

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

ИЗВЕСТИЯ
Том X
София, 2010

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

P r o c e e d i n g s
Volume X
Sofia, 2010

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

Христо Стоев (отг. редактор), Добрин Тодоров, Йордан Иванов,
Венета Ангелова, Ваня Серафимова, Мариела Кичева (техн.
секретар)

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ” - СОФИЯ
ТОМ X/2010 ГОДИНА
ИК „СВ. ИВАН РИЛСКИ”
ISSN 13-13-33-22

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ЮБИЛЕЙ

Добрин Тодоров „Известия” на Хуманитарния департамент в МГУ „Св. Иван Рилски” на десет години	5
--	---

II. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Бисера Колева Рационалното начало в Сократовата философия	12
Андрей Рождественский Откровение на Йоан Богослов в старозаветни огледала	28
Олга Симова Глобализацията през погледа на социалната критика	55
Христо Тодоров Глобализацията и езикът на науката	65
Римантас Буивидас Архитектурният символизъм като израз на съвременната традиция	65

III. ОБУЧЕНИЕ

Надя Йорданова От Николай Ланге до съвременната символна логика (Към историята на обучението по логика в българското училище)	65
Милена Първанова, Моника Христова, Венета Ангелова, Цветелина Величкова Чуждоезиковото обучение в МГУ „Св. Иван Рилски” ...	79

IV. ИЗВОРИ

Имануел Кант из „Лекции по етика”	90
Валентина Кънева Върху задължението за съхранение на собствения живот в етиката на Кант	98

V. ГОСТ

А. С. Проф. д.ф.н. Нина Димитрова за предизвикателствата пред историко-философската българистика	98
Нина Димитрова <i>Sic transit gloria mundi – Philosophische studien</i> на Димитър Михалчев	103

VI. КАЛЕНДАР

БИБЛИОГРАФСКИ УКАЗАТЕЛ на „ИЗВЕСТИЯ” на Хуманитарния департамент при МГУ „Св. Иван Рилски”	115
---	-----

CONTENTS

I. ANNIVERSARY

Dobrin Todorov "IZVESTIA" of Humanitarian Department, UMG "St. Ivan Rilski" is Ten Years Old.....	5
---	---

II. INVESTIGATIONS

Bisera Koleva The rational principle in Socrates philosophy	12
Andrey Rozhdestvenskiy Book of Revelation of John the Teologian Mirrors of the Old Testament	28
Olga Simova Globalization in the View of Social Criticism	55
Christo Todorov Globalization and the Language of Science	65
Rimantas Buivydas Architectural Symbolism as Expression of Contemporary Tradition	65

III. EDUCATION

Nadya Yordanova From Nikolay Lange to Contemporary Symbol Logic (Towards the History of Logic Teaching in Bulgarian School)	65
Milena Purvanova, Monika Hristova, Veneta Angelova, Tzvetelina Velichkova Foreign Languages Education in UMG "St. Ivan Rilski"	79

IV. SOURCES

Immanuel Kant "Lectures on Ethics" (extracts)	90
Valentina Kaneva	98

V. GUEST

A. S. Prof. D.Sc. Nina Dimitrova on the Challenges in front of Historical-philosophical Bulgarian Studies.....	98
Nina Dimitrova Slc transit gloria mundi – <i>Philosophische studien</i> of Dimitar Mihaltchev	103

VI. CALENDAR

BIBLIOGRAPHIC INDEX of "IZVESTIA" of Humanitarian Department, UMG "St. Ivan Rilski"	115
---	-----

I. ЮБИЛЕЙ

„ИЗВЕСТИЯ” НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ В МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ” НА ДЕСЕТ ГОДИНИ

*Добрин Тодоров**

През 2001 г. няколко месеца след създаването на Хуманитарния департамент в МГУ „Св. Иван Рилски” група преподаватели от това звено започнахме публикуването на собствен печатен орган – „Известия”. Появата на това издание бе плод на ентузиазма на малък кръг университетски преподаватели по философските дисциплини. Бяхме мотивирани от новите възможности, които ни даде статута на Хуманитарния департамент като основно звено. Дотогава и трите катедри в неговия състав – „Философски и социални науки”, „Чужди езици” и „Физическа култура и спорт”, имаха маргинален статус във факултетите, където бяха пребивавали. Спонтанността при създаването на *Известията* пролича в липсата на явно заявена програма, която да определи тяхната мисия и насоки за развитие. Но визията на изданието до голяма степен се подразбира, доколкото бидейки говорител на хуманитарите във висшето училище, се очакваше то да работи именно в посока разширяване кръга и значимостта на хуманитарните изследвания в него.

Създаването на хуманитарно издание в МГУ „Св. Иван Рилски” – едно висше техническо училище, бе необичайно за него, а и за страната. Появата му беше неочаквана както за местната академична колегия, така и за професионалистите хуманитари извън МГУ. Нещо повече, и до днес съществуването му е прецедент, доколкото няма аналог в другите технически и с насоченост към природните науки висши училища у нас. С едно изключение – сп. „Диалог” в СА „Димитър Ценов”, такъв тип издание няма дори в икономическите университети на България. Това прави *Известията* уникално списание и формира нееднозначно отношение към него – от пренебрежение през любопитство до уважение, породено от неортодоксалността му. Така или иначе необичайността на подобно издание не е основание нито за подценяване априори, нито за снижаване на критериите, според които то следва да бъде оценявано.

Първоначално новото издание в МГУ нямаше ясно заявена периодичност. С течение на времето при публикуването на *Известията* се установи годишен ритъм, т.е. то фактически прие облика на алманах. Без гръмки

* доктор на философските науки, професор по философия в МГУ „Св. Иван Рилски”.

презентации изданието постепенно се наложи както в МГУ, така и сред не много широка, но все пак значима част от хуманитарната – най-вече философската академична колегия в страната¹. Неусетно то еволюира от предимно локално към по-широко по авторски състав и аудитория издание. Първоначално *Известията* бяха място за изява главно на преподаватели от основното звено, чийто орган е то, като им осигури още една възможност за професионална изява. Макар с течение на времето изданието да се отвори към по-широки кръгове от хуманитари, то продължи да бъде средище преди всичко на професионални философи, доколкото публикуваните материали са с преобладаващо философско съдържание. Това е видно от факта, че над 3/4 от поместените в *Известията* текстове са от този вид.

Макар в *Известията* превес да имат разработки от сферата на философията в нашия печатен орган се извяват още филолози, социолози, политолози, юристи, изследователи от сферите на библиотекознанието и спорта. Разбира се, изданието няма високите претенции на професионалните органи с национален обхват, а се задоволява с поддържаща роля в специализирания хуманитарен – и най-вече философски, печат у нас. То вижда своята мисия освен в осигуряване на допълнителна възможност за изява на част от професионалните хуманитари от страната, още и в насърчаване на определена група от академичната хуманитарна общност – начинаещите ѝ представители. Като негови създатели специално насърчаваме тази категория изследователи, доколкото изхождаме от разбирането, че тъкмо те в най-голяма степен се нуждаят от подкрепа в началото на своята кариера. Затова и *Известията* печелят все по-голямо признание в лицето на тази категория хуманитари, доколкото им осигуряват повече възможности за изява, от липсата на каквито те по правило страдат.

Известията се появиха по инициатива на проф. Атанас Стаматов – при тяхното основаване директор на Хуманитарния департамент в МГУ и ръководител на катедра „Философски и социални науки“, и през първите пет години от тяхното съществуване се редактираха основно от него. В своята работа на отговорен редактор А. Стаматов бе подпомаган предимно от преподавателите по философските дисциплини в МГУ: Диана Велчева, Андрей Рождественский, Добрин Тодоров и Христо Стоев. Последният от тях го наследил начело на списанието след 2006 г. Всъщност това е ядрото – към което впоследствие се присъедини и преподавателят по социология Ваня Серафимова, което най-вече осигурява за изданието текстове от различен вид (статии, преводи, интервюта, есета): собствени или на външни за висшето ни училище автори.

Разглежданата в *Известията* проблематика е разнообразна, но с няколко акцента. Най-много текстове от български автори са посветени на историята на философията. В това отношение се забелязват няколко водещи кръга изследвания – върху античната и особено средновековната², новоевропейската и най-вече немската класическа³ и българската⁴ философия. Относително по-слабо присъстват изследвания по съвременна философия⁵. Солидно представени на страниците на *Известията* са и разработки върху проблеми на философията на културата, социалната философия и философията на историята⁶. Като трети относително ясно открояващ се приоритет в проблемно-тематичния профил на изданието се открояват материали, разглеждащи философско-антропологически и етически въпроси⁷. Досега в *Известията* не са публикувани изследвания от някои основни области на философията: епистемология, онтология, философия на науката и др., което прави обликът им донякъде едностранчив. Но с оглед основната насоченост на изданието – хуманитарните проблеми, подобен феномен е лесно обясним и отчасти оправдан.

Известията имат постоянна структура, която включва девет основни раздела, водещ сред които е „Изследвания”. Тематиката му е „изключително разнообразна”, като „специално внимание е отделено на националната философска книжнина”⁸. Акцентът върху българската философска култура се откроява и в други три раздела. В рубриката „Из философския архив” са поместени текстове на Иван Георгов, Стоян Михайловски и Цеко Торбов⁹, а в раздела „In memoriam” са публикувани кратки биографични бележки и фрагменти от текстове на Димитър Аврамов и Асен Игнатов¹⁰. В рубриката „Гост” са представени с кратки презентации, интервюта и оригинални текстове някои „емблематични за съвременния български философски живот фигури”¹¹. Сред тях се откроява специално написаната за изданието статия на вече покойния Иван С. Стефанов „За някои особености на класическия немски идеализъм” (Т. II, 2002). В нея авторитетният български историк на немската класическа философия накратко излага разбирането си за основните ѝ характеристики, което не следва да бъде пренебрегнато от никой изследовател на неговото творчество.

В *Известията* се публикуват не само изследвания, ориентирани към философската проблематика. Тук са поместени редица текстове, обсъждащи широк спектър от въпроси на хуманитаристиката, социалното знание и спорта – например управлението на спортната дейност¹². В отделни текстове се коментират антропологичните основания на политическия дебат в нашата страна¹³, както и особеностите на глобалната епоха¹⁴. Анализирани са правните характеристики на договора за търсене на подземни богатства¹⁵. В няколко

статии се представят особеностите на средновековната българска богословска книжнина¹⁶. За разноликия облик на списанието допринасят и текстовете, поместени в рубриката „Юбилей“, посветени на годишнини на големи фигури от световната наука и култура¹⁷. В изданието сме публикували и няколко есета в едноименния раздел¹⁸, които целят жанровото му обогатяване. Трайно място в структурата на *Известията* заема разделът „Извори“. Той съдържа публикации, някои от които за пръв път на български език, от значими чужди автори от XX век¹⁹ и от по-ранни епохи²⁰.

Особено значима роля в конструкцията на списанието играе рубриката „Обучение“, в която сме публикували различни по характер текстове с отношение към образователната практика по философия във висшите училища: аналитични статии²¹, понятиен анализ²², лекция²³, откъси от чуждестранно учебно помагало²⁴. В раздела „Обучение“ са поместени редица текстове, засягащи проблеми на преподаването и на други учебни дисциплини²⁵. Често в изданието се публикуват разработки, третиращи въпроси на обучението по физическо възпитание²⁶. В тази рубрика по традиция се публикуват и резултатите от ежегодно провежданите от преподавателите от Хуманитарния департамент научни изследвания по линия на НИР. В тези текстове се представят резултатите от анализа на тяхната реална преподавателска практика в МГУ²⁷.

Авторският състав на *Известията* е пъстър. В него широко са представени най-вече български автори. Най-многобройни с оглед профила на изданието са университетските преподаватели, особено преподаващите философски и социални науки. Освен от МГУ там са публикували преподаватели от СУ „Св. Климент Охридски“, ПУ „Паисий Хилендарски“, НБУ, НСА, УНСС и ВТУ „Тодор Каблешков“. Акцент при подбора на авторите в последните години поставихме върху привличането на лица, притежаващи все още нисък професионален статус, т.е. едва начеващи изследователската си дейност млади хора. Редица публикации принадлежат на студенти и докторанти²⁸, някои от които дебютират именно в нашето издание.

При списването на *Известията* следва да се отчетат и някои съществени недостатъци: липсват например каквито и да са оценъчни текстове, т.е. не се публикуват рецензии за новоизлязла хуманитарна литература, като се отразяват само събития от професионалния живот на преподавателите от Хуманитарния департамент на МГУ. При снабдяването на текстовете със съпътстваща информация сме допускали непоследователност в две отношения. От една страна публикуваните резюмета са на различни езици – английски и немски. От друга, те не са съпътствани от ключови думи, каквато практика вече е установена във всички що-годе прилични теоретични списания у нас, да не говорим за тези зад граница. Добра практика на изданието обаче е предлагането

на кратки данни за авторите. Разбира се, най-големият проблем пред изданието, както и пред събратята му от тази категория, си остава неговото популяризиране сред потенциалната му аудитория извън висшето училище, чийто орган е то. Това е обусловено както от неговия къс тираж, така и от трудното му разпространение чрез обичайната мрежа от книжарници. Надяваме се, че тези проблеми ще намерят своето по-добро решение през следващия период от съществуването на нашите „Известия“.

Бележки

1. Своеобразна форма на признание представляват няколко препечатки на текстове от *Известията* в най-реномираното широкопрофилно и с национален обхват философско списание у нас „Философски алтернативи“. Вж. Стаматов, А. Проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов и Кантовата традиция в България (Т. II, 2002; респ. бр. 5, 2005); Стаматов, А. Проф. д-р Асен Игнатов /1935-2003/ (Т. III, 2003; респ. бр. 3, 2004); Тодоров, Д. Доц. д-р Диана Велчева /1938-2004/ (Т. V, 2005; респ. бр. 3-4, 2005).

2. Вж. Ванева, М. Някои положения в схващането на любовта през XII и XIII в. (Т. III, 2003); Делчева, А. Картината на света и живота в „Явления“ на Арат и в „Aratea“ на Германик (Т. VII, 2007); Динева, Г. Инструментална и неинструментална функция на въображението през Средновековието (Т. VIII, 2008); Динева, Г. Учението за йерархията като особен тип реализация на свободното действие (Т. IX, 2009); Керезов, А. Проблемът за свободата на волята във византийската философска традиция (Т. VI, 2006); Колева, Б. Щрихи към въпроса защо Сократ умира невинен (Т. V, 2005), Рационалното начало в Сократовата философия (Т. X, 2010); Митева, Е. Бернар от Клерво: За любовта на душата към Бога (Т. III, 2003); Петков, Г. Бележки към хрониката на Салимбене (Т. IV, 2004); Петков, Г. Глоси към „За истината“ на Тома от Аквино (Т. V, 2005).

3. Вж. Любенова, В. Кант за синтезата на априорния и неговият отговор на Хюм (Т. VI, 2006); Стоев, Х. Понятията за аперцепция и интелектуален наглед /Пайбниц, Кант, Фихте/ (Т. III, 2003); Стоев, Х. Някои основни понятия от трансценденталната естетика на „Критика на чистия разум“ (Т. VIII, 2008).

4. Вж. Гергова, Т. Политически и поетически език в критическите текстове на Янко Янев. Янко-Яневата философия на националната история (Т. IV, 2004); Динева, Г. Човекът – кулминация в действието на творението като граничност /Йоан Екзарх, „Шестоднев“/ (Т. VI, 2006); Захариев, Я. Необичайният превод на една статия от Иван Саръилиев /Философско разследване на едно обгърнато в тайнственост име/ (Т. III, 2003); Митева, Я. Прочит на първите три слова от Шестоднев на Йоан Екзарх в контекста на светлинната метафизика на Робърт Гросетест (Т. IX, 2009); Стаматов, А. Определението на Св. Константин-Кирил за философията (Т. I, 2001); Стаматов, А. Телесното и спиритуалното в предсмъртния обред на традиционната българска култура (Т. II, 2002); Стаматов, А. Рецепции на Хегеловата философия в България (Т. VIII, 2008); Тодоров, Д. Списание „Философска мисъл“ на границата между две епохи (Т. I, 2001); Тодоров, Д. Ролята на философската публичност във философската култура на тоталитарна и посттоталитарна България (Т. VII, 2007).

5. Вж. Борисов, Б. *Проблемът за метафизиката във философията на Мартин Хайдегер* (Т. VI, 2006); Рождественский, А. *След постмодерна: шансовете на „онтологията“ и „етиката“* (Т. I, 2001).
6. Вж. Рождественский, А. *Натуралистичната орисия* (Т. II, 2002), *Митическите извори на апокалиптиката* (Т. IV, 2004); *За плътта на образите* (Т. VIII, 2008), *„Откровение“ на Йоан Богослов в старозаветни огледала* (Т. X, 2010); Симова, О. *Размиването на понятията „свобода“ и „справедливост“ в теорията на рефлексивната модерност* (Т. VII, 2007); Тодоров, Х. *Събития и процеси* (Т. VIII, 2008).
7. Вж. Ангелов, Ц. *Философско-антропологични аспекти на християнската аскетика* (Т. VI, 2006); Серафимова, В. *Един щрих към „дигиталността“ на човека* (Т. VIII, 2008); Стоев, Х. *За отношението между художественото творчество и моралната стойност на личността* (Т. V, 2005); Стоев, Х. *Опит върху „релативността“ на категориите добро и зло* (Т. VII, 2007).
8. Димитрова, Н. 2006, *Пет години „Известия“ на Хуманитарния департамент при Минно-геоложкия университет „Св. Иван Рилски“* //Философски алтернативи, бр. 3, с. 123.
9. Вж. Георгов, И. *Шлайермахер* (Т. V, 2005); Михайловски, С. *Философия на политиката* (Т. VII, 2007); Торбов, Ц. *Предмет и същност на философията* (Т. IV (2004).
10. Вж. Аврамов, Д. *Фотографията – помощник или враг на реализма* (Т. IX, 2009); Игнатов, А. *История и битие. Остаряла ли е философията на историята?* (Т. III, 2003).
11. Димитрова, Н. 2006, *Пет години „Известия“ на Хуманитарния департамент при Минно-геоложкия университет „Св. Иван Рилски“* //Философски алтернативи, бр. 3, с. 123. Става дума за проф. Ц. Бояджиев, проф. И. С. Стефанов, проф. Х. Тодоров, проф. Г. Каприев и проф. Н. Димитрова.
12. Вж. Цолов, Б.; Иванов, Й. *Съвременни аспекти на мениджмънта в спорта* (Т. IX, 2009).
13. Вж. Симова, О. *Антропологични основания на политиката и ценностите в българския политически дебат* (Т. IX, 2009).
14. Вж. Симова, О. *Глобализация или глобална епоха. Опитът на Мартин Олброу за история на настоящето* (Т. IV, 2004), *Глобализацията през погледа на социалната критика* (Т. X, 2010).
15. Вж. Стефанова, Ж. *Правна характеристика на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства* (Т. IV, 2004).
16. Вж. Делчева, Р. *Функции, състав и характер на манастирските библиотеки в Средновековна България* (Т. III, 2003); Делчева, Р. *Апокрифът в проекциите на каноничния текст* (Т. V, 2005); Делчева, Р. *Каноничната и апокрифна книжнина през Средновековието* (Т. IX, 2009).
17. Вж. Стаматова, П. *Ян Амос Коменски. За принципите на живота* (Т. II, 2002); Тодоров, Д. *Блез Паскал. Величие и нищета на разума* (Т. III, 2003).
18. Вж. Митева, Е. *Телесната окръгленост на желанията* (Т. IV, 2004); Стаматов, А. *Опит върху метаморфозите на една надежда* (Т. IV, 2004); Тодоров, Д. *Пустота* (Т. V, 2005); Тодоров, Д. *Кредото на анонимния моралист* (Т. VIII, 2008).
19. Вж. Арент, Х. *Върху Кантовата политическа философия* (Т. II, 2002); Козелек, Р. *История на понятията и социална история* (Т. III, 2003); Левинас, Е. *Свободата и*

- командването (Т. IV, 2004); Тугендхат, Е. *Античната и модерната етика* (Т. IX, 2009); Фреге, Г. *Мисълта: логическо изследване* (Т. I, 2001); Хартман, Н. *Хьолдерлин Из „Философия на немския идеализъм“* (Т. VI, 2006).
20. Вж. Беда Достопочтени *За реда на времената; Кратка хроника* (Т. VII, 2007); Исидор Сивилски *За Божествения свят Из „Етимологии“* (Т. VI, 2006); Салвиан Марсилски *За божията всевластие* (Т. V, 2005); Тома от Аквино *За злото* (Т. VIII, 2008); Кант, И. *Лекции по етика* (Т. X, 2010); Хюм, Д. *За критерия на вкуса* (Т. IX, 2009).
21. Вж. Велчева, Д. *Необходима ли е философия?* (Т. II, 2002); Йорданова, Н. *От Николай Ланге до съвременната символна логика /Към историята на обучението по логика в българското училище/* (Т. X, 2010).
22. Вж. Стоев, Х. *За разликата между трансцендентно и трансцендентално у Кант*, Т. IV, 2004.
23. Вж. Кулов, В. *Индукция и дедукция*, Т. VII, 2007.
24. Вж. Бреие, Е. *Екзистенциализмът*, Т. I, 2001; *Човекът в историята*, Т. VII, 2007.
25. Вж. Бири, П. *Какво е да си образован?* (Т. VIII, 2008); Костова, Д. *Възможности за повишаване ефективността на учебния процес във висшите технически училища* (Т. I, 2001); Първанова, М.; Христова, М.; Ангелова, В.; Величкова, Ц. *Чуждозиковото обучение в МГУ „Св. Иван Рилски“* (Т. X, 2010).
26. Вж. Иванов, Й. *Спортологична същност на пирамидално-състезателния метод в занаятията по футбол в условията на ВУЗ* (Т. II, 2002); Иванов, Й.; Бисер Ц. *Проучване отношението на новоприетите студенти в МГУ „Св. Иван Рилски“ към изучаване на предмета „Физическо възпитание и спорт“* (Т. III, 2003); Иванов, Й.; Гигов, А. *Методически особености в подготовката на футболни отбори с ниска и средна квалификация* (Т. IV, 2004); Пеева, Д.; Филипов, С. *Мястото на новите, нетрадиционни спортове в системата на физическото възпитание във ВУЗ* (Т. I, 2001).
27. Вж. Ангелова, В.; Христова, М.; Манова, Д.; Паничкова, В. *Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ „Св. Иван Рилски“ /Ч. 1/* (Т. V, 2005); Иванов, Й. *Технически слабости, допуснати от „МАГ“ /Варна/ в турнира за КЕШ'2004 по футбол в зала* (Т. V, 2005); Първанова, М.; Христова, М.; Ангелова, В. *Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ „Св. Иван Рилски“ /Ч. 2/* (Т. VIII, 2008); Серафимова, В. *Сравнителен анализ на социологически изследвания за въвеждането на новата система за оценка на качеството на преподаването по философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“* (Т. VI, 2006); Тодоров, Д. *Обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“: състояние и перспективи* (Т. II, 2002); Тодоров, Д.; Серафимова, В. *Изследване върху методите за преподаване и формите за оценяване на резултатите от обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“* (Т. IX, 2009); Тодоров, Д.; Серафимова, В. *Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“* (Т. IV, 2004).
28. Такива са Ц. Ангелов, Б. Борисов, Т. Гергова, Р. Делчева, Г. Динева, Н. Йорданова, А. Керезов, В. Любенова, Е. Митева, Я. Митева, Г. Петков и др.

II. ИЗСЛЕДВАНИЯ

РАЦИОНАЛНОТО НАЧАЛО В СОКРАТОВАТА ФИЛОСОФИЯ

*Бисера Колева**

Почти всички изследователи са единодушни, че Сократ е философ – рационалист, но – както е обичайно в неговия случай – съвсем не разбират под това едно и също нещо, и е необходимо уточнение. Понятието „рационализъм“ се употребява във философията с няколко значения, от които поне две основни – *светогледно* (т.нар. широко) и *епистемологично* (т.нар. тясно). Първото се дефинира от А. Лаланд като „вяра в разума ... която се противопоставя на ирационализма във всичките му форми – мистицизъм, окултизъм, философия на чувствата, традиционализъм“, а второто – като теоретико-познавателна доктрина, според която „цялото сигурно знание идва като необходимо заключение от неопровержими, априорни, безспорно очевидни принципи, а сетивата дават единствено смътна и преходна представа за истината“ /Lalande 1993: 899/. Така погледнато, някои изследователи припознават Сократ за светогледен рационалист, докато други го свързват изключително с епистемологичния рационализъм. Намирам, че изясняването на съответните им основания има методологична стойност, доколкото би разширило възможностите за по-ясно разбиране на феномена Сократов *етически рационализъм*.

1. Особенности на Сократовия рационалистки светоглед

Като „рационални“ (или рационалистки) в широкия смисъл на думата могат да се определят отношението на Сократ към него самия, към другите хора и към държавата, както и концепцията му за етическото познание. Той описва знанието си като „присъщо на човека“ и „отнасящо се до човека“ /Платон Апология 20 d/, и това е най-кратката формулировка на всичко, направило го по мое разбиране най-големия от първосъздателите на западната морална философия.

Хегел подчертава, че Сократ пръв противопоставил на „субективния произвол на страстите и афектите“ същинското рационално начало, изразено във философското му *credo* „човекът като мислещ е мярка на всички неща“ /Хегел 1982 Б: 72/. От мненията на по-новите философи ще приведа това на К. Попър, защото според мен то разкрива най-характерното за Сократовия светогледен рационализъм като платформа на просветения здрав разум:

* преподавател по философия в УНСС.

„Истински рационализъм ще наричам рационализма на Сократ. Той предполага осъзнаване ограничените възможности на отделния човек и индивидуалната скромност на знаещите – това, че те често грешат, както и това колко силно зависи дори това тяхно знание от другите хора. Истинският рационализъм предполага осъзнаване на обстоятелството, че не трябва да се осланяме прекомерно на разума; че доказателството рядко е решение на проблема, макар да е единственото средство да се научим да разбираме – не съвършено ясно, но по-ясно отпреди” /Поппер 1992 А: 259, 262/.

Светогледният рационализъм на Сократ е твърде оригинален. Той е съчетан по специфичен начин с неговата дълбинна религиозна вяра, че има нравствено-просветителска мисия между съгражданите си, и това го зарежда изначално с двойственост. От една страна Сократовият светоглед се опира върху няколко „чисто” рационални предпоставки. Според мен най-важната от тях е неговият етически *оптимизъм*. Под това разбирам непоколебима увереност в принципната възможност не само за разумно познание на човешкия живот, но и за положителната му промяна въз основа на етическото знание. Рационалистският оптимизъм на Сократ се проявява най-общо в следните идеи: съществува универсален морален образец на човешкия живот, постижим от индивидуалния ум; знанието не е божествен дар за тесен кръг посветени, а общодостъпен резултат на лични умствени усилия под ръководството на добър учител; единствено средство за убеждаване е логичният аргумент; разумното нравствено самопознание е най-важното знание. Сократовата увереност в благотворната житейска роля на разума е така непоклонима, че най-вероятно е плод на рядко срещана по негово време личностна нагласа. Тя възниква спонтанно и израства, преди да бъде подкрепена с логически аргументи и верифицирана, доколкото е възможно, чрез опита. Във връзка с това Попър сочи, че по принцип е несъстоятелно изискването всички предположения да се обосновават с доказателства. Доказателството по правило идва след първоначалната, предварителна хипотеза или даже просто интелектуална и/или екзистенциална интуиция. Светогледният рационализъм безспорно цени високо аргумента и опита, но Попър основателно забелязва, че „само тези, които всъщност вече са възприели рационализма, т.е. готови са да вземат под внимание аргумента и опита, ще проявяват интерес към него” /Поппер 1992 А: 266/. Намирам обаче, че в прекомерното си желание да представи Сократ като пионер на съвременния европейски рационализъм, Попър умишлено изпуска от очи другата, изключително съществена страна на неговата увереност в ценността на разума – нейния религиозен произход. И Платон, и Ксенофонт не оставят съмнение в обстоятелството, че Сократ е напълно чужд на всеки профанен и пошъл „рационализъм” и е дълбоко религиозен в един възвишен

смисъл. Той е вярвал безусловно в божествения произход на своя етически и житейски лайтмотив – за рационалното етическо познание и самопознание като единствено правилен път към щастливия живот. Ясно е, че тук става въпрос не само за интелектуална убеденост, а за непоклатима екзистенциална *вяра* в етическия разум, която лежи в основата на Сократовия етически оптимизъм и (както ще се опитам да покажа) бележи цялото му философско дело.

Изборът на рационалистки (или на какъвто и да е друг) подход във философията, както и в живота, е въпрос на цялостен светоглед, ценностна система, интереси, вероятно и на умствени качества, и не може да бъде обоснован сам по себе си нито само с опита, нито само с логични аргументи. Този, който не иска да признае рационалистичния подход, остава индиферентен към каквито и да било рационалистични доводи. Всъщност *вярата в разума* като всяка друга е сама по себе си ирационална. По думите на Л. Шестов „вярата никога не се основава на нищо, а сама иска да обосновава“ /Шестов 1993 А: 625/. Шестов уточнява, че науката не допуска вяра и „винаги изисква от човека да си дава отчет за това какво прави и знае ли къде отива“ /пак там/. Сократовата *вяра* обаче е от толкова особен вид, че към нея спокойно може да се отнесе характеристиката на Л. Шестов за *науката*, и това не е парадоксално, тъй като става дума за безапелационна и всеобхватна убеденост в проявяващата функция на знанието спрямо реалния живот. Според оценката на Я. Буркхард у Сократ „учение, воля и вяра влизат във вътрешна връзка, както не са били никога преди“ /Буркхард 1998: 277/. От гледна точка на рационалното си съдържание Сократовата вяра е просветена и може да се опише като тип убеденост, която удовлетворява три условия: 1/ има за предпоставка интелектуална интуиция; 2/ обосновава недогматични твърдения; 3/ те рано или късно биват подкрепяни от разпространяваща се социална практика, съответно от критични теории за човека. Платон неизменно представя учителя си съдбоносно увлечен в изследващо размишление. Доколкото Сократ, както е известно, не е могъл да си изясни *докрай* основанията на тази *просветена вяра*, ясно е, че става дума за *ценностно* издигане на разума, което разчиства път пред рационализма в европейското човекознание за векове напред. Рационалисткият тип мислене е такава ценност за Сократ, от която той не се отказва и с цената на живота. Тъкмо тази екзистенциална валидност на Сократовата вяра в разума според мен може да бъде свързана и с другия ѝ, различен аспект, който се проявява в два плана. От една страна неговата вяра най-вероятно има божествен източник. На него специално се спират Хегел, А. Бергсон, Ж. Брюн и др., но този аспект е най-ярко и вдъхновено открит от В. Винделбанд. Той се позовава най-вече на Платоновата „Апология“ и развива идея, че в своя рационализъм Сократ е заменил мистичния образ на

божественото с логичен. Винделбанд дава насоки Сократовата вяра в разума да се тълкува по начин, който бих нарекла интелектуализъм в религиозна форма. Според него вярата в разума придава увереност и сила на Сократ по неговия път, вдъхва му ентузиазъм и воля да го следва неотстъпно, тъкмо защото е боговдъхновена /Винделбанд 1995: 66-72/.

Винделбанд пише, че Сократ е вярвал в божественото начало у човека, което е свързвал с човешката способност за познание на висшия (божествения) нравствен закон /пак там/. Мисля обаче, че и да е вярвал в това, Сократ го е разбирал и по един друг начин, напълно нетривиален и нетрадиционен – като дадена свише способност на човек да размишлява *самостоятелно* и без страх от граници, които не бива да се престъпват. Той вероятно е чувствал като божествена силата на човешкия ум да прониква до дълбините в невероятния въпрос „какво е добро“ – да си дава сметка за безкрайността, която съдържа този въпрос, и хладнокръвно да му отговаря *сам*. По думите на Винделбанд „колкото повече се задълбочава личността в своето размишление, толкова по-силно тя се чувства подчинена на разумния закон, който властва над всичко, и толкова по-охотно признава, по силата на собствената си пълна власт, съдържащата се в самата нея авторитет на разума“ /Винделбанд 1995: 71/. От тази познавателна самостоятелност пък иде ясното убеждение на Сократ в несигурното и погрешимо човешко знание. Това показва неговата религиозна вяра в разума като *критична*, което ѝ придава изначално двойствена природа.

