито един обект да припишем някакво свойство, без да признаем едновременно с това за истинна мисълта, че даденият обект има даденото свойство. По такъв начин с всяко свойство на обекта е свързано някакво свойство на мисълта, а именно свойството истинност. Изречението: "Аз усещам мирис на ябълка" има същото съдържание каквото има и изречението: "Истинно е, че аз усещам мирис на ябълка". Приписването на мисълта на свойството истинност нищо не прибавя към самата мисъл. Заедно с това, все пак, не е така. Ние сме склонни да говорим за голям успех в ситуация, когато след дълги колебания и мъчителни търсения, изследователя най-накрая получава правото да твърди: "Това, което аз предполагах, е истинно". Значението на думата "истинен", както се отбелязва вече, е във висша степен своеобразно. Може би, то съответствува на това, което в обикновения смисъл никак не може да се нарече свойство. Въпреки това съмнение, по-нататък аз ще следвам тази езикова употреба - като че ли истинността действително е свойство, дотогава, докато не бъде намерен по-точен начин за нейното изразяване.

За да мога по-дълбоко да изследвам това, което ще наричам мисъл, е необходимо да се направи известна класификация на изреченията. Изречението, изразяващо заповед, не е безсмислено, обаче неговия смисъл не е от такъв вид, че да можем да говорим за истинност на съответното изречение. Ето защо смисълът на такова изречение аз няма да наричам мисъл. По аналогични съображения изключвам и изреченията, изразяващи желания или молба. Ще се разглеж-

дат само тези изречения, в които се изразява съобщение или твърдение. Към тях не отнасям възгласите, предаващи нашите чувства, стонове, въздишките и т. н., въпреки, че те с някои ограничения също са предназначени за изразяване на определени съобщения. Какво би могло да се каже за въпросителните изречения? Частният въпрос представлява в някаква степен несамостоятелно изречение, което придобива истинен смисъл след отговора на въпроса. Ето защо няма да ги разглеждаме.

И така в утвърдителните изречения ще различаваме:

- 1/ формулиране на мисли - мислене;
- 2/ констатиране на истинността на мислите - съждение;
- 3/ изразяване на това изречение (съждение) - твърдение.

Прогресът в науката обикновено протича така: в началото се формулира мисъл, изразяема, например, като общ въпрос, и впоследствие, след необходимите изследвания тази мисъл се признава за истинна. Констатацията на истинността изразяваме във формата на утвърдително изречение. Дори думата "истинен" не е необходима. Въвеждането на думата "истинен" нищо не променя. Оказва се, че приписването на мисълта на свойството истинност нищо не добавя към самата мисъл.

Дори и не-философът рано или късно се оказва пред необходимостта да признае съществуването на вътрешен свят, различен от света на външните обекти. Вътрешният свят се образува от сетивните впечатления, въображението, усещанията, емоциите, настроенията, склонностите, желанията и т. н. За краткост всички тези компоненти ще обединя под названието "представи".

Принадлежи ли мисълта към този вътрешен свят? Представява ли тя представа? Очевидно е, че решенията не са представи. С какво се отличават обаче представите от обектите на външния свят?

- 1/ Представите не могат да бъдат възприети нито от зрението, нито от осезанието, нито от обонянието, нито от вкуса, нито от слуха.
- 2/ Представите винаги са притежавани, имани от някакъв субект. Ние притежаваме усещания, емоции, настроения, склонности, желания. Представите, които има някакъв човек съставляват съдържание на неговото съзнание.
- 3/ Представите изискват съществуването на техен носител. В това отношение обектите на външния свят са автономни.
- 4/ Всяка представа има само един носител. Не е възможно двама души да имат една и съща представа. В противен случай представите биха съществували независимо от хората.

Да се върнем на поставения по-рано въпрос: представа ли е мисълта? Ако мисълта, която аз изразявам, например, в теоремата на Питагор, би могла да бъде призната за истинна, както от мен, така и от другите хора, то тя не се отна-

ся към съдържанието на моето съзнание, а аз не се явявам неин носител, макар че мога да произнеса съждение относно неговата истинност. Да предположим, че това, което аз и някакъв друг човек смятаме за съдържание на теоремата на Питагор, не е една и съща мисъл. В този случай съчетанието "теоремата на Питагор" би било неуместно. Би следвало да различим "моята теорема на Питагор" и "неговата теорема на Питагор" и т. н. Моята мисъл ще бъде съдържание на моето съзнание, неговата мисъл ще бъде съдържание на неговото съзнание. Може ли в този случай смисълът "моята теорема на Питагор" да бъде истинен, а "неговата теорема на Питагор" да бъде неистинна? Думата "червен" е приложима само в областта на моето съзнание, ако смятаме, че тя обозначава не някакво свойство на реалните обекти, а някакви мои сетивни впечатления. По такъв начин и думата "истинен" и "неистинен" могат да бъдат в посоченото разбиране приложими само в областта на моето съзнание. Тогава истинността би била ограничена от съдържанието на моето съзнание и би било във висша степен съмително, че в съзнанието на другия човек може да се открие нещо макар и подобно на моето.

Ако мисълта е невъзможна без човека, на чието съзнание тя принадлежи, то тази мисъл принадлежи само на него и на никой друг. Всеки от нас би се занимавал със съдържанието на своето съзнание. И така, мислите не са нито обекти от външния свят, нито представи.

Би трябвало да отделим трета област. Елементите влизащи в тази област, съвпадат с представите в това отношение, че не могат да бъдат възприети със сетивата, а с обектите на външния свят - в това, че те не предполагат наличието на носител, на чието съзнание да принадлежат. Така например, мисълта, която ние изразяваме в теоремата на Питагор, е истинна безотносително към времето, истинна, независимо от това дали съществува някой, който да я смята за истинна. Тя не предполага никакъв носител. Тя е истинна не само в момента на нейното откритие, подобно на планетата, която и без да бъде открита от хората, се намира във взаимодействие с другите планети.

Формулирането на мисълта предполага съществуване на този, който я формулира, на този, който мисли. Той следователно е *носител на мисленето, но не и на мислите*. Макар мислите да не влизат в съдържанието на съзнанието на този, който мисли, в съзнанието му трябва да има нещо, което се съотнася с мисълта. И това последното не бива да се смесва със самата мисъл. Мисълта не се отнася нито към представите от моя вътрешен свят, нито към външния свят, света на сетивно възприемаемите обекти.

Освен своя вътрешен свят, би следвало да различаваме: външния свят на сетивно възприемаемите обекти и областта на това, което не може да бъде възприето с помощта на сетивата. За признаването на тези две области ние се

нуждаем от извънсетивното; но при сетивното възприемане на обектите ние изпитваме потребност и от сетивни впечатления, а последните изцяло принадлежат на вътрешния свят. По такъв начин, това, върху което е основано различието между реалността на обекта и реалността на мисълта, е атрибут на вътрешния свят и не принадлежи на нито една от двете области на външния свят.