1.1. Критицизмът в „присъщото на човека знание“

Известната максима на Сократ „Знам, че нищо не знам“ е негова отправна точка в познанието. Отвъд привидната ѝ каламбурност тя сочи към една уникална особеност на Сократовото мислене – последователния критицизъм. Някои автори го разглеждат в теологичен аспект – според тях Сократ е твърдял, че не знае нищо единствено спрямо божественото всезнание, и в това отношение той не е бил оригинален, а е следвал традицията на философите – физикалисти /Реале, Антисери 1994: 72/. Сократ не е бил богоборец, нито атеист в обичайния смисъл. Ксенофонт го описва като благочестив гражданин, който спазва религиозните обреди и почита боговете /Ксенофонт, „Спомени за Сократ“ 1985: I, 1/. Платон също му придава такъв щрих /„Федон“ 117-118/ - Сократ е бил човек и на своето време. Божественото обаче такова, каквото го схваща непросветеното съзнание, е извън философския му интерес. В диалога „Евтифрон“, близък до „Апология“ по дух и време на написване, Сократ е представен да се произнася изключително предпазливо върху благочестието и изобщо върху теологичните въпроси, убеден, че човешкото знание за тях е поначало смътно и условно. Това показва, че той е вярвал в независимостта на човешкото знание от традиционните гръцки богове,

а и от всякакви външни и случайни спрямо човека фактори. Аналогично е отношението му към гаданията и предсказанията, на които противопоставя критичното размишление. Известно е, че в началото на философския му път стои едно оракулско предсказание. За мен обаче е от особено значение, че Сократ изобщо не проявил обичайното смирено благочестие: не се доверил на божественото прорицание, че е мъдър, а го подложил на безпощадна критична проверка /Платон, „Апология“ 20-21/. Накратко, не разчитал на боговете за решаване „всекидневните задачи на обществения живот“ (К. Попър), а само на човешкия разум. Това му разбиране вдъхновява К. Попър за една според мен пресилената оценка – той обявява Сократ за пръв критик на т.нар. заговорническа теория за обществото – предубеждение на всекидневното и на философското мислене, според което винаги някой извън индивида – бог, институция, друг човек и т.н. – е виновен за злото в живота /Поппер 1992 Б: 112/.

Почти всички изследователи противопоставят Сократовия критицизъм не само на ирационалното и мистично начало в профетизма, а и на натурфилософската познавателна всеубеденост, софистичната повърхностност и политическата демагогия. В. Винделбанд специално подчертава, че религиозният според него източник на Сократовия критицизъм не само не го тушира, а напротив – изостря го до екстремност: „Сократ е вярвал в истината и в нейното право на критика. Това убеждение не трябва да се доказва, защото то е основа на всяко доказателство“ /Винделбанд 1995: 65/. Така или иначе е факт, че от Сократ нататък критичното начало става вътрешно присъщо на светогледния рационализъм. Неговият критицизъм може да се опише като усъмняване в истинността на общоприети положения и проблематизиране на т.нар. очевидни истини; преодоляване на житейските предразсъдъци и на теоретичните спекулации, произтичащи от нерерфлексирани начала; изследване на всички предпоставки на дадена теза и на всичките ѝ възможни следствия; критичен анализ на съвременната политическа практика.

Сократ прокарва идеята, че човек става лично отговорен за живота си, само когато е способен да прецени рационално действията си, и полага като най-голяма ценност за човека неговата способност (знанието) да решава свободно относно самия себе си. Наред със софистите атинският мислител издига идеята, че критичното мислене може да променя обичайните житейски норми, да решава не само теоретични, а и практически задачи, като формулира и разисква най-сериозните проблеми на човешкия живот. Сократовият критицизъм извира от дълбока неудовлетвореност от интелектуалното и нравственото състояние на съвременното му атинско общество. От тази гледна точка философстването му може да се опише и като аналитична оценка на това състояние, съпоставено с неговия нравствен и житейски идеал. Това дава

основание на Попър да го представи като един от първопроходците на т.нар. отворено общество, в което хората се отнасят критично към всяко табу и се уповават на собствения интелект при вземането на всички житейски решения /Поппер 1992 А: 235/.

Пословичната неотстъпчивост на Сократ от светогледния критицизъм се подкрепя недвусмислено от гражданското му съзнание. Философът е бил свидетел и заклет противник на традиционни жилави предразсъдъци и нерационални масови практики, особено в политическия живот. Обявил се решително против обичайния за атинската демокрация жребий, чрез който се избирали случайни лица на най-различни постове в държавата и който гарантира нахлуването на некомпетентност в управлението /Платон, „Лахет” 184 с, „Протагор” 319 d/. За това свидетелства и едно от обвиненията срещу него, предадено от Ксенофонт: „Сократ насърчавал слушателите си да не зачитат съществуващите закони, твърдейки, че било глупост да избират управниците на града чрез гласуване с бобови зърна, след като никой не желае да наема по такъв начин нито кормчия, нито строител, нито флейтист или човек за друга някаква работа, където могат да се причинят много по-малко щети, отколкото на града” /Ксенофонт, „Спомени за Сократ” 1985: I, 2; 9/.

Сократ е бил изключително критичен на първо място към себе си, под което е разбирал освобождаване от предразсъдъка на всезнанието. Предполага се, че още Питагор се е схващал не като „мъдрец” (гр. sophos), а като стремящ се към „обичащ мъдростта” (гр. philosophos) /Богданов 1985: 212/. Сократ обаче пръв полага способността за *логична аргументация* като една от най-важните граници между „мъдрите” и „знаещите”. Така той имплицитно развенчава питагорейската парадигма, че ученият (философът) е боговдъхновен жрец на знанието, а философията – специална, висша мъдрост, която се дава само на посветени /Диоген Лаэртский 1986: VII 11-12/. Питагорейството, по онова време твърде авторитетно, е обвито в мистицизъм и тайнственост. Известни са ритуалите на дългогодишно мълчание, на посвещаване и преминаване в по-висока степен на „узнаване”, направили от тази школа езотеричен „клуб”, недостъпен за мнозинството. Сократовата вяра в разумното познание никога не се изражда в превъзнасяне на собствения ум. Атинският мислител развива схващането, че истински мъдър е този, който познава *границите* на личната си компетентност /Платон „Апология” 21d/. Животът и идеите му свидетелстват, че е чувствал известно интелектуално превъзходство над другите, само доколкото е осъзнавал собствената си ограниченост. Неговият идеал за мъдър човек е „незнаещ, който е наясно със своето незнание”, т.е. съзнаващ, че знае по-малко, отколкото иска и че винаги ще иска да знае повече, отколкото може. Сократ поддържал схващането, че в усъмняването и питането е личното достойнство на

човека като самостоятелно същество в света. Чрез поведението си на „незнаещ“, който обаче се стреми към узнаване, утвърждавал, че е по-разумно сериозните въпроси на живота да бъдат оставяни без окончателен отговор, отколкото да им се отговаря догматично; че дори да не се постигне „абсолютната“ истина за човека, това не е основание за отказ от търсенето /Платон „Големия Хипий“ 288 d/.

Този извод е резултат на неговия интелектуален скептицизъм от една страна спрямо натурфилософската парадигма, че божествената природа на „мъдростта“ е достатъчна гаранция за „пълнотата“ ѝ у човека. Нему е била съвършено чужда т.нар. вертикална мистификация на знанието във всичките ѝ аспекти /Бояджиев и др. 1987: 33/ и той не се е преживявал като посредник между съвършения свят на истинното знание и несъвършеното човешко множество. От друга страна, Сократ е целял да дискредитира характерния за софистите „дифузен“ /Реале, Антисери 1994: 54/ образователен модел, според него твърде повърхностен и нравствено релативен.

Същевременно той застъпва издигнатата от софистите идея, че рационалното знание е принципно достъпно на всеки, затова го нарича *присъщо на човека* /Платон „Апология“ 20 d/. „Присъщото на човека“ знание подпомага осъзнаването на естествената ограниченост на познанието, резултат от битийния статут на човека – самостоятелно мислещ и погрешим, но не и играчка на съдбата, нито безропотен пленник на обществените конвенции. Егалитаристкото му схващане за познавателните способности черпи сили от неговата вяра, че боговете са предоставили равни познавателни възможности на хората, но са оставили всеки да ги развие *сам*, със собствени сили. Това негово схващане е в основата на критичното му отношение към всички, самомнително смятащи се за „знаещи“, независимо от общественото им положение и степента на образование: от държавниците през поетите до занаятчиите /пак там, 21c – 22 e/. Общият му извод бил, че те некритично пренасят знанията от собствената си сфера върху други, т.е. не осъзнават познавателната си ограниченост. Философът е вярвал, че всеки може да е „знаещ“, ако положи интелектуални усилия. Показвал с рационални аргументи, без умисъл, че „незнаещите“ са *виновни* за незнанието си, с което накърнявал честолюбието на атиняните. Поради това години наред събирал недоволство от доста свои съграждани, а от политиците – и омраза заради публичната критика на недостатъците им. За разлика от тях той оценил като свое най-ценно притежание самокритичната си мисъл и като най-важно знание – това за мащаба на собственото незнание.

Критичната Сократова мисъл разграничава „сигурното знание“ като прерогатив на боговете от „несигурното“ – достойние на човека, описано като „нещо средно между знание и незнание“ /Платон „Пирът“ 202 a, 204 a/.

Философът непрекъснато подчертавал, че не владее истината, че знанието му е „някак си просто и дори съмнително, като някакъв сън е” /пак там, 175 е/. Тази приписвана му от Платон аналогия може би звучи прекалено *платонично*; тя обаче отразява действителния му просветен скептицизъм. Сократ бил лишен от илюзии за познавателните възможности и на своето учение: характеризирал собствената си мъдрост като самосъзнание за слабостта и фрагментарността на човешкото знание /Платон „Федон” 91 в/. Въз възклицианието, че познава със сигурност само собственото си незнание, има тъжна самоирония заради несъответствието между безкрайния стремеж към знание и ограничените възможности на разума му. Според Сократ „присъщото на човека” знание не е сбор от конкретни сведения, а способността „правилно да се разсъждава, но без да може да се даде обяснение”, „правилната представа, нещо между логично разсъждение и незнание” /Платон „Пирът” 202 а/. Дори да приемем това пунктуално описание на познавателния процес за собствено Платонова идея, несъмнено той е възприел от своя учител разбирането, че знанието „на човека” се конституира като цялостна душевна *нагласа*, като перманентен стремеж към постигане на знания. Естествената „форма” на Сократовото размишление е разпитващата. Да философства за него означавало да проблематизира, да анализира; да открива въпрос там, където според другите е отговорът. Сам твърдял, че е по-силен във възраждането, отколкото в утвърждаването /Платон „Големия Хипий” 287 а/. Той пръв изгражда питането като нова мисловна и философска парадигма, което изисква теоретичен подход, принципно различен от предшестващия: критично изследване, както и интелектуална смелост да се поддържа без умора духът на познавателен скептицизъм. Значимостта на това му откритие се отбелязва по достойнство и от В. Винделбанд /Виндельбанд 1995: 67/. По същество Сократ пръв задава един от най-важните философски въпроси – за границата и условията на човешкото познание, превърнал се в теоретичен лайтмотив на класическата европейска философия.

Още преди Сократ софистското схващане за знанието го лишава от стария му мистичен ореол и прави любознателността изцяло човешко качество. Сократ обаче издига непривичната за тогава идея, че хората са *различно незнаещи*: едни, които държат сметка за незнанието си и други, които не го съзнават. Първите притежават знанието, „присъщо на човека”: признават некомпетентността си и едновременно се стремят да я ограничават. Тяхното „незнание” е необходима предпоставка на знанието, то стимулира любознателността, тласка към размишление и изследване. Колкото по-силен е стремежът към знание, толкова по-„знаещ” е човек. Сократ е твърдял, че се съмнява повече от всеки друг и затова кара и другите да се съмняват; че не знае какво е добродетел, но иска да узнае заедно със събеседника си /Платон

„Менон” 80 c-d/. Истински знаещите никога не се смятат за всезнаещи, затова у тях стремежът към узнаване е постоянен. Бурен е подобно на еротична страст, поглъща ги изцяло и преобръща живота им в непрестанно търсене /Платон „Пирът” 203/. Според философа няма по-опасен порок от некритичното самодоволство. То затваря завинаги вратата към знанието, защото тези, които не осъзнават невежеството си, естествено не се стремят да го ограничават. Това „незнание” е непоправимо, затова той го окачествява като „самата тъпота” /пак там, 204 a/. Естествено е да не знаеш „нещо”, но най-лошо е да не знаеш, че „не знаеш” /Платон „Алкивиад” 118 a/.

Сократ не само пръв развива идеята за принципната несигурност на философското знание, но и пръв я популяризира. Не криел теоретичните си колебания, а постоянно ги изтъквал, правел ги общо достояние /Платон „Големия Хипий” 287 a; „Федон” 91 b/. За това се изисква интелектуална смелост и професионална почтеност, рядко срещани и днес. Много преди И. Кант той проявил невероятна интуиция за същностно проблематичния характер на философското знание и осъществява (макар и имплицитно) първата в историята на философията *критика на нейния „предмет”*¹. Попър нарича досократовата философия „велика”, може би защото е философия и още нещо – митология, поезия, увлекателна приказка за битието /Porper 1996: 199/. Неоспорима е ценността ѝ като пръв опит на мисълта да се изтръгне от непосредственото съществуване, да се *редоположи* един вид с „всичкото” и да го направи предмет на теоретично изследване. Натурфилософите искали да изградят универсална картина на света, водени от оптимизма и заслуженото самочувствие на първопроходци. Те изхождали от общата предпоставка, че по принцип е възможно създаването на теоретичен образец на т.нар. свят като цяло, основан върху идеята за единно първоначало на съществуващото, и съдържащ генетично (съответно причинно) обяснение на всички неща. Тази теоретична задача е величествена, защото се стреми към мисловна, човешка всеобхватност на необхватното.

Платон свидетелства, че Сократ не е бил злонамерен към натурфилософията, и понечил да я изучава непредубедено, изпълнен с уважение към големия ѝ авторитет /Платон „Федон” 97 b/. Самомнението било чуждо на търсещия му дух. Той обаче става „първия” свидетел на невъзможността натурфилософията да отговори непротиворечиво на повдигнатите от самата нея въпроси и прави категоричен извод, че тя не е от първостепенна важност за човека. Според Сократ тя е безплодна, защото не съзнава безкрайността на собствения си обект, а претендира за истинно познание /пак там, 97 a-c; Ксенофонт, „Спомени за Сократ” 1985: I, 1/. Платон сочи недвусмислено, че на Сократ са неприсъщи каквито и да било твърдения по

такива метафизични въпроси като причинната връзка, природата на движението, задгробния живот и др.п. Пред съда той енергично се разграничава от всякакви космологични и натурфилософски възгледи, а приписваните му мистични и езотерични схващания оценява като най-тежки клевети.

От днешна гледна точка Сократовата ирония към натурфилософията вероятно не изглежда особено коректна, доколкото той не я критикува от предметно идентични основания, а от ценностни. Сократ неправомерно търси там *автономна* етическа валидност и – естествено – не я намира. Това обстоятелство още повече подчертава нравствено-етическата „субстанция“ на неговите мислене и светоглед като проява на радикално ново философско *начало*.

2. Сократ и епистемологичния рационализъм: интелектуално и логицистко начало

Доколкото безспорният светогледен рационализъм на Сократ не дава достатъчно основания да се търси у него и епистемологичен рационализъм, въпросът за това какъв точно е бил познавателният му метод получава различни отговори. Аристотел е първият, който приписва имплицитно на Сократ теснорационалистки познавателен метод в моралната философия, говорейки за неговия етически интелектуализъм. Той отбелязва, че Сократ „изпразва душата“ (в случая – моралното съзнание) от всякакво емоционално съдържание и я лишава от естествения нравствен патос, като извежда нравствените добродетели непосредствено от разума /Аристотел 1983: EN VI (XIII); VII (III)/. Хегел тълкува Сократовия рационализъм в етическото познание в по-широк смисъл. Той свързва *всички* аспекти на неговите живот и идеи с *рационалното начало* във философията, разбрано като светогледна ориентация и мисловен метод, който извежда етическото познание изцяло от съдната способност. Конструктивни в Хегеловата версия на Сократ са категориите *рационалност* – като приоритет на разумното над мистичното начало у човека /Хегел 1982 Б: 90-91/; *субективност* – в смисъл на *автономност*, на изхождащо от себе си мислене /пак там, 46/; *свобода* на субективната рефлексия, но в границите на *обективното*, т.е. *общото*, каквото се явява моралният принцип – според Хегел тук все още схващан съдържателно /пак там, 67/. Така Хегел скицира спецификата на Сократовото етическо мислене в два аспекта: като форма на обективното развитие на моралното съзнание, където атинският философ е автономен *субект* на етическата рефлексия и същевременно мисли собствената си субективност като проява на нещо *обективно* – моралния принцип (у Хегел „доброто като общо“), и като исторически необходим етап в съдържателното развитие на етиката. Има се предвид нова *идейна програма*, описана така:

„Утвърдителното, което Сократ развива в съзнанието... не е нищо друго освен доброто, доколкото то се поражда от съзнанието чрез знание – познатото добро, красивото, което се нарича идея, вечното, доброто, общото... което е определено чрез мисълта; именно тази свободна мисъл поражда общото, истинното и доброто, доколкото то е цел” /пак там, 67/ и „главно съдържание на неговото учение е познаването на доброто като абсолютно, особено по отношение на постъпките” /пак там, 88/.

Хегел обаче не експлицира изрично Сократовия епистемологичен рационализъм, нито го разбира като отчетливо прокарана познавателна доктрина. Според него Сократ не дедуцира нравствените понятия, а ги извежда като „нещо общо от особеното на нашата представа, от опита, от онова, което естествено се намира в нашето съзнание... той не преминава по-нататък чрез продължаване на свързаните с него понятия в чиста необходимост, която би била дедукция, доказателство или изобщо извод посредством понятието. Напротив, той анализира това конкретно, което без мислене се съдържа в естественото съзнание, анализира всеобщността, потънала в материята” /Хегел 1982 Б: 64/. Оттук може да се заключи, че Сократовият метод на познание според Хегел не е теснорационалистки в смисъла на някакъв свръхлогизъм, а по-скоро е резултат на неговия рационалистки светоглед. В този мисловен порядък Хегел осветява прорационалистки и иронията – едната от двете емблеми на Сократовата философска уникалност. У Хегел Сократовата ирония заема полагаемото ѝ се място като *особена* диалектична проява на *общото* – и нищо повече. Той прави вещ и задълбочен анализ на нейните епистемологични и педагогични достойнства /Хегел 1982 Б: 59/, който става образцов спрямо посетнешните *прорационалистки* тълкувания в историята на философията². Хегел обявява иронията за съществен епистемологичен момент, но все пак само *момент* от майевтичния метод на Сократ – тя служи за проясняване на индивидуалните морални представи и за подвеждането им към общото на етическата рефлексия. Хегеловата версия на Сократовата ирония я лишава почти напълно от всякакъв живец – в нея няма нищо *интригуващо*, нищо, което би могло да се отнесе към *личността* на Сократ като индивидуално присъствие в гръцката история на духа³. Дори нейната очевадна роля по забъркване на съзнанието Хегел тълкува единствено в духа на интелектуалния критицизъм: „Иронията на Сократ съдържа това величие, че чрез нея се стига до ...развиването на абстрактните представи в конкретни; а за да станат конкретни, необходимо е те да се обяснят, да се предпостави, че не е известно какво собствено са те. Сократ предизвиква именно това обяснение на такива представи; и това е истинното в Сократовата ирония” /пак там, 61/.

Хегел енергично брани майевтичната ирония от модните по негово време романтически попълзновения тя да бъде вкарана изцяло в естетичен и екзистенциален контекст – като тотална и самодостатъчна житейска игра, която по същество *заема целия живот* на ироника /Хегел 1982 Б: 61/. От негова гледна точка тя е единствено *сериозно* занимание, доколкото има да решава съществени познавателни и възпитателни задачи /пак там, 62/. И все пак, доколкото в иронията за Хегел си остава нещо смущаващо (фактически това е самата *ироничност!*), той ѝ отнема всякаква „вътрешна божественост“ – както я оценяват Ф. Шлегел и други романтически автори – и я отнася към несъществените аспекти от живота и учението на Сократ: „тук, тъй както у Платон, „ирония“ има ограничено значение. *Определената* ирония на Сократ е повече маниер на събеседване, дружеска шеговитост, под нея не се разбира онова чисто отрицание, онова отрицателно отнасяне – тя не е подигравателен смях...“ /пак там, 63/. Единственото *чувство*, което Хегел свързва с иронията, е интелектуално: когато Сократовият събеседник премине майевтичната процедура и открие, че 1/ това, което е мислел, че знае, всъщност не го знае и 2/ че все пак го знае, доколкото Сократ го *акушира* от него, поради което „най-близката последица може да бъде учудването на съзнанието, че в известното се намира онова, което то съвсем не е търсило в него“ /пак там, 65/. В интелекта обаче няма нищо двойствено и Сократовата ирония тук се подчинява на Хегеловия познавателен и интерпретаторски монизъм. В. Винделбанд, съобразявайки се (по кантовски) с авторитета на „божествения“ нравствен закон, към който според него се е стремил Сократ, също търси в иронията само „положителна страна“ и я открива в „потребността от истината“ като „движещ мотив на Сократовата дейност“ /Виндельбанд 1995: 65/.

Сократ според мен дава достатъчно основания да бъде свързван така или иначе с логическото познавателно начало, а не с психологичното. На такава тълкуване подлежи известната му критика на „мизологията“⁴. Той не случайно сравнява т.нар. мизолози с мизантропи /Платон „Федон“ 89 d/. Омразата към аргументирането за него е равнозначна на тази към хората, защото разумната способност е същностно определяща за човека. Оттам иде и нетърпимостта му към човешката глупост /Платон „Апология“ 21 c/, впечатлила дълбоко Еразъм от Ротердам /Еразъм Ротердамски 1984: 39/. В приписваното му от Платон предсмъртно „завещание“ към сподвижниците да не станат мизолози вероятно има много истина. Философът е виждал най-ужасното зло за човека в „омразата“ към логичното разсъждение. Той е изисквал никога да не се подменят аргументите с инстинкти, емоции или страсти, които е смятал неспособни да решават както личните, така и обществените проблеми. Философското му дело показва, че той изобщо не се е доверявал на чувствата за постигането на добрия

живот, вкл. на морално положителните или, казано с думите на О. Шпенглер, е бил „интелигент, а не мъдрец“, положил действителното начало на рационализма /Шпенглер 1993: 537/.

Хегел тънко отбелязва в анализа си за Сократ, че на неговото морално учение „липсва сърце“ /Хегел 1982 Б: 74/. От определена гледна точка това може да се тълкува и като проява на „хладен“ логицизъм, характерен като цяло за обективистките и рационалистки философски доктрини. Такова е виждането и на Л. Шестов, обявил за преки наследници на Сократ всички големи европейски философи – рационалисти: „Най-добрите представители на мислещото човечество след Сократ отъждествяват... истината с плодовете от дървото на познанието за добро и зло. В този смисъл са Платоновото предупреждение срещу мизолозите, Аристотеловите „всеобщност“ и „по необходимост“, Декартовите *De omnibus dubitandum* и *Cogito ergo sum*, Спинозовото „Истинното е показалец на самото себе си и на неистинното“. Оттук и Кант започва своята „критика“ с признанието, че разумът жадно търси всеобщите и необходими съждения. Всичко това е наследство на Сократ. След Сократ истината за хората се сля с всеобщите и необходими съждения. Всички са убедени, че докато не се натъкне на необходимост, мисълта няма право да спре!“ /Шестов 1993 А: 420/. От този въздълъг цитат става ясно защо мнозина автори свързват рационалното начало у Сократ с отчетлива епистемологична доктрина или поне със съществени идеи от такъв характер. Несъмнено е, че Шестов извежда екстремни следствия от Хегеловия обективистки анализ на Сократ. Той сродява Сократовия рационализъм със *сциентизма* като цялостна мисловна нагласа, което ще рече – с *антиантропологизма*⁵.

Хегел не е толкова краен, но в случая намирам за по-важно да покажа как обективистката изходна предпоставка влече *тълкувателен* антиантропологизъм, който така или иначе е присъщ на епистемологичния рационализъм. Така погледнато, логицисткото „забравяне“ на чувственото начало у човека има обективни предпоставки в самата Сократова философия и по-специално в неговия *рационалистки* изследователски метод. В това отношение се откроява неокантианското тълкуване на В. Винделбанд, който приписва категорично на Сократ учението за припомнянето и вижда в майевтичния метод път към изваждане наяве всеобщите и необходими истини на етическия разум: „Истината, дете на боговете, трябва само да излети от духа, който я носи в себе си, и методът на Сократ се състои тъкмо в това изясняване пред съзнанието на първоначалното съдържание на духа“ /Виндельбанд 1995: 68/. Според немския изследовател обстоятелството, че Сократ търси и изследва „единното, което носи всеки човек – божествения разум“, прави именно него, а не Платон действителен основоположник на трансценденталния (в един

предкантиански смисъл) идеализъм: „Платоновото учение за идеите и Аристотеловата метафизика, която завършва с понятието за Бог, са само логическо развитие на това, което Сократ е имал като предчувствие и вяра... разликата между Платон и Аристотел е пренебрежимо малка в сравнение с общото между тях – пазители на Сократовото философско наследство...” /пак там, 72/.

Макар антропологичната опозиция „разумно – неразумно“ да е известна много преди Сократ, той пръв я радикализира до „морално съзнание – извънморално“: всичко, което е извън властта на моята етическа рефлексия, за мене е лишено от смисъл, а значи и от битие. Извън етическата рефлексия остават не само мистичното и орфичното, но и чувствено-телесното начало изобщо, както и почти цялото съдържание на тогавашната социално-политическа практика. Накратко, Сократ като че ли *елиминира* (не само ценностно) целия традиционен свят. В това именно Ф. Ницше вижда радикалното му декадентство и тук неговата мисъл имплицитно следва тази на С. Киркегор, макар и по автономен път. Ницшевият гняв намира усърдно съчувствие у О. Шпенглер, който не само държи Сократ отговорен за „вътрешното обедняване на античния интелектуализиран и урбанизиран живот“, но го обявява за „етически глашатай“ на западната цивилизация (подразбира се унищожител на античната култура) /Шпенглер 1993: 537 и сл./ . Така светогледният и познавателният рационализъм биват разпознати в европейската културна история като действителни унищожители на един прекрасен стар свят, и *ценностно* осъдени още в зародиш, както впоследствие прави (макар и от други позиции) и Л. Шестов.

Сократовото уникално декадентство е по мое разбиране най-проникновено анализирано от А. Лосев. Той го сравнява с това на софистите и го оценява като много по-остро и оригинално /Лосев 2000: 54/. Действително, първите антични декаденти са софистите, но Сократ е много по-радикален. За разлика от тях той не се задоволява да реформира и оптимизира масовия светоглед (а значи и наличната действителност), а буквално ги разрушава *отвътре* и ги заменя с напълно *други*. Според Лосев същинското декадентство на Сократ се изразява в неговото „странно, несъвместимо с нищо предходно, почти негръцко и неантично учение за това, че добродетелта е знание“ /пак там, 58/. Сократ до такава степен е бил убеден в истинността на тази екзистенциална платформа, че според не малко авторитетни изследователи конструира върху нея един нов свят – този на моралните ценности и норми. Това от своя страна тласка някои изследователи, например В. Винделбанд, да му приписват и неограничено авторство над философския реализъм изобщо /Виндельбанд 1995: 72/.

Бележки

1. Старогръцкото разбиране за „предмет на философията“ няма много общо с днешното. От една страна нейната социална роля в античността далеч надхвърля тясно „професионалното“ философстване (Богданов 1989: 186 и сл.), пък и все още философията не се е обособила чисто теоретично от науката (Каратини 2003: 17, 431/.
2. Например монографията на Л. Нелсон „Сократовият метод“.
3. Неслучайно у такива съвременни изследователи – рационалисти като Ф. Колпстън и Р. Брамбо няма и дума за Сократовата ирония.
4. гр. омраза към логичното разсъждение, към логическото аргументиране.
5. Типичен представител на този обективистки, антиперсоналистски възглед в ново време е Б. Ръсел, дал му подобаващ израз в известната си статия „Ценността на философията“. Според него основната ценност на философията е „свързана със значимостта на обектите, които съзерцава и със свободата от тесногърдието на личните цели, следваща от това съзерцание. Животът на инстинктивния човек е ограничен в кръга на неговите частни интереси... В подобен живот има нещо трескаво и скудоумно за разлика от живота във философията, който е уравновесен и свободен... Един от начините на бягство е чрез философското съзерцание... то... е напълно безпристрастно. Когато е чисто, философското съзерцание не се стреми към доказване, че останалата част на универсума е от едно и също тесто с човека” /Ръсел 1999: 127/.

Литература

- Аристотел 1983, *Сочинения /в четирех тома/,* Т. 4, М.
- Богданов, Б. 1985, *Мит и литература,* С.
- Богданов, Б. 1989, *История на старогръцката култура,* С.
- Бояджиев, Ц.; К. Петкова; П. Бояджиева 1987, *Социалната представа за учения,* С.
- Буркхард, Я. 1998, *Културистория на Гърция,* С.
- Виндельбанд, В. 1995, *Избранное. Дух и история,* М.
- Диоген Лаертский 1986, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов,* М.
- Еразъм Ротердамски 1984, *Похвално слово за глупостта,* С.
- Ксенофонт 1985, *Сократически съчинения,* С.
- Каратини, Р. 2003, *Введение в философията,* М.
- Lalande, A. 1993, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Р.
- Лосев, А. 2000, *История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон,* М.
- Ницше, Ф. 1992, *Залезът на боговете,* С.
- Ницше, Ф. 1990, *Раждането на трагедията,* С.
- Платон, *Диалози,* Т. 1, С., 1979.
- Платон, *Диалози,* Т. 2, С., 1982.
- Поппер, К. 1992, *Открито общество и него враги,* Т. 1, М. (А)
- Поппер, К. 1992, *Открито общество и него враги,* Т. 2, М. (Б)
- Попър, К. 1995, *Как разбирам философията - Във: Философски алтернативи,* бр. 4.
- Popper, K. 1996, *How I See Philosophy,* Cf., *Philosophy of Britain Today,* Ed. By Shanker, Lndon & Sidney.

- Реале, Д.; Антисери Д. 1994, *Западна философия от истоков до наших дней*, 1. Античность, С.-П.
- Ръсел, Б. 1999, *Проблемите на философията*, Велико Търново.
- Шестов, Л. 1993, *Сочинения в 2-х томах*, Т. 1, М. /А/
- Шпенглер, О. 1993, *Закат Европы*, М.

THE RATIONAL PRINCIPLE IN SOCRATES PHILOSOPHY

Bisera Koleva

(summary)

The article deals with the specifics of the rational principle underlying the ethical teaching of Socrates. The clarification of this problem has a methodological function in understanding the ethical rationalism of Socrates. Emphasis is laid on the premise of a wide (like world outlook) and narrow (epistemological) meaning of the concept of "rationalism" applied to Socrates philosophy. The following assertions are well-founded: 1/ the Socrates rationalistic world outlook is critical (as regards method and content) and at the same time it is religious (by origin) which makes it internally controversial; 2/ this duality presupposes the hitherto unsolved problem of whether Socrates was an epistemological rationalist and the ensuing impact on his ethical rationalism.

„ОТКРОВЕНИЕ” НА ЙОАН БОГОСЛОВ В СТАРОЗАВЕТНИ ОГЛЕДАЛА

*Андрей Рождественский**

Божеството не се побира в прокрустово ложе на различни културни модели. Естествено, те дължат своята история на връзката с живия мит. А средиземноморските култури, създали европейската цивилизация, започват и свършват своя живот с преклонение пред Великата Майка. Те още я наричат Жената-Град, тяхната създателка и родина. Любовта към нея ще се възроди и днес, ако помним за многоликото откровение на митологиите и особено – за подсказване на апокрифите, засенчени от догматиката. Само единството от всички светлини и сенки на мита му придава дълбочина и пълнота на смисъла. А понеже митичният проект се отнася до целия път на културата, не бива да се боим от неканонични предобрази. И без друго знаем, че авторитетът на свещения текст всъщност е авторитет на коментара, който прави от него канон. И то на съмнителна цена: щом паметникът се затваря и става недостъпен за критика, „авторитетът се отнема от създателите на текста и се прехвърля върху неговите интерпретатори – той е отказан на пророците и е отсъден на мъдреците”¹. Както пише Волфганг Изер, още в ранните еврейски полемички книжничък настоява, че няма Откровение извън наложена екзегеза: „Действително казаното от текста се изоставя в полза на онова, което се изисква от него да означава”² за живота на общността. Неизчерпаемостта на Духа се сковава в системата. Изборът профанира Писанието. Ето защо ревнивният прочит разрушава своя оригинал.