Разбира се, мисълта не е това, което ние сме свикнали да наричаме реално, действително. Светът на действителността - това е свят, в който едно нещо изменя друго, и самото то е подложено на въздействие и изменение. Това е същността на събитията, ставащи във времето. Това, което е извънвременно и неизменно, ние едва ли ще признаем за реално. Търпи ли въздействие и изменение мисълта или тя е извънвременно. Мисълта, изказана в теоремата на Питагор, очевидно е извънвременно, вечна, неизменна. Но не съществуват ли такива мисли, които сега са истинни, а след половин година ще бъдат неистинни. Не: след половин година това вече ще бъде друга мисъл. Последователността сама по себе си е недостатъчна за изразяване на мисълта, необходимо е да се отчете и времето на нейното произнасяне. Без съотнасяне с времето, което е заключено в думите "това дърво е покрито със зелени листа", няма завършена мисъл, т. е. въобще няма да има мисъл. Само това изречение изразява мисъл, което е завършено и във всички отношения самостоятелно, в резултат на съотнасянето му с времето. Но такова изречение, ако то е истинно, истинно не само днес и утре, е истинно безотносително към времето. Сегашното време на думите: "Истинно е", не посочва момента на произнасянето, а обозначава, ако мога така да се изразя, времето на извънвремовостта. Когато употребяваме обикновената форма на утвърдителното изречение, като избягваме думата "истинен", е необходимо да различаваме изразяването на мисълта и твърдението. Съдържащото се в изречението указание за времевата съотнесеност, е свързано само с изразяването на мисълта, докато истинността, признаването на която се заключава във формата на утвърдително изречение, е безотносителна към времето.

Каква ценност може да представлява за нас вечното, неизменното, неспособното да ни въздейства, нито да изпитва нашето въздействие? Нещо напълно и във всички отношения неефективно, би трябвало да бъде напълно нереално и несъществуващо за нас. По такъв начин дори безотносителното към времето би могло да се окаже свързано с времевата последователност, ако то значи нещо за нас. Какво би била за мене мисълта, ако не е формулирана от мен? Но в процеса на формулирането на мисълта аз се оказвам в определено отношение към нея, и тя към мен. Мисълта, която е дошла в главата ми днес, вчера би могла да бъде чужда на моето съзнание. По такъв начин строгата безотносителност към времето се отстранява.

На какво е основано въздействието на мисълта? Върху това, че тя се формулира и признава за истинна. Това е процес, протичащ във вътрешния свят на този, който мисли, процес, който може да има по-нататъшни следствия в този вътрешен свят, които като бъдат пренесени в областта на волеизявата, стават забележими и във външния свят. Ако аз, например, формулирам мисълта в теоремата на Протагор, то от това би могло да следва, че я признавам за истинна и я прилагам, като вземам решения, които спомагат за човешкото развитие. По такъв начин нашите действия обикновено се подготвят от нашите мисли и съждения. И така мислите могат непосредствено да влияят върху развитието на хората. Въздействието на един човек върху друг човек се осъществява преди всичко чрез мисълта. Мисълта би могла да бъде предадена, съобщена. Как става това? Един човек осъществява промяна във външния свят, което като бъде възприето от друг човек, би трябвало да го подбуди към това да формулира мисъл и да определи нейната истинност. Великите събития на световната история не биха могли да се случат, ако не съществуваше предаване на мисли. Заедно с това ние предпочитаме да смятаме мисълта за нереална, не отнасяща се към действителността. Колко по-реален е за нас чукут, в сравнение с мисълта. Но колко е различен процесът на предаване на чука от този на предаване на мисълта! Чукут преминава от един собственик в друг, изпитва въздействието на човешките ръце, при което се изхабява. Нищо подобно не става при предаването на мисли на друг човек. Мисълта не би могла да си сменя собственика, тъй като по принцип не е съотносима с понятието собственост. Когато се формулира мисъл, тя предизвиква изменения отначало във вътрешния свят на този, който я формулира; обаче самата тя в своето битие си остава недокосната, тъй като измененията, които тя изпитва, засягат само нейни несъществени свойства. Тук отсъства това, което срещаме при всяко природно явление - взаимодействието. Мисълта съвсем не е реална, но нейната реалност е от друг род, различен от рода на предметите. Въздействието на мислите се осъществява вследствие на действията на този, който мисли, макар сами по себе си те да не са неефективни. Този, който мисли не създава мисли; той е длъжен да ги приема такива, каквито те са. Те могат да бъдат истинни, дори да не са формулирани още от никого, и в този случай не са напълно нереални, защото те по принцип биха могли да бъдат формулирани и заедно с това приведени в действие.

Преводач и автор на въвеждащия текст е **Димитър Попов** – старши асистент по философия. Публикуваният текст е написан от Фреге през 1918 година. Тук той е предложен със съкращения, като е преведен от сборника "Философия, логика, език", М., 1987, с. 18 - 47.

IV. ГОСТ

ПРОФ. Д.Ф.Н. ЦОЧО БОЯДЖИЕВ – ДОАЙЕН НА БЪЛГАРСКАТА ШКОЛА ПО ФИЛОСОФСКА МЕДИЕВИСТИКА – НА 50 ГОДИНИ

На 50 години доайен на школа...и то в областта на хуманитаристиката! Някакво обяснение можем да потърсим в приложената библиографска справка. Можем, разбира се, да се позовем и на щрихи от творческата биография на проф. Ц. Бояджиев, но едва ли в тази кратка юбилейна бележка можем да стигнем до отговора на въпроса, защо и как неговата работа в областта на философската медиевистика изигра ролята на фермент споил една интелектуална общност, която не порсто се самоопределя, но и се определя от европейските и партньори като "българска школа по философска медиевистика".

Проф. дфн Цочо Бояджиев е роден на 25.09.1951 г. в гр. Троян. Завършва езикова гимназия в гр. Ловеч и следва философия в СУ "Св. Климент Охридски". След дипломирането си (1976) печели аспирантура в катедрата по "История на философията". С дисертационния си труд ("*Неписаното учение*" на Платон, изд. Наука и изкуство, С., 1984 г., 207 с.) влиза в числото на водещите за Централна и Източна Европа изследователи в областта на модерното платонознание. Специализира в Германия като хумболтов стипендиант. Изследванията върху античната философска култура го изправят пред проблемите и на философската медиевистика. След 1983 г. творческите му усилия почти изцяло са насочени към Средновековието. През 1991 г. защитава дисертация на тема – *Ренесансът на XII век: природата и човекът* (Унив. изд., С., 1991 г., 208 с.) и получава научната степен "доктор на философските науки". Още следващата година, на 41 годишна възраст, е избран за "професор по история на философията".

Търкалят се години, през които често му се налага да прави почти всичко сам – преводи, коментари, интерпретации в пряк досег с утвърдени школи и имена в диалогичното поле на европейската медиевистична традиция, анонсирането на нови теми и автори... постепенно провокираният интерес надмогва обичайното любопитство на аудиторията, професионализира се, ангажира в една неформална общност все повече съмишленици измежду специалистите в областта на философията, класическата филология, културологията. Всеки от съработниците на проф. Ц. Бояджиев (доц. дфн Г. Каприев, доц. д-р К. Янакиев, доц. д-р Олег Георгиев, доц. д-р Иван Христов, ст.н.с. Л. Денкова и др.) с индивидуалния си почерк нюансира парадигмалното ядро на школата – привидно парадоксалното твърдение, че интересът им е насочен не към живото, а към мъртвото в средновековната философия, което гарантира разчитането на средновековната култура

в собствената ѝ мяра и специфика и на второ място стремежът им към “опосредяващо превеждане” между двете големи културни сфери в средновековна християнска Европа – латинския Запад и ортодоксалния Изток.

Проф. Ц. Бояджиев е първият българин член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). От 1996 г. е включен в четиричленния борд на авторитетната монографична поредица “Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters” на издателство Brill (Лайден-Бостън-Кьолн). Избран е за член на Европейската академия на науките и изкуствата (Виена). Благодарение на положените от него и доц. дфн Г. Каприев усилия, на България беше поверено организирането и провеждането на годишната конференция на S.I.E.P.M през 1999 г. на тема “Рецепцията на Дионисий през Средновековието”. На 19.12.2000 г. бе учреден и Институт по средновековна философия и култура с директор проф. дфн Цочо Бояджиев. Институтът осъществява изследователски програми със сродни центрове към университетите в Кьолн, Берлин, Вюрцбург, Бохум, Лувен, Лувен-ла-Ньов, Бостън, Нотр Дам, Петербург, Порто, Патра и др. Понастоящем практически всички изследователи от школата са членове на S.I.E.P.M, а доц. дфн Г. Каприев е избран за вицепрезидент на комисията “Византийска философия”. Днес България, в която допреди 17 години философско-медиевистичните изследвания се брояха на пръстите на едната ръка, има своя призната в Европа “домородна” школа. Първ своя професионален избор прави проф. Ц.Бояджиев и не само по ред, но и по задлуги нему се пада почетното право да бъде доайен на българската школа по философска медиевистика.

Бъди здрав, Цоче! За много години и Бог да благославя пътя ти!

А. С.

БИБЛИОГРАФИЯ

Монографии, статии, студии

1. Проблемата за Единното в “Парменид” и “неписаните учения” на Платон. Философска мисъл, бр. 7, 1979, 115 - 120.
2. Панеций и платонизацията на стоицизма. Философска мисъл, бр. 8, 1980, 81 - 90.
3. Лекциите “За благото” и езотерическата философия на Платон. Философска мисъл, бр. 7, 1981, 13 - 22.
4. Über die Möglichkeit, Platons ontologisches System monistisch zu deuten. In: Sprache und Ontologie. Akten des 6. Internationalen Wittgenstein-Symposium, Wien 1982, S. 68 - 70.

5. Платоновият диалог и елиниската словесност. *Философска мисъл*, бр. 8, 1982, 8 - 18.
6. Бояджиев, Цочо и Пепка Бояджиева. Социалното самоутвърждаване на ранногръцката философия. *Философска мисъл*, бр. 9, 1983, 49 - 59.
7. *Über eine Rezeption der atomistischen Physik im Mittelalter: Guillaume de Conches.* In: *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, vol. 2, Xanthi 1984, p. 305-313.
8. "Чуждата земя" като конструктивен елемент на средновековната култура. Социологически преглед: извънреден брой: Международна младежка научна конференция "Маркс и проблемът за всекидневието", 1984, 51 - 56.
9. "Неписаното учение" на Платон, София, Наука и изкуство, 1984, 207 с.
10. Хомо виатор. (В: Пиер Абелар, Избрани съчинения. София, Наука и изкуство, 1985, 7 – 55).
11. За „Животът на философите“. (В: Диоген Лаерций, Животът на философите, София, Народна култура, 1985, 7 – 14).
12. Сократическите съчинения на Ксенофонт. (В: Ксенофонт, Сократически съчинения. София, Народна култура, 1985, 5 - 15).
13. Социокултурният контекст на идеята за времето. (В: Попов, З., Бояджиев, Ц. Идеята за времето: Антология. София, Наука и изкуство, 1985, 7 – 17).
14. Бояджиев, Цочо и др. Социалната представа за учения. София, Наука и изкуство, 1987, 177 с.
15. Философията като терапия: Рецензия за Л. А. Сенека, Избрани диалози. АБВ бр. 28, 1987.
16. Опит върху средновековната еротика. Социологически преглед (извънреден брой: Младежка научна конференция Гьолечица'86), 1987.
17. Античната философия като феномен на културата: Цикъл лекции. Родна реч, кн. 1 - 10, 1988.
18. Съдбата-случаят-чудото: три "натуралистични" теми във философията на Шартърската школа. *Философска мисъл*, бр. 3, 1989, 60 - 75.
19. "Ренесансът на XII век" и школата в Шартр. (В: Пет средновековни философски трактата, София, Наука и изкуство, 1989, 7 - 45).
20. Студии върху средновековния хуманизъм. Университетско издателство, София, 1988, 146 с.
21. *Une Jerusalem de l'esprit*, *Lettre internationale*, Nr.23, hiver 1989/1990, p. 17 - 19.

22. Античната философия като феномен на културата. София, Критика и хуманизъм, 1990, с. 199.
23. Платоновата диалектическа онтология. (В: Платон, Диалози, т. 4, София, Наука и изкуство, 1990, 7 - 38).
24. Какво е живо и какво е мъртво в античната философия. Прочее 1, 1990, 39 - 48.
25. Сократовите беседи и модерният диалог. Философски преглед, бр. 2, 1991, 38 - 57.
26. Диалогичният принцип на историко-културното изследване. Съвременник, бр. 3, 1991, 470 - 479.
27. Ренесансът на XII век: природата и човекът. София, Университетско издателство, 1991, с. 208.
28. Наблюдения върху Платоновото понятие за истината. Философска мисъл, бр. 1, 1991, 29 - 39.
29. Studium parisiense, Lettre internationale, Nr.27 (inverno), 1991, p. 67 - 70.
30. Ерос като кръговрат на духа. (В: Марсилио Фичино, Коментар върху Платония "Пир", за любовта. София, ГАЛ - ИКО, 1992, 5 - 18).
31. Августин и Декарт. Размишления върху основанията на модерната култура. София, Университетско издателство, 1992, 119 с.
32. Der menschliche Körper und seine Lebenskräfte in der Ideenwelt des Mittelalters. Ein Versuch über die mittelalterliche Erotik. In: Mensch und Natur im Mittelalter. Hrsg. von A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 21/2), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1992, S. 795 - 814.
33. Die Naturwissenschaft als Metaphysik der Natur bei Wilhelm von Conches. In: Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter. Hrsg. von A. Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 22), Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1994, S. 369 - 380.
34. Философия на европейското Средновековие. София, Минерва, 1994, 184 с.
35. Античната философия като феномен на келтерата. /Ново издание/ София, Любомъдрие, 1994, 143 с.
36. Ескиз върху средновековния индивидуализъм. Lettre internationale 8, 1995, 14 - 16.
37. Свети Тома от Аквино и средновековната визия за човека (В: Тома от Аквино, За човека, София, ЛИК, 1995, 179 - 201).
38. Мълчанието и гласовете на нощта. Архив за средновековна философия и култура, св. 2, 1995, 165 - 192.