Не случайно Еко пише за догматичния прочит на класически текстове като за свръхинтерпретация. Италианският учен има предвид тълкувания, които тенденциозно изопачават истинското намерение на текста. А по-точно, на „лаически свещени текстове”, както ги нарича Еко. Те принадлежат на митологичната и литературната традиция и по-късно се обявяват за „свещени”. Но именно свръхинтерпретацията убива спомена за живата връзка с божеството, донсяща обновление на културата. По думите на семиотика, „веднага щом даден текст стане „свещен” за известна култура, той вече подлежи на подозрителен прочит и следователно на нещо, което без съмнение е една прекомерна интерпретация. Така е станало с класическата алегория с Омировите текстове и е било неизбежно да стане в патристичните и схоластични периоди със Светото писание, както и в еврейската култура с интерпретацията

* доктор по философия, доцент по културология в МГУ „Св. Иван Рилски”.

на Тора³. Важно е, че свръхинтерпретацията ограничава избора и осакатява смисъла. Например тя разрушава единството на Библейската традиция. „Блаженият монизъм“ на прекомерната интерпретация забулва стратегията на културното обновление. За италианския класик истинският прочит е всеобхватен и само той възстановява смисъла на творбата⁴. Тъй че огледалата на апокрифите също са пророчески. Ако предположим друго, значи подозираме Промисъла в буквоядение и слепота. Ето защо привличам и други извори, често признавани за боговдъхновени от по-толерантното ранно християнство. Към тях спада Книгата на Енох, написана през II век преди Христа. Древният арамейски текст най-добре е запазен в етиопската му версия. Той оказва огромно въздействие върху иудейската апокалиптика и частично попада в Талмуда. Книгата се цитира от апостол Иуда (1:14-15) и се смята за канонична от Иринеи и Тертулиан. Същият апокриф е възможният основен извор на „Тайната книга“ на богомилите, в която ролята на Господа се прехвърля на Сатаната – поради изначалната двойственост на божественния свят. Впрочем, Книгата на Енох недвусмислено свидетелства за ролята на божествената художничка: тя е изкустителка и възпитателка. Светът на Премъдростта е заобиколен от „облаци и гъста мъгла“ – той неуловим и провокативен. Подобно на острова Авалон той се открива само на смели и предани ентузиаста, способни да понесат „светкавиците“ на нова истина. Нейното жилище изглежда „едновременно горещо като огън и студено като лед“⁵. Огнището ѝ обещава трънест, но славен път за следовници: то „нямаше следа нито от щастие, нито от живот“⁶. В тази огнена обител се раждат ориентири – мълнии и блуждаещи звезди. Тук е тронът-слънце, напомнящ за жената, облечена в слънце и за всецветния престол в края на Йоановия Апокалипсис. А другият символ на Демиурга, спотаен в библейския текст е „Дървото на живота“. Славянската версия на „светите тайни на Енох“ го описва така: „Там беше и дървото на живота, на което почива Господ, когато слиза в рая. Това дърво излъчва неопишуема доброта и благоухание и е по-красиво от всички земни растения; отвсякъде е като златно, пурпурно и огнезрачно и покрива целия рай. В него има по-нещо от всяко дърво и от всеки плод, корените му са в рая и достигат до изхода на земята. По този начин раят е поставен между тленното и нетленното“⁷. Мишел Тардю забелязва: „колкото до Дървото на живота, което трябва да сочи единството на божествената същност и властта на царицата, това трябва да е изконният символ на Майката; и като израз на женската природа полага началото на гностичните и християнските концепции за светия Дух (женски в семитския свят) и Сина Божия като възлюбен син на божествената пневма, сиреч на женското начало“⁸.

А „дърветата“ – душите, които Премъдростта отгледа, не си приличат. „Отбраните дървета бяха различни едно от друго“⁹ – нейните ентузиаста са от

различни вери и търсят вертикалата според времето. В паметника броят на избраните „ще бъде безкраен във всички времена“¹⁰. Иначе казано, Божията Премъдрост, на която Отец „заповяда да сътвори човек“¹¹, е вечно дейната Божия енергия – „този пламтящ огън, който се движи на запад“, към залеза на културите – „огънят, който пали всички небесни светила“¹². Нейният огън е в „неспирно движение, което продължаваше денем и нощем“¹³. А другото важно свидетелство на апокрифа гласи: новото идване на живия мит ще бъде от „север“¹⁴, а не „изток“. Жената-Град ще обърне представите за божествения свят, но както винаги ще дойде незабелязано. Нейното идване е неочевидно, както и словото на истината. Няма да има гръмотевични ефекти, но ще се явят божествени дела. Тази книга го изобразява като тихо посвирване на ветровете, а Библията сравнява с полъх от тих вятър. Отричаното присъствие на богочовека ще донесе духовно и телесно здраве – Премъдростта ще обнови живота. „Избраните“ или доверили й се хора „ще прекарат, както твоите праотци, дълъг живот на земята“; и този живот „не ще бъде смутен нито от бедни, нито от мъки, нито от нищета“¹⁵. При това апокрифът недвусмислено обяснява: пришествието не се отнася до Христа – ентузиаст, издигнат до „бог“ от догматиката и възвеличен въпреки на двата завета и собствените думи¹⁶. Паметникът говори за същество, наподобяващо „Дева-Справедливост“ на античната традиция, както я описва Арат¹⁷. Книгата на Енох засяга три важни теми: смяната на моделите, крахът на организмичния модел и образа на техните „наблюдатели“, най-безкомпромисно разобличен именно в този паметник.

Сакралните модели са орисани да се профанират, казва апокрифът. Това е неизбежно, понеже „горните води“, или догматичният проект, ще оплодотворят „долните води“, или културната материя. Предобразът ще „се смеси“, т.е. ще се въплъти в нея и ще се изчерпи: „всички онези, които населяват земята и всички, които населяват границите на небето, ще бъдат изстребени“¹⁸. Освен това, според чутото от Енох, се задават моделни цикли, а в тях – закономерен ритъм. Главите ХС и ХСІ разкриват моралната цена на промяната, а ХСІІ-та разказва, как от един праведник, „спасен“ при първия край на света ще пръкне „свят народ“, ще се въдвори ред и ще се построи мощна и величествена сграда на разцъфналата култура. Но в унисон с библейските пророчества, щом нейният път се преполови, „всички, които се намират там, ще бъдат забулени в мрак“¹⁹. От „светия народ“ ще остане гола претенция: „те ще престъпят Божиите заповеди и ще се смятат за богове“²⁰. А на бъдните „избрани“ – будни сърца, последвали нов пророк, според Книгата „ще се дадат седем пъти по-големи познания за всички страни на сътворението“²¹. Иначе казано, с нова духовна перспектива идва по-широк поглед върху света и коренна смяна на модела. Интересно е, че на Енох се казва за „страшния съд над „бдителите“²² –

пазителите на сакралната тъма, за да се развиделее светът от неморалността и мракобесието.

Което важи за цялата култура, постига и нейните образци: Йоановите „седем звезди“ (Йоан, 1:16, 20) тук се наказват. Тях завинаги оковават с вериги, с други думи проумяват, как те сковават човешкия разум. А сакралните абсолютни постига ориса на обреченото дърво, останало върху камък сред сухи и тесни долини за вечно проклятие²³. Тук се отразяват две библейски притчи: за сеяча и за основите на църквата. Рабан Мавър в своите „Алегории от цялото свето Писание“ споменава, че в Послание на Иуда се говори за „есенни“ дървета – сиреч безплодни, двама умрели и изкоренени²⁴. Сходно ги тълкува Валафрид Страбон като сравнява дърветата на реставрацията с безчестните хора и псевдоапостолите – те са „есенни“, понеже дават добър плод с триста зора като дърво, посадено на есен - или „защото тогава падат листа и плодове – презрява ли духовен плод, става фалшив и безполезен. Ако безчестните хора вършат нещо, дето изглежда добре, те го правят не от добри намерения, а за да измъкнат от другите богатата, които притежават“²⁵.

А колкото до модела на историческия организъм – според апокрифа при залеза той се превръща в илюзия. Част от тези описания неслучайно попадат в „книга на сънищата“ – четвъртата част от апокрифа. Тя е написана през 165-164 година преди Христа. По това време античната култура започва да изживява сходни състояния. Събужда се усетът за призрачността на сакралния свят. Той се символизира от две донсящи гибел чудовища, споменати в трета книга на Ездра (6:49-52). Левиатан, отседнал „в дъното на морето върху водните извори“²⁶, се спотайва в житейските предрасъдъци. А Бегемот се гърчи в „невидима пустиня“ на Псевдоса. Енох подчертава: те са творения на Божието всемогъщество и предсказват самоизяждането на сакралните култури.

Пък изчадията на профанацията, цената на прелюбодейството на духа и плътта, са „великаните“ – ревнителите и умове на реставрацията. Те са подобни на библейските „гиганти“ и „злите демони“ на Ямблих. С реставрацията те ускоряват взаимното изстребление на отживелиците. У Енох те са не повече от фантоми – „нито ядат, нито пият, невидими за всеки поглед“²⁷. Животът им е лишен от сърцевина – от истинската връзка с горния свят и протича в имитиране. Подобно на психоаналитик Енох отсъжда за тези исполини: „В сънищата и виденията те ще бъдат безбожни и суеверни, ще бъдат лъжци и идолопоклонници“²⁸. „Великаните“ са рожби на „наблюдателите“ – „хладните“ конформисти на стария ред. В Библията те се наричат „фарисеи и книжници“, но са добре познати и сега. Паметникът им предявява същите обвинения: те блудстват с традицията и създават деца, „живеещи от чужд труд“, имитирайки подвизи на ентусиастите. Те държат на повторението, а не на различието,

донасящо живата истина. Гласът свише предупреждава: „синовете на Майката” да нямат нищо общо с онази тъпла преследвачи²⁹.

Наблюдателите „ще напишат книги, в които ще изложат суетните си мисли”³⁰. Преливащи от надменност, те ще направят божественото слово безплодно. Но понеже спазват буквата на Писанието, робите му ще се изобличат, защото то вика против нагаждачите. По думите на Енох, наблюдателите „ще напишат в точност всичко, което съм казал за тях още от началото и досега”³¹. А за правдивите деца на Великата Майка нейният глас обещава „радостни книги”³². Интелектуалната традиция ще има нов ориентир – по-човечен и разкрепостен, но както винаги изискващ пълна отговорност.

Откровението на Енох уж като басня описва кончината на сакралния свят с алегии на животни. Сюжетът започва от предобразите. Гласът от небето не крие зловещата цена на църковната история, разказана от трезв и буден свидетел. И тъй, от потеклото на Ноевите, или праведни, животни се раждат бели волове и овце – ала те се превръщат в изключения, за да има помен за божествения свят. Властта и претенцията за духовното наследство минават към насилници – хищни глигани и диви магарета с техните класически свойства. Те унижават и продават на вълци малцина наследници по дух. Осемдесет и седмата глава всъщност разказва познати библейски истории - от продажбата на праведника Йосиф до премеждията в книгата „Съдии”. Но главният акцент на Енох са религиозните престъпления срещу човечеството поради нетърпимост и алчност. Например, пастирите – фанатици и разбойници, избиват много повече овце, отколкото „Бог им нареди”³³. А което не изпождат сами, те оставят за други хищници. „Сънят на Енох” открива, че именно те „разрушават кошарата” Божия и изгарят неговата „кула”³⁴. Епизодът подсказва: тя е огледало на вавилонската кула от Библията. Сакралната йерархия на обществото в името на догмата погизва всички Божии заповеди, започвайки от „не убивай”. Тази култура ревниво пази своята изключителност.

Но ето започва „баснята” за християнската църква. „Троица овце”, земното творение или догматичният образ на божеството наново създава „високата кула”, та според ритуала да слагат дарове пред нея. Неслучайно на Енох се казва, че хлябът или мнимото тяло Господне „беше нечист и замърсен”³⁵. Той е заквасен от догмите и суеверията. За това направо вика следващата фраза: „всички овце бяха ослепени; те не можеха да виждат друго, освен пастирите”³⁶. Назубрената буква убива живата вяра. Идва времето на равносметката: осемдесет и деветата глава събира цялата история на сакралните култури, чиито управи се сменят, но нямат нищо общо с Бога и поверените души. А освен това нейният текст е иронично отражение на видението на Ездра за орела (Ездра, 3, 11-12). Енох чува Божията присъда, а

възстановителят на Йерусалим – епичен разказ за развоя на модела. В апокрифа орлите попадат в компания на лешояди и гарвани, които нямат нищо общо с духовен възход³⁷. Вместо него виждаме упадъка на сакралния ред: „двадесет и трима пастири начело на стадо, чиято средна възраст бе петдесет и осем години“³⁸. Те многократно надживяват агнешкия век. На митичния пророк се обещава презрялото християнство, обсебено от много секти. Не закъсняват и знаменията на възраждането. Сред сляпото и глухо стадо на реставрацията се раждат зрящите агънца, върху които се опитват да се хвърлят гарваните – същества, облечени в черно. А последните дванадесет пастира – от „великаните“ на реставрацията причиняват най-опустошителната поразка: „те са погубили повече овце, отколкото своите предшественици“³⁹. С други думи, човечеството трябва да плати твърде висока цена, за да си отиде сакралната култура. Финалът на „агнешката история“ е прозрачен: на всичките ще се отворят очите след премеждията. А на едно агне, според 25-ти стих дошло като човек, писал сметката „по заповед на господаря“, сетне израства „един голям рог“. Така в нашия паметник се загатва живият мит – богочовек и многоликият израз на незнайния Бог, който прави ненужни всички религии. Следващият стих обещава небитие за профанатори – „диви зверове“ и за духа на реставрацията – „небесните птици“. Остана само да спомена, че бездната, в която се изхвърля ненужният исторически реквизит, се намира отдясно на кошарата. Светът тачи дясната страна като почетна: там е мястото на безбожния разбойник до Христа. Така отново се потвърждава измамното тържество и същевременно – гибелта на модела.

Така огледалата на библейския проект го обогатяват и спомагат да разберем неговите обещания. Но именно двата Завета дават най-разгърната и трезва картина на културния апокалипсис. Ако е вярно, че библейската свещена история е основен модел на „културата като организъм“, то всичките ѝ заложби и самият ритъм на нейния живот трябва да задават принципи, да начертават смяна на етапите и да подсказват изход. За единството на модела се говори сериозно, ако навсякъде в него виждаме единни структури. Това означава, че днешните културни колизии имат в „свещената история“ не просто предвестия, а именно пораждащи образци. Тогава следващите епохи на културната програма, водени от догматичните систематизации и научната рационалност, би трябвало да проясняват изходния проект. Затова е необходимо самите условия на въплъщението да се разкрият в библейската митология. А понеже тя е „модел в модел“, загадките за края на битието се превръщат в отговори. Щом библейските събития се изпълват с проза, те се превръщат в миражи и се съгъстват в символи.

Лайтмотивът на Библията е съдбата на всички сакрални модели въобще. Още Старият завет постоянно напомня за Божията независимост от всяка представа за модела. В него всички пророчески книги подсказват, че колкото по-завършен е сакралният модел, толкова повече се губи връзката с божествения свят и толкова по-извисена идея за божеството пъди натрупания фалш. Така представата за Създателката става все по-изплъзваща се. Затова например у малките пророци този недостъпен извор не само образува „планини“ от възплетени абсолюти и създава „вятъра“ на промяна. „Обявявайки на човека намеренията му“, Той обръща на мрак утринната светлина на ранната скица и „върви високо над земята“ (Амос, 4:13). Всеобщият моделен извор няма нищо общо с тяга към надмощие и взаимните жертвоприношения на сакралните култури. Първоизворът е „Бог, а не човек“: затова духът успокоява Осия, че няма да изстребва „Ефрема“ (11:9). Гласът постоянно предупреждава за опасността на откъсването от Бога. Библията осъжда абсолюти, доколкото сакралните модели приемат за единствено вярна само своята крачка по пътя към Бога.

Всички линии и символи на библейската история откликват на профаниране, което все повече се материализира в обществото. А за „върха“ на деградацията Библията нарочва онази реставрация, при която всичките интелектуални, нормативни и властови ресурси, унаследени от профанното развитие, се хвърлят за привидното възраждане на „изначалната“ връзка с Бога и за карикатурата на „светия народ“. Целият ритъм на повествованията и хор на изобличенията единодушно сочат, че изходът е завръщане в общия друм и единството на културната панорама.

Тези библейски преценки се вписват в редица предобрази на епипога. Например днешната мода се предвестява от верската реставрация на еврейската общност, върнала се от вавилонския плен. Тя настъпва като реакция на последователното профаниране в земното „царство Божие“, построено от Давид и Соломон⁴⁰ и след езически залитания. Вече тази картина подсказва причините на сакралните „ренесанси“, изживявани от нас. Те също отхвърлят модерния прогрес, завършил с атеистичните общества. Ала този епизод от свещената история нелицеприятно напомня за приземения характер на подобно възраждане, изискващо идейна лоялност пред политическия мит, санкциониран от държавата, която търси емблематичния съюз с обетованото Царство. Но „Откровението“ на св. Йоан Богослов много по-пряко изобличава последната реставрация. Този паметник носи всички значения на моделния „последслов“.

Тази развързка на Писанията показва как традицията „разказва“ самите нас. Всичко в „Откровението“ сочи, колко демиургично тя ни подчинява. Ала в този плен прозира освободението от застоя. Догматичните тълкувания събират несъвместими гледни точки, но заедно разрушават най-ценното.

„Откровението“ се дава от съкровения извор и думите му „винаги се превеждат като непреводими печати“⁴¹ по израза на Жак Дерида, но съдържа ясна логически развой на свещената история. Чутото от апостола Йоан крие методичния развой на нейната програма и подобно на постмодернизма се противопоставя на улегналите интерпретации. Целият паметник е ирационалният жест на даряване, казващ „ела“ и вдъхновено „да“ на ентузиастите. Развълнуваният екстаз на апостола изглежда като бунт срещу кризата на културните значения и сякаш не зачита правилния „метаразказ“ на Библията. Паметникът протестира срещу изпраждането на старите символи и срещу прозата на предишните повествования. А това е един от най-силните лозунги и на последната реставрация. Божественият свят на Апокалипсиса е „абсолютно Другото“, той изисква пълен отказ от егоизма. Критиката на консумативното обсебване на културата е обща за „възраждането“ на сакралността в постмодернизма и религиозната философия. Това е пропаганден жест на тази вълна. За сравнение, етическият устрем към „другия човек“ се загатва в поканата към „съслужителя“ в 19-та и 21-та глави на Апокалипсиса. В постмодерната книжнина намираме неразрешим и вечно подновяващ се конфликт – омъртвяването на културата и нейното нравствено освобождение. Необяснимата повеля на абсолютно Другата изглежда ирационално, но тя движи всички библейски съдържания. Щом на пореден етап стигаме до най-конкретен човешки израз, той служи като рамка за идното проясняване на моделния проект. На постмодерен език, етиката се превръща в онтология, от която израства още по-напреднала етика. Така на етапи се построява културният модел. Връзката между онтологията и етиката се изказва в „Откровението“ уж винаги, а в постмодерните възгледи тя отново се схваща като вечна. Забележително е, че в библейския епилог и в равносметката на днешната реставрация това е катастрофа без отговор и мотив, който сякаш обезсмисля културното движение. И в двата случая развитието изглежда като крах и се поднася като низ от внезапни и немотивирани повели. В това например хайдегериянството си прилича на своите постмодерни отрицатели. Ето колко ясно го описва Дерида: „Това достигане до битието, изхождайки от нищо и като нищо, като Бог и като нищо, като самото Нищо, това раждане, което само донася себе си без предпоставка“, това ставане себе си като ставане–Бог – или Нищо, ето кое изглежда невъзможно, повече от невъзможно, най-невъзможното възможно...“⁴². „Откровението“ на Йоан „спира“ унаследената митология, както реставраторската вълна завъртва в кръг целия модел.

В този случай да установиш връзки с „нищото“ или с непознатия образ на божеството значи да търсиш обсег и структури на културния модел. А задачата винаги изисква решително формулиране на ясни определения и

антитези. Тъкмо това и става отвъд границите на двата „апокалипсиса“ – на библейската митология и на целия „организъм на историята – в културологичния анализ на отворената култура. Ирационалността на „Откровението“ загатва стила на реставрацията: в плашещите фрагменти на Апокалипсиса пределно се съгъства структурата на свещената история. Съвсем както в днешната книжнина структурите му свиват, а не разгръщат модела. Всичките ѝ ракурси честно признават рециклирането за своята основна тема. Творението на евангелиста повтаря логиката на библейските повествования в последната отсечка на културния път и я ускорява почти по постмодерен начин. Става особено ясно, че виденията повтарят структурата на библейските повествования, ако се видят далеч по-буквалните подобия от предходните книги.

Книгата на Йоан по-ясно от всеки друг библейски текст говори за ограничеността на модела. Неговата сакрална „единственост“ тук нагледно проличава в това, как битието се отъждествява с културата в последното преображение на света. Историята прелива в природния катаклизъм, а нейните смисли за последен път се скриват в загадъчната „фауна“ на видението. А особеното „естествословие“ на Апокалипсиса наподобява похвати на късната антична митография, превръщаща олицетворени културни символи в мъртва природа⁴³. Обликът на митологията вече предизвиква първите „натурфилософски“ прочити на догматиката⁴⁴. Тази черта на Апокалипсиса също е предобраз: тя обещава вкостеняване на културата при нейния залез. Щом говорим за застиването на модела в „Откровението“ и днешното „възраждане“, не можем да отминем и поразително сходство в изказа. Големият разказ се накъсва на символи и „животински“ фрагменти - те изглеждат като автономни картини. Днес също се отбягват критични анализи даже в културологични „суми“ и енциклопедични обзори. Подобни изследвания предпочитат да „констатира“ и се съсредоточават на ортодоксално извезани детайли. Те са грижливо и педантично групирани, ала стилни, пикантни и предназначени за изискано „опитване“. Културологичната реставрация изказва влюбеност и трепетно отношение към скъпоценния фрагмент, към неговия затворен и красиво изваян живот, който не е нужно да бъде „развиван“. А такава обсебваща любов сковава предмета на любване и култивира ценностна недостъпност. Дори изследванията, далечни от постмодернизма следват същата мода: те искат да възкресят „мирис“ на събитието, случило се сякаш „извън времето“.

Йоановият Апокалипсис загатва и други повеи, например излагане на показ на съкровения авторски живот. Тук е малко да се каже за пределната експресивност на самосъзнанието и за разтърсваща изповед на душата. „Откровението“ скицира интимния усет на култура без бъдеще и претенцията да изиграеш съдбата си като художествено произведение. С други думи

„Откровението“ повествува за сценария на реставрацията и загатва нейните амбиции и загуби. Днес например изтънчените стилистични умения, езиковото творчество и състаряващ декор са типични за нашите „възрожденци“. Те стават едва ли не синоним на виртуалното сливане с предмета и се оказват съществени за всички форми на моделната реставрация. В този смисъл няма принципна разлика между вживяване в апокалиптичното видение, днешния захлас по миниатюрните „онтологии“ или култа към „image“. Склонността на библейския „послеслов“ към образната направа подсказва какъв трябва да бъде свършеният симулакрум. А никоя друга книга в Библията не е до такава степен картинна. Нейният живот изцяло е „битие“ на изображението. При това „Откровението“ категорично заявява за истинността на своите призрания. Подобно на него разнообразните кълнове на съвременната реставрация сами заострят въпроса за истинската възстановка и фалшивата имитация. В този контекст възникват идеите за „механичността“ и празнотата на формалното повторение, говори се за „реторичността“ и скритото иконоборчество на лъже-изображенията. Но никога не се поставя под съмнение самият принцип на „завръщане без изход“, който създава всичките тези белези, имитиращи изначалната митология. Завръщането към архаиката и погледът от сбъднато бъдеще свидетелстват и за симетричността на културата, и за нейната обреченост.

Спазвайки симетрията на модела, който започва и свършва с митологиите, „Откровението“ до такава степен уплътнява унаследената символика, че в сравнение с него останалите текстове на двата завета изглеждат по-делнични. Апокалипсисът е непроницаема икона. Той ниже смайващи йероглифи на тайноведението. Осезаемото езотерично знание – близко, но непрогледно, толкова много отдалечава Йоановото свидетелство от други книги на Новия завет и от трезвите задачи на догматиката, че някои апологети се съмняват в авторството на апостола и отнасят съчинението към гностичната книжнина⁴⁵. Ние знаем, че тази литература възстановява отживелите методи на мислене⁴⁶. А „Откровението“ съди гностици⁴⁷, но се улисва в собствен гносис – и в темата, и в средствата. „Откровението“ на апостола е предобраз – то показва, че в епилога на самата християнска култура ще се отбягват рискове на развоя и ще се вглъбява в спасителното точно знание, обхванало всички равнища на вглеждането. Книгата на евангелиста по сходен начин каталогизира мистериозните символи на културните състояния.

Същото обещава и ритъмът на библейския проект, чието звено е Йоановият Апокалипсис: всеки път щом очерданията му добиват окончателни „земни“ свойства, стават спорни неговите ценности. Не само многозначността на живота, но и самосъзнанието на персонажите проблематизира постигнатото, а

този импулс тласка към нови хоризонти. Но истинността на „Откровението“ се проверява с дело: то чертае насъщни ориентири и рискува, доколкото те изпадат от привичния калъп и объркват рутината. Само в този обсег и при тази отдаденост възниква действителната връзка с божеството. Тя преустройва света, издига духовната вертикала и разширява нейните отражения. Целият паметник е настойчива покана към „отвъдните“ за него ориентации. Творбата на апостола е откровение за изхода от безисходица, а с това отрича „организмичния“ културен модел. Загадката изисква развързка, която има да се сбъдне. Но бидейки превъплъщение на сакралния декаданс, „Откровението“ изказва само мъчителен копнеж за промяна, удавен в митологията.

Апокалипсисът преразказва старите пророчества. Образите на завършека винаги подгласят на ритъма на модела и се разбулват заедно с него. В подновяващия се спор на предобрази и образи „едно поддържа благото на друго“ (Сирах, 42:25-26). Виждаме привилегирани теми и символи, които директно подготвят сценария на Откровението⁴⁸. Да видим главни линии и етапи, доближаващи ни до образа на моделния декаданс и да разгледаме първоначални скици.

Още Исаяя говори за обречеността на сакралното наследство в образа на изначално предвидения от Бога „левиатан“, властващ с първична грубост като „право бягащия змей“ или прикрито – като „лъкатушния змей“ (27:1). За профанирането на културата, израснала от християнството, разказва Даниеловото видение (8:3-17). В него двата рога на „овена“, от които вторият „се издигне отсетне“ са предобраз и образ на Христа в двата Завета. Те се изтласкват заедно с Агнеца, т.е. се изместват от интерпретацията на „козела“, който е самото профаниране (Даниил, 8:3-4)⁴⁹. Неговият рог и очи загатват догмата за Троицата (8:5). Създанието порази овена, уби самия Христос и стълка истинския спомен за него (8:6-7). Това са вечно живите „наблюдатели“ или още антихристи, присвоили неговия авторитет и ролята на културния организатор. Ранната църква, която още „не се допира до земята“ се усилва и възгордява. Тя пренасища културата с догматичната подредба, профанира ценностите и ето израсналият „рог“ на нейния престиж се счупва (8:8). А покълналите на неговото място се откриват към четирите вятъра небесни – към духове на различни култури (8:8). Тогава единната представа за божествения свят се издигна към юг и към изток, които са библейските символи на развоя (8:9). А образът на единното божество сваля на „земята“ част от небесното войнство и звездите, или някогашните духовни ориентири поради „нечестието“, другояче казано – тяхната културна невалидност (8:10). Скалата на Премъдростта се надига над Вожда на сакралното войнството, или религиозната

илюзия за Бога – отнема на нея почитта (8:11-12). Великата Майка освобождава този образ от препирните на традициите.

Тези предначертания много по-обстойно се обясняват у Ездра във видението за „орела“. „Орелът“ е възходът и върхът на сакралността, възвестяван от трите религии на Писанието. Завладявайки развълнувания свят тя започва своя път. „Организмичността“ на модела се показва от трите глави и се потвърждава от дванайсетте крила, които я съпоставят със всички значения на изгрева и залеза, на примитивността и развитостта. Ездра вижда как „орелът“ постоянно мени състоянията си – културните правомощия и роли (Ездра, III, 11-1-35). Първоначално неговите глави – лицата на Троицата „почиваха“ преди организмът на историята да развие в богочовешки организъм и стигне до идеята за триединството на ипостасите (11:4). А скритото божество – гласът от средата на орловото тяло насочваше смяната на „перата“ – на своите изяви и подобия (11:10). И ето, старият Завет „покори земята си“, своето културно пространство, а „перата“ – пророците възвестиха Христовата мисия: те станаха „осем“ (11:11). Оставайки „шест“ (числото на сътворяването), те се въплъщават все по-явно и вече се свеждат до „две“: до програмното единство на двата Завета (11:23-28). Развоят на културните подобия от митологията се преселва в друга сфера – тази на догматичните рационализации. Теологичният образ на триединството се избавя от субординатизма в името на равночестността на главите-ипостаси (11:29-32), а в следващия стих изчезналата глава оставя място за двойната йерархия на духовната и светската власт, или опорите на сакралната култура (11:33-34). Двете „глави“ овладяват „земята“, но дясната, заемаща привилегированото положение на „образ“, т.е. на профанната йерархия, „погълна“ или подчини лявата (11:35). „Лицето“ на сакралното става облик на „неоматерията“ или на моделния упадък (11:37:45). Тук на Ездра, искрен и деен поборник на реставрацията, се обясни, че истинският напредък е в новата връзка с божествения свят (11:46). Видението показва, че управлението на обществото чрез масирано натрапване на сакралните стереотипи, просмукали цялата му кръв и плът – от законите до подсъзнанието, не е никакъв изход. Внушението на Ездра засяга културната роля на всякаква религиозна реставрация, ала най-много онази, която окончателно изчерпва „организмичните“ ориентации. То отрича и задушаващата структурна имитация на Моисеевите повели, и симулакрума на християнството.

Изходът към следващия тип моделиране се подсказва със самото редуване на „четирите животни“ и с подновяването му. „Лъвът“, или новият облик на Великата Майка прогонва „орела“, останал от „четирите животни“ или от предишния културен цикъл (11:45). С други думи, заложибите на модела, олицетворени в птицата, вече притесняват „земята“ „с люто угнетение“, ставайки

чужди за стремежите на хората и нуждите на обществото. Освен това видението сочи, че „лъвът“ или жизнената сила и мощ на новото, произлиза от „гората“ (11:37), в която израстват към висините „дърветата“ на тази култура – нейните ентузиаста. Този символ е свързан с промяна на ориентацията, но не винаги прогресивни: възможността за новото моделиране възниква и благодарение, и въпреки на тях. Има два начина да се внедряват културните принципи. Първият принадлежи на властова манипулация и в крайна сметка се състои в насаждане на каноничните структури в социалните подобия. Вторият – този на „лъва“ значи победа над тях според времето. „Лъвът“ тук е необоримата правда на живота, която не може да се имитира. В този символ също прозира традицията, опит за по-гъвкаво сливане на нейните антитези, който в следващия модел би позволил да се прекрачи към много по-цялостна връзка с божеството.