39. Майстер Екхарт или за мъжеството на разума (В: Майстер, Е, Проповеди и трактати. София, Университетско издателство, 1995, 5 - 27).
40. Die fruhgriechische Philosophie als Phanomen der Kultur. Wurzburg, Konigshausen & Neumann, 1995, 216 S.
41. Die Marginalisierung als principium individuationis des mittelalterlichen Menschen – am Beispiel Abalards. In: Individuum und Individualität im Mittelalter. Hrsg. von Jan A. Aertsen und A. Speer (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 24), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1996, S. 111 - 123.
42. Проблемът за светлината в коментара на свети Тома от Аквино към “За божествените имена” на Дионисий Псевдо-Ареопагит (Das Lichtproblem im Kommentar des heiligen Thomas von Aquin zu Dionysius De divinis nominibus). Архив за средновековна философия и култура, св. 3, 1996, с. 54 - 66, 198 - 210.
43. Две университетски лекции: Михаил Псел и византийският хуманизъм на XI век. Паламитските спорове, Велико Търново, 1997, 95 с.
44. Августин и проблемът за времето: Разсъждение върху единадесета книга на „Изповеди“, Пловдив, 1997, 14 с.
45. Средновековният апокалиптизъм и митът за хилядната година. Литература 16, 1997, 3 - 8.
46. Studiositas и curiositas у свети Тома от Аквино. Архив за средновековна философия и култура, св. 4, 1997, с. 168 - 172.
47. Кръговрат на духа. София, ЛИК, 1998, 212 с.
48. Loca nocturna – Orte der Nacht. In: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, Hrsg. von Jan A. Aertsen und A. Speer (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 25), Berlin – New York 1998, S. 439 - 451.
49. Wozu mittelalterliche Philosophie? In: Was ist Philosophie im Mittelalter?, Hrsg. von Jan A. Aertes und A. Speer (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 26), Berlin – New York 1998, S. 30 - 37.
50. Die Nacht im Mittelalter. Vier Vorlesungen. In: Überleben. Köln, Ein Auswahl von Texten bulgarischer Autoren. Hrsg. Von A. Andreev. Deutsche Welle, 1999, 76-89.
51. Gregorios Akindynos als Ausleger des Dionysios Pseudo-Areopagita. In: Die Dionysios- Rezeption in Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. Bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der S.I.E.P.M. Hrsg. von Tz. Boiadjev, G. Kapriev und A. Speer. Turnhout, 2000, S. 105 -122.
52. Нощта през Средновековието, София, 2000, 635 с.

Преводи

А. От старогръцки

1. Testimonia Platonica. (В: "Неписаното учение" на Платон. София, Наука и изкуство, 1984, 41 – 93).
2. Аристотел. Физика, IV 10, 217 b 29 – 224 a 2 (В: Попов, З., Бояджиев, Ц., Идеята за времето: Антология. София, Наука и изкуство, 1985, 32 - 42).
3. Секст Емпирик. Против учените, X 169 - 247, Пак там, 43 - 53.
4. Плотин, Енеади, III 7, Пак там, 54 - 70.
5. Плотин, Енеади, I 1 и I 7 л (В: Антология по етика, Част 1. София, Наука и изкуство, 1987, 109 – 117).
6. Платон, Парменид. (В: Платон, Диалози, Т. 4. София, Наука и изкуство, 1990, 41 – 113).
7. Псевдо-Дионисий Ареопагит. Мистическото богословие. Философски преглед, бр. 3, 1991, 46 - 50 (също в: Средновековни философи. /съставители Цочо Бояджиев и Георги Каприев/. София, Университетско издателство, 1994, с. 83 - 87).
8. Плотин, Енеади, книга първа. София, Софи-Р, 1996.
9. Плотин, Енеади, книга втора. София, Софи-Р, 1996.
10. Плотин, Енеади, книга пета. София, Софи-Р, 1997.
11. Кидонис, Д. За презрението към смъртта. Архив за средновековна философия и култура, св. 7, 2001.

Б. От латински

1. Абелар, П. История на Абеларовите нещастия. (В: Абелар, П., Избрани съчинения, София, Наука и изкуство, 1986, 59 - 105).
2. Бояджиев, Цочо и Петя Стоянова. Теология за схолярите, Пак там, 109 - 276.
3. Бояджиев, Цочо и Зорка Попова. Етика или Познай себе си, Пак там, 327 - 399.
4. Гийом от Конш. Глоси към Платон: Трактат за световната душа, Трактат за първата материя. (В: Студии върху средновековния хуманизъм. София, Университетско издателство, 1988, 111 - 147 (също в: Средновековни философи, с. 305 - 342).
5. Тиери от Шартр. За деянията в шестте дни. (В: Пет средновековни философски трактата, София, Наука и изкуство, 1989, 201 - 223).
6. Бонавентура. Пътеводител на ума към Бога: За въвеждането на изкуствата към теологията. София, Критика и хуманизъм, 1991 (също в: Средновековни философи, с. 343-387).
7. Хонорий Августодунски. Светилник. София, Критика и хуманизъм, 1992.
8. Тома от Аквино. За съществуването и същността: За вечността на света. София, Критика и хуманизъм, 1992 (също в: Средновековни философи, с. 400 - 430).

9. Фичино, М. Коментар върху Платоновия "Пир", за любовта. София, ГАЛ - ИКО, 1992.
 10. Аврелий Августин. За природата на доброто. За благодатта и свободата на волята. София, ЕТ "София Ангелова", 1992.
 11. Фредегизий от Тур. За нищото и мрака. (В: Средновековни философи, 129 - 134).
 12. Бонавентура. Четвъртото теологическо слево: "Един е вашият учител - Христос", Пак там, 388 - 399.
 13. Сигер от Брабант. Въпроси за разумната душа, Пак там, 447 - 474.
 14. Документът по осъждането на авероистите на 7 март 1277 г., Пак там, 475 - 496.
 15. Николай от Куза. За скрития Бог. Архив за средновековна философия и култура, св. 1, 1994, 155 - 160.
 16. Джовани Пико делла Мирандола. За съществуващото и единното. София, Семинар 333, 1994.
 17. Тома от Аквино. Доказателства за съществуването на Бога. София, Семинар 333, 1995.
 18. Лоренцо Вала. За свободното произволение. София, Семинар 333, 1995.
 19. Адсон от Монтие-ан-Дер. Книга за Антхриста. Архив за средновековна философия и култура, св. 2, 1995, 52 - 59.
 20. Хилдеберт от Лаварден. За невъзмутимостта на духа, Пак там, 89 - 95.
 21. Тома от Аквино. За човека (S. th., pars I, q. 75 - 77; 79; 90 - 92; 94; 97 - 99; 101 - 102). София, ЛИК, 1995.
 22. Майстер Екхарт. Парижки въпроси: Съчинение в три части /пролог/. (В: Екхарт, М., Проповеди и трактати. София, Университетско издателство, 1995).
 23. Аноним. Въпрос за това, дали Бог е можел да създаде света отвеки. Архив за средновековна философия и култура, св. 5, 1998, 118 - 120.
 24. Одон Ригалдус. За заблужденията относно траенето на произлезлите от Бога неща, Пак там, 121 - 127.
 25. Боеций от Дакия. За висшето благо. Архив за средновековна философия и култура, св. 7, 2001.
- В. От немски
1. Жилсон, Е., Бьонер, Ф. Християнската философия от нейните начала до Николай от Куза. София, Университетско издателство, 1994 /с Георги Каприев/.
 2. Екхарт, М. Проповеди и трактати. София, Университетско издателство, 1995.
- Г. От руски
1. Лосев, А. Из "Музиката като предмет на логиката". (В: Идеята за времето: Антология, София, Наука и изкуство, 1985, с. 413 - 433 /със Здравко Попов/).

Текстовете на проф. Ц. Бояджиев биха правили чест на всяка европейска философска култура и не е изненада, че последната му книга – *Нощта през Средновековието* (2000) – вече има своя немски издател. Поместеният по-долу фрагмент е от неговата първа медиевистична книга – *Студии върху средновековния хуманизъм* (1988, с. 13 - 22). Заглавието на фрагмента е редакционно.

СЛОВЕСНОСТТА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО И ШКОЛАТА В ШАРТЪР

Цочо Бояджиев

Словесността е основен определител не само на средновековната ученост, но и изобщо на средновековния жизнен стил. Словото е не просто носител на информация или средство за общуване между хората. То е най-напред – изначалният принцип за артикулация на битието, а това значи – принципът на самата битийност. За средновековния човек няма по-очевидна истина от тази, че словото е в “началото” и че именуването е акт на “произвеждане на битие”. Да съществува едно нещо, ще рече, то, от една страна, да има отчетливи очертания, които да го отделят от всичко останало, а от друга – да бъде вътрешно разчленено и осъразмерено така, че хармоничното съчетаване на частите му да гарантира неговото пребиваване именно като такава, каквото е, и да изключва пропадането му в хаоса, сиреч в нищото. Ала тъкмо такава е и действителната функция на словото. Именувайки един предмет, ние като че ли го извличаме от неразличимата множественост на световното “всичко” и той засиява пред погледа ни със собствената си битийна светлина, с цялата си оптическа изразителност на фона на тъмното и смътно негово инобитие. Той, с други думи, започва да е. Благодарение на словесната си кодификация предметът изявява себе си не само в своята завършеност и пълнота, но и в своята уникална вътрешна структурираност. Словото, така да се каже, осигурява съществуването му двойно – като му отрежда място в универсума, отделяйки го и същевременно съотнасяйки го с всичко онова, което той не е, и като му придава вътрешен обем и пластичност.

Средновековният човек е изключително чувствителен към космообразуващата функция на словото. Да си припомним само, че например благословията, проклятието, заклинателната фраза или прогласената кралска заповед най-непосредствено и нагледно моделират човешкото битие, въздигат го или го разрушават, придават му смисъл или го лишават от смисъл. Енергийността на словото за човека от средните векове е не умозрителната конструкция, а жив опит. Той непрекъснато вижда как словото ражда битие. Лекарят лекува пред очите му болния, произнасяйки името на болестта. Инквизиторът сразява еретика просто като

го нарича “еретик”¹. Осъдителните думи на проповедника *физически* изпепеляват грешника пред погледите на смаяното множество². Тъкмо поради това за средновековното световъзприемане словото не може да бъде чисто човешки феномен. Словотворчеството като човешка конвенция през онази епоха е не толкова трудно удържима теоретическа хипотеза (номинализъмът на ранното средновековие остава до голяма степен умозрително проиграване на една логическа възможност, но не и промислена в жизнените си консеквенции доктрина³), колкото очевиден светогледен абсурд. Словото е божествен прафеномен, най-дълбинната и най-изначалната проявеност на божията воля. В света на хората то се включва, така да се каже, едностранно – като върховно благоволение, като дар свише. Човешката реч по същността си е не нещо друго, а *отглас* на божественото проглашение. Тя е не толкова разказ или предание, колкото песен и химн. Тя, разбира се, е и носител на информация, и средство за общуване – ала едва на втори план. Нейната изначална и най-важна функция е да отгласява словото на всевишния, да прославя могъществото му и да измолва благоволението му. Не само в смислово-съдържателно отношение, но и като чисто акустична ориентация словото на средновековния човек е насочено най-напред вертикално – към бога – и едва след това – към окръжаващите го хора. Когато например при среща пътникът произнася фразата “*Rex tecum!*”, той не толкова информира срещнатия за *собствените* си миролюбиви намерения – макар че естествено фразата изразява и благоразположението му спрямо непознатия. Неговите думи по-скоро отгласяват божественото благоволение – защото щастието и нещастията, мирът и разпратата, животът и смъртта лежат изцяло в Божиите ръце. Произнесеното благопожелание, с други думи, не се отнася *пряко* към другия човек. То е изречено – образно казано – не очи в очи, а с поглед, обърнат нагоре, и резултатът от него е не дружеското ръкостискане, а изливащата се върху ближния божествена благодат. Словото на средновековния човек е преизпълнено със значения, толкова възвишени и съдбоносни, че нито отделният индивид, нито която и да е човешка общност е в състояние да ги пренесе и съобщи другиму без посредството на абсолютния – да използваме един израз на Михаил Бахтин – “свърхадресат”.

Много често сме склонни да обвиняваме средновековната словестност в дефицит на комуникативност. На мен ми се струва, че нещата стоят по точно противоположния начин. Средновековната реч е именно *претоварена* със значения – най-малкото поради обстоятелството, че всяка нейна фраза има поне още един адресат. В средновековния човешки свят няма такава ситуация – дори най-битовата! – която да бъде урегулирана чрез обикновена, плоско-горизонтална междучовешка обмяна на мнения. Дори мимолетното забравяне на върховния “шпионаж” (Гуревич) може да има най-ужасяващи последствия. Някакъв баща – четем в една средновековна новела⁴, - раздражен от неспирния плач на мало-

летната си дъщеря, я проклетел да върви по дяволите. И тутакси необмислените му думи се сбъднали и незрима тъпа демони отнесла момиченцето. Тази фраза, чрез която се отреагира едно чисто човешко състояние и която е предназначена да регулира една чисто човешка ситуация, фраза, чиято пряко съобщителна сила е сведена всъщност до нула, неочаквано провъзгласява нещо някому, откъпява могъщо в едно друго пространство и предизвиква нежелан и трагичен резултат. Ала това означава, че тук има несъвпадение и разрыв – между буквалното човешко значение на фразата (защото “върви по дяволите” в случая означава просто “престани най-сетне да плачеш”) и някакъв отвъден, загадъчен и непредвидим смисъл. Вината на нещастния баща е във факта, че той за миг е забравил за това несъвпадение, забравил е за всечувашката трансценденция и е признесъл проклятието. Той е огласил злополучната фраза – и тутакси е бил чул. Той разбира се, е извикал думите към детето, но никой не може да каже другиму нещо, без то да премине през опосредстващото “отвъд”⁵.

Ала кой е тогава *енергийният принцип* в словото, “произвеждащо битие”? Естествено не смисълът, защото смисълът на горната фраза би “произвел” неплачещо, а не отнесено от демоните дете. Словото “твори битие” *звучейки*, сиреч от-глас-явайки. Неговата енергия е заключена не във вътрешната му смисловост, а в акустичната му плът, не в информационната му наситеност, а във вокалната му сила и интензивност.