А как се изпълнява заповедта на Всевишния орелът да изчезне „със страшните си крила, с гнусните си пера, със злите си глави, с жестоките си нокти и с цялото си негодно тяло“ (11:45)? Ако си представим този пасаж в днешния контекст, времената на „гордостта“ или на изцяло профанирания „образ“ се изпълват, когато стигаме до най-непримирима и безсмислена вражда на политическите лагери и идеологии по религиозни поводи и с най-безбожни средства. Тогава „последното време“ би било време на самоунищоженето на обединения и завършен симулакрум, или период на неговия хепънинг⁵⁰. Че това ще е „изгарянето“ на сакралния труп или разсейването на миражите, за да се почне на „чисто“, говорят и други библейски свидетелства. Например у Йезекиил последните имитации, оплели своя свят в разметната навсякъде направа, се обричат на изпепеляване като „гора на южното поле“ (20:46-47), профанно принизена и затлачена. А видението на Ездра специално подчертава, че орелът се изгаря след като реставрацията се отрища без задръжки и ще претендира за пълно „възраждане“. Вековният път на профанирането на модела свършва не с атеистичните половинчати отрицания, не с простото отхвърляне на тези културни образци, а след като моделната имитация окончателно ще обсеби „божието“ в цензурирания вид. Именно главите на орела или църквата „ще довършат беззаконията му и ще му турят край“ (12:25). Иначе казано, те ще спрат собственото и ще пречат на чуждото културно развитие, докато „лъвът“ в развързката на видението има черти на истински ентузиаст и отважен син на Божията Майка, който рискува заради бъдната култура. Но този „звяр“ принадлежи на старозаветния контекст и още не се вписва в конфликт с наблюдателите, описан в Йоановия Апокалипсис. Ето защо у Ездра „лъвът“ само намеква, че Йоановите „съработници“ – ентузиаста на новата вяра са очаквания изход, тъй като според цялата логика на Библията именно те са „образ“, а в символния свят на „Откровението“ възвестяват смяната на модела.

Тези видения само загатват изчерпването. Но понеже надмогването на отживелиците според Библията е целта на свещената история, всеки неин фрагмент се поднася от позицията на „вече сбъднатото“ бъдеще, макар то самото да е променлива величина. Затова разбулването на края се оповестява от всеки символ и от всички линии на повествованието. Ще започна от свидетелствата, които надникват отвъд Апокалипсиса и засягат другия модел. Библейската митология директно говори за исторически контексти, в които се разгръщат нейните следствия, ако я разбираме не чрез догматичните представи за вечните йерархии на битието, а като скица на цялото движение. Така у Исаяя Божиите „съдби се извършват на земята“ (26:9), а Господ е цар на цялата земя в „него ден“ на моделния преход. Името Му тогава ще бъде едно (Захария, 14:3), което е непредставимо като диктат на една от религиите на Писанието, и отрича затвореността на сакралните култури. Контрастните съпоставки на „обетованата земя“ с „Вавилон“, „Египет“ и други земи в контекста на моделната „поквара“ означават отворения и единен свят. Всички ще са равни пред божеството. „В оня ден Израил ще бъде трети с Египет и Асирия“ пророкува Исаяя (19:24)⁵¹. А новата ориентация според Ездра (III, 10:54) не се профанира, защото не може да съществува дело на човешко строение там, дето начева да се показва градът на Всевишния. На земното сбъдане най-малкото не противоречат трудно изчислимите метафори за „живите“ и „оживяващите“. Те се родят с представата за „оживотворяване“ като за божествена енергия на живота, даряваща сила за идно възраждане. Аналогично е видението на Йезекиил за съживения „цял дом Израилев“. То вдъхновява религиозните идеи за телесното възкресение, макар че става дума за духовно и телесно здраве на земята. Тълкуванието изразява и обща промяна в архитектурата на модела. Но едно нещо не може да се тълкува като жива плът или нова енергия – тираничната културна формалистика и нейната изсушаваща власт. Тъкмо нея изобличават всички пророци заради безбожието, което значи срыв към гибел. Именно такова призрачно потисничество у Йезекиил са „сухи кости“, а възкръсва, или се подновява праведната връзка с Бога, раздвижваща цялото културно „тяло“ за да го очовечи⁵². Тази спойка приижда от „четирите вятъра небесни“ (37:9) и се калява при всевъзможни исторически обстоятелства. Според Даниил (4:23) тя идва от „главния корен на дървото“ – от многоликия Божи извор или Жената-Град на световните религии, която поддържа будни и културата, и човека.

Метафорите за „смъртта“ също принадлежат към реалния контекст. „Първата смърт“ е породена от „грехопадението“, или насърчение за ентузиастите да не се боят от трудностите на живота. А „втората смърт“ има противоположен смисъл и сочи умрялата традиция – за вечния укор и посрама. Метафорите на „смъртта“ сочат: сакралната култура върви към границата, отвъд

която започват новите ценности. Ездра пророкува за края на културата, израснала от християнството: „ще умре Син Ми Христос и всички люде, които дишат“ (7:29), след като моделът измине своите „седем дни“ - необходимите етапи. Божията сила ще „умъртви“ увехналата култура „като творение“, но ще съживи „като дело“, поверено на децата ѝ, застанали в новия път (8:13). Тогава заспалият в сакралната омара свят ще се събуди, а „поквареният“ модел, вкостенял и вампиричен, неминуемо „ще умре“ (7:31)⁵³. По подобен начин гласът недвусмислено обещава чрез Йеремиа безспорната обреченост на „скала в равнината“, т.е. на йерархичната, но изцяло принизената култура (21:13). А на Даниил се уточнява: тя е сакрална по произход, но е презряла, сиреч неотличима от своето светско въплъщение. Пророкът е категоричен: „заветът“ ѝ, т.е. нейната програма, се утвърждава за „една седмица“ или в рамките на строго определен цикъл. Узрявайки, тя залинява: „В половината на седмицата ще престане жертва и принос, и в крилото на светилището ще настъпи мерзост на запустението“ (9:27). Този обрат не подсказва, че ще се премахне религиозната институция или култ, а определено говори, че ще се промени тяхната роля в късната „организмична“ култура. Още по-малко деградацията на модела би отменила реставрацията, но оценката на пророците не оставя съмнения. Например Амос се чуди, защо ли реставраторите изповядват или „желаят“ деня Господен. Това е крахът на ориентацията, който те износват и „той е тъма, а не светлина... и няма в него блясък“ (5:18)⁵⁴. При другата „тръба Божия“ – Захария културната атмосфера се развиделява след този залез: „само привечер ще се яви светлина“ (14:1). Но „организмичните“ ориентации отиват щом се обезсмислят последните залози: социалната глобализация и сепаратизмът на „неоплемената“, или модата и напъна за „свещена война“. *Данииловото видение казва пределно ясно: краят е „след свършеното сваляне силата на светия народ“ (12:7)!*

Тези свидетелства нависоко говорят за неизбежния край на сакралните модели. Обаче в митичния свят на Библията има символи, които го показват по-детайлно. Те не участват в тайнствените прекеждия на Йоановото „Откровение“, ала остават техни огледала.

За проясняването на „културната антропология“ на разгадката най-напред помага низ от предобрази и образи – главното условие на моделната симетрия. Благодарение на него човешката история присъства и в най-ранните библейски картини. Ето защо в тази статия дори най-безпроблемните „райски“ скици загатват трагичната смяна на моделните ориентации. Населниците на Едем получават и изгубват рая досущ като моделите, разгърнали докрай своите заложби⁵⁵. Райските им катастрофи в „градината“ подсещат за по-грубата зависимост от природата в предходните културни модели. Тези преходи

образуват ритъм, който подчинява всеки сюжет. Възходите и паденията на сакралните култури отекват в аналогичните образи и роли. Техните „дървета“ се отсичат, но остава главният корен – единното и многолико божество (Дан., 4:12). Метафорите на цъфтенето и растежа, на културното изобилие и могъщество еднакво описват езическия свят у Йезекиил (31:3-4), у Даниил (4:8-9) и идното царство на християнската култура в „дърветата“ от Йоановото „Откровение“⁵⁶. А ние помним, че „езичесвото“ в общия библейски контекст значи отдалечаване от Бога. „Асур“ и „Навуходоносоровото царство“, подобни на рая в техните очи, се чувстват като непоклатими йерархии и като „дърво“ на световния ред, под чиято сянка живеят многобройните народи (Йезекиил, 31:6). В погледа си „дървото“ израства от свещената бездна – океан на святост, „а реките ѝ“ – или митичните надежди „обкръжаваха неговото садище“ (31:4). Според безстрашното слово на пророка „за да не големееят с високия си ръст никакви дървета край води“ (31:14) всички „едемски дървета“ ще се свалят в преизподнята, ще залинеят редом с другите сакрални култури. Гласът на Премъдростта потвърждава, че никой модел няма вечно културно надмощие, тя пада при слезлите в гроба „едемски дървета“, отбрани и най-добрите на Ливан. Те се смятат за ценностни върхове и са „всички, които пият вода“ (31:16) или закърмени със словото на Писанието. Ала са орисани да се опорочат – обременени са с „беззаконието“ на културните имитации. Погледнато чрез друг символ, сакралните модели се превръщат в Левиатан, който „на всичко, що е високо, гледа смело; той е цар над всички синове на гордостта“ (Йов, 41:25-26). Писанието им отрежда сетне и ролята на Бегемот, „върха на Божиите пътища“ (40:10), или върховна самозабрава, с явни значения на културния залез. Неслучайно той „яде трева като вол“: реставрацията предъвква „низкото“, сиреч неразвитото и примитивното. С други думи образът олицетворява отживяла култура – по-точно, нейния галванизиран труп. Бегемотът не е знак на земни царства или събития, които могат да бъдат пометени с външна намеса. Той е символ на сакралния свят, който се изпразва сам. Ето защо „само оня, който го е сътворил, може да приближи мечата си до него“ (40:14). А откъм човешките аналогии, необработената градина на току що влезлия „Адам“ за неговите предтечи е руина на модела. Тя обуславя с примера си следващото сакрално „грехопадение“ и подсеща за началото, вдъхновено от Жената-Град. „Помазаният херувим“ се превръща в „тирския цар“⁵⁷. „Райският херувим“ носи „печат на съвършенство, пълнота на мъдрост и венец на красота“ (Йезекиил, 28:12), но пропилява живота си в тщеславие и „широка търговия“ с обсебените ценности. У Йезекиил „началникът на Тир“ е синоним на моделната развързка, запазила от свещеното начало само име и претенция за господство. Това е „свещеният“ облик на безисходицата, възседнала на Божието седалище „в

сърцето на моретата” – в житейската стихия и превърнала се в тираничната имитация. „Тирският” образец на всички реставратори слага „своя ум наравно с Божия ум” или се възвеличава със своето всезнание за Него. Но тъй като връзката с извора се стопява окончателно, според казаното този „ренесанс” е обречен да умре „със смърт на необрязани”⁵⁸. Нали в този корпус „езическо” е всякакво отношение към Него, доколкото залага на празните символи и подменя живата връзка с условна. За такова ортодоксално „езичество” се изрече чрез Осия: „защото Ефрем насъзида много жертвеници за грях, за грях му и послужиша тия жертвеници” (18:11)⁵⁹.

Крахът на модела има своите носители, за чиито претенции предупреждава „Битие”: „да не простре ръката си да вземе от дървото на живота, та, като вкуси, да заживее вечно” (3:22). Това са „боговете” на упадъка, виртуозни формалисти и разрушители. Те се показват обобщено, както падащият Деница, жадувал за събора на боговете „накрай север” (Исайя, 14:13-16), т.е. приобщени към тъмата и деградацията. Тази „утринна звезда” или някогашното обещаващо начало събирателно се показва като „човек”, „захвърлен въвн от гробницата си” (14:19), чиято традиция, иначе казано, е прекъсната. В 81-я Псалом идният образ на божеството осъжда събранието на „боговете” за нечестие (81:2). Морално погледнато тук „присъствието на Бога” е като Авраамовата готовност да се жертва – не според очакваното, а според поисканото. Използвачите на традицията се осъждат безвъзвратно, а тя „се разбива о земята” и „раздрусва царства” (Исайя, 14:12, 16). Тогава дори интелектуалната опозиция спрямо профанните ценности изразява същите предразсъдъци, а пределната бездуховност на властта се прикрива с изискана мода. За нея непредсказуемият и „жив Бог” е излишен, понеже е „неуправляем”. Тъкмо за тези културни състояния предупреждава „Изход”: той забранява името Му да се изговаря напразно, т.е. да бъде догматично предвидимо и в бъдеще жертвениците Му да не се зидат от дялани камъни (20:21) – за да не се инструментализира връзката с Бога. Освен това непокорството пред Него е равно на идолослужението, а това най-вече важи за краха на модела, чиито поклонници „своя Бог виждат в ръцете си” (Йов, 12:6). Обсебеният Бог на властващия имитатор изглежда като „Цар на боговете” и „Владика на всяко началство” (Естир, 4:17). Той се провъзгласява за гарант на реда, избавящ от предизвикателства. В „мислите на седящия в покой” (Йов, 12:5), който разполага с назубрен отговор, проблемът за нравствения избор не съществува: достатъчно е той да разсъждава по „инструкция” и да живее според удобно суеверие. Реставраторът на архаичните предразсъдъци е напълно солидарен с онзи „приятел” на Йов, абсолютно сигурен, че ще въздаде на своя Създател справедливо. „Защото, казва той, думите ми никак не са лъжа: пред тебе е

съвършеният в познанието” (36:4). Към края на приключението на Йов гордостта на този „бог” се заклемява. Тя е най-тежкия грях – а такава е библейската осъда – но спрямо културата. Претенциозното всезнание обобщава „грехопадението” на нейните принципи. А избавлението е в отърсването от стереотипи и в постоянна готовност за нови пътища.

Грехопадението на сакралния свят обаче е неизлечимо, понеже търси лекове в себе си – в засилването на самата болест. Когато Соломон пророкува за „лъготините на вълшебното изкуство” (Прем. Сол. 17:7) на обряда, за измамната имитация на свещенодействието, а Йеремия разобличава „прелюбодейството” и „бесните похоти” на законническата „любов към Бога” – и двамата ги заклемяват като извори на широкия поток на профаниране. Бог у Исаяя зове в свидетели небето и земята – или проекта и осъществяването на културния модел. Когато казва: „Аз възпитах и издигнах синове, а те се побуниха против Мене” (1:2), това преди всичко засяга принципа на историята. Това много ясно проличава в християнската култура: където Бог на догматиката се издига на по-голяма висота, там е по-голямо и падението в човекобожеството. А щом то присвоява връзката с божествения свят и „прагматикът” отъждествява социалния ред със свещения, най-тежката вина за това според библейските текстове принадлежи на властта – организатор на профанирането! Не се ли каза чрез Исаяя: „Народе Мой! Твоите вождове те въвеждат в заблуда и са развалили пътя, по който вървиш” (3:12)? Пророчествата на Исаяя свидетелстват, че старейшините и князете на народа „опустошават лозето” тъкмо когато го подвързват най-сакрално и оплитат живота с узаконените предразсъдъци. Според пророческите речения да отвикваш народа от „живия Бог” на сърцето и да караш будните души да онемяват е престъпление. Всички библейски пророци след Исаяя предупреждават за реставрацията, свързвана с лицемерно потисничество, управленски произвол и духовна смърт. *Малко преди и след вавилонския плен едва ли има пророк, който да не изобличава формалните „истини” на ритуала, станали специалитет на елита, говорещ на народа „с мънкащи уста и на чужд език” (Исайя, 28:11), понеже те отричат истинския извор на културата.* „До нас достига само ехо под формата на пародия, преправяне на съзидателното слово, което човек вече не може да чуе поради разрива си с Бог⁶⁰, съжалява Елюл. Институцията цели ефикасността и залага на показното, „без да съществува дистанция спрямо знака, без никаква препратка към някакво означаемо⁶¹. Така се посочва лесният път: „В желанието си да стане видима, църквата се е оставила да бъде превзета от образите⁶², възплътели теологията на властта. Затова в речника на сакралната имитация няма такива обременителни и безпредметни неща като „дайте покой на отрудения” или „милост, съд и правда на земята”. Но поучително е, че,

културните програми на реставраторите винаги са пълни с упреци за социалния хаос. Само че те се разграничават от нравствената основа и я тълкуват според своя изгода. Щом пророците рязко наричат лицата на властващата профанация „псета с жадна душа, които не знаят ситост“ и „пастири неразумни“, които всички „гледат своя път, своята печалба“ (Исайя, 56:11) – това може да се приеме като пренебрежение към интелектуалното наследство, въпреки на всички усилия на културтрегерството. Залозите му обаче се отричат от логиката на тази защита, лишаваша модела от битие. В този смисъл тръбите Божии не оневиняват и народа, който е сънаследник на културния формализъм, а поради това остава безблагодатен, скрип се от „късен дъжд“.

При това според развоя на библейската история това са бледи предобрази на „земния“ облик на модела. Евангелието още по-безкомпромисно осъжда ветхозаветните законници, а полемиката с фарисеите е известна на всички⁶³.

Ала още първият опит на систематизация, предприет в апостолските послания създава нови правила на културния симулакрум. В тях се подчертава, че новите „богове“ притежават изключителна ценност и особено право за културното наследство. „Род избран, царствено свещенство, народ свет, люде придобити“⁶⁴ се разграничават от света и претендират за спасителното място в световната йерархия. Още в посланията на апостолите се променя обликът на пророческата мисия: в духа на кодификация и отстраняване от собственото им призвание пророците се описват като част от книжната традиция и се снабдяват с характерното ампло на законника⁶⁵. Макар че в главното апостолските напътствия залагат на искрено подражание. „Защото, както твърди апостол Павел, ако сме сраснали с подобие на смъртта Му, ще бъдем съучастници и на възкресението“ (Римляни, 6:5). Но Библията не само предпазва от покварата на живота. Всяко следващо звено на моделното падение, всяка следваща формализация на изходните принципи в книгата извиква свой противовес. Растящото профаниране на модела заставя да търсим божествения свят в „царство на всички векове“ (Пс., 144:13). Узрявайки, девствената градина се превръща в „храм“ – в нея се построява „град“ на Великата Майка. „Наследството“ започва да се вижда като духовен път на човечеството, озарен от подвизите на ентузиастите. „Кошарата“ се показва в идващите откровения (Пс., 118:111), мъдростта и страха Господен (Сирах, 40:28). У Бен-Сира той е равен на „благословения рай“, защото това е боязънта на будния да не се вслуша в живото Слово и да не дочуе неочакваната културна повеля. А тя винаги надмогва привичните хоризонти. Идният „мир“ не се задоволява с „ближния“ и строи живота в отношенията с „другия човек“. Още „гласът“ на Исайя споменава: „Аз ще изпълня словото: мир, мир на далечен и ближен, казва Господ“ (57:19).

Последният рай е и мярата, с която „законът”, т.е. устоите на културата се написват в сърцата. *Божият извор напътства: за да получи наследството, човечеството трябва да мине чрез всякакви огледала, надежди и съблазни на стария модел – да „мине през лежащата на пътя опасност”* (Ездра III, 7:9). Само докрай изстраданият път към отворената култура може да покаже окончателно, кога обещанията за „сбъдването” преливат в измамни, а кога – в спотаени и истински разцвети и как се обръщат сезоните на „ранните и късните дъждове”. Но homo viator няма да стигне до целта без разобличаването на сакралния свят – без да се вслуша в Библията. Пророческите свидетелства стават все по-чувствителни към отживелиците. Когато Великата Майка не без ирония говори на Захария: „домът Давидов ще стане като Бог” (12:8), тя подсеща за пророчеството на Ездра: „А сега какво мога да сторя за вас? Аз съм вдовица и изоставена; идете, деца, и искайте от Господа милост” (III, 2:43).

Упадъкът на сакралния свят е обещан и в паметниците на ранното християнство – нали те се раждат от същия извор. Към тях се отнася „Учението на дванайсетте апостоли” или „Дидахе”. Това е пророчески завет на първоначалната църква, съставен след разрушението на Йерусалим от Тит и решителното отделяне на християнството от иудейската религия. Творбата заръчва да се пази апостолския морал, а затова напомня за два пътя – на живота и на смъртта, или за искрената и фалшивата любов. Не без ригоризъм „Дидахе” сочи, кой е пророк, а кой – лъжепророк. Той се проверява с дела, които не се разминават с думи. А понеже двата пътя са модели на отношение към божеството, те са и критерий за „последно време”. „Учението на дванайсетте апостоли” също обещава времена на симулакрума и промяна на ролята на християнството: „в последните времена ще се умножат лъжепророци и губители и овцете ще се превърнат във вълци”⁶⁶, а любовта ще се обърне в ненавист. Понеже, щом израсне беззаконието, „хората ще се ненавиждат, преследват и предават”⁶⁷. Останали без ценности, малодушни и обезверени, „овцете” сляпо ще се отдадат на последните изстъпления на сакралните култури. Не случайно в паметника става дума за „антихрист” или човешки тип, противоположен на великия ентузиаст. Това е персонификация на овластен измамник с много лица – интелектуални, политически и религиозни. Именно той ще изчерпи великата традиция като доведе до абсурда взаимната непоносимост. Този паметник говори за най-големите престъпления срещу човечеството даже по-ясно от Апокалипсиса на Йоан Богослов⁶⁸. А колкото до новия облик на божествения свят, за онези разрушители той е „проклятие”, те няма как да не го отхвърлят⁶⁹.

Не случайно Ерм в „Пастира” оприличава църквата на вавилонската кула. Неговите видения показват призрака на гордостта и суетата. Институцията претендира да се тачи като върховно творение. На Ерм се втълпява: „сътворена

е преди всичко, затуй е и стара; а заради нея е сътворен светът⁷⁰. Ала прекрасният момък от второ видение представя църквата като грохнала и свита от болести. Пожелателно се внушава и друго: старицата можела да се подмлади, ако изчезнат нравствените недъзи на „овците“⁷¹. Те ще бъдат честити и радостни само ако дойде духът на обновлението и ще ги възродят новите изпитания⁷². Виденията го заявяват неведнъж: те обещаваат края на света, щом се доизгради кулата⁷³. А божеството се крие в облика на шестте ангели, „създадени преди други, на които Бог повери цялото си творение за да го градят“ (92) и управляват. Видението е непреклонно: именно с тяхната власт кулата ще се разруши⁷⁴. За църквата от „последно време“, готова да рухне, но обзета от мания на величието, „светотатец е всеки, не нагоден към нея; ала това ще важи само за оня лицемер, който вече се притурил към нейния ред“⁷⁵. Божията повеля е очевидна: „щом се разруши кулата, всички заедно ще празнуват до нея и ще прославят Господа, понеже нейната йерархия сгромоляса“⁷⁶. С края на сакралния ред единният божествен свят ще обезсмисли религиозната вражда. Тогава, според виденията, падането на вавилонската кула ще покаже разликата между хората. Вярващите в днешния облик на Премъдростта при Ерм са истинските „деца“, които могат да чуят праведното слово – именно за тях се грижи божествената посредничка, изпълнила толкова роли в малкия текст. Той ни напомня, че най-важните от тях са две: земният образец и небесната наставничка. Създателката се яви като прекрасна девойка от Рим⁷⁷ и се показа от небесата в своя истински облик⁷⁸. Великата Майка дари на Ерм прозрения за света отвъд Апокалипсиса.

Бележки

1. Halbertal, Moshe *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 19f.
2. Изер, Волфганг *Обхватът на интерпретацията*, С., „41Т“ ЕООД, 2004, с. 40.
3. Еко, Умберто *Интерпретация и история* - В: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 49.
4. Еко не влага в думата „интерпретация“ смисъла на умерен и разсъдъчен прочит, както предполага Джонатан Калър. На своя ред, американският критик описва свръхинтерпретацията като културен проект, вложен в творбата, тъй че разликата е предимно терминологична. Виж статията на Калър „В защита на свръхинтерпретацията“, Пак там, с. 100.
5. Книга на Енох, Етиопска версия, XII, 12 - В: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 40.
6. Пак там.
7. Книга на светите тайни на Енох. Славянска версия на Книга на Енох, V (5) - В: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 200.
8. Tardieu, Michel *Histoire des syncretismes de la fin de l'antiquité*, p. 406.

9. Книга на Енох. Етиопска версия, XXVIII, 2. Пак там
10. Пак там, XXXVIII, 6, с. 63.
11. Книга на светите тайни на Енох. Славянска версия на Книга на Енох, XI (14), Пак там, с. 213.
12. Книга на Енох. Етиопска версия, XXIII, 5. Пак там, с. 52.
13. Пак там, XXIII, 2, с. 52.
14. Пак там, XXIII, 1, с. 59; LX, 1, с. 89.
15. Книга на Енох. Етиопска версия, XXIV, 10 - В: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 54.
16. Съвсем достатъчно е мъмренето на богатия момък, засвидетелствано от трима евангелисти: „А Той му отговори: защо Ме наричаш благ? Никой не е благ, освен един Бог“ (Матей., 19:17). Същото е у Марк (10:18) и Лука (18:19). *Христос ясно подчертава: не съм Бог!* Тази мисъл обсебва догматиката в нейния антропологичен стадий, когато тя стига до идеята за Троицата, оправдаваща със задна дата модела на историческия организъм.
17. Пак там, XLII, 1-2, с. 68; Виж Арат Солийский. Явления, ст. 99-135, СПб, Алетейя, 2000, с. 60-63.
18. Пак там, LII, 8-10, с. 80.
19. Пак там, XLII, 7, с. 167.
20. Пак там, LXXIX, 9, с. 130.
21. Пак там, с. 167.
22. Пак там, 13-17, с. 167-168.
23. Книга на Енох. Етиопска версия, XXV, 3 – XXVI, 2 - В: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 56.
24. Beati Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi Allegoriae in Universam Sacram Scripturam, PL, t. 112, 1878, p. 866 B.
25. Walafridi Strabi Fuldensis monachi Glossa ordinaria. Apocalypsis Beati Ioannis, PL, t. 114, 1879, p. 708 C.
26. Книга на Енох. Етиопска версия, LVIII, 7-8 - В: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 86.
27. Пак там, XX, 9-10, с. 43.
28. Пак там, XCVI, 8, с. 178.
29. Пак там, CIII, 2, с. 187.
30. Книга на Енох. Етиопска версия, CIII, 8 - В: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 188.
31. Пак там, CIII, 9, с. 188.
32. Пак там, CIII, 10, с. 188.
33. Пак там, LXXXVIII, с. 144-159.
34. Пак там, XCVI, 101-103, с. 154.
35. Книга на Енох. Етиопска версия, 114, 8, в: Книга на Енох. Етиопска и славянска версия, С., „Силует-33“ ООД, 1994, с. 155.
36. Пак там, 115, с. 155.
37. Пак там, LXXXIX, 3, с. 156.
38. Пак там, LXXXIX, 7, с. 157.

39. Пак там, 23-26, с. 159.
40. Соломон, или Шломо значи „миротворец: той е персонификация на „Мира“ или „Наследството“.
41. Жак Дерида *Освен името*, С., СОНМ, 1995, с. 105.
42. Пак там, с. 32.
43. Тези „естественонаучни“ и разсъдъчни представи минават от „Метаморфозите“ на Овидий към по-късните сводове на Хигин, Антонин Либерал и Ератостен. Виж Antoninus Liberalis. *Les Metamorphoses*. Texte etablie, traduit et commente par M. Papathomopoulos, P., Les Belles Lettres, 1968; Гигин. Мифы, Санкт-Петербург, 1997, 369 с.; Гигин. *Поэтическая астрономия*, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997, 220 с.; Парфений. О любовных страстях, *Вестник древней истории*, 1992, бр. 1-2; Nicander. *The poems and poetical fragments* / Ed. A. S. F. Gow and Scholfield. Cambridge University Press, 1953, p. 142-144; *Collectanea Alexandrina* / Ed. J. U. Powell. Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 24-25; *Supplementum Hellenisticum* / Ed. H. Lloyd-Jones and Parsons. Berlin, De Gruyter, 1983, p. 20.; А. Ф. Лосев, *Мифология греков и римлян*, М., Мысль, 1996, с. 99-100, 609-611, 657, 732-735, 841-844; Д. О. Торшилов. *Античная мифография. Мифы и единство действия*, Санкт-Петербург, Алетейя, 1999, с. 242-254.
44. Тези интерпретации започват от Второ съборно послание на св. ап. Петра, 3:5-10. То е написано две години по-късно от Апокалипсиса на Йоан, през 68 г. Виж „Изяснителен преглед на апостолските послания и апокалипсиса“, С., Синодално издателство, 1990, с. 44, 556.
45. Тези съмнения обобщава Дионисий Александрийски. Според него някои от по-ранните църковни писатели отхвърляли творбата като нямаща рационален смисъл. Поради непроницаемостта на нейната митология онези автори смятали, „че тази книга не е и откровение, нали то е скрито с толкова плътно и толкова тъмно було на непостижимостта“, in: S. Dionisii episcopi Alexandrini operum et epistularum fragmenta. Pars I. *Ex libris de promissionibus*, III, PG, t. 10, 1857, p. 1242B. Те изтъквали, че приписването на това съчинение на Йоан, а и на който и да е друг от свети и църковни мъже е фалшиво. Според тях виновникът за това очевидно е Керинт, „понеже без съмнение искаше да притурити много авторитетно име за да внуши вярата в своите измислици“ (ibid.). Тези тълкуватели виждали в „Апокалипсиса“ обещанието за земното царство Христово, сродно на гностичното незачитане на материята, неспособна да попречи на „спасението“. Аргументите на самия Дионисий са от друго естество: неразбираемостта на тази книга е по-скоро белег на нейната свръхразумност и тя безспорно заема почетно място в традицията. Но той приписва авторството ѝ на някой от малоазийските ученици, носел същото име, а не на апостола Йоан, понеже съпоставката на Апокалипсиса с други творби на апостола сочи несходство в духа и начина на изказа, както и при вътрешната връзка и композицията (ibid., p. 1242-1246).
46. За нехристиянския характер на гностическия мит говори още Иринеи Лионски (в Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris Detectionis et eversiois falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque, I, XXIII, 2 (3), 99, PG, t. 7, 1857, p. 671B), сочейки Симон Мага като родоначалник на всичките гностични ереси. Преди него за ролята на Симон споменава Ориген (*Origeni contra Celsum liber primus*, 58, 372-373, PG, t. 11, 1857, p. 765C-768A). От изследователските материали по темата могат да се приведат Поснов, М. Э.

Гностицизм II века и победа християнската църква над него, Киев, 1917; сб. *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, 1980, vol. I; Perkins, P. *Gnosticism as a Christian Heresy*, в: *The Encyclopedia of Religion*, New-York, vol. V; Сидоров, А. И. Современная зарубежная литература по гностицизму, в сб.: *Современные зарубежные исследования по античной философии*, М., 1978; Лосев, А. Ф. *История античной эстетики*, т. VII, с. 279-299; Школа Валентина. *Фрагменты и свидетельства*, Санкт-Петербург, Алетейя, 2002, с. 320.

47. Когато Иринея причислява николаитите към гностиците, той се основава на „Откровението“ на Йоан Богослов. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris Detectionis et eversiois falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque*, I, XXVII, 3 (42), 105, PG, t. 7, 1857, p. 687-688 A.

48. Както по този повод преброява Исидор Севилски, „в Апокалипсиса също двама свидетели са избрани да проповядват, и у Йеремиа двама се взимат от кръвната общност на племето. В Евангелието пак пред Христа се разпрашат по двама от седемдесетте ученици, и в пустинята две риби се раздават на народа. Две са и „заповедите на любовта, на които се крепи целият закон и пророци“. *Sancti Isidori Hispalensis episcopi Liber Numerorum, qui in sanctis Scripturis occurrunt*, III, 11, 222, PL, t. 83, 1862, p. 181B-C. Ще прибегвам към твърденията на този учен поради тяхната емблематичност за моята тема.

49. Ако наблюдаваме показаното движение на „организмичния“ културен модел, то тук става дума за догматичната и институционалната роля на християнството в подредбата на обществото. Именно такова участие е предобраз на профанацията на модела. В меродавния за ранната схоластика текст на Исидор Севилски тези оприличавания се схващат по начин, близък до разширителното културологично тълкувание: според него Христос в Библията се нарича „овен“ поради водачеството (*S. Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum liber XII*, 10, 39, PL, t. 82, 1878, p. 425C-426B), а „козел“ поради християнството с неговата съборна личност на Троицата и догмата за боговъплъщението: ето кое явно се свидетелства на Захария. Новата представа за трансцендентния Бог „ще изтреби тримата от пастирите в един месец“ (*Зах.*, 11:8), понеже те „пасат себе си“: религиите на Писанието няма да имат бъдеще, а заедно с тях ще се изчерпи моделът на „културния организъм“, който предполага началото, средата и края на историята.

51. В приетия тук широк контекст числото „три“ сочи изчерпателното осъществяване на „организмичния“ културен модел. А в класическата богословска версия, изложена например у Исидор, „числото три е първото от нечетните и считано за съвършено, понеже това число първо разпределя началото, средата и края“. Изразявайки триединството, то е „едно откъм същността, три по отношение на именуването“ (*Sancti Isidori Hispalensis episcopi Liber Numerorum, qui in sanctis Scripturis occurrunt*, IV, 13, 223, PL, t. 83, 1862, p. 181D-182A). Тъкмо затова символът говори за единството на културни и човешки значения. А самоцелното просмукване на културата с триединните структури я формализира. Това прави и нашият ерудит, според когото „три също са и онези неща, които не са присъщи на Бога – мярата, мястото и времето. Троен също и е начинът на разбирането – исторически, морален и мистичен... Откъдето и мирските философи утвърждаваха, че има три части на мъдростта: физиката, която е естествената (част), логиката, която е умозрителната и етиката, която е моралната“ (*ibid*, IV, 17, 224, p. 182C). Исидор така извежда и други подобия – с трите времена на света и трите части на

известния земен кръг. Но щом преминем след векове към завършеното подражание на догматичната схема, ще видим, че сбъдването отрича себе си.