Ето защо стиливият белег, отличителната емблема на средновековната словестност, е звучащото литургично слово, гласно произнесената, а не интелектуално осмислената дума. Наистина средновековието не познава друг вид четене освен четенето на глас. Монахът огласява четения текст дори когато е уединен в килията си. Той следователно се докосва до него по свършено уникален начин. Най-същественото е текстът да бъде *произнесен* – за да се изяви неговата акустична пластика, неговата звукова плът. Четенето не е дейност за придобиване на знания, а е най-напред молитва – “медитативна молитва” по думите на Гийом от Сен Тиери⁶. Четящият *вкуса* текста, като предъква думите, и тъкмо с това се изчерпва литургично-медитативният смисъл на словото. Ключният абат Пиер Достопочтени, разказвайки за одного от монасите, с възхищение отбелязва, че устата му непрекъснато *предъквала* светите слова⁷. “Когато монахът чете – съветва цистерцианецът Арнулф от Бьори⁸, - той трябва да усеща вкуса на текста, а не да се стреми да придобие знания.”

Тази онтология на словесността поражда чудноватото различие между *legere* и *intelligere*, между гласното произнасяне на думите от четения текст и разбирането на техния смисъл – едно различие, прехарактерно за “невежественото” западноевропейско средновековие чак до втората половина на XI век. Низшите манастирски школи, които обучавали бъдещите духовни пастири, целели един-

ствено да създадат у учениците определени навици за чисто механично четене (понякога и писане) на латински, без да предлагат истински задълбочени познания по този език, на който говори католическата църква. Защото действителната модалност на монашеското битие е не тълкуването на божествените смисли, а вокализацията на текстовете от писанието, не интелектуалното вникване, а възпевът, не разсъждението, а молитвата и химнът. Но ако така стоят нещата с “образованото” духовенство, то сред миряните разривът изглежда още по-внушителен. Преобладаващата част от населението слуша богослуженията на абсолютно неразбираемия за него латински език. Литургичното слово следователно се включва в битието му дори не като носител на символични значения, а като могъща и светла, трогателна и възвишена музикална композиция, която (разбира се!) има не естетическа, а чисто метафизическа стойност. Мирянинът – в още по-висока степен, отколкото монахът – е откъснат от *смисъла* на литургичния текст. Той естествено е длъжен да знае “Отче наш” и “Символа на вярата”⁹, но именно като необикновено и неразбираемо за самия него съчетание от звуци¹⁰.

Разривът между *legere* и *intelligere* е за нас достатъчно отчетлив знак за “невежествеността” на ранното средновековие. Ала ние трябва добре да осъзнаваме, че този разрив не е зададен единствено от “варварското състояние” на западноевропейската цивилизация между VI и XI век. В някакъв смисъл той е естествен и неизбежен, предизвикан от особеностите във функционирането и принципната вертикална насоченост на средновековната словестност. Ако човешките думи са преди всичко отгласи на божественото слово, ако те са обърнати винаги към вездесъщия източник на всяко битие и на всяка смисловост, то очевидно е, че тяхната значимост ще се измерва не с човешката мярка на разбираемостта и комуникативността, а с друга норма, надхвърляща неимоверно много измеренията на човешкото изобщо. За най-сериозните неща – Гийом от Сен Тиери цитира думите на Августин – следва да се говори не с човешки, а с божии думи (*non verbo hominis, sed verbo Dei*)¹¹. Ето как започва едно от произведенията на Хилдегарда от Бинген, носещо необикновеното заглавие *Scivias* (“Знайпътищата”): “Ето, на четиридесет и третата година от земния ми път, като наблюдавах веднъж с боязън и трепет небето, видях голяма светлина и глас прогърмя от висините, и ми рече: “О немощни човеко, и прах от прахта, и кал от калта, разкажи и опиши онова, що видиш и чуеш. Но тъй като си плаха, за да говориш, и неучена, за да обясняваш, и необразована, за да пишеш, то разкажи го и го опиши не според човешката реч, не според разбираемото за хората, не според желаното от хората, а според видяното и чуто от теб там горе, в небесата, в чудните селения божии... та тъй разкажи, човеко, онова, що видиш и чуеш, и напиши го не според себе си и не според друг някакъв човек, а според волята на оная, който знае, вижда и нарежда всичко в съкровенията си тайни.” Това станало, кога-

то Хилдегарда била на 42 години и 7 месеца, през 1141 г. от небето се спуснала огнена светлина, която пронизала мозъка и възпламенила сърцето и гръдта ѝ. “И неочаквано – продължава светицата – започнах да провиждам и разбирам книгите, а именно “Псалтира”, “Евангелията” и други католически писания както от Вехтия, така и от Новия завет, без обаче да умея да тълкувам думите от текста, нито да разделям сричките, нито да разпознавам падежите или времената...”¹².

Описаното тук причастяване към словесността – “не според човешката реч”, не според разбираемото за хората”, “не според себе си и не според някакъв друг човек” – е парадигматично за онази културна реакция през средновековието, за която говорихме досега. Когато невежият селянин или полуграмотният монах произнасят непонятните за самите тях думи на молитвата, това съвсем не е безсмислено или абсурдно действие. От гледна точка на средновековното светоусещане не е безсмислено или абсурдно и проповядването на език, който не разбира нито паството, нито самият проповедник. Защото молитвата, литургичният химн или проповедта са предназначени преди всичко за ушите на всевишния, а бог – естествено – знае латински.

Така зад чудовищното “невежество” на ранното средновековие откриваме не толкова банален интелектуален недостиг, колкото специфичен *стил* на духовно поведение. Този стил се изразява в стремежа словото да бъде съхранявано в “акустичната памет” и да бъде възпроизвеждано не като разсъдъчно-съобщителен знак, а по-скоро като литургичен проглас.

Ала това означава, че и самото интелектуално движение на XII век (в чийто талвег се разгръща дейността на Шартърската школа) не трябва да бъде осмисляно единствено като своего рода средновековно просвещение. Несъмнено тук имаме работа с далеч по-фундаментална *трансформация в жизнения стил* на западноевропейското средновековие. Преди всичко в школите започва да се говори на друг език. Това е все същият този латински, но колко различни са сега неговата служба и отношението към него! В градските школи, които подготвят схоларите за практическа дейност, за *vita activa*, и в които поради това се преподават позитивни знания, словесността се изплъзва, така да се каже, от опеката на литургичната дейност и се превръща – на първо място – в *носител на значения*. Словото, наистина, не изгубва непременно изаящността си и химническата си тържественост (във философските произведения на дванадесетото столетие мирно съжителстват пестеливата и строга “трактатна” реч на Гийом от Конш и ритмизираната, вътрешно римувана проза на Алан от Лил), то продължава да звучи и да огласява истината, но неговото същностно определение е вече не “звукът му тяло”, а вътрешният му разумен смисъл. В школата – дори когато функционира в сферата на теологията – словото не отгласява божествените послания, а ги съобщава и тълкува. Неговото основно предназначение е не да бъде акустичен

спътник на литургичното действие а да пренася знания, да обучава и наставлява. Тъкмо поради това за шартърските магистри дори най-изкусното словесно построение остава не само безполезно, но и вредно, ако не бъде изпълнено с разумно – човешко! – съдържание. *Eloquentia sine sapientia poset*. Без мъдростта красноречието е вредно. С тези Цицероновии думи започва “Философията” на Гийом от Конш¹³ и тази е основополагащата идея у всички представители на “хуманизма” на XII век. Словесността е мислима единствено като *значаща* словесност, като смислова откритост на онова, което се изрича. Само безумец може да се стреми да разруши “тази красива и плодотворна връзка между разума и словото”¹⁴. Думи, които не съобщават – граматически правилно и съдържателно достоверно – нищо на събеседника, са недостойни софистически хитросплетения, празен шум, животински вик. Разумното слово представлява основния конституент на човешкото битие. Умеещите да говорят разумно – отбелязва Аделард от Бат¹⁵ – превъзхождат останалите така, както изобрещават хората превъзхождат животните по дара на разума. Значещото слово изпълнява преди всичко чисто комуникативна функция – то консолидира човеците (чието архиначално състояние е подобно на това на дивите зверове: без да общуват помежду си и без възможност да съобщат един другиму своите мисли), като им дава възможност да се разбират с думи. Така едва то утвърждава битието на хората именно като *човешко*, а не животинско битие.