52. Сходно е у Исая, 41:18.

53. В другия смисъл „смъртта“ може да означава напускането на обсега на модела, и тогава тя е равна на „възкресението“. Такъв е символът на „сина“, паднал и умрял в брачния чертог, защото се е жертвал за всички, но спечелил безсмъртието. Виж Ездра, III, 10:1.

54. Такъв е смисълът и на 5-та, и на двете последващи глави от тази книга.

55. Твърде широко, т.е. като предначертание за историческия път на културите „раят“ се тълкува в ранната патристична мисъл, най-малкото, в обсега на привличаните аналогии. Тези отци и без друго мащабно схващат своята задача – като моделиране и като полагање на цялостни културни основи. За сравнение в класическата творба на Амвросий Медиолански „За рая“ „дърветата“ му (и двете централни, и останалите) се схващат като „плодоносни души“, като условия и начини на нравствения напредък (in: Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De paradiso liber unus, I, 2-6 (6-12), PL, t. 14, 1882, p. 291C-293B), а четирите „реки“ са четирите основни християнски добродетели (ibid., III, 14, 150(16), p. 297A). У него „тези четири реки изразяват четирите основни добродетели, които сякаш са обхванали времената на този свят“. Понеже в предобразния „рай“ на културата „бе и живот, и причината за смъртта“ (ibid., 156, 29, p. 303B)... „следователно предвид бъдещия живот човекът бе или в сянката на живота, защото сянката е онова, което днес е животът ни на земята, или – в някакво обещание за живот, понеже го притежаваше Божието дихание“ (ibid.). По този начин Амвросий описва Еден като проект на историята. Още в този образ виждаме контурите на земята Найд (Нод) – земята на изгнанието, чиито преводи като „непостоянна“, „вълнуваща се“ и „несигурна“ споменава Евсевий Йероним (in: S. Eusebii Hieronymi Liber hebraicarum questionum in Genesin, 312, PL, t. 23, 1883, p. 994A). Медиоланският пастир обяснява дори първоначалното именуване на животните и птиците от „Адам“ като афекти и помисли на душата, разумни и сетивни заложи, които щели да се осъществят. Смело задавайки културната основа, богословът почти назовава профанирането като причина за културната „голота“. Той пише, че хората „бяха голи поради простотата на нравите и понеже природата им не познаваше „обгърнатия в измама“ (ibid., XIII, 63 (70), 174, p. 324C). Сега обаче човешкият ум се покри с множество обвивки на притворство (simulationum involucris (ibid.)). Следователно след като се видяха ограбени поради девствеността и наивността на невредимата и непокарената природа, те започнаха да търсят светски и ръкотворни неща, с които обработваха голотите на своя ум; „пришивайки услади към услади, и тайните похоти на тоя свят като листа към листа, с които да засенчат скритата голота“ (in: Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De paradiso liber unus, XIII, 63 (70), 174-175, PL, t. 14, 1882, p. 324C).

56. Откровение на св. Йоан Богослов, 6:13, 7:3, 9:4, 11:4, 22:2.

57. Тези развития са важен предмет на тълкувания в патристичната екзегеза. Например същият Амвросий доказва на опонентите първоначалното пребиваване на Сатаната в рая и отъждествяването му с „Тирския цар“ (in: Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De paradiso liber unus, II, 9 (13), 148, PL, t. 14, 1882, p. 294B). В аналогичния контекст на профанирането той тълкува „проклевването на змията“ като смъкване от небесното

- блаженство поради земните помисли (ibid., XV, 74 (79-80), 179, p. 330B), а „проклевването на земята” като отдаденост на светските дела (ibid., 77 (82), p. 332B).
58. В по-тесен смисъл този пасаж в християнската екзегеза може да означава и буквалистичното отношение дори към собствената сакрална традиция, като суеверие (superstitio), разбрано като „свърхпресторена набожност” по отношение на остарели неща. Виж например тълкуванието на Исидор Севилски в „Етимологиите”, III, 6, 349, PL, t. 82, 1878, p. 297A.
59. Изпращането на отживелия културен модел за „страшния съд” много нагледно описват апологетите, станали свидетели на официалното държавно признание на християнската култура. Например в този дух Лактанций изпраща на съда смъртните „богове” на езическия свят, „обричайки” тяхната светска тирания. Firmiani Lactantii Divinarum institutionum libri septem, XIV, PL, t. 6, 1844, p. 779B-780B.
60. Елюл, Жак *Унизеното слово*, С., ГАЛ-ИКО, с. 238.
61. Пак там, с. 223.
62. Духът на Библията е съвсем различен, напомня Пол Рикъор: тя сочи конфликта между Божествената повеля и сакралната профанация и се крепи на полемични митове, а не върху нуминозни ефекти. Виж Ricoeur, Paul. *Manifestation et Proclamation*, in: *Le Sacré*, Milan, Castelli, 1975.
63. Исидоровите „Етимологии” сбито обясняват, че „фарисеите” се превеждат като „отделени”, задето поставят праведността пред традициите и спазването на канона, които те наричат „вторични”. Откъдето и се наричат „отделени” от народа, уж поради праведността” - in: *Etymologiarum liber VIII*, IV, 359 B, 3, PL, t. 83, 1862, p. 297).
64. Първо съборно послание на св. ап. Петра, 2:9.
65. Апостол Петър например споменава: „за това спасение направиха издирвания и изследвания пророците”, I, 1:10.
66. Изразът е подчертан от мен.
67. Учение двенадцати апостолов, 16, 3, М., МГУ, Издание учебно-информационного центра ап. Павла, 1996, с. 74.
68. Пак там.
69. Пак там, 5, с. 74.
70. Sancti Hermae Pastor, liber primus, qui inscribitur Visiones, visio II, IV (54-55) - in: PG, t. 2, 1857, p. 897-900.
71. Нали църквата няма да рухне заради децата на римския християнин – тук не става дума за буквалния смисъл.
72. Sancti Hermae Pastor, liber primus, qui inscribitur Visiones, visio IV, XIII (62-65), in: PG, t. 2, 1857, p. 909-910.
73. Виж например visio III, VIII (38), p. 905-906.
74. В запазения латински текст стои „consummabitur”, чиито основни значения са : „ще се разруши, унищожи, изчерпи”, „ще се разпадне” или „ще се разпръсне”, а не „свърши”, т.е. без положителни отенъци на постигнато съвършенство. Основният смисъл на глагола отговаря на мита за разрушената кула – символ на моделния крах. In: Sancti Hermae Pastor, liber primus, qui inscribitur Visiones, visio III, IV (89-96), PG, t. 2, 1857, p. 901-903.
75. Привеждам целия пасаж: Nam si consummata fuerit structura, jam quis non habet locum ubi ponatur, sed erit reprobus; solummodo autem hoc habebit, qui jam (11) ad turrim positus

est. Ibid., V (10-11), p. 903-904. А че тази структура е именно църковната йерархия, говори следният откъс: „Чуй сега и за камъните на сградата. Та четвъртити и бели камъни, подобаващо свързани са (100) апостоли и епископи, наставници и служители, споходени (1) от Божията милост и свято и смирено възседнали епископски катедри, и учили, и служили на Божиите избрани – дето починаха и дето живи и доднес”. Ibid., (99-1), p. 903-904.

76. Ibid., Visio III, IV (96), p. 903-904.

77. Sancti Hermae Pastor. Liber primus qui inscribitur Visiones, Visio I, I, (84-85), Patrologiae cursus completus, series graeca, J.-P. Migne, 1857, p. 891-892.

78. Ibid., (88), p. 893-894.

BOOK OF REVELATION OF JOHN THE THEOLOGIAN MIRRORS OF THE OLD TESTAMENT

Andrej Rozhdestvenskij
(summary)

The article compares the apocryphal apocalyptic monuments and the “Revelation of John” in as much as they fall out of the religious context and represent the decline of the sacral models. Staying away from the dogmatic “super-interpretation”, the text turns its attention to the “Live Myth” or the Demiurge of all traditions. Its ironic prediction constructs the unity of the cultures and allows us to discover the commonalities of the apocalyptic literature. The sources tell us that the sacral models are doomed to profanation. Inspired by the writings of ancient church writers and Carolingian renaissance scholars, the article traces the stages of the degradation of sacral models upon the instances of the Apocalypses of Enoch, Didache and Sancti Hermae Pastor.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯТА ПРЕЗ ПОГЛЕДА НА СОЦИАЛНАТА КРИТИКА

Олга Симова*

Темата за единното човечество постоянно е присъствала в критическата теория в най-широк смисъл, макар и не винаги на преден план. В идейно-политическите дискусии тя се е оказвала неудобна за еднозначно отнасяне към определен тип политическа нагласа, защото често е сблъсквала съмишленици и сближавала противници. В нея се преплитат много други теми и проблеми на социалната критика: въпросът за основните линии на конфликт и агента на социалната промяна; за начина на промяната и нейната посока; противопоставянето между елитаризъм и егалитаризъм; държава и общество; политическо и неполитическо. При всички случаи обаче проблемът за единния свят е изплувал на повърхността в периоди на очакване за цялостна промяна, за революция, в периоди на надежда за нов качествен скок в общественото развитие. През 90-те г. на XX в. след краха на комунистическите режими той се тематизира чрез понятието „глобализация“**. Целта на това изложение е да скицира основни моменти от развитието на темата за *единното човечество*, нейното взаимодействие с други теми на социалната критика, както и възприемането ѝ в политическата практика, за да открие спецификата на нейния днешен възход.

Създаването на един общ мирен свят е идеал както на либерални мислители (Кант), така и на марксизма, а и на по-късни автори с критическа нагласа. При Кант „вечният мир“ е регулативна идея, нещо към което трябва да се стремим, ако сме разумни същества. При Маркс неговото постигане е неминуемо, поради действието на обективните закони на историята. Поради своята глобална същност капитализмът разрушава националните икономически граници, „преобразува производството и разпределението на всички страни в космополитни“ (Маркс, Енгелс 1999: 30). „На мястото на старото местно и национално самозадоволяване и затвореност идва всестранното общуване и всестранната зависимост на нациите една от друга. А както е в материалното така е и в духовното производство“ (пак там, 30-31). Затова в общия ход на историята капитализмът няма да бъде отречен, а снет диалектически. Той наистина създава глобално общество но то е *несправедливо, дехуманизиращо и ограничаващо прогреса* на производителните сили, заредено е с класови

* доктор, доцент по политология в ПУ „Св. Паисий Хилендарски“.

** По тази тема по-подробно вж. Симова, О. 2005.

напрежения и конфликти. Затова истински справедливото световно общество е възможно в бъдещето чрез победата на комунизма.

Тук Кантовата универсална идея за човечество вече изглежда напълно постижима, но само след радикална промяна на съществуващия обществен ред. Това ще стане не чрез „съюз между народите“, защото в капиталистическото общество най-важният признак на разграничение не е национален, а класов. Идеалът за единството на света ще се реализира чрез победата на универсалната класа – пролетариата. Това локализира началото на промяната на първо място там, където пролетариат съществува – във високоразвитите страни на Запада.

Теорията за империализма, наложена в началото на ХХ в. от Ленин, търси нов път за постигането на целта, търсят се нови „унижени и оскърбени“ вече извън западния обуржоазен свят, които да станат агент на една радикална промяна, а след това чрез „износ на революция“ тя постепенно да обхване целия свят. Според тази теория в епохата на империализма капиталистическото производство и разпространението на пазара навсякъде по света не води до умиротворяване между различните държави и региони, а до войни за пазари и територии. Наред с класовото потисничество съществува колониално и полуколониално господство на силно развитите над слаборазвитите страни и региони, от където е по-вероятно да тръгне революцията, защото те са „слабото звено“ в системата на капитализма. В исторически план още тук пътищата на лявото политическо мислене се разделят. Социалдемократите тръгват по Кантовия път на всекидневно утвърждаване на социалистическите принципи в рамките на съществуващата политическа система и постепенни промени, което до голяма степен затваря хоризонта на мислене и действие в рамките на националната държава. Идеята за единния свят продължава да се поддържа от либерали и комунисти, но с два различни проекта. По думите на Е. Нолте (цитиран от Хабермас) „след 1917 г. един на друг се противопоставят утопичните проекти за световна демокрация и световна революция – с Уилсън и Ленин като техни представители“ (Хабермас 2004: 70).

С постигнатия след Втората световна война консенсус в рамките на социалната държава конфликтът между труда и капитала (лявото и дясното) отново се оказва затворен в национални граници. Той се концентрира около въпросите на производството и разпределението, докато другата линия, по която лявото и дясното се разграничават – запазване на статуквото/радикална промяна – избледнява. Социалната критика разбира се като радикална критика става маргинална. В сянката на „студената война“ избледнява и линията, която винаги е била водеща за нея – стремежът към единен свят. Бунтовете в края на 60-те г. и „новите социални движения“, появили се в целия западен свят

разтърсват из основи следвоенния консенсус. Раждат се нов тип актьори на политическата сцена (антивоенни, женски, по-късно екологични движения), които отново връщат в центъра на вниманието теми, надхвърлящи националния хоризонт и поставят теми, излизаци отвъд основната линия на конфликт около производството и разпределението, очертана още от марксизма. Изблиците на радикална критика и радикално действие обаче скоро затихват. Западните общества се връщат в обичайното си русло, а критиката отново се затваря в научните и културни кръгове.

Част от наследството на левия радикализъм от края на 60-те и началото на 70-те години обаче остава. Както отбелязва Р. Ингълхарт (Inglehart 1989: 90ff.) в западния свят се наблюдава значима промяна в културата – постепенно изместване на материалните ценности от постматериалните. Това предполага по-малка загриженост за икономически интереси и по-голямо внимание към проблеми, в това число и световни, които оформят една нова линия на конфликт – между споделящите материални и споделящите постматериални ценности. Тезата на Ингълхарт, но и на други автори (вж. Гидънс, 1989) е, че докато старата левица продължава да се върти около първата ос (въпросите на производството и разпределението), то новата левица уверено заема позиции около втората (противопоставянето на материални и постматериални ценности) и то на страната на постматериалните ценности. Така лявото се връща отново на пътя, който е бил загърбван в продължение на десетилетия, пътя на радикалната промяна и обръщането към един световен хоризонт. Сега обаче промяната се локализира не толкова в сферата на икономическите отношения, колкото в сферата на културата. Това развитие отразява драматичните промени в критическото мислене, свързани с ранната Франкфуртската школа и намерили може би най-концентрирания си израз в „Диалектика на просвещението“ на Хоркхаймер и Адорно, с която се слага край на един просъществувал близо век либерално-марксистки консенсус за прогреса.

В теорията заслужава внимание опитът на И. Уолърстейн през 70-те години на ХХ в. да върне радикалната критика на полето на глобалния свят, като съчетае класически марксистки тези с теорията на империализма и поврата към културата. С формулирането на идеята за „световната капиталистическа система“, въпреки значителните отлики от Маркс, Уолърстейн възпроизвежда голяма част от основните принципи на марксизма. Всички форми на социален живот в „световната система“ са детерминирани от нейните икономически характеристики. Системната перспектива обаче позволява на Уолърстейн да не обръща толкова голямо внимание на актьорите (в случая с марксизма класите), чрез чиято дейност се реализира логиката на развитието. Загърбването на

идеята за класите и класовата борба може да се обясни и с различните акценти в икономическия анализ при Маркс и Уолърстейн. Последният акцентира върху търговията, т.е. отношенията на размяна, които за него са определящи, а не толкова върху отношенията в производството както е при Маркс, за когото именно позицията в производствения процес, обусловена от собствеността, е критерий за разграничение между класите. Неравенството, експлоатацията и потисничеството при Маркс са свързани с класовия конфликт, който обаче може потенциално да се затвори в една страна, защото производството има определена локация. При Уолърстейн неравенството, експлоатацията и потисничеството имат преди всичко глобално измерение, свързано с разграничението между регионите на центъра, периферията и полупериферията в световната капиталистическа система (вж. Уолърстейн, 1999), защото световното разделение на труда е продукт преди всичко на размяната, а едва след това на производството. Също както в теорията на империализма класовият конфликт избледнява за сметка на един конфликт между развити и неразвити региони.

Според Уолърстейн всички антисистемни движения (Френската революция, Руската революция, работническото движение) досега са се проваляли в опитите им да се справят със системата, защото рано или късно са се обвързвали с държавата. Така те се оказвали впримчени в междудържавната система, която от своя страна представлява подразделение на капиталистическата икономическа система. Поради това те не само не са засягали съществено системата, но дори я укрепвали. Следователно успехът би бил гарантиран, ако се действа извън рамките на държавата. Държавата се оказва основното препятствие пред сриването на световната капиталистическа система и създаването на един „по-егалитарен и по-либертарен свят“ (Wallerstein 1974: 10). Само политика отвъд държавните граници в съчетание с неизбежната криза на системата може да доведе до нейното премахване. Такава разрушителна политика са способни да провеждат не държавите и свързаните с тях актьори, а организации и коалиции, които могат да оперират от глобалното до локалното равнище като „коалицията на дъгата“ и „плюралистичното ляво“.

Дали обаче светът, ще бъде по-единен след краха на системата, която го е обединявала? Отговорът на този въпрос след разпадането на либерално-марксисткия консенсус за прогреса не е еднозначен. От една страна Уолърстейн поставя съпротивата срещу системата в глобален контекст, от друга страна обаче отказва да мисли прогресистки. Ако либералите продължават оптимистично да гледат на възможността за единно човечество, то самият Уолърстейн, който е склонен да подчертава обратната страна на прогреса, неговите разрушителни последици за човешкия и обществения живот, изглежда

се е разделил с тази надежда. Това означава, че „по-егалитарният и по-либертарен свят“, преодолявайки универсализиращите тенденции на системата, би трябвало да се завърне към фрагментацията.

Тази възможност се приема с отворени обятия от някои постмодерни социолози като З. Бауман. Според него глобализацията само на пръв поглед изглежда като триумф на модерността и нейният стремеж към глобален ред, основан на универсализация. Глобализацията той вижда като изцяло постмодерен феномен, защото води до един „нов световен безпорядък“ (Бауман 1999: 82), възникнал като странична, неочаквана последица от опитите да се създава ред. Критичният патос на постмодерността според Бауман се съдържа именно в признаването на невъзможността за създаване на ред. Той изтъква, че най-големите протагонисти на реда в модерното общество са националните държави, които в търсенето на определеност и проницаемост непрекъснато се опитват да подреждат пространството и да преодоляват всяка амбивалентност вътре в своите граници. Тези усилия обаче водят до обратен резултат, до поява на все нови и нови амбивалентности. Вместо да ги приемат модерните общества произвеждат страх от амбивалентността и поставят този страх в служба на опитите за нейното унищожаване.

Като постмодерен феномен глобализацията разрушава реда на модерното общество и модерните национални държави, което изглежда като безредие и хаос. Според Бауман обаче ситуацията не е безпрецедентна, тя има аналог в историята и това е един друг тип ред, не толкова ясен и категоричен, допускащ амбивалентни идентичности и лоялности, какъвто е редът на Средновековието. Навлизането в едно „ново Средновековие“ елиминира прогресистките очаквания, проектите и опитите за тяхното осъществяване; елиминира надеждата за подобряване на ситуацията, защото опитът за решаването на някакви проблеми, всъщност води до други проблеми. Това е ред, в който властта е разпръсната и анонимна, „власт без политика“.

Така изглежда, че критическото мислене всъщност заема позициите на своя най-голям противник – консервативното мислене. Но ако приложим критерия „запазване/промяна“ не е трудно да се види, че всъщност става въпрос не за консервиране (запазване), а за една радикална промяна в реда на модерността. От друга страна обаче, обръщането към „реда на Средновековието“ или друг тип предмодерни редове може да се интерпретира като „контрареволуция“, „реакция“ (ако използваме комунистическия речник) спрямо идеите на Просвещението и свързания с тях ред.

При Бауман се наблюдава засилване и на една друга тенденция в критическото мислене, която е съществувала винаги, но по никакъв начин не се е съгласувала с егалитарните цели на критиката. Дълго време социалната критика

се е опитвала да бъде говорител на „унижените и оскърбените“, въпреки че при Маркс и особено при Ленин с идеята за „авангарда“ тя прелива в един чист елитаризъм. При Бауман дори рго fogma липсва опит да се защитава някаква егалитарна позиция. Неравенствата съществуват (между глобални и локални, туристи и скитници) но те не водят до създаване на конфликтни линии, подобни на тези, които се формират в модерността. От една страна глобалните и локалните не могат да бъдат в конфликт, защото няма къде да се срещнат, едните живеят във времето, а другите в пространството. От друга страна конфликтът между тези, които са пълноценни консуматори и тези, които не са, в едно потребителско общество не е възможен, защото и едните и другите имат едни и същи идеали – „скитниците“ просто искат да станат „туристи“. Бауман приема светът, такъв какъвто го е описал, той може би не е „най-добрият от всички възможни светове“, но всеки опит за промяна според него би влошил нещата. Тази програма на бездействието обаче не е безотносителна към интересите, защото бездействието облагодетелства тези, които печелят от статуквото. Така, колкото и парадоксално да звучи, критическото мислене става защитник на капитала, но не с позитивни аргументи подобно на либералното, а с максимата *anything goes*.

Още през 70-те години на XX в. Р. Ингълхарт подчертава обстоятелството, че радикалната промяна, свързана с обръщането към постматериалните ценности не може да се очаква от низините. Неговите многобройни изследвания показват, че към подобен вид ценности се обръщат най-вече хора с високи статусни позиции по всички показатели – доход, образование, произход. Следователно двигател на промяната може да бъде само елитът, но ако възприеме подходящите ценности, които да го направят способен на „когнитивна мобилизация“. Когато в крайна сметка трябва да се избира между желанието за радикална промяна и целта за постигането на равенство (което често се обявява за цел на промяната) изборът на радикалната критика много често е промяната, а не равенството.

Бек и Гидънс се опитват да преодолеят крайния релативизъм на постмодерното мислене чрез теорията за „рефлексивната модернизация“ (вж. Бек, 1996), която претендира диалектически да сменя модерното и постмодерното мислене. В случая терминът „рефлексивност“ е синоним на термина „критика“ в Кантовия смисъл – поставяне под съмнение на всички утвърдени социални и индивидуални форми на живот, но не пред съда на универсалния разум, а пред този на индивидуалното желание. В тези теории е налице опит критичният патос отново да се съчетае с визията за единния свят, която постмодерните изоставят. Бек и Гидънс виждат глобализацията като победа на социалното, което свързва хората навсякъде по света, над

политическото, което ги разделя. Модерните национални държави, които досега са затваряли социалните връзки в своите граници, отстъпват под ударите на глобализацията. Икономическите, културните и личните взаимоотношения вече все по-често се осъществяват отвъд техните граници. Постепенно, но неотклонно се формира едно световно гражданско общество, което се освобождава не само от опеката на държавата, но и от политиката изобщо. То се насочва към т.н. „субполитиката“ (Beck, 1993), към въпроси, които засягат всекидневието от една страна и такива, които са свързани с глобални проблеми, от друга. Между двата типа въпроси има необходима връзка, защото според Бек глобалните развития се отразяват непосредствено върху всекидневния живот – ние консумираме продукти, произведени в другия край на света, заплашени сме от глобални екологични рискове и пандемии, икономическите кризи се отразяват на всички. Докато политиката се свързва с държавата, нейното управление и упражняването от нея принуда, субполитиката, заобикаляйки държавата, би трябвало да се основава не на управление, а на самоуправление и координация както на локално, така и на глобално равнище. Тя заличава границите между публично и частно, заличава всяка принуда, защото предполага доброволно участие и в този смисъл изглежда, като пълно реализиране на свободата. Трябва да се отбележи обаче, че при това положение негативната свобода, т.е. ненамесата в личното пространство, отпада. Не е ясно и по какъв начин ще се гарантира реда. Възможните отговори са: „Анархията е майка на реда!“ или *anything goes*, в чиято основа лежи вярата във възможността за един „спонтанен обществен ред“ (Хайек).

Според теорията за „рефлексивната модернизация“ агенти на субполитиката са гражданските движения и организации, които действат на локално и глобално равнище. Фетишизира се идеята за непосредственото участие (за сметка на решаването на проблемите чрез представителство) и прякото действие (за сметка на „дългия път през институциите“). Това изисква и промяна в понятието за гражданство. Модерната държава е гарантирала правата на всички онези, които тя признава за свои граждани, както на активните, така и на пасивните. Прякото участие във вземането на решения от локалното до глобалното равнище обаче се осъществява само от активните граждани и тук идва идеята за „перформативното гражданство“ (Олброу 2001: 268) – граждани на световно общество са само хората, които реално участват в решаването на многобройните проблеми (екологични, потребителски и всякакви други) или допринасят за това чрез всекидневното си поведение. Мненията и интересите на другите, които нямат „правилните“ възгледи са без значение. Активното участие предполага свободно време, така че от него автоматично са изключени всички, които трябва да работят за да съществуват. Тук отново на

преден план излизат елитарните тенденции в критическото мислене. Светът отново се е разделил на „авангард“, т.е. участващи и „маса“, на която обаче не са гарантирани никакви права, дотолкова, доколкото институцията осигуряваща правата – модерната националната държава – е елиминирана. Свободата придобива отново онзи смисъл, който е имала в античността – свобода за участие, и загубва онзи, който е свързан с модерността – свобода от намеса. Светът отново е разделен на прогресивни хора – мислещи и действащи транснационално и ретроградни – мислещи и действащи в национални рамки, защото според Бек основното противоречие на нашата епоха е противоречието между национално и транснационално.

Към транснационална рамка на мислене днес се ориентират и други клонове на социалната критика. Нанси Фрейзър например, правейки равностепенна на резултатите от двете досегашни фази в развитието на феминизма, поставящи си за цел съответно преразпределението и признаването, смята че неговото бъдеще е свързано с вписването му в една нова рамка – транснационална. В тази фаза според нея феминистките трябва да се преборят срещу „лошото рамкиране“. То възниква тогава, „когато държавно-териториалната рамка е наложена на транснационалните източници на несправедливост“ (Фрейзър 2009: 20).

Контрапункт на изложените дотук космополитни проекти на радикалната критика се опитва да представи Хабермас в „Постнационалната констелация“. Като продължител на реформистката критика той е скептичен към космополитната позиция, „която насочва вниманието към едно ново политическо отваряне на икономически освободеното световно общество“ (Хабермас 2004: 135). Според него съществува една „фина динамика на отварянето и повторното затваряне на социално интегрираните жизнено светове“ (пак там, 123), която действа по подобие на шлюзовете. Функционалната интеграция на обществените отношения чрез мрежи се конкурира с една различна форма на интеграция на жизнения свят на колективи, които са изградили обща идентичност въз основа на разбиране, интерсубективно споделени норми и общи ценности. При всеки нов модернизиращ тласък споделените жизнено светове се отварят, за да се реорганизируют и отново се затварят. Ако те не се затворят и се застопят във фазата на неидентифициране, отчуждение и аномия в крайна сметка се стига до социална патология. Затова „дезинтегрираният, благодарение на натиска за отваряне жизнен свят трябва наново да се затвори, но сега, разбира се, в *разширени* хоризонти“ (пак там, 125). Това затваряне Хабермас вижда в рамките на нов тип политически организации, като например ЕС.

Според него идеята държавата да бъде погълната от постнационални мрежи не може да обясни „как възникващите на национално равнище дефицити

на способност за управление и легитимност могат да бъдат отстранени на наднационално равнище без никакви нови, при това политически форми на регулиране” (Хабермас 2004: 122). Голяма част от радикалните критици обаче не се интересуват нито от управление (те са за самоуправление), нито от легитимност, защото тя има място само в един опосреден политически процес. В рамките на прякото действие и непосредственото участие легитимността е напълно излишна, дори непонятна категория.

Глобализацията като тема, сякаш дава възможност днес на преден план в социалната критика да излезе една линия, която наред с радикалната промяна, винаги е присъствала в нея – темата за единния свят. Транснационалното мислене и действие днес е обсебило въображението на всички клонове на радикалната критика. Ако защитата на свободата през XX в. е обличавала либерали и десни, то в началото на XXI в. идеята за единното човечество сближава либерали и леви. По този въпрос, както и по много други, днес в лицето на „новата левица” отново се възстановява консенсусът, който за Уолърстейн изглежда разрушен. Този път това не е консенсус за прогреса, а консенсус срещу политическия ред и политическото мислене на модерността. Как радикалната социална критика ще действа в рамките на този консенсус е въпрос, на който ще отговори бъдещето. Нейните титанични теоретични усилия досега са довели до строежи на въздушни кули и провали на утопични проекти или до резигнация и носене по течението.

Литература

- Бауман, З. 1999, *Глобализацията. Последниците за човека*, ЛИК, С.
- Гидънс, А. 1998, *Третият път*, Прозорец, С.
- Маркс, К. 1981, *Тезиси за Фойербах* // Антология по история на марксистката философия, Наука и изкуство, С.
- Маркс, К.; Енгелс, Ф. 1999, *Манифест на комунистическата партия*, ГАЛ-ИКО, С.
- Олброу, М. 2001, *Глобалната епоха. Държавата и обществото отвъд модерността*, Обсидиан, С.
- Симова, О. 2005, *Глобализация и политика. Социологически теории за глобализацията и техните политически импликации*, Университетска фондация, Пловдив.
- Уоллърстейн, И. 1992, *Обществено развитие или развитие на световната система* // сп. „Вопросы социологии”, т. 1.1, 1992, 77-89.
- Фрейзър, Н. 2009, *Картографиране на феминисткото въображение: от преразпределение към признаване и от признаване към представителство* // сп. „Критика и хуманизъм”, кн. 30, 3/2009.
- Хабермас, Ю. 2004, *Постнационалната конституция*, Критика и хуманизъм, С.
- Beck, U. 1993, *Die Erfindung des Politischen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Beck, U.; Giddens, A.; Lash, S. 1996, *Reflexive Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Inglehart, R. 1989, *Kultureller Umbruch. Werwandel in der Westlichen Welt*, Campus Verlag, Frankfurt am Main/New York.
Wallerstein, I. 1974, *The Modern World System*, Vol. I, New York, San Francisco, London, Academic Press.

DIE GLOBALISIERUNG AUS DER SICHT DER SOZIALEN KRITIK

Olga Simova
(Zusammenfassung)

Der Aufsatz diskutiert die Entwicklung der Auffassungen über die Einheit der Menschheit aus einem kritischen Gesichtspunkt im weitesten Sinne des Wortes. Es werden die Besonderheiten der jetzigen Fragestellung betont, die auf die Verschiebung der Konfliktlinien von den Verhältnissen im ökonomischen Bereich zum Kultur- und Wertebereich bezogen ist. Diese Verschiebung wird durch einzelne Aspekte der Theorien von I. Wallerstein, Z. Bauman, R. Inglehart, U. Beck und andere illustriert. Sie verweisen auf eine neue Art und Weise der Verflechtung zwischen dem Thema der Globalisierung und anderen für das kritischen Denken sehr wichtigen Themen wie Gleichheit und Ungleichheit, Verwaltung und Selbstverwaltung, Politischem und Unpolitischem. Im Gegensatz zu den Prognosen der oben genannten Autoren, dass die Globalisierung zu einem radikalen Wandel der Moderne führt, wird eine reformistische Auffassung von J. Habermas skizziert. Nach seiner Auffassung muss die „Öffnung“, d. h. die funktionale Weltintegration, von einer „Schließung“, d. h. Integration auf Grund der kollektiven Identität auf einer höheren Ebene, gefolgt werden, damit Anomie und soziale Pathologien vermieden werden können.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯТА И ЕЗИКЪТ НА НАУКАТА

*Христо П. Тодоров**

Преди няколко години разговарях с един австралийски психолог от китайски произход за начина, по който в наши дни се прави наука. В хода на разговора той ме попита, на какъв език публикувам най-често. Отговорих, че по-голямата част на моите публикации са на родния ми език български, имам няколко публикации на немски и само отделни, много малко на брой публикации на други езици. Моят събеседник беше видимо учуден и каза: „Български, немски – та кой чете такива неща? За да бъде изобщо забелязан в науката, човек трябва да публикува на английски”.

Вземам този епизод за изходна точка на моите размишления. Ясно е, че в наши дни в условията на глобализацията ние сме свидетели на доминация на английския като език на науката. Този факт носи със себе си определени предимства. Най-важното от тях е, че е възникнала глобална научна публичност и това е много полезно за общуването между учените. Дали обаче дадената ситуация може да се оценява само положително? Явно в случая са важни далеч не само за условията на комуникация в науката. Става дума и за това, какви въздействия има унифицирането на езика на науката върху самата наука и върху цялата научна култура. Интересува ме преди всичко унифицирането на научния език *като такъв*, а не толкова голяият факт на днешната глобална хегемония на английския. Смятам тази хегемония за исторически случайна. Вземайки за отправна точка определено разбиране за глобализацията, ще разгледам отделни исторически развития в съвременната наука и след това ще се спра накратко на някои от проблемите, които възникват във връзка с унифицирането на научния език в хуманитарните науки. Моето изложение е разделено на три части, озаглавени съответно: 1/ Какво да разбираме под глобализация?; 2/ Многообразието на хуманитарните науки; 3/ Глобализацията и езикът на науката.

Какво да разбираме под глобализация?

Всеки опит да говорим повече или по-малко точно за обществени и духовни феномени, които обозначаваме като „съвременни” („съвременна литература”, „съвременна философия”, „съвременна история” и пр.), се натъква на трудността, че не може да се каже недвусмислено, какво точно следва да се разбира по съвременност. Всички дефиниции на съвременността са по

* доктор, професор по философия в Нов български университет.

необходимост определения *из* самата съвременност. Тъй като те се формулират винаги в хода на дискусии върху актуални проблеми на съвременността, тези определения са винаги оспорвани. Съществуват много дефиниции на съвременността. Така например ние дефинираме нашата съвременност като „постиндустриална ера“, като „постмодерна епоха“, като „рефлексивна модерност“ и т.н. Някъде в този ред намира място и определението „епоха на глобализацията“. Това определение също се оспорва. Критиката, доколкото мога да видя, има две посоки.

От една страна се поставя под съмнение, доколко понятието глобализация е способно да служи като определение на цяла една сложна и противоречива епоха. Спори се за това, дали процеси като либерализирането на стопанството и ускоряването на движението на стоки, пари и хора, интензифицирането на обмена на информация, промяната в характера на трудовите отношения, индивидуализирането на стиловете на живот, все по-голямото ограничаване на суверенитета на националната държава, отслабването на локалните и националните идентичности и т.н., са в необходима връзка помежду си, дали те са характерни само за настоящето и дали представляват съществени характеристики на съвременността.

От друга страна се изразява съмнение, дали понятието глобализация изобщо е научна категория, с помощта на която се осмислят определени социални отношения. Въпросът е дали думата „глобализация“ не е просто лозунг в политическата борба. С този лозунг – продължава критиката – се налага едно отговарящо на интересите на могъщите политически и икономически „играчи“ тълкуване на съвременното. С други думи, поставя се под съмнение, дали изобщо съществува такова нещо като „глобализация“. И тогава напълно логично се издигат призови за съпротива срещу онези обществени сили, които използват понятието за налагане на своите частни интереси.

Тези две дискусии – дискусията за познавателната стойност на понятието глобализация и дискусията за практическите последици от неговото използване, са взаимосвързани. Тук обаче аз няма да се занимавам с тях. Приемайки едно „минималистично“ разбиране за глобализацията, ще разгледам една дългосрочна промяна в отношението на европейското мислене към традицията. Тази промяна може да се разпознае по конфликта между две сложни дискурсивни позиции – позициите на традиционализма и на антитрадиционализма.

В модерната епоха се наблюдава тенденция към интензифициране на икономическия, политическия и културния обмен между човешки общности от различни географски региони. Дългосрочна последица от това е нарастващото *хомогенизиране на живота*. Това, че такава тенденция съществува, е трудно да

се отрече. Ето защо тази проста констатация може да се вземе за основа на един минимален консенсус относно съдържанието и легитимността на понятието глобализация. Дори и когато този процес се възприема като нещо обезпокоително, той не може да бъде спрял с преднамерени човешки действия. И така, какво става с отделните културни традиции в хода на този процес?

Под традиция тук ще разбирам предаването (и съответно приемането) на модели на възприемане, представяне и тълкуване на действителността, на емоционални нагласи, на критерии за оценка и пр. от поколение на поколение в рамките на дадена семейна, религиозна или национална общност. От вътрешната гледна точка на човек, който принадлежи към определена общност, традицията на неговата общност е нещо едва ли не дадено по природа. От гледната точка на външния наблюдател обаче – такава е гледната точка на учения-хуманитар – никоя традиция не е дадена по природа. Разглеждани по този начин, традициите са в основата на установени форми на въобразени колективни идентичности. Говорейки за традиции, разбира се, имаме предвид предаването не на материални предмети, а на духовни съдържания. Тези съдържания са достъпни само в символна форма. Те могат да бъдат предавани от едно поколение на друго само защото са символизирани. По силата на своята символна форма те са част от културата.

В този случай използваме понятие за култура, при което става дума не за културата като такава, а за една определена култура. Под култура тук се разбира съвкупността от характерните за дадена човешка общност форми на живот, които са се образували в хода на времето. Ето защо културите представляват исторически цялости. Такова разбиране за култура предполага плурализъм на културни традиции. Когато обаче съществуват множество традиции, то тогава всяка една традиция има и свои граници. Границите се определят от онова, което дадена традиция включва и изключва. Всяка традиция има свой облик, по който тя се отличава от останалите традиции. Волята да се съхрани собственият облик по възможност без да се променя, е основа на всяка една традиция. Традициите траят във времето благодарение на постоянното повторение на възприятия, целеполагания, оценки и действия в непроменена или много малко променена форма. Традициите са живи докато има хора, които са готови да извършват тези повторения. Каква обаче е причината за такава готовност? Днес мнозина са склонни да обясняват тази готовност с *властта* на традицията.

Идеята, че животът според традицията има нещо общо с власт и подчинение, е модерна идея. Тази идея е едновременно отправна точка и симптом на съществена промяна в отношението към традицията. Традицията все по-често се схваща като фактор, който ограничава индивидуалната свобода.

Разбира се, във всекидневието тази промяна не е лесно забележима. Погледнем ли обаче към нея от по-голяма историческа дистанция, най-добре ще разберем нейното значение, ако проследим определени трансформации в нашата категориална система. В случая има предвид конкретно възходът на понятието *критика*.

Понятието критика се появява през XVII в. най-напред в библейската, а малко по-късно и в светската филология. С него се обозначава изкуството на правилното съдене относно смисъла и значимостта на определени религиозни и светски текстове. Към края на XVIII в. под критика вече се разбира изкуството на правилното съдене относно всички възможни предмети. Развиват се форми на политическа, историческа, философска и художествена критика. Всички тези форми предполагат наличието на определена човешка способност – способността за съждение. Фонът на това всеобхватно разбиране за критиката е юридически, защото, първо, съденето трябва да става не според субективен произвол, а съобразно общовалидни критерии, второ, защото се съди в съответствие с еднакви и еднакво разбираеми за всички процедури и трето, защото като функция съденето се приписва на една сама по себе си безпристрастна инстанция, а именно на разума. Ето защо XVIII в. се смята не само за век на Просвещението, но и за столетие на критиката и за век на разума.

С епохата на Просвещението започва един гигантски съдебен процес, при който цялата жизнена действителност бива поставена на подсъдимата скамейка. Всички нейни елементи трябва да оправдаят своето право на съществуване пред съда на разума. Политиката и правото, изкуството и религията, науката и философията биват подложени на мощен легитимационен натиск. Този натиск се поражда от междувременно повсеместно наложилото се убеждение, че действителността би могла да бъде и различна от това, което намираме като наличност. Критиката е призвана да реши, кое от завареното, тоест предаденото по традиция, има право на съществуване и кое не. Това решение зависи единствено от човешкия разум. Обстоятелството, че в процеса на критика човекът е едновременно и съдия, и посъдим, трябва да бъде гаранция за безпристрастност на критиката. Отношението между човека като разумно същество и традицията сега вече се е преобърнало. Не хората трябва да се подчиняват на традицията, а обратно, традицията трябва да доказва своето право на съществуване пред човешкия разум. Самият съдебен процес, при който традицията е на подсъдимата скамейка, сам по себе си представлява скъсване с традицията.

След като веднъж се е появила на бял свят, възможността да не се следва традицията става движеща сила на критиката. От този момент насетне

критиката трябва да се произнася относно претенциите за валидност не на традицията като такава, а и относно претенциите за валидност на всяка една отделна традиция. За такива решения са нужни критерии. Съгласно практическата философия на Кант – едно предложение, което намира широко одобрение – търсеният критерий е *универсализируемостта*. Претенции за съществуване може да има само онова от наследеното, което би имало стойност за човечеството като цяло. Ако обаче този критерий се приложи последователно и безкомпромисно, от наследеното не би останало почти нищо. Самото понятие за традиция предполага едностранчивост и ограниченост, тоест не-универсалност.

С оглед на подобни съображения в епохата на Просвещението се появява една съзнателна нагласа на отрицание на традицията, а именно *антитрадиционализмът*. От гледна точка на антитрадиционализма приемането на традицията изглежда като тесногърдие, неразумност и незрялост. Освобождането на човека от зависимостта от традицията е процес, при който се достига пълнолетие, но заедно с това се придобиват и пълни права. По време на Просвещението този процес бива наречен *еманципация*. Еманципацията се превръща в един от най-важните правно-политически и светогледни ориентири на модерния свят.

Първият сериозен отговор на критиката на традицията във времето на Просвещението идва от Едмънд Бърк. В своите широко известни *Размишления върху Френската революция* (1790) Бърк развива идеята, че съзнателното съхраняване на традицията е висша повеля на разумността. Значи не незрялост, не зависимост или слепота, а именно разумност. Традицията е преминалият през филтъра на времето и многократно проверен опит на много поколения. Напълно в духа на Бърк е и защитата на традицията в романтизма, чиято основна мисъл може да бъде обобщена така: уважението към традицията не е непременно сляпо подчинение, то може да бъде въпрос и на съзнателен избор. Точно това е и основната идея на *традиционализма*. От гледна точка на изискванията за легитимация, тук нещата стоят точно наопаки – традиционализмът изисква легитимиране не на изпитаното и провереното, а на новото. Не традицията, а иновацията трябва да извоюва и да обоснове своето право на съществуване.

Главната разлика между традиционализма и антитрадиционализма се състои в тяхното отношение към промяната. Антитрадиционализмът приветства промяната, докато у традиционализма тя предизвиква само загриженост. Има обаче и нещо общо между тях. Както традиционализмът, така и антитрадиционализмът се отнасят към традицията *дистанцирано* и *рефлексивно*. И единият, и другият вече са напуснали рамките на традицията.

Човек може да вземе решение в полза или във вреда на едната от двете позиции, само за него изобщо съществува възможност да избира дали да следва традицията или не. И за традиционализма, и за антитрадиционализма скъсването с традицията като идея, че светът може да бъде и друг, трябва вече да е станало. Едва след това антитрадиционалистите могат да интерпретират това скъсване като спечелване на свобода, а традиционалистите – като загуба на идентичност. При всички положения обаче скъсването с традицията не може да бъде върнато назад. Днес ние не можем да се отнасяме към традицията и към отделните традиции така, сякаш то не е станало някъде в началото на модерната епоха.

Многообразието на хуманитарните науки

Спорът между традиционализма и антитрадиционализма има интересни проекции в областта на науката. Що се отнася до съдържанието на нейното познание, най-късно след XVII в. науката мисли универсалистки. Образец тук е природознанието. Именно на базата на математическото природознание се формира общата идея за научност. Ключова роля в тази идея играе схващането, че, независимо от многообразието на предметите и методите на изследване, науката, именно защото е наука, трябва да бъде *единна*. Изискването за единство на научното познание е имало своята убедителност докато е преобладавало убеждението, че в действителността като цяло, част от която са както наблюдаемите феномени на опита, така и постижимите само по спекулативен път „първи принципи”, съществува *субстанциално единство*. На базата на това убеждение се е смятало за възможно да се създаде всеобхватно описание на цялата действителност. Именно това се е смятало и за истинската цел на науката. От познавателна гледна точка такова описание е било приемано за напълно възможно, тъй като на разположение е бил езикът на математиката. Вярвало се е, че великият идеал на модерното природознание – съдържанието на познанието да се представи в *обективна* форма – може да се постигне чрез цялостно математизиране. Тъй като математиката познава само количествени и формални отношения, нейният език е неутрален по отношение на субекта на познанието и поради това изглежда много подходящ да представи свойствата на обекта в чиста форма. Ето защо моделът на една обективна наука е същевременно и модел на една математизирана наука.

Този модел обаче е съвсем неадекватен за хуманитарните науки. Както е известно, хуманитарните науки се формират като самостоятелна група науки около едно столетие по-късно от науките за природата. Наистина хуманитарните науки разбират себе си като легитимни наследници на античния образователен идеал, само че те не искат да бъдат само образователна практика, а искат да се

утвърдят и като истински науки. Непосредственият проблем, който се поставя по това време, е да се определи, кои науки изобщо са хуманитарни. Въпросът за обхвата на класа на хуманитарните науки е тясно свързан с въпроса за критерия, според който се решава, кои науки принадлежат към този клас. На тези два въпроса са давани доста различни отговори. Въпроси от такъв вид са получавали отговори в рамките на теории, които са много по-комплексни от самите хуманитарни науки. За да могат изобщо да получат определение, хуманитарните науки се нуждаят от *метатеории*. Тези метатеории съдържат методологически и логически стандарти за демаркация, критерии за систематизация, социологически описания на структурите и институциите на знанието и др. Всяка теория от такъв тип обаче определя обхвата на хуманитарните науки според някаква имплицитна или експлицитна представа за човека. Следователно нейната основа винаги представлява *антропологията*.

Наред с въпроса за идентификацията обаче се поставя и въпросът, дали хуманитарните науки изобщо могат да бъдат науки. При всички положения те не са математизирани, могат ли тогава да бъдат обективни? Ако, следвайки разбирането за наука на природознанието, обвържем тясно обективността с математизацията, то тогава обективността на хуманитарните науки ще се окаже много несигурна. Така още във фазата на своето възникване хуманитарните науки попадат под двоен *легитимационен натиск*. Те е трябвало да определят, в какво собствено се състои тяхното своеобразие и същевременно да докажат, че заслужават да намерят признание именно като науки.

Един общ поглед върху историята на хуманитарните науки позволява да се види, че решаването на тази двойна задача се търси по правило според следната схема. Измежду съществуващите през даден период от време частни науки се избира една, за която се смята, че именно тя има привилегирован достъп до характеристиките на човешката природа като цяло. На базата на тази водеща наука се прави опит да се формира и наложи обща парадигма, която да интегрира всички останали хуманитарни науки. Тъй като въпросната парадигма е така изградена, че принципите и методите на съответната водеща наука да могат да се пренесат и в другите науки, се появява увереността, че съответната водеща наука е в състояние да гарантира научността на всички останали дисциплини. Така според едно предложение на Ханс Роберт Яус историята на хуманитарните науки може да се разглежда като история на възхода и упадъка на редица „интегративни парадигми“¹.

Първата от тези парадигми е *филологическата*. Модерната филология, по-специално модерната класическа филология, се формира порано от останалите хуманитарни науки още през XVIII в. Голямото значение на класическата филология за образованието и културата се дължи на общо

споделеното нормативно убеждение, че класическата античност трябва да бъде единствен образец за подражание за модерна Европа. Във филологията би следвало да се търсят зачатъците на множество научни дисциплини като политическата история, езикознанието, литературознанието, политическите науки, религиознанието, изкуствознанието и пр. През втората половина на XIX век самата филология се разклонява значително. Появява се семейството на модерните филологии като романистиката, англицистиката, германистиката, славистиката, ориенталистиката и т.н. Развитата най-напред във филологията методология на дистанцирането от собствената културна принадлежност, се превръща в решаваща предпоставка за изграждането на модерната историческа наука. Възгледът, че не съществуват привилегирани исторически епохи и че всички епохи са еднакво годни да станат предмет на историческо изследване, става най-важно методологическо изискване на модерната историческа наука.

Интегративната парадигма, която в решаваща степен определя саморазбирането на хуманитарните науки през XIX в., е парадигмата на *историзма*. В своята книга „Въведение в науките за духа“ (1883) философът Вилхелм Дилтай предприема мащабен опит за теоретико-познавателно обосноваване на хуманитарните науки. Основната идея на Дилтай е, че за разлика от науките за природата, които имат за цел „обяснението“ на природата, т.нар. „науки за духа“, тоест хуманитарните науки, си поставят за задача „разбирането“ на културата. С това методологическо противопоставяне между „обяснение“ и „разбиране“ Дилтай вярва, че е възможно да се гарантира автономията на хуманитарните науки. Дилтай се колебае по въпроса, коя дисциплина трябва да образува основата на хуманитарните науки. Дали това трябва да бъде една обща херменевтика, респ. теория на интерпретацията, или една особена „разчленяваща и описваща психология“, в творчеството на Дилтай остава нерешен въпрос.

Така или иначе обаче още у Дилтай се очертава нова парадигма – тази на *психологизма*. Възходът на експериментална психология в края на XIX век изглежда нещо многообещаващо с оглед самоопределението на хуманитарните науки. От една страна изглежда, че емпиричната психология може да отговори на изискването за научна обективност, тъй като тя е в състояние да постига номологично знание. От друга страна психологията предлага сигурен достъп до мотивационната сфера на индивида, в която през XIX век почти без изключение търсят причините на всяко човешко действие. Формите, в които се проявява психологизмът през тази епоха са многообразни. Като такива форми могат да бъдат разглеждани например изключителното място на биографичния метод в литературознанието, подчертаният интерес към т.нар. „велики личности“ в историческата наука, свеждането на религията до феноменология на

религиозния опит в религиознанието, възходът на т.нар. „естетика на преживяването“ в естетиката и пр. Като интегративни парадигми на хуманитарните науки историзмът и психологизмът споделят основополагащото убеждение, че всичко в човешката култура е резултат от *свободни, съзнателни и целенасочени действия на индивидуални субекти*. В началото на ХХ век това се променя и в ползрението на науката попадат също така колективни субекти и структурни фактори. В процеса на нарастващото многообразие на хуманитарно-научните изследвания ролята на основателки на парадигми се поема от дисциплини като социологията, етнологията, психоанализата, езикознанието и семиотиката. При това по никакъв начин не може да се твърди, че новите парадигми просто изместват старите. Те по-скоро влизат отчасти в отношение на допълнителност и отчасти в отношение на конкуренция с тях, така че днес ние живеем в условията на многообразие на парадигми. Това е едно много полезно за хуманитарните науки обстоятелство, тъй като изследванията, които се осъществяват под знака на различни парадигми, могат взаимно да се критикуват, коригират и обогатяват.

Глобализацията и езикът на науката

Що се отнася до идеала за единство на модерното природознание спокойно може да се каже, че по отношение на езика на науката в условията на глобализацията този идеал се е реализирал в почти пълна мяра. Имам предвид не само и не на първо място математизирането на научния език, а по-скоро неговото терминологично унифициране на английски и възникването на една световна англоезична публичност в сферата на науката. Тази констатация е вярна не само за традиционното природознание, но също и за биологията, за науките за земята, за техническите науки, за информатиката, за медицината, за много социални науки и особено за икономическите науки, и, разбира се, за някои хуманитарни науки. В моите очи унифицирането на езика във всички тези дисциплини играе по-скоро положителна роля. То не поражда никакви епистемологични проблеми, защото за всички изброени дисциплини важи, че те се отнасят към своя познавателен предмет неутрално, тоест от гледна точка на страничния наблюдател. Така че те схващат своя предмет и без друго чрез един конвенционален изкуствен език, без при това да опростяват този предмет. Проблем в тази област би могло да бъде единствено училищното образование по тези дисциплини, което е необходима предпоставка за научното образование и при което, както в миналото, основната посредническа инстанция си остава съответният национален език. Унифицирането на научния език обаче по-скоро спъва отколкото насърчава развитието на научната терминология в отделните национални езици.

По друг начин стоят нещата с езика на хуманитарните науки. Преди всичко самият предмет на хуманитарните науки е езиково опосреден. Ако по начало разбираме хуманитарните науки като *интерпретативни*, то тогава между обекта и субекта на тяхното познание съществува отношение на съпринадлежност. И единият, и другият действат в медиума на езика. Гледната точка на наблюдателя тук вече не е възможна в чиста форма. Опитът за пълно отчуждаване на познавателния субект от предмета на познанието чрез неутрализиране и унифициране на езика би се осъществил само с цената на осакатяване на самия предмет. Следователно хуманитарните науки не могат да изпълняват своята познавателна задача, без да държат сметка за многообразието на езиците и без да поддържат това многообразие. Към това се добавя и фактът, че още със своето възникване хуманитарните науки са мотивирани от интереса към исторически развилите се езици и култури. Този интерес има две страни. От една страна това е интерес към многообразието на чужди жизнени форми, култури и езици при предпоставката, че това многообразие има своя собствена независима познавателна стойност. От друга страна познанието на чуждото е източник на самопознание, което се осъществява по пътя на дистанцирането от самия себе си. Тук също трябва да се предпостави, че това самопознание има стойност само по себе си. Така унифицирането на езика на хуманитарните науки, което върви ръка за ръка с редуциране на културното многообразие, би подкопало както усета за това многообразие, така и възможността за самопознание чрез дистанциране от самия себе си.

Съвременният радикален скептик обаче вероятно би запитал, защо изобщо е необходимо да се ценят и съхраняват такива неща като културно-историческото многообразие и самопознанието? Защо да е желателно да се познава историческото минало на собствената култура, а и на чуждите култури? Защо има смисъл да се установява и поддържа контакт със символните светове на минали епохи и чужди култури? Защо да е добре да се изучават чужди езици след като човек може практически да се разбере с другите навсякъде по света с помощта на един средно добър английски? Не е ли в крайна сметка достатъчно да се приучат хората към едно реактивно поведение на приспособяване към все повече хомогенизиращата се социална реалност?

Подобни скептически аргументи се формулират много рядко открито и директно, те обаче се срещат удивително често в завоалирана форма. Далеч по-важно е обаче, че с такива аргументи се поставя под въпрос самият смисъл на хуманитарните науки. Наличието на тези аргументи демонстрира, колко несигурно е положението на хуманитарните науки в епохата на глобализация. Вече съвсем не се разбира от само себе си, че те са нужни като инстанция на

ориентиращото знание и че като такава инстанция заслужават да бъдат развивани и подкрепяни. Днес хуманитарните науки са принудени постоянно да доказват своето право на съществуване и да се борят за него. Ако обаче тази борба се води с аргументи на практическата полезност, не съществува никакъв шанс тя да бъде спечелена. Хуманитарните науки никога не могат да бъдат достатъчно практически полезни, за да бъдат в състояние да обосноват своето право на съществуване по безапелационен начин. В замяна на това хуманитарните науки биха имали добри шансове в бъдеще ако със своята дейност утвърждават и укрепват валидността на онзи хуманистичен образователен идеал, от който преди триста години те самите са произлезли и който продължава да бъде вграден в тяхната основа. За тях съхраняването и развиването на този образователен идеал далеч не е само въпрос на добре осъзнат егоистичен интерес, и днес, както е било в миналото, то продължава да бъде нейна основна задача.

Бележка

¹ Hans Robert Jauß, „Die Paradigmatik der Geisteswissenschaften im Dialog der Disziplinen“, in: W. Frühwald, H. R. Jauß, R. Koselleck, J. Mittelstraß, B. Steinwachs, *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, Frankfurt a. M. 1991, S. 45-72.

GLOBALIZATION AND THE LANGUAGE OF SCIENCE

Christo Todorov
(summary)

АРХИТЕКТУРНИЯТ СИМВОЛИЗЪМ КАТО ИЗРАЗ НА СЪВРЕМЕННАТА ТРАДИЦИЯ

*Римантас Буйвидас**

Когато през втората половина на XX век експанзията на ортодоксалния модернизъм в световен мащаб е подложен на тежка критика от страна на общественото мнение и културната критика, почти не остава място за рационална иновация в пространството на съвременната архитектура. В същото време онези творчески тенденции, които привилегирват многообразието от традиционни принципи в архитектурата, започват да играят все по-активна роля. Опитите архитектурата да бъде въведена през нейното духовното значение както и през ролята ѝ на общосподелена ценност се изправя срещу абсолютния прагматизъм, който съществува отпреди. Заедно с опитите да бъде обогатено, очовечено и хармонизирано естетическото изразяване в архитектурата, се оказва, че все повече архитектурни обекти споделят обща цел – съзнателен и директен опит да върнат традицията на символизма в архитектурната практика. Трябва обаче да признаем, че като цяло в съвременната архитектура подобни случаи (на отворен и кодиран символизъм) не се срещат често. Също така е налице и тенденция подобни случаи да бъдат игнорирани или интерпретирани като нерелевантни не само заради доминиращата в архитектурата идеология, но и поради липсата на достатъчно познания за традицията на символизма в архитектурата.

До каква степен е вярно усещането, че в голямото разнообразие от тенденциите на съвременната архитектура се срещат все по-малко случаи на архитектурен символизъм? Първото впечатление като че ли потвърждава подобно усещане. От друга страна как да е другояче, имайки в предвид, че архитектурната мисъл на XX век и култът към прогреса отправя към определено негативно или, както е в по-добрите случаи – към скептично отношение към традиционния символизъм. Към последния се отнасят като към нещо, което е израз на вредни суеверия и чудатости. Заради подобни разбирания архитектурата губи не само идеята за човешкото същество в един традиционен смисъл, но и за други фини нематериални същности: светостта, духовността, оригиналността, индивидуализма и реализма. Всички те са били интерпретирани

* Проф. Римантас Буйвидас е декан на факултета по *Архитектура* в Техническия университет във Вилнюс, Литва; ръководител на катедра *Основи на архитектурата и теория*; действащ архитект. Този текст е специално предоставен за публикуване в „Известия“ на Хуманитарния департамент в МГУ „Св. Иван Рилски“ /б. пр./.

като елементи, които нямат нищо общо с „идеалната“ архитектура, като нещо недемократично, ретроградно, алогично и буквално. От друга страна, много индивиди свързани със съвременната архитектурна практика трудно могат да видят символизъм в която и да е архитектурна постройка, защото общосподеленото знание за развитието на европейската архитектура и на модерната архитектурна идеология препращат към себе си, за да са сигурни, че другите подходи и знания ще останат незначителен дял от архитектурата.

Има факти, които сочат обаче, че няколко известни в световен мащаб архитекти на XX век, без да го обявяват публично, ползват в работата си принципите на символизма. Любопитното тук е, че в техните постройки е някак завоалиран. И все пак това е разбираемо доколкото, независимо че идеите на културния плурализъм са доминиращи в западния свят, полето на архитектурата демонстрира страх от традиционализма, като от проклетие.

Не е изненадващо, че рационалната иновативна идеология на архитектурата игнорира символизма. Това, което ни озадачава обаче е, че радикално различаващата се политически идеология на постмодерната архитектура също изключва символизма. Вероятно човек би могъл да заключи, че традиционализмът остава на границата на съвременната архитектура, доколкото иновативното мислене демонстрира недоверие към която и да е форма на традиционализъм. Или може би е твърде логично, че дори тези тенденции на традиционна архитектура, които отричат ирационализма и радикалната съпротива на архитектурата на „здравия разум“ обикновено не говорят езика на вечните символи. С изключение на няколко примера, тази тенденция се свежда до малко на брой добре познати символи като например най-формалните знаци за историческа автентичност. Типично за последните десетилетия е, че архитектите интерпретират значението на символите, които не са обвързани с конкретно течение („free-style“ symbols), спрямо собствените си разбираня и предпочитания.

Една от причините за тази ситуация може да се окаже конфликтът между традиционния архитектурен символизъм, който се артикулира твърдо и прецизно в „езика“ на езотеричното значение и неговият многопластов характер в цялостната структура на артефакт и субективизъм, която набира скорост в архитектурата. Тези импулси не се генерират в архитектурата, а в интердисциплинарната идея за „анти-изкуство“. Този феномен намира израз във все по-радикални форми. Може да се види в архитектурата днес, ако сравним нео-брутализма¹ на 50-те години и неговото шокиращо кредо „Твърдо, някакво и различно изкуство“^{1/1} със съвременните проекти, в които са изразени идеите на „де-архитектурата“². Онези, които разпространяват подобни идеи отхвърлят обикновените ценностни критерии, ограничения на свободата и всякакви граници

в името на изненадата, дразненето и конфликта. Така, тази тенденция не оставя възможност за никакъв друг език, и особено за езика на символите.

От друга страна, причината за това очевидно пренебрегване на символизма се дължи и на това, че много архитекти почти не го познават; и това е пропуск в образованието на съвременните архитекти. Още повече, че символизмът в архитектурната практика и образование започва да изпада от Ренесанса насам, не само заради доминацията на идеите на модернизма и политическия светоглед на нашето време /2/. И така се оказва естествено архитектите да не знаят нищо за символизма, но все пак да вярват, че символизмът сам по себе си е нещо много лошо. Ето как значението на традиционния символизъм като връзка между миналото и настоящето, между материално и идеално, между тук и отвъд, между обективно и субективно, между реално и въображаемо се изгубва.

Мирча Елиаде сравнява взаимодействието между символизма и реалността на отварянето на вратите на нашата реалност към многозначната необятна Вселена, където всичко се свързва със системата на аналогите и уподобите /3/. Измежду прозрения от този тип стои и твърдението на М. Шнейдер, че символите са нещо, което задава „общ ритъм“ за всяко творение на хората и независимо кое от измеренията на реалността – утвърждава го като ритмичен аналог на нещата, които съществуват във Вселената и са особено впечатляващи /4/. Припомняйки веруюто на древните майстори за необходимостта от инкорпорирането на езика на символите в архитектурната постройка като един от основните принципи на акта на създаване, човек не бива и да го преекспонира. Старите майстори вярвали, че освен човешката воля, различни други геометрични конфигурации и фигури, знаци, материали, цветове, цифри, части от сгради, художествени образи, писани или казани думи също носят метафизична енергия и езотерични сили /5/. Те са знаели, че сграда или определена форма на обществитие, които се градят на случаен принцип, без основна конфигурация съставена, така че да проиграва определено духовно съдържание, са осъдени на мъчение, а техните ползватели – на духовен дискомфорт и поява на демонични сили.

Древните и средновековни майстори със или без волята на архитекта, създават множество прави, плоски и многоизмерни тела, които сами създават многопластови обекти. Всяко от тези тела, дори в междинната си фаза опосредява определени значения в езика на символите. А пък езотеричните им значения идват от определени цветове, архитектурни елементи и техните безбройни характеристики. За да накараме подобен „хор“ да звучи хармонично и смислено трябва да оформим езотеричен „текст“, да композираме „мелодия“ и да решим как да я „изпълним“. С тези проблеми се занимавам по-детайлно в

друга своя публикация /6/. Да звучат всички тези елементи хармонично в една архитектурна сграда с изразена функционална, конструктивна и естетическа структура все още е сложен проблем за съвременния архитект. Но това усложнение се дължи не на телесността (макар че тя също е важна), а по-скоро на духа на прагматизма господстващ в съвременната култура. Така рационалната идеология на съвременната архитектура е в опозиция на който и да било сложен творчески метод, което поражда трудности при практикуването на традиционен символизъм. Вероятно основният проблем с традиционния символизъм е това, че не може да бъде напълно обяснен през материалистичните аргументи и съвременните научни светогледи, които игнорират всякаква мистика. А не е ли именно мистичността едно от основните качества на символите. Според Еугениус Алишанка символът е нещо като център „... през който преминаваме отвъд „личността“; през който можем да видим съюза ни с Вселената” /7/.

Един по-внимателен поглед към съвременната архитектурна практика показва, че когато се прилага традицията на символите това никога не се прави открито. И само някои признати архитекти са говорили за това. Между тях е Луис Кан, който заслужава да бъде изрично споменат. Повечето от неговите произведения с право са обявени за най-добрите примери за архитектура на ХХ век. Затова искам да привлека вниманието ви към факта, че в този най-късен и зрял период Луис Кан в своите проекти обръща огромно внимание на „изграждането на идеята за архитектурна универсалност” /8/. Така той поставя акцент върху дълбоката преработка на традицията в архитектурния дизайн. Няма съмнение, че неговият опит да реализира в работата си вечни, архетипични и съответно символично специални форми на архитектурната сграда се оказва особено успешна. Докато преследва тази цел Кан се опитва да избегне механичната имитация или баналната стилизация. Той също така се застъпва за важността на традициите и символите в модерната архитектура. Твърди например следното: „Търся нови форми, за да изразя остарели разбирания... Традицията е нещо, което ни дава способността да видим в бъдещето кои от нашите творби ще останат незасегнати през вековете... Докато създавам един архитектурен дизайн се опитвам да усетя формите като елементи, които не подлежат на промяна” /9/.