Без да се противопоставят открито на общосветогледния принцип и без да оспорват идеята за божествения произход на словото, шартърските магистри променят акцента така, че на преден план да излизат човешките измерения на словесността. Но те правят и още една крачка. Действително *човешко* е не делнично-битовото или изящно художественото, не заповядващото или развличащото, а тъкмо *ученото слово*. За истински човешки статут може да претендира единствено отшлифованата в школата словесност. Не шумните разпри на продавачите по улиците, не многогласният брътвеж на тълпата, не невнятните думи на монасите и не лековатите песни на поетите са истинските белези на човешкото, а отчетливо произнасяните дълбокомислени думи на магистъра, съдържаната и аргументирана реч на образования мъж, учителното слово. Впрочем самата дума *humanitas* подсказва едно такова решение. “Хората, говорили някога на правилен латински език – пише Авъл Гелий¹⁶, - не са употребявали думата *humanitas* в това значение, в което я използва множеството и което съответства на гръцката “филантропия”, т.е. човеколюбие, означаваща съдействие и благоволение към всички без разлика, а *humanitas* са наричали това, на което гърците казват “па-идейя”, а ние – образование и обучение в науките и изкуствата. Затова “най-хуманни” са онези, които имат най-голям вътрешен стремеж и влечение да ги овла-

деят. Тъй като грижата за изучаването им не е дадена на никое друго живо същество освен на човека, затова тя е наречена *humanitas*, човещина.”

Измерител на човешката самоценност и достойнство следователно става изтънчената образованост, умението да се говори разумно и да се вниква в смисъла на изреченото. Архитипичният модел за автентичното функциониране на словесността е школската дискусия, архитипичната човешка връзка – връзката между учителя и ученика. Но отношението между учителя и ученика е твърде различно по своята “топика” от това между случайно срещналите се пътници, за които стана дума по-горе. Хоризонталното смислово пространство между последните е в някакъв смисъл непроходимо. Думите на единия никога не биха достигнали до другия, ако не отекваха и не се усилваха от Божието благоволение. Те, така да се каже, са непреносими по права линия и тяхната единствено мислима траектория е *параболата* през Божието битие. Обратно, смисловото пространство между учителя и ученика е напълно транспарантно за значещото слово. Пространството между тях е изпълнено с чисто човешки значения и жестове. Учителят – за разлика от гореназования пътник – не говори на бога за ученика, а говори на ученика за бога. Пространството на школата е, с други думи, *хуманизирано*, изпълнено с артикулирана човешка реч пространство.

Тъкмо поради това средновековното преподаване, а и средновековната ученост изобщо са така почертано *езиково ориентирани*¹⁷. В школата магистърът обучава чрез словото (лекции и беседи), а схоларят се образова чрез езикови упражнения. Отношенията между тях абсолютно изключват – поне по принцип – безмълвната болка, безименната радост, безсловесния жест, неназовимото настроение, т.е. всичко онова, което представлява подземният, истински енергийния пласт на литургичното слово. Школата изисква безусловна назовимост на всичко, което притежава битие и ценност – защото всичко има свое място в пространството на човешката смисловост.

За шартърските магистри няма такава реалност, която да е принципно недостъпна за човешката мисъл и за човешкото слово, няма толкова бездънна тайна, до която разумът да не може да се домогне, няма толкова съкровен смисъл, който да не може да бъде изявен и “преподаден”. За всяко нещо може да бъде открито неговото разумно основание – заявява Гийом от Конш¹⁸. Дори за раждането на Сина от Отца, за раждането “от вечността” е само много трудно, но не и невъзможно да се разкаже¹⁹.

Тази принципна прозрачност на света мотивира своеобразния духовен елитаризъм на Шартърската школа. Възможността за разумно разчитане на световните загадки, която е дадена като върховно благоволение на *всеки* човек, превръща стремежа към образованост, *cultus humanitatis*, в ценностно еднозначен жизнен избор. От нас самите всъщност и зависи – внушават единогласно

шартърските магистри – дали ще бъдем хора или безсловесни твари. И тъкмо обстоятелството, че ние *сами* можем да изберем битието-си-като-хора, че ние сме *по природа* способни да се образоваме *хуманистично*, формира културната позиция на шартърци – техния духовен аристократизъм и непримиримото им противоборство срещу невежеството и псевдоучеността. Показателен за този поведенчески стил е мотивът, с който Жилбер от Поатие се отказва от дискусия със свети Бернар – необразоваността на последния в свободните изкуства. Показателно е и демонстративното нежелание да се ласкаят слушателите, да бъдат прелъстявани е ефектни, ала повърхности речи. Изпълнило се е – оплаква се Ги-йом от Конш – новозаветното предсказание: “Ще дойде време, когато хората не ще търпят здраво учение, но...ще си насъберат учители да им гъделичкаят слуха.” Магистрите се подмазват на своите ученици, които определят правилата на говоренето и мълчанието. Рядко се среща ликът на истинския магистър, много по-често – речта и гримасничеството на ласкателя. А ако някой поиска да бъде наистина строг, наричат го жесток и безчовечен, и бягат от него, както блудниците – от лудия²⁰. И въпреки това шартърци са далеч от мисълта за каквото и да било компромис със знанието. Твърде висок е залогът – битието-като-човек, - за да е допустимо подчиняването на интелектуалната дейност на пряко утилитарните цели – популярността и богатството на школата. Безкомпромисно отстояваната културна позиция на духовен аристократизъм е изразена много ярко в коментара на Тиери от Шартър към “Реторика” на Цицерон: “Казват ни (позовавайки се на Петроний), че ако не прелъстяваме тълпата и не я ласкаем, ние магистрите, ще останем сами в школите си. Е добре, аз не го правя и въпреки това без големи разходи имам много ученици. Аз не търся пошлия невежа, не търся тълпата напористи схоляри, не търся ония, които се хвалят с интелигентността си, за да не учат, нито ония, които имат за цел да измместят учителите в частните домове, нито пък ония...които се сражават с празнословия...Всички тези се влачат край вратите ми, но аз не ги допускам вътре. Защото само гръмкото ми име ги привлича, та да могат после, като се върнат в родината си, да се представят за втори Тиери и с това да подмамват останалите”²¹. Върховните хуманистични ценности са заложени в основата на цялата борба на шартърци срещу “корнифицианците” – в основата на онази борба в защита на сериозното отношение към свободните изкуства, чието резюме и чийто заключителен акорд представлява “Металогиконът” на Джон от Солсбъри²².