Може би най-цялостно идеите на Луис Кан са въплътени в комплекса от сгради на Народното събрание в Дака, Бангладеш (1974). Сложен като структура, в основата на графичния замисъл на тази сграда стои самата Мандала³ и изобразява едновременно свещените и универсални идеи за създаването на Света. Езотеричното значение на Мандала е стремеж да бъде поправено всичко грешно, а ако трябва да бъде физически изразена, тя ще бъде

възвишена хармонизирана схема на човешкото същество. Централната част представлява нещо като впитане на квадрати и правоъгълници (на езика на символите тези символи означават слава и богатство). В горната част на това огромно пространство е разположен кръст с осем ъгъла (съвършен; символизиращ разпространението на Божията мисъл) – също така е конструктивен елемент на покрива на залата. Самият Луис Кан отбелязва, че планът на комплекса в Дака е бил замислен като символен израз на идеята за „къща в къщата“, където една от тези постройки е посветена на Слънцето, а друга – на човешката земя. Тези части взети заедно имат за цел да изразят връзката между принципите на Вселената и земята /10/. Проектираната от него униатска църква в Рочестър, САЩ (1962) има подобен план, макар че самата сграда е доста по-малка по размер. В Дака обаче той използва и определени екстериорни идентификации – като отворите в постройката, които имат форма на прости геометрични фигури и са с големи физически размери. Прозорците, отворите и арките в стените имат формата на кръг (Вселената, универсалността на Бога, вечността, закрилата Божия), квадрат (Земя, ред, справедливост), триъгълник (единност, Божието око и т.н.). Когато го питат защо все използва тези елементи – кръг, квадрат и триъгълник – в архитектурните си постройки, Кан обяснява, че те са важни не само като архетипични форми, но и заради тяхното обширно и дълбоко символно значение /11/.

Прилики с начина, по който Кан използва символизма в архитектурата, могат да бъдат намерени и в работата на известния швейцарски архитект Марио Бота и това вероятно се дължи отчасти на факта, че в своите ранни години Бота има възможността да работи като асистент в студиото на Кан. Също като ментор си, Бота превръща замисъла на сградата в същност на символизма. Това отношение е вплътено във формите на търговската къща, която проектира в Лозана, Швейцария (1993) – тук кръгът, в който е поместен квадрат, е основен елемент (символни репрезентации на връзката между време и пространство, земя и Вселена и т.н.). В друга своя сграда Бота – къща в Даро, Швейцария (1992) – кодира символиката на Ноевия ковчег (което в символен план означава непробиваема защита, която гарантира и възраждане) /12/. Свещената символика на Ноевия ковчег е вплетена и в композицията на параклиса на Св. Бенедикт в Швейцария (1988) проектирана от архитектите П. и А. Цумтор. Дървената къща е елипсовидна по форма и една от страните ѝ е скосена. Авторите са се опитали да създадат усещането, че целия параклис се движи на изток, за да спаси вярата. Символиката, препращаща към идеята за лодка, присъства и в интериора, където отворената конструкция на стените и покрива се асоциират с части от плавателен съд /13/.

Църквата „Божия милост“ в Рим, проектирана от архитекта Ричард Мейер (2003) и станала обект на множество коментари, е един от късните примери за архитектура, в която се вплита символиката на свещеното. Символът на ковчега в тази църква е изразен като алегория на три бели платна (вечност, пътуване, възраждане), които са и символ на Троица. Литовската архитектура има своите примери за използването на символите в християнската архитектура. Църквата на Светата Дева в Нида (архитекти са А. Зависа и Р. Кристопавициус, 2002) показва интегриран символизъм и характерни за мястото елементи. Единството между традиционализма и символизма е запечатано в огромен нисък покрив с триъгълна форма, покрит с тръстика (църквата е построена на Куршския залив). Подобна форма извиква асоциация със стар кораб. Друго изражение на символизма може да бъде видяно в източната част на църковния двор, където емоционално човек се чувства като на борда на кораб, защото тази част се издига на четири метра над нивото на улицата, освен това е прекрасно място, от което се открива панорамна гледка към града, който като че ли потъва в лагуната /14/.

Символът на кораба обаче е популярен не само в архитектурата на християнските светилища. По-скоро като асоциация, отколкото като илюстрация на този символ можем да посочим сградата на операта в Сидни, проектирана от Й. Утзон (1973). Тук може да бъде спомената и една хитра интерпретация на символа – сградата на пречиствателната станция в Берлин (архитект Г. Пейчъл, 1985). Международния форум център в Токио (архитект Р. Виноли, 1996) също символизира кораб.

Кръстът е традиционен символ, който възплащава най-старото духовно начало, погледнато исторически. Но заедно с традиционните употреби на кръста, по чиято форма да се проектират цели сгради, има и безброй други примери като отвори на таваните на църквите под формата на кръст – църквата на Св. Мери в Токио (архитект К. Танге, 1964), църквата в Лиекса, Финландия (архитект Р. Пиетиля, 1981), църквата в Игналина, Литва (архитект Р. Кристопавициус, която все още не е довършена). Има примери за църковни сгради, в които отворите под формата на кръст са направени в стените: евангелистката църква в Семеринг, Австрия (архитект Р. Райнер, 1963), евангелистката църква в Лахти, Финландия (архитект А. Аалто, 1978), църквата на светлината в Ибараки, Япония (архитект Т. Андо, 1988). Трябва да бъде отбелязано, въпреки това, че има случаи, в които архитектите използват форми, които не са бели използвани никога преди това. Например архитект Рейма Пиетиля вписва силует на риба върху Калевската църква в Тампере, Финландия (1966). Много е трудно да се различава, ако човек не познава предварително идеята на архитекта – формата, която символизира рибата (печалба, възраждане, душа) е някак скрита в силуета

на сградата. Пиетия вярва, че рибата е наситен със значения символ и прави абстракция на тази форма.

Измежду признатите архитектурни постройки създадени през последните десетилетия, които са свързани със символизма, заслужават да бъдат споменати и тези, в които се среща мотива на палатката, свързан с първите християни (палатката символизира дългото пътешествие на вярата през пустинята на тъмнината и липсата на знание) – той вече е използван от Лео Корбюзие през 1954 г. за проектирането на параклиса Роншам, както и за църквата на поклонническите места, създадена от Готфрид Бьом в Невигес (1964). Символизмът е същностен за храма Хомпуку-жи /Hōmpuku-ji/ – град Аважиши /Awaji-shi/ в Япония – проектиран от Тадао Андо във форма на кръг, разделен на две части. Двете части на кръга са водни резервоари (символичното значение на водата е първичното съществуване на материалното, обновяването), в които има цъфтящи лотоси, символизиращи сакралността на творящите сили, щастието, славата и мира. Освен всички тези значения, храмът олицетворява и свещената идея за седящия Буда /15/.

Тази статия не цели да дава примери за символизъм от съвременната архитектура в детайли, затова ще се ограничи с още няколко важни автори и тяхната работа. Терминалът на въздушна компания TWA /Trans World Airlines/ на летище „Кенеди“ в Ню Йорк, създаден от Еро Сааринен (1962), се превръща в изненадата на деня. Авторът използва в композицията на сградата птицата като символ (мисъл, връзка, въображение). Символиката на птицата жерав, свещена за японците (истина, вяра, вечност), виждаме въплътена в покрив с огромни размери над гигантския религиозен център Ши Хондо – по-голям от футболно игрище – Япония (1972), проектиран от архитекта К. Йокояма.

Независимо, че културната атмосфера на XX век е по-скоро неблагоприятна към символизма, най-добрият пример в това поле изглежда особено впечатляващ и предлага определена перспектива към бъдещето. Символизмът, който е естествена част от всичко сътворено в миналото, включително в архитектурата, си струва да бъде използван и днес като балансирана, сложна и архетипична структура на значението на архитектурните постройки. Позитивният му аспект е изразен от Йохан Хьойзинха, който твърди, че когато символизмът се мисли позитивно, всеки образ представлява звук в цялостна хармония от акорди. Според него символното мислене предразполага ума ни да чувства живота в неговата пълнота /16/. И така, вместо да обобщавам идеите представени в този текст, бих искал да заявя, че когато интегрираме символите в новите архитектурни постройки, е важно да вярваме във влиянието, което тези символи имат върху общуването между

хората и да ги използваме, за да създадем едно живо поле на споделени значения.

Бележки

1. Брутализъмът като термин е въведен от двама британски архитекти – Алисън и Питър Симпсън през 1953 г., - които заимстват името на този стил в архитектурата от израза на Льо Кервазие *béton brut*, което означава „видим бетон“. Брутализъмът като течение обаче не използва като материал само бетона, а също стъкло, стомана, тухли. Една сграда може да бъде определена като сграда в стил брутализъм, ако е сурова и с остри форми. Добива широка популярност, когато британският критик Рейнър Бенхман го поставя като заглавие на своята книга през 1966 – *Новият брутализъм: етика или естетика?*, за да опише по някакъв начин новопоявилият се набор от подходи в архитектурата по онова време, особено характерни за Европа /б. пр./.
2. Течение в архитектурата, което се противопоставя на стандартизираната архитектура, която се опитва да настани все повече хора на все по-тесни пространства, която се опитва да подчини хората /б. пр./.
3. Мандалата е концентрична диаграма, която има духовно или ритуално значение в Будизма и в Индуизма /б. пр./.

Литература

1. Rayner Banham. *The New Brutalism*. London, 1966, p. 64.
2. Juan Edouard Cirlot. *A Dictionary of Symbols*, London, 1962, p. 22.
3. Mircea Eliade. *Images et symbols*, Paris, 1952, p. 86.
4. M. Schneider. Natur und ursprung des symbols // *Zeitschrift fur ganzheitsforschung*, 15, 1971, p. 6-26.
5. Rimantas Buivydas. *Ezoterinis simboliu pasaulis*. Vilnius, 1995, p. 13.
6. Rimantas Buivydas. Simbolizmo butis architekturoje, *Urbanistika ir architektura*, 1996 No 2, p. 56-64, Rimantas Buivydas. Simbolis ir architektura. Ankstyvasis periodas, *Urbanistika ir architektura*, 1997 No 1, p. 86-99, Rimantas Buivydas. Simbolis antikineje architekturoje, *Urbanistika ir architektura*, 1997 No 2, p. 77-96, Rimantas Buivydas. Architekturos kalba ir simbolizmas, *Archiforma*, 1997 No 4, p. 74-80.
7. Eugenijus Alisanka. Simbolio kulturologiniai aspektai // *Senoves baltu simboliai*, Vilnius, 1992, p. 12-27.
8. Kenneth Frampton. *Modern Architecture*. London, 1985, p. 361.
9. Louis Kahn. L'Architecture // *Architecture d'au jourd'hui*. Paris, 1969, No 142, p. 7-18.
10. H. Klotz, J. W. Cook. *Architectur im widerspruch*. Zurich, 1974, p. 224.
11. H. Klotz, J.W. Cook... , p. 227.
12. D. Mayhofer. *Contemporary European Architects*, Vol II, Koln, 1994, p. 66.
13. M. Steinmann. Chiesa a Sogn Benedetg // *Domus*, Milano, 1990 No 6, p. 48-57.
14. Rimantas Buivydas. Marijos Krikscioniu globejos baznycia Nidoje // *Archiforma*, 2002 No 3, p. 92-96.
15. Philip Jodidio, *New Forms*, Koln: Taschen verlag, 1997, p. 111.
16. Johann Huizinga. *Viduramziu ruduo*, Vilnius, 1996, p. 258.

Превод от английски език: *Ваня Серафимова*

**ARCHITECTURAL SYMBOLISM AS EXPRESSION
OF CONTEMPORARY TRADITION**

Rimantas Buivydas
(summary)

When the global expansion of orthodox modernism was subjected to heavy criticism of public opinion and cultural critics in the second half of the XXth century, the space of rational innovation in the territory of contemporary architecture became smaller. At the same time, those creative tendencies giving preference to the variety of traditional architectural principles started to play a more active role. The attempts to introduce the spiritual meaning of architecture as well as its role of total value showed up against the total pragmatism that existed earlier. The author introduces symbolism as a necessity for enriching the contemporary architectural buildings, for giving opportunity of people to communicate freely, for constructing a field of shared meanings.

III. ОБУЧЕНИЕ

ОТ НИКОЛАЙ ЛАНГЕ ДО СЪВРЕМЕННАТА СИМВОЛНА ЛОГИКА

(Към историята на обучението по логика в българското училище) *

*Надя Йорданова**

През учебната 1849/50 г. Емануил Васкидович включва в програмата на Плевенското народно училище дисциплината „Логика“. От този момент насетне тя неизменно присъства в учебните програми на българските училища¹. Едно десетилетие по-късно във Виена излиза от печат първата „Логика“ (1861) на български език. Нейният автор, Васил х.Стоянов-Берон, квалифицира логиката като „орудна наука“, сиреч „инструментално“ подпомагаща мисленето наука. Измежду най-често използваните у нас учебници по логика в края на XIX и началото на XX век е този на Николай Ланге². Настоящият текст е един опит именно през него да се маркира общото и различното в обучението по логика тогава и сега. Изложението се определя от различието на подхода към тази наука, мястото и сред другите науки, от това какви са посочените нейни цели, как се дефинира истината, какъв е нейният език.

Още в началото Н. Ланге коректно отбелязва, че собственият му учебник по логика е авторизиран съкратен вариант на Зигвартовото съчинение по логика. Във въведението той дефинира предмета на логиката като наука; задачите, решавани с нейна помощ; ползата от изучаването ѝ. Специално се спира и коментира разликата между логическото и психологическото в познавателния процес. Състоянията на съзнанието Н. Ланге типологично свежда до: *чувства (емоции), воля и познание*. Той определя *познанието* като съдържание на съзнанието, което не е обременено от вълнения, страсти, нравствени търсения. „Тъй като логиката има работа с познанието, за това ние – заявява авторът – ще оставим настрана чувството и волята и ще се заловим по-отблизо с класификацията на нашите познания“ (1; 5). Според него видовете познания са три: 1/ *Усещанията* – тези познавателни състояния на съзнанието, които са независими от волята и са съвсем прости. Такива са зрителните, слуховите, осезателните, обонятелните, вкусовите и др. усещания. 2/ *Припомнянето* – способността, чрез която възстановявам вече възприето усещане. 3/ *Мисленето*, което е съзнанието за отношенията или връзките между усещанията и представите. За разлика от усещанията и представите, които

* студент по философия в СУ „Св. Климент Охридски“.

можем да съзнаваме отделно като определено качество, мисленето винаги предполага отношение между няколко факта, именно, защото е съзнание за връзката на първите две. Ланге сочи, че началото на мисловния процес по правило е спонтанно, волево непреднамерено, след което се появява волевото мислене. Към „волевата мислителна деятелност“ човекът бил тласкан от вродения интерес към знание и редом с този теоретичен интерес вървяло и практическото му значение за живота. Функция на мисленето също е да поставя всяка постъпка или намерение във връзка със съвестта. То ги оправдава, когато е налице съгласуваност със съвестта или ги осъжда, когато не е налице такава съгласуваност.

Що се отнася до проблема за истината, Н. Ланге намира тезата на „кореспондентната теория“ за недостатъчна. Човек приема като истинни твърдения и такива, които нямат еднозначно конкретно съответствие в действителността – например математическите и нравствени истини. Истиността на теоремата не зависи от съществуването на даден триъгълник, а с това, че хората трябва да се обичат като братя, ние не твърдим, че те са наистина такива, но искането ни за това остава истина. Следователно другите признаци за истината, които Ланге представя, са необходимостта, задължителността, т.е. да сме убедени в истиността на едно заключение, значи този извод да се смята за задължителен за всеки един човек, без оглед на индивидуалните наклонности и желания. Математическите и нравствените положения са истинни, защото те са задължителни за всяко разумно същество. За Ланге истиността и неистиността са свойства само на съзнанието, от което следва, че ние не можем да сравним последното с нещата само по себе си, защото се движим в кръга на мислите си. *Отличителен белег на едно истинно положение, изказващо действително съществуване, е убеждението, че то е приемливо от всички разумни същества.* В този смисъл логиката е наука за похватите на мисленето, с които се достига до истината. Тъй като истиността се определя като съзнание за разумната задължителност, то тя се определя като „наука, която посочва условията, при които с мисленето се достига до туй съзнание на разумната задължителност“ (1; 12). Изучаването на логиката е възможно, защото ние притежаваме способността да различаваме необходимото от ненecessaryното мислене. Именно това предварително допускане лежи в нейната основа. Логиката, както и моралът, дават единствено норми за истината и доброто. „Задължителността на тези норми е само едно искане (на разума и съвестта), което обаче не винаги се изпълнява, защото му пречат страстите и погрешките“ (1; 13).

Ланге прави преглед на пет епохи, важни за историята на логиката като наука, появила се вследствие на нуждата да се даде теория на истинното

знание: 1/ *Платоновата и Аристотеловата епоха (384–322)*. Аристотел смята, че да познаеш истински едно нещо, значи да познаеш онова, което е в тях самите и съставя общата им основа” (1; 16). Задачата при познанието на всяко нещо е да се открие в него общото, от което после да се изведат всички частни негови свойства. Средството за осъществяването на тази операция Аристотел виждал в силогизма. Ланге приема Аристотеловата логика за метафизическа наука. 2/ *Схоластическа епоха*; 3/ *Епоха на формалната логика*. Това е направление, господствало в Германия и Франция през XVII, XVIII и първата половина на XIX век. Декарт се сочи за основоложник на новата философия, отхвърляща схоластиката. Според тази логика общото е само в мисълта. Така разбрана Ланге я определя като психологическа или субективна наука, тъй като тя се съсредоточавала само върху изучаване формите на мисленето. Достойнството на знанието се свежда до неговата субективна яснота и отчетливост. Така това, което познаваме ясно и отчетливо, е истинно. В анализа и определението се търсят похвати за достигане до такова познание, т.е. всяко истинно познание е аналитично. Според Ланге „логиката, като тръгнала по този път, обрекла се на неизбежна яловост, защото ограничила задачата на познанието само в обяснението (анализа) на готовото, а не и в откриването на ново знание” (1; 18). 4/ *Епоха на индуктивната логика в Англия*. От Бейкън до Мил в Англия се залага на индуктивния метод и се отрича силогизма, който според тях не носил ново знание. Предимствата на индуктивната логика Н. Ланге формулира така: „Опитът и наблюдението са досущ необходими за познаване на нещата и индуктивната логика справедливо изтъкна тяхното значение, което схоластическата и формалната не оцениха както трябва, но за знанието не по-малко е необходимо и мисленето, защото само то прави знанието общоприемливо, задължително, т.е. истинно” (1; 19). 5/ *Съвременното направление в логиката*, към което Ланге декларира, че се придържа, според него е резултат от трудовете на автори като Зигварт, Джевънс, Вунд и Карински. Новото направление намира продуктивен път между двата подхода на формална и индуктивна логика³. То разбира по-дълбоко природата на силогизма и твърди, че той е основата както на дедукцията, така и на индукцията.

В първата част на учебника Ланге се занимава с анализ на същността и формите на съждението. Тъй както мисленето е дейност, установяваща връзките между представите ни, то и съждението, като един вид мислене, по особен начин съединява нашите представи. Съждението като продукт на дейността на мисленето пък се явява съзнание на тази установена връзка между представите ни. Представите, които влизат в съжденията, са: 1/ Представи за вещи, техните свойства и действия, както и за видоизмененията на тези свойства и действия. 2/ Представи за отношения между нещата, които отношения могат да бъдат

пространствени, времеви, логически, причинни, модални. Логиката показва, че представата за всяко нещо всъщност е задължителното мислимо отношение на неговите признаци.

Представите стават понятия, когато добият нужната устойчивост, яснота и постоянство. *Понятията* се характеризират с определеност и постоянство. Според Ланге, науката като общовалидно знание се появява, когато предствите се превърнат в определени и постоянни понятия.

Ланге разделя *съжденията* на прости и множествени, като в простите за логически подлог служи една представа (A е B), докато в множествените казуемото се изрича за много неща (A, B и C са D). Простите се делят на описателни – посочва се реален предмет, („Това е стол“.) – в случая казуемото се приписва на предмета като негово свойство или действие; и разяснителни – в тях за подлог служи самата дума, терминът, а казуемото само го разяснява. Затова, според Н. Ланге, описателните съждения са реални, докато разяснителните са номинални. Описателните съждения са няколко вида:

- именовани съждения – това е ябълка, това цвете е трендафил. Логическият подлог е реален предмет, който се приема, посочва, а именуваният предметът служи за логическо казуемо. В съжденията за свойствата и действия на предметите – „тази болест е опасна, този човек е принесъл много полза“ – се съди за свойства и действия. В тях има изказване на две мисли, логическите подлози са две съкратени именовани съждения, а от свойствата на предметите се мисли само едно отделно, т.е. частно. Следователно, тук има два синтеза – на именованото съждение и на частното свойство или действие с общата представа за предмета. Съжденията за отношения между нещата са възможни чрез троен синтез – „това тяло е два пъти по-тежко от другото“. „Съжденията за отношение се различават от разгледаните вече описателни съждения главно по това, че отношенията остават, тъй да се каже, външни за нещата, между които си ги мислим“ (1; 34). Съжденията за съществуване са съждения за отношението на нещо съществуващо към мен като субект. То изразява убедеността ми, че това, което виждам и усещам не е моя халюцинация.

Това са най-главните описателни съждения, които признаваме за истинни, когато логическият подлог и логическото казуемо съвпадат в един и същ предмет, т.е. и двете да означават един и същ предмет, но от различни страни. Тук се приема логическият принцип за съвпадение или тждество. Според него, ние съзнаваме едно съждение като логически правилно, когато логическият подлог и логическото казуемо се отнасят към същия предмет, така, че да са в известен смисъл тждествени.

Разяснителните съждения: в тях казуемото разяснява не само смисъла, но думата, която служи за подлог; в тях не се мисли дали нещо е или не е, а само

се разяснява какво се разбира под даденото име. Например – „Желязото е метал“. В това съждение не се казва дали металът съществува или не, а само, че това е нещо, което може да се кове, има тежина и някои други свойства. Тук, за разлика от описателните съждения, при които се подразбира известно време, не посочваме време и затова те са винаги верни⁴.

По произхода си съжденията се делят на – аналитични и синтетични. Аналитичните съждения възникват от сложното възприятие, през разлагането му на елементи и съединяването на тези елементи в съждение. Към този вид съждения спадат и всички онези, в които връзката на подлога със сказуемото е вече дадена като очевидна. Но това не важи за синтетичните съждения, в които тя не може да се установи непосредствено, защото се нуждае от други представи. Произходът на съжденията е синтетичен, когато ние сами със собствено разсъждение, установим връзката между подлог и сказуемо чрез редица разсъждения. $A=B$, $B=C$, следователно $A=C$ ⁵. За Ланге този вид съждения е по-важен.

Съжденията се делят още на утвърдителни и отрицателни. Когато логическата връзка на подлога със сказуемото не е вярна, то ние я отхвърляме, като изричаме отрицателно съждение. „Утвърдителното съждение изказва връзки, които наистина съществуват, а отрицателното има само субективно значение – да поправи грешките, които правим, когато съдим. Ако нашето мислене винаги беше истинно, ние не бихме имали нужда от отрицателни съждения“ (1; 45). Едно отрицателно съждение се употребява, когато се отрича връзката на подлога със сказуемото, но не и тогава, когато едно от двете е отрицателен термин, защото не- A е B е утвърдително съждение. Връзката при отрицателните съждения е същата като тази при утвърдителните, с тази разлика, че към трите елемента на утвърдителните (подлог, сказуемо и връзка) се добавя още един – отричане. Според Ланге, всяко правилно мислене трябва да се ръководи от закона за непротиворечието, гласящ, че две противоречиви истини не могат едновременно да бъдат истини. Изключително важен е и законът за изключеното трето, който гласи, че едно положение може да бъде истинно или неистинно, трето положение няма.

Множествени съждения: „Множествените съждения, като общи формули на простите, служат за класифициране на фактите и за установение на общи за тези факти закони, защото имат еднакво логическо сказуемо“ (1; 51). Те биват множествени утвърдителни и множествени отрицателни съждения. Множествените утвърдителни съждения имат структурата – A , B и C , са P , а множествените отрицателни – нито A , нито B , нито C не е P . Двата вида съждения се характеризират с различна степен на логическо съвършенство. Те имат или неопределена форма (Някои N не са P), или числена (Няколко N не са

P), или обща (Всички N не са P). Съответно при множествените утвърдителни имаме – (Някои N са P), (Няколко N са P), (Всички N са P). Увереността ни, че няма N, което не е P, може да се основе на факта, че в опита ни не сме срещали такива, или на това, че природата на N необходимо обладава и свойство P.

Н. Ланге класифицира съжденията и по отношение на възможност и необходимост. Те изразяват обективна, а не субективна възможност и необходимост. „Тези съждения се изказват във форми: А може да бъде (или да не бъде) В, А необходимо е (или не е) В. Към първия род възможност и необходимост се отнася Кантовото разделение на съжденията по модалност – на проблематически, асерторически и аподиктически; към втория род се отнася Аристотеловото различаване на съжденията, за което той казва: всяко съждение има за предмет или действителна връзка, или възможна, или необходима” (1; 56). Модалността на съжденията, според Н. Ланге, има само психологическо, а не логическо значение. Той сочи, че всяко съждение като израз на истината, трябва да има разумно основание. „Съждението не може да бъде истинно, ако няма разумно логическо основание. Този закон се нарича закон на логическото основание” (1; 59).

Услови и разделителни съждения: Основната форма за условното съждение е: Ако А е В, то С е D, т.е ако е истина, че А е В, то е истина, че С е D. Двете половини на този вид съждения, а именно условието и следствието, взети поотделно не са съждения, защото никое не изказва действителност. Разделителни съждения са тези, които изричат две взаимно противоречиви възможности – А е В, или е не –В. Тези съждения, според Ланге, са от голяма важност за науката. Има два типа разделителни съждения: в първия тип подлогът представя рода, а сказуемите В, С и D – неговите видове. Например, родът човеци се дели на видовете мъже и жени. Това са частни разделителни съждения, защото в тях видът се разделя на части. Вторият тип не се основава върху разделението на подлога, а на сказуемото. Например, небесните тела светят, но светлината може да бъде или отразена, или собствена. Следователно, небесните тела светят или с отразена, или със собствена светлина. Във всички видове разделителни съждения възможността значи необходимост, т.е. „А може да бъде или В, или С” е равно на „А по необходимост е или В, или С”.

Съжденията могат да се превръщат от една в друга форма, което не зависи от тяхното съдържание, защото се запазват същите термини. За Н. Ланге, най-важните случаи за изменения на съжденията по форма са: на подчинението и обръщането. В първия случай вместо даденото съждение се слага друго, което му е логически подчинено. Например, ако е вярно, че всички А са (или не са) В, то е вярно, че някои А са (или не са) В. Във втория случай превръщането се

състои в това, че логическият подлог в едно съждение се превръща в логическо сказуемо.

Умозаклученията или теория на изводите: Всеки условен извод гласи: Ако е истинно съждението А, трябва да е истинно и съждението Х; съждение А е истинно, следователно, съждението Х е истинно. Тук има две предпоставки; първата, която описва връзката между А и Х, е голяма предпоставка, второто – малка, съждението „Х е истинно” е заключение, а цялото разсъждение е умозаклучение. Ланге нарича този израз смесен условен извод, тъй като едната от предпоставките е условна, а другата – категорична. Смесеният условен извод може да дава и отрицателно заключение: „Ако е истинно А, истинно е и Х; но Х не е истинно, следователно А не е истинно. В случай, че голямата предпоставка може да не е очевидно истинна, то тя се нуждае от доказване – в тогава връзката между съждениата А и Х се осъществява чрез посредничеството на други съждения: Ако А е истинно, истинно е и М, ако М е истинно, истинно е и Х. Следователно – ако А е истинно, истинно е Х. Това се нарича чисто условен извод. Има и сложни условни изводи, които представляват верига от условни изводи. Като източници за големите предпоставки Ланге изброява – аксиомите, природните закони, нашата воля. Аксиомите са самоочевидни истини; природните закони са израз на общи условни връзки между явленията; а нашата воля установява особени условни връзки или правила, например между убийството и наказанието. Категорични изводи са тези, в които предпоставките и заключението са категорични съждения: Утвърдителна форма – „Ако нещо е В, то е С, D, E. А е В, следователно, А е С, D, E. Отрицателна форма – „Ако нещо е В, то не е Р, Q, R. А е В, следователно, А не е Р, Q, R.

Ланге специално се спира и на недостатъците в традиционното тълкуване на категоричния силгоизъм. Въпросът е – защо неговото заключение не ни дава ново знание, къде се губи част от знанието при прехождането от предпоставките към заключението? Предполагаема причина за това е, че понятието на средния термин съдържа в себе си признаците на големия термин. В силгоизми, които в извода дават ново знание, голямата предпоставка е общо описателно съждение – всичко, което има признак К, има и признакът L. Всички К са L, Х е L, следователно Х е К. Следователно силгоизмът може да има научно знание само, когато голямата му предпоставка е описателна. Авторът приема критиката на Джон С. Мил относно категоричния силгоизъм, но и специално отбелязва, че учението му е отчасти вярно, отчасти не. Мил вярно откривал недостатъците на учението за силгоизма, но не бил прав, че отрича значението на голямата предпоставка, казвайки, че всичко е движение от частни случаи към частни. Според Ланге, ако голямата предпоставка е синтетична и описателна, изводът на частно от общо би бил напълно правилен. Следователно, не са логически

правилни изводите от частно към частно, защото от това, че един или много факти са еднакви, не следва, че и другите ще бъдат такива. Последният вид силгозми са разделителните в две форми: отрицателна, „А е В или С, А е В, следователно А не е С; утвърдителната форма е „А е или В, или С, А не е В, Следователно А е С”.

В третата част на учебника Н. Ланге си поставя за цел да изложи *учението за методите*. Задачата на методологията е, като изхождаме от даденото състояние на нашите знания и ползваме правилата, да покажем пътищата, по които може да се постигне целта на науката – достигането на истинно, пълно и свързано знание. Пълната система на научното знание, което методологията посочва като идеал, предполага: наблюдение на всички частни предмети и събития; класификация на предметите и събитията; разбиране необходимостта и законите, които ги определят. От казаното дотук може да се направи извод, че научното знание като идеал се състои в съчетаване на индукция и дедукция, на емпиризм и рационализъм, което препраща към целта, която Бейкън си поставя, олицетворена в метафората за средния път и пчелите. Задачата на научното знание се състои в откриването на природните закони. Някои от тях се откриват дедуктивно – метематическите истини, които също са природни закони. Има обаче друг, по-обширен клас закони, чието познание не идва от аксиоми и определения, а с наблюдения на частните явления. Такива са опитните истини. Тук спадат опитните закони на физика, химия, зоология, ботаника и др. Индукцията е редукция, която се изразява в това, че което в дедукцията е извод от общото положение, в индукцията е предпоставка., на която се търси общия закон (1; 152). Редукцията винаги е по-трудна от дедукцията, защото за нея няма подобни силгогистически правила, както при дедукцията. Затова първо се правят хипотези за общия закон, които послед се проверяват силгогистически.

От казаното дотук може да се заключи, че целта на Н. Ланге е да покаже Аристотеловата логика като метафизическа. Всичко това, струва ми се, би могло да се оприличи на прагматизма на Пърс: разграничаване на ясните представи от неясните, т.е. метафизическите. Така той смята, че затваря вратата за метафизическите системи. Истината не е нещо отвъд човека и света, а само резултат от конкретно научно изследване. Истината в никакъв случай не е нещо готово, което ни чака в края на изследването. Тя е винаги в корелация с началната хипотеза, която ученият прави; тя представлява една начална хипотеза, проверена силгогистически.