И така, шартърската културна програма се реализира в една съществено променена словесна среда, шартърският културен идеал “се изрича” в една трансформирана словесност. Разбира се, учителното слово е също средновековно и то също в някакъв смисъл “се лелее”, но така, че ведрината и лекотата на разума да надмогват изстъплението и екстаза, спокойната разсъдливост да овладява

умилителния възторг и душераздиращия драматизъм, а изричащият го, оставайки в най-пълния смисъл на думата отговорен за него, оставайки съдбоносно – жизнено и смислово – обвързан с него, да го изрича все пак не като безусловен догмат, не като непрекословно постановление, не и като молитвен шепот, а като сериозно – и разбира се, прекрасно! – *разсъждение*. Ето защо Гийом от Конш е готов дори да пожертва красотата на речта в името на разумното постигане на истината. “Макар да ни е известно – четем във “Философия на света”²³, - че мнозина търсят изящното слово, а малцина искат да знаят истината, ние ще похвалим не мнозинството, а доблестта на малцината, и ще се потопим единствено заради истината: защото предпочитаме да поднесем голата истина, отколкото загърнатата в плащ лъжа. И ако все пак се намери човек, комуто нашият суров стил да не се понарава, то щом узнае дълбокия ни замисъл, той не само ще престане да дири изящното слово, но и ще се възхити на делото ни. Защото може ли да има място за изящество там, където трябва да мислим какво и как да четем, сетне как да изложим прочетеното, как да спорим срещу погрешните възгледи, как да оценяваме чуждите открития, как по-остроумно да надмогваме сплетните на завистниците, та в нас да се изпълни реченото за синовете Израилеви, които, въздигайки наново храма, държали в едната си ръка меча, а в другата – камъка.”

Ала хуманистичната програма на шартърци не се изчерпва с въвеждането на словесността в пространството на *човешката* смисловост. Ученото слово не просто започва да “съобщава” разумно истината (литургията също в някакъв смисъл “съобщава” на човека отвъдното). То започва все по-настойчиво да говори за една нова реалност – *природата*, при това да я разглежда относително самостоятелно и да я обяснява със собствените ѝ вътрешни закономерности.

Бележки

1. Cf. J. Le Goff. La civilisation de l'Occident medieval. Paris, 1964, p. 405.
2. Cf. J. Huizinga. Herbst des Mittelalters, Munchen, 1924, S. 258.
3. Ibid., S. 277.
4. Gesta romanorum, 162. Ed.H.Oesterley, Berlin, 1872.
5. Средновековието смята проклятието за изключително тежко прегрешение, понеже то се схваща като призоваване на inferналните сили.
6. Cf. G. Pari, A. Brunet, P. Tremblay. La Renaissance du Xlle siecle. Les ecoles et l'enseignement, Paris-Ottawa, 1933, p. 43.
7. Petrus Venerabilis. De miraculis, l 20 (PL 189, 887).
8. Arnulf de Boeris. Speculum monachorum, 1 (PL 184, 1175).
9. Още Карл Велики издал закон, според който “на мъжете, които не ги знаят, да не се дава за пиене нищо друго освен вода, докато не ги научат, а на жените да се въздейства с глад и камшик”. Резултатът от просветителските му усилия бил, че “всички в двореца започнали да четат превъзходно, макар и без да разбират прочетеното”. (Вж. Н. Сперанский. Очерки по истории народной школы в Западной Европе. М. 1896, с. 30.)

10. Механичното възпроизвеждане на "звучащия", ала лишен от смисъл текст често пораждало анекдотични ситуации. За да се пошегува с епископа на Падерборн, император Хенрих II променил едно място в текста на Библията и нещо неподозиращият епископ прочел вместо *famulis et famulabus* (със слугите и слугините ти) *mulis et mulabus* (с магаретата и магариците ти), без да забележи промяната. Един схоляр, който помагал при богослужение, не разбирал нито дума от неясното мъморене на свещеника. За да го подиграе, той залял, имитирайки всъщност виковете на търговците по парижките улици. Свещеникът бил убеден, че помощникът му пее правилно, защото самият той не разбирал нищо. (Вж. Н. Сперанский. Цит. съч., 30-32.)
11. Guillelmus de S. Theodorici. *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 337).
12. S. Hildegarda. *Sovias*, I. Praef. (PL 197, 383).
13. Guillelmus de Conchis. *Philosophia mundi*, I. Praef. (PL 172, 41).
14. Ioannes Saresberiensis. *Metalogicus*, I 1 (PL 199, 827).
15. Des Adelard von Bath *Traktat De eodem et diverso*. Hrsg. von H. Wilner (BGPHM, IV 1). Munster, 1903, S. 18.
16. Авъл Гелий. *Атлетики ноци*, XIII 17, С., 1985, с. 138.
17. Cf. A. Borst. *Lebensformen des Mittelalters*. Frankfurt am Main – Berlin, 1973, S. 563.
18. Guillelmus de Conchis. *Op. cit.*, II 17 (PL 172, 63).
19. *Ibid.*, 18 (PL 172, 45).
20. *Ibid.*, IV. Praef. (PL 172, 83 sq.).
21. Apud A. Cieval. *Les ecoles de Chartres au Moyen Age*. Chartres, 1895, p. 211.
22. Cf. Ioannes Saresberiensis. *Op. cit.* (PL 199).
23. Guillelmus de Conchis. *Op. cit.*, II Praef. (PL 172, 57).

V. КАЛЕНДАР

На **19 декември 2000 г.** Академичният съвет на МГУ “Св. Иван Рилски” взема решение за създаване на *департамент*, обединяващ секция “Философски и социални науки” (дотогава в състава на ГПФ), секция “Чужди езици” (дотогава в състава на МТФ) и катедра “Физическа култура и спорт” (дотогава в състава на МЕМФ).

На **21 декември 2000 г.** се провежда учредително общо събрание на преподавателите и служителите от новосформираното основно звено в структурата на МГУ, на което се взема решение то да носи името “*Хуманитарен департамент*”. За *първи директор* е избрана доц. д-р Диана Велчева от секция “Философски и социални науки”. Излъчена е *комисия*, която да изработи Правилник за дейността на Департамента.

На **25 януари 2001 г.** се провежда общо събрание на преподавателите и служителите от Департамента, което приема “*Правила за устройството и дейността на Хуманитарния департамент*”. Този документ е утвърден на заседание на Академичния съвет на МГУ, проведено през май 2001 г.

През **март 2001 г.** д.ф.н. Атанас Стаматов, доцент в секция “Философски и социални науки”, е избран за *професор* по “История на философията” от Специализирания научен съвет по философия при ВАК.

През **май 2001 г.** се провежда общо събрание на Хуманитарния департамент, на което за негов *директор* е избран проф. д.ф.н. Атанас Стаматов.

През **юни 2001 г.** д-р Андрей Рождественский, главен асистент в секция “Философски и социални науки”, е избран за *доцент* по “Теория и история на културата” от Специализирания научен съвет по философия при ВАК.

През **юли 2001 г.** се провежда първо заседание на Научно-методичния съвет при Хуманитарния департамент. След обсъждане е приет учебният план и учебните програми на дисциплините от *магистърската програма* “Инженерна педагогика”. През септември 2001 г. тази програма е одобрена и от факултетния съвет на ГПФ.

През **октомври 2001 г.** д-р Добрин Тодоров, главен асистент в секция “Философски и социални науки”, е избран за *доцент* по “История на философията” от Специализирания научен съвет по философия при ВАК.