Какво разбиране за логиката като наука днес ни предлагат пропедевтичните курсове към нея? За базисно сравнение ще ползваме учебника по логика на Н. Мерджанов. Той също тръгва от етапите на човешкото познание. Сетивната степен на познанието се представлява от *усещането, възприятието и*

представите. Усещането се интерпретира като задвижване на физиологични процеси вследствие на въздействието на предметите от света на сетивните ни органи. Усещанията Н. Мерджанов определя като знание за отделни свойства на нещата от света. Във възприятието обаче, нещата се познават като съвкупност от свойства, а в представите се съдържа извиканият в паметта образ на по-ранно възприето нещо. Оставането в рамките на непосредствения сетивен опит се определя като недостатъчно, защото без проникнатото от мисъл непосредствено сетивно знание, не можем да установяваме необходими връзки между признаците, регистрирани чрез усещанията, възприятията и представите. В резултат на това свързване на непосредственото и мисълта, ние можем да умозаклучаваме, да правим изводи, т.е. посредством ума от съчетаването на две мисли (предпоставки) да стигнем до трета мисъл (извод), която е резултат на първата предпоставка, но посредством втората. Предпоставки и извод взаимно се предполагат, между тях съществува необходима връзка.

На пръв поглед съвпадат идеята за познанието, изразена в учебника по логика на Ланге, и в този на Мерджанов – и при двамата сетивността е недостатъчна. Разликата обясне се състои в това, че Ланге принизява логиката като част от фактите на съзнанието, която характеристика бе определена като психологическа, т.е. излиза, че логиката е психологическа наука – в нея истинността се определя като зависима от съвестта на хората, а волята – като източник на голяма предпоставка, установяваща особени условни връзки, напр. между убийство и наказание.

За разлика от това схващане за логика, в съвременното училище се преподава, че единственото нещо, от което логиката се интересува, е следването на извода от предпоставките, а не тяхната истинност, която се определя от другите науки. Именно това надхвърля по степен на общност предмета на другите науки, подсказвайки, че логиката е по-обща наука. Тъй като организацията и структурата на съставните части на умозаклучението е една и съща, то може да се заключи, че логиката се интересува от връзките на мислите, чиято обща структура се нарича логическа форма. Превръщайки логическата форма на мисленето в предмет на отделна наука, Аристотел създава формалната логика.

Предмет на логиката: Щом логиката не се интересува от съдържанието, а само от формата, следва, че тя не ни казва нищо за света, а само е изкуство как да го мислим. Доколкото нейният предмет не е действителността, тя няма какво да ни каже за тази действителност, защото не прави съдържателни изказвания за нея. Оттук следва, че всяка наука, изследваща сегменти от действителността, не би могла да е нейно основание. Когато свързваме предмета на логиката с мисленето, в никакъв случай то не се разбира като един от психологическите

процеси, нито е свързан с чувствата и волята ни. В предмета на логиката няма място за настроения и емоции. Съществуването на света се определя като условие той да бъде мислен, но не е условие като какъв да бъде мислен.

Видима разлика в учебния материал е изследването на езика, което Н. Ланге пренебрегва. Важно за логиката е, че тайните на езика са едни от най-достъпните входи към тайните на мисленето. Езикът в логиката се дели на обектен език и метаезик. Метаезикът пояснява обектния език. Метаезик буквално означава език на самия език. Разликата между обектния език и метаезика се вижда при съпоставката на следните умозаклучения.

1/ Иван е българин	2/ Иван е българин
Иван е студент	Иван е дума от четири букви
Иван е българин и студент	Иван е българин и дума от четири букви

В извода на второто умозаклучение има нещо смущаващо, което се дължи на смесването на обектния език и метаезика в двете предпоставки. Иван е българин е обектен език, а Иван е дума от четири букви е метаезик, защото там не се говори за човек, носещ име. Затова се въвеждат изкуствените знаци или логически символи, като целта е да се избегнат неяснотите и двусмислието на естествения език, с който си служим (3).

За тази цел, логиката използва символния език, за да изрази най-общото съдържание на мислите, като споменатата логическа форма представлява знанието за това най-общо съдържание. С помощта на символите се улавя чистата форма, която е освободена от всякакво конкретно съдържание на мислите в противоположност на обикновения език. Съдържанието на мисълта е това, за което мислим. В изречението „Вазов и Славейков са съвременници”, мислим за отношението на две неща (лица) и това, за което мислим, не може да се открие във всеки един от тях поотделно, а им е присъщо само един спрямо друг. S и P са необходимо свързани, те взаимно се предполагат и се определят едно чрез друго и именно в това отношение се крие зародишът на търсената необходима връзка. Произходът на последната се крие в действителния свят, за който мислим, следователно едно истинно съждение е равно на установяване на действителни връзки в света. Оттук следва изводът, че истинното съждение разкрива света такъв, какъвто е. „Истинността или неистинността на съжденията произтичат от съответствието или несъответствието им с действителността, за която мислим” (2; 115). Обръщайки се към действителността, като сравняваме изказаната мисъл с нея ние осъществяваме фактическа проверка на истинността на съждението. Това се счита за първостепенен критерий при установяване истинността на едно съждение, който обаче бе наречен от Ланге метафизика. Видима е разликата в отговора на въпроса за обективността на истината даван от Ланге и съвременните български логици.

Класификацията на съжденията, представена в съвременните учебници е сходна. Те се делят на прости и сложни (множествени). Н. Мерджанов се ограничава до делението на съжденията на съждения за свойства и съждения за отношения. Що се отнася до структурата им, той различава субекти и предикати като елементи на тяхната структура. Тези елементи, както вече се спомена, не могат да бъдат разделени, но могат да бъдат мислено различни чрез понятието, което е друга форма на мисленето, играеща роля на субект или предикат. „Понятието е мисъл за единство от съществени белези на действителността, за която си мислим” (2; 121), което е резултат от направена поредица от съждения, чиито предикати, когато съжденията са верни, се отнасят до един и същи обект на мисълта.

Вследствие на класификацията направена от Аристотел, Мерджанов споменава следните видове съждения: в зависимост дали утвърждава или отрича нещо за нещо, като утвърдителните и отрицателните съждения засягат само предикатите (качествена характеристика); в зависимост от това дали нещото, за което мислим, е общо или частно, като общите и частните съждения засягат само субектите (количествена характеристика).

Едновременното отчитане на количествената и качествената характеристика води до следните описания: общоутвърдителни съждения (всички S са P); частноутвърдителни (някои S са P); общоотрицателни (нито едно S не е P); частноотрицателни (някои S не са P). В логиката на Аристотел взаимните отношения между посочените съждения са възможни единствено при предпоставката, че те имат едни и същи субекти и предикати, като единственото менящо се е количеството на субектите и качеството на предикатите. Стъпил върху Аристотелова класификация на съжденията, Кант прави своята, която също изучаваме като важна: Кант дели съжденията на четири групи – по количество (общи, частни, единични); качество (утвърдителни, отрицателни, безкрайни); отношение (категорични, хипотетични, дизюнктивни); модалност (проблематични, асерторични, аподиктични). За развитието на логиката е важна и още една класификация на Кант, идваща от Лок и Лайбниц – аналитични и синтетични съждение. Първите се основават на твърдение на предикат и субект, наречени са пояснителни, защото не казват нищо ново. Вторите се определят като разширителни, защото предикатът се разкрива чрез опита. Затова аналитичните се определят като винаги верни, а синтетичните като верни едва чрез опитна проверка. За Ланге, синтетичните бяха винаги верни.

Прости и сложни мисли: Прости мисли или „атоми на мисълта” наричаме най-малката единица мисъл, която бива езиково изразена в просто изречение. Тяхното съчетание дава „молекулите на мисълта”. Простите мисли могат да съществуват и самостоятелно. „Вазов е поет”, „Вазов е писател”. При

обединяването им получаваме „Вазов е поет и писател“. В този пример връзката, която обединява двете прости мисли е „и“. Съществуват обаче и други такива – „ако, то“; „или“, които могат да свързват различни прости мисли в сложни или сложни в още по-сложни. Тъй като тези връзки са по-постоянни от мислите, то те са наречени логически константи, чиято важност за логиката се изразява в ролята им на свързващи мисли в нещо по-сложно от съставките. Следователно, стойността на сложните мисли се определя единствено от съчетанията по истинност на изграждащите ги прости мисли.

За преминаването от сложни мисли към по-сложни, например трябва да се определи главна константа, която е главният свързващ елемент в дадена поредица от мисли. В подредбата „конюнкция, дизюнкция, импликация, еквивалентност“, тя се търси най-напред в реда. В случай, че има отрицание, главната константа пада върху него. Тук е мястото да се спомене различната употреба на думите „аналитично“ и „синтетично“ при Н. Мерджанов – те не се употребяват според произхода на съжденията, както беше при Ланге, а с оглед на получените съчетания по истинност в пропозиционалната логика. Този метод за качествен контрол върху видовете сложни мисли се състои в използването на таблиците за истинност, използвани също и за определянето на свойствата на основните логически константи (2; 76-81).

Аналитичните положения са истинни при всички съчетания по истинност на променливите, които ги изграждат, те са необходимо истинни. Отрицанието на аналитично положение води до противоречиво положение, т.е. необходимо неистинно. За разлика от аналитичните, синтетичните са истинни само при някои съчетания по истинност, това е причината да се определят като случайни и имащи изключения. Така, заедно с Аристотеловото учение за силите, в днешното училище се изучава и пропозиционална логика. Терминът пропозиционална логика е въведен от Ръсел – означава изречение, съждение, изказване. Изходна основа на тази логика са простите изказвания. Отбелязваме ги с малки букви Те се наричат още „атомарни изказвания“, защото са неделими като най-малките логически единици, имащи свойството истинност. Аномарните изказвания могат да се съчетават и да изграждат по-сложни мисловни, пропозиционални форми, като съчетаването им става с логически думи, съюзи или константи: конюнкция (и); дизюнкция (или); импликация (ако, то); еквивалентност (тогава и само тогава); отрицание (не-а). Така се изгражда новата азбука, съставена от пропозиционални променливи, логически съюзи, знак за отрицание и скоби. Съществуват 16 комбинации по истинност на типовете съчетания. За разширение на пропозиционалната логика се счита предикатната – има по-богат език, в който се съдържа езикът на пропозиционалната логика.

Предикатната логика: изследва умозаключителните схеми със структурата на прости изказвания, като субектът като аргумент, а предикатът като функция. Предикатът присъства в съжденията като повтарящ се елемент, докато субектът може да се сменя. Предикатите имат логически свойства „истина“ и „неистина“, следователно над тях са приложими всички операции от пропозиционалната логика. Чрез приложението на тези операции над елементарните предикати се образуват сложни предикати. Новото нещо тук е кванторът, който помага от предикатите да се образуват изказвания не само за предмети, но и за свойства на предметите или отношенията между предметите в даден клас. Когато даден предикат е свойствен за целия клас, се използва кванторът за всеобщност, докато за предиката, свойствен само за някои от елементите на класа, се използва кванторът за съществуване. Пропозиционалната и предикатната логика могат да се смятат като „доусъвършенстване“ на Аристотеловата логика.

В заключение можем да кажем, че полето на образованието по логика в българското училище видимо се е разширило и осъвременило. Заедно с класическата логика, за която преди говорихме, в образователните програми все по-често се включва и неklasическата, представена от тризначната, модалната, деонтичната и др. логически системи. Проблемът за продуктивното им включване в обучението по логика обаче е въпрос на специално изследване.

Бележки

1. Вж. Пашкулева, Е. *Философската пропедевтика в българското училище през Възраждането* – Философия, кн. 3, 1995, 71-79.
2. Става дума за руския философ и психолог *Николай Николаевич Ланге* (1858-1921), автор на „Учебник логика“, Одеса, 1898.
3. Идеята за нова логика изключително ми напомня на концепцията на Бейкън за познанието. В неговия „Нов Органон“ той използва метафората за средния път, според която има два типа учени – емпиристи и догматици. Емпиристите, подобно на мравките, само събират и използват събраното. Рационалистите, подобно на паяците, изплитат от себе си тъканта. Тези, които са по средата, са пчелите – те извличат материала от цветята, но го разпределят със собствените си способности. Така, подомно на това ново течение в логиката, Бейкън е провъзгласил възстановяването на научната цел като укрепване на „истинския законен брак“ между емпирична и рационална способност, или, както сочи Ланге – между формална и индуктивна логика.
4. Напрвената разлика между описателни и разяснителни съждения от Ланге, струва ми се, отправя към разделението, представено от И. Кант, на аналитични

и синтетични съждения, въпреки, че Ланге говори за такива по отношение на произхода на съжденията.

5. Налице е друг паралел с описаните от Кант положения: неговите аналитични положения притежават истинност, която може да се провери чрез анализ на съждението, а за истинността на синтетичните трябва да се обърнем към даденостите извън опита, т.е. въпреки че Ланге не напуска сферата на мисленето, той също посочва, че при синтетичните съждения се изисква нещо допълнително, а именно нашият ум.

Литература

1. Ланге, Н. 1899, *Учебник по логика*, Варна.
2. Мерджанов, Н. 1993, *Въведение в логиката*, София.
3. Стефанов, В. 2004, *Въведение в дедуктивната логика*, София.

ЧУЖДООЗИКОВОТО ОБУЧЕНИЕ В МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ“

Милена Първанова, Моника Христова, Венета Ангелова**,
Цветелина Величкова****

Процесите на развитие и усъвършенстване, протичащи в съвременния свят, са изключително динамични. В забързаното ежедневие и при съществуващата глобализация, обхващаща икономиката, социалното развитие, политиката, културата, образованието и т.н., нарастващата взаимосвързаност на икономиките и обществата обвързва все по-видимо просперитета на страната и индивида със знанието и технологиите, със способността за учене и за осмисляне на опита. В бързо променящите се реалности на съвременния свят възниква нова концепция за образование, която дефинира нови цели и политики. До ново ниво е изведено и разбирането за образованието като фактор на социалната и културната кохезия и като икономически потенциал. Европейските насоки на развитие на образователната система са в посока на повишаване на индивидуалната отговорност на гражданите при планиране на личния им живот и кариера чрез обучение. В Комюнике от 2005 г. Европейската комисия описва способността да разбираме и общуваме на повече от един език като „желано умение“. Сегашните насоки за развитие, мобилност и международно развитие предполагат владенето на чужди езици като основа за устойчива заетост. С оглед на това все по-сериозно се акцентира върху изучаването на чужди езици, които да допринесат за повишаване на възможностите за професионална реализация и развитие. Владенето на чужд език става абсолютно наложително за професионалната и личностна реализация на индивида. Поради тази причина, във всички страни-членки на Европейския съюз се наблюдава върху изучаването на един – два чужди езика и прилагането на новаторски и интерактивни методи за преподаване на чужд език с цел осигуряване на активното участие на учащите се в учебния процес.

Като пълноправен член на Европейския съюз, България също провежда политика на все по-разширеното изучаване на чуждите езици в средното и висшето училище. Този факт предполага създаването на подходящи условия за оптимално обучение по чужд език – наличие на нужната материална база, набор от дидактически материали и висококвалифицирани преподаватели.

* старши преподаватели по английски език в катедра „Чужди езици“ на МГУ „Св. Иван Рилски“.

** старши преподавател по руски език в катедра „Чужди езици“ на МГУ „Св. Иван Рилски“.

*** асистент по английски език в катедра „Чужди езици“ на МГУ „Св. Иван Рилски“.

В МГУ „Св. Иван Рилски“ отдаваме дължимата значимост на добрите академични традиции. С оглед на нашата обща цел като преподаватели, а именно повишаване качеството на обучение и на продукта, предлаган от висшето училище, е от съществена важност да се концентрираме върху въвеждането на най-нови методи на обучение, което важи и за обучението по чужди езици. В МГУ съществува добре утвърдила се практика в това отношение. Чуждоезиковото обучение надгражда усвоеното в средния курс на обучение знание и има за цел както да подготви бъдещия специалист за работа със специализирана литература на съответния изучаван чужд език, така и да даде възможност на обучаемия да придобие знания и умения, които в края на курса на обучение да може да самооцени, като формулира постигнатите резултати под формата на твърдения от следния вид: *„Мога да изпълня съответната задача на чужд език в рамките на професионалните ми задължения на работното място“*. Това означава, че обучението е насочено към постигане на чуждоезикови знания, свързани със съответната конкретна специалност и следователно е задължително ориентирано към изпълнението на конкретни езикови задачи в точно определени ситуации от професионалното ежедневие.

Ето един обзор на някои от комуникативните задачи, които решаваме при обучението по чужди езици в МГУ:

- диференциране на социалните контакти (официални, неофициални);
- информативна задача (идентифициране; описание – на предмет, процес; изразяване на принадлежност; изразяване на модалност – необходимост, възможност, способност, желание, предупреждение, забрана; искане на информация; даване на информация; локализиране – във времето и пространството);
- подбудителна задача (издаване на заповед, оформяне на молба, формулиране на предложение);
- покана за действие;
- подкана към действие;
- насрочване на среща;
- изказване на отношение (съгласие, несъгласие, преценка, потвърждение, характеристика чрез сравнение, аргументиране и градация на аргументите);
- диахрония (подреждане във времето, аспект).

Студентите от МГУ се обучават в образователните степени бакалавър, магистър и доктор. Чуждоезиковото обучение е застъпено във всяка от трите степени. За повечето специалности изборът на студентите е измежду един от четири равнопоставени езика: немски, руски, френски и английски, като само в някои случаи английският език се явява като задължителен.

Ще разгледаме накратко чуждоезиковото обучение в отделните образователно-квалификационни степени в МГУ „Св. Иван Рилски“.

Образователно-квалификационна степен „бакалавър“

Според учебните планове предметът „Чужд език“ е задължително избираем. Студентите избират един от четирите предлагани във висшето училище езика: немски, руски, френски или английски. Основната част от обучението се провежда в *поток*, включващ студенти от всички специалности на съответния факултет. Хорариумът за четирите езика във всеки от трите факултета при тази форма на обучение е еднакъв. Ето тяхното разпределение:

- Минно-технологичен факултет (МТФ): специалностите „Разработване на полезни изкопаеми“ („РПИ“), „Подземно строителство“ („ПС“), „Обогатяване и рециклиране на суровини“ („ОРС“), „Маркшайдерство и геодезия“ („МиГ“); дисциплината е с хорариум от 3 часа седмично и се изучава в рамките на първите три семестъра от следването, а за специалността „МиГ“ е в рамките на V, VI и VII семестър;

- Минно-електромеханичен факултет (МЕМФ): специалностите „Автоматика, информационна и управляваща техника“ („АИУТ“), „Електроенергетика и електрообзавеждане“ („ЕЕЕО“), „Механизация на мините и компютърни приложения в машиностроенето“ („ММКПМ“); дисциплината се изучава в рамките на първите два семестъра от следването с хорариум от 2 часа седмично;

- Геологопроучвателен факултет (ГПФ): специалностите „Биотехнология“ („БТ“), „Геология и проучване на минерални и енергийни ресурси“ („ГПИМЕР“), „Екология и опазване на околната среда“ („ЕООС“), „Приложна геофизика“ („ПГ“), „Сондиране и добив на нефт и газ“ („СДНГ“), „Хидрогеология и инженерна геология“ („ХИГ“); дисциплината се изучава в рамките на III и IV семестър с хорариум от 4 часа седмично, а за специалност „ЕООС“ е в рамките на I и II семестър.

В потока студентите във всеки от трите факултета са обхванати в следните групи: една по немски език, една по руски език, една по френски език и три по английски език. Студентите идват в МГУ от различни по вид училища на различни градове и започват курса на обучение по чужд език с нееднакво ниво на подготовка. Поради обективно по-големия брой студенти, желаещи да изучават английски език, те се подлагат на входен тест и се разпределят в три нива, съответстващи на тяхната езикова подготовка до момента:

II – долно междинно, или lower intermediate (малко напреднали);

III – междинно, или intermediate (средно напреднали);

IV – горно междинно, или upper intermediate to advanced (напреднали).

Групи за I ниво (т.е. начинаещи) не се формират, тъй като програмата предполага минимум по съответния език, преподаван в средното училище.

Обучението по дисциплината „Чужд език“ е структурирано в два модула: курс по общоупотребим език и курс по специализиран език. Съотношението между тях е различно. Например, за групите по английски език от потока за трите нива е както следва: II ниво – 2:1, III ниво – 1:1, IV ниво – 1:2.

Темите за *курса по общоупотребим чужд език* са вписани не просто като граматически категории, а като целеви умения, които са приоритет на съответното учебно съдържание. Курсът обхваща основните и най-важни граматически категории и понятия, като последователно извежда системата от граматически времена и тематично обособени лексикални групи. Добре дозираният академизъм присъства редом с практически упражнения по фонетика, словообразуване и синтаксис. Характерно за методиката на преподаването в курса по общоупотребим чужд език е постоянното подреждане, преосмисляне, структуриране и надграждане на учебното съдържание на съответните нива. Представата за метод не остава задължение на преподавателя, а е съзнателно интегрирана в учебното съдържание чрез широко застъпените упражнения, основани на принципите на дедукция, анализ, сравнение. Така студентите престават да бъдат пасивната страна в учебния процес, а напротив – поставени са в ситуация на активно участие. Особено значение при структурирането на учебното съдържание е отдадено на езиковата мобилност, както и на езиковата адаптивност и самочувствие.

Основна задача на общоезиковото обучение по чужд език е систематичен тренинг на основни езикови умения чрез балансиран набор от различни лингвистични елементи. Курсът е насочен към всички основни ядра на учебното съдържание с цел многократното повторение на езикови структури в различен контекст, на различни нива, за трайни и систематизирани знания. Търси се и запознаване на студентите с присъщите за съответните страни модели на поведение, ценностна система и обичаи. Крайната цел е придобиването на трайни умения и знания за устна и писмена реч по чужд език, а също реализирането на адекватен и успешен преход към обучението по специализиран чужд език.

Курсът по специализиран език се базира отчасти на издадените учебници и христоматии за студентите по минно дело и геология, но по-голямата част от текстовете се извличат от най-нови университетски учебници и научни списания, сайтове в Интернет, материали от научни конференции. Тематично подобрите текстове са съобразени със съответното учебно ниво. Езиковият материал, включително и упражненията, е организиран на функционално-комуникативен принцип. Засегнати са и разработени в упражненията повечето

универсални функции на научно-техническия език (като напр.: дефиниция, класификация, структура, процеси, причина и следствие и т.н.), както и някои специфични функции за отделни области (като например: компоненти, разположение на компонентите, предназначение и функции на компонентите и т.н.). Тук темите са представени като названия на широкопрофилни и тяснопрофилни дисциплини, от които се извличат основните текстове. За тематичния подбор на научно-техническите текстове за модулите по специализиран чужд език е използвана помощта на преподаватели от профилиращите катедри. Има приемственост с предшестващи методически издания, но и определен стремеж да се ползват най-съвременни публикации в специализираната периодика. Поради обучението на студентите в поток, включените в учебната програма теми по втория модул са съобразени с отделните специалности, изучавани във факултета. С това се избягва твърде тясната специализация при обучението по научно-техническа терминология и определено разширява кръгозора на студентите при възприемането на оригинален научен текст от чужд език. Приоритет при обучението по специализиран език е работата върху уменията за разбиране при четене, техниките на четене, самостоятелната работа с речник, съставянето и организирането на работни бази данни от термини по съответната специалност (наречени условно терминологичен речник), провокирането на теми за дискусия и др.

Оценката по предмета „Чужд език“ е текуща, за всеки семестър, като се формира въз основа на тестове в курса по общоупотребим език, а за курса по специализиран английски – въз основа на защита на устен превод на оригинален научно-технически текст по съответната специалност, с дължина, съобразена с нивото на курсистите в групата (например, за групите по английски език дължината на текста е съответно 5 страници за II ниво, 10 страници за III ниво и 15 страници за IV ниво).

В МГУ се обучават и бакалаври в *специалности, които са извън общите потоци*, например „Компютърни технологии в инженерната дейност“ („КТИД“) и „Газова, горивна и пречиствателна техника и технологии“ („ГПТТ“) в МЕМФ, „Геология и геоинформатика“ („ГГИ“) в ГПФ. При тях обучението по английски език е задължително, т.е. чуждият език не е избираем. Съответно и групите се сформират по отделно, а не в поток. При тези специалности обучението по чужд език е с по-дълъг срок:

- Хорариумът за специалност „КТИД“ е общо 214 ч. упражнения, разпределени по два часа седмично през всичките осем семестъра; от създаването на специалността до 2008/09 академична година контролът се

осъществяваше ежесеместриално, а впоследствие за новоприетите студенти влезе в сила нов учебен план с ежегодно осъществяван контрол.

- За специалност „ГГИ“ хорариумът е 108 ч. упражнения, разпределени по два часа седмично през първите четири семестъра, като контролът е текущ. През V, VI и VII семестър обучението продължава във факултативна форма – студентите могат да се включват в групите на спец. „КТИД“, оформяйки поток, като да получат и усъвършенстват знания по специализиран английски в сферата на компютрите, изчислителната техника и информационните технологии.

В тези две специалности групите не са разделени по нива според предварителната степен на владеене на английския език. При тях, предвид както по-дългия срок на обучение, големия брой студенти в група (напр. средно 30 за специалност „КТИД“), така и изхождайки от спецификата на общата материя по учебен план, насочена към преимуществена работа с компютри, задължително се започва с корективен курс по общоупотребим английски, който е и позадълбочен. За специалност „ГГИ“ този курс трае през първата година, а за специалност „КТИД“ – средно през първите две години, в зависимост от общото ниво на групата. След това се преминава към обучение по специализиран английски език. Целите, методите и средствата, както и контролът на обучението по език в тези специалности, са сходни с визираните по-горе по отношение на обучението на студентите в поток. Особеност е, че с оглед на по-голямата продължителност на обучението по английски език, контролът в частта по специализиран език е завишен и е свързан със защита на устен превод на оригинален научно-технически текст по специалността с дължина 20 - 30 страници за специалност „КТИД“ и 15 - 25 страници за специалност „ГГИ“.

- За специалност „Газова, горивна и пречиствателна техника и технологии“ („ГПТТ“) в МЕМФ английският език е задължителна дисциплина и се изучава с хорариум 160 часа, разделени в четири семестъра и включващи два модула: общоупотребим английски език и специализиран английски език. Съотношението между модулите е различно за двете години. За първата година то е 2:1, за втората – 1:1. През I и III семестър студентите изучават общоупотребим английски език, а през II и IV семестър – специализиран английски.

Курсът завършва с текуща оценка, оформена въз основа на текущи тестове и защита на устен превод на оригинален научно-технически текст по съответната специалност, с дължина съответно: 5 стр. в края на първата година от курса и 10 стр. в края на втората година на обучение по английски език.

Бизнес език в образователната степен „бакалавър”

Студентите от специалност „Стопанско управление” („СУ”) в МТФ изучават чужд език в рамките на 6 семестъра. Първите три семестъра студентите от тази специалност са включени в общия поток от студенти на Минно-технологичния факултет. През VI, VII и VIII семестър те имат възможност да изучават специализиран бизнес език, надграждайки знанията по съответния чужд език, придобити през първите три семестъра на обучение. Упражненията по бизнес език са по три часа седмично. Курсът по дисциплината „Бизнес език” е базиран на най-новите интерактивни разработки на образователните издателства и е насочен към целевата група на студентите, планиращи в бъдеще да се реализират в сферата на бизнеса и управлението. Темите са подбрани така, че да включват различни области на интереси и специализации, различни умения и лексика, които са необходими за ежедневната комуникация в бизнес среда. Всяка от темите включва развиване на уменията четене и слушане, целящо адекватно възприемане на информация, както и на уменията говорене и писане, целящо формиране на способност у студентите за активно реагиране при общуване на чужд език. Застъпва се и преговорът на основните и най-важни граматически категории и понятия. Използват се разнообразни интерактивни методи на обучение, съобразени с най-новите тенденции при преподаването на чужд език: презентации, ролеви игри, групова работа, дискусии. Тази методика залага на активното участие на студентите в учебния процес чрез подготовката на презентации, разработването на различни казуси и писмени материали. Чрез нея студентите се подготвят и упражняват за конкретни ситуации като: водене на дискусии по специализирани теми, участие в търговски срещи, подготвяне и представяне на собствени управленски и фирмени разработки, провеждане на интервюта и др.

Контролът на знанията и уменията е текущ и се осъществява чрез текущи тестове.

Образователно-квалификационна степен „магистър”

Обучението по чужд език в образователно-квалификационна степен „магистър” надгражда и обогатява усвоените езикови знания, придобити от предходното образователно ниво. Студентите усвояват лексика с по-широка основа, т.е. категории и понятия, характерни за специалността им. Тук целта на обучението по чужд език е допълнителното развитие на уменията на студентите при ползването на научна литература и специализирани текстове и боравене със специализирана терминология. Обучението се основава на вече усвоен минимум от лексически и граматически знания и умения, придобити в предходните

образователни нива и съответстващи на средно ниво на овладяване на английски език в степен „бакалавър“.

- Според новите учебни планове дисциплината „Чужд език“ е задължително избираема в образователно-квалификационна степен „магистър“ за някои от специалностите в Минно-електромеханичния факултет (МЕМФ). Студентите избират един от четирите предлагани във висшето училище езика: немски, руски, френски или английски. Хорариумът за четирите езика при тази форма на обучение е еднакъв. Ето тяхното разпределение за отделните специалности:

- специалност „Автоматика, информационна и управляваща техника“ („АИУТ“): 120 часа в рамките на I курс, от които 90 часа (по шест часа седмично) през I семестър и 30 часа (по два часа седмично) през II семестър;

- специалност „Електроенергетика и електрообзавеждане“ („ЕЕЕО“): 90 часа (по шест часа седмично) през първия семестър на I курс.

- За най-новата специалност в МЕМФ, „Компютърни технологии в инженерната дейност“ („КТИД“), през III семестър учебният план предвижда задължително обучение по дисциплината „Английски език“. Учебната програма е разработена съгласно предвидения в учебния план хорариум за обучение на студентите от 60 часа през при редовна форма на обучение, респективно 30 часа модул при задочна форма на обучение.

Подходът при подбора и структурирането на учебното съдържание е функционално-комуникативен, съобразен с необходимостта студентите да са конкурентноспособни на световния трудов пазар. Акцентът не е върху морфологията, граматиката и синтаксиса, а най-вече върху комуникативната значимост на чуждия език, т.е. езикът преди всичко като средство за устно и писмено общуване в конкретни професионални и общожитийски ситуации. С оглед на това учебната програма набляга върху:

- доразвиване на езиковите умения четене, слушане, говорене и писане, целящо затвърждаване на способностите на студентите за възприемане на поднесена на чужд език информация и за активно реагиране при общуване;

- задълбочаване на познанията по норма и стилистика на межкултурното общуване;

- стимулиране на комуникативната компетентност на студентите при възприемане на различни видове текст (диаграми, таблици, графики, брошури, рекламни материали), както и при съставяне на различни видове текст (описание на житейски опит, на работа, на машина, на компоненти, на процес; официални и неофициални дискусии по теми; писане на писма и официални документи).

Застъпени са различни интерактивни методи, като: презентации, ролеви игри, групова работа, дискусии на превод на научно-техническа

литература по специалността. Чрез тази методика студентите се подготвят и упражняват за конкретни ситуации, например: участие в научни конференции, специализации и програми; подготвяне и представяне на собствени научни разработки; кандидатстване за работа; явяване на интервю.

Учебната програма позволява синтез между аудиторно усвояване на знания и умения и извънаудиторна заетост с индивидуални форми на работа, като: работа в среда Интернет, реферирание, работа със справочна литература, разработване на тези, респ. научни съобщения и доклади, преводи на научна литература, домашни работи, подготовка на упражнения, подготовка за текущо оценяване, консултации с преподавател и т.н.

В учебните текстове са включени теми и лексика от широкопрофилните и от тяснопрофилнащите дисциплини в специалностите.

Контролът е непрекъснат, като преподавателят води подробен регистър на отделните участия на студентите в дискусиите, презентациите и др. Оценяват се и текущи тестове през семестъра. Курсът завършва с обща оценка, базираща се на следните компоненти: оценка от финален тест, от устна комуникативна задача, и защита на предварително направен превод от чужд език на български език средно на 25 страници автентичен научен текст.

Образователно-квалификационна степен „доктор”

Съществуващите условия и ред за приемане и обучение на докторанти са визираны в Правилата за приемане и обучение на докторанти в МГУ „Св. Иван Рилски” (2008) и са в съответствие със Закона за висше образование (ЗВО) и Наредбата за държавните изисквания за приемане и обучение на докторантите (НДИПОД).

До обучение в образователно-квалификационна степен „доктор” се допускат само кандидат-докторанти, които успешно са положили изпита по специалността си. За изпита по чужд език кандидат-докторантите представят в катедра „Чужди езици” за одобрение специализиран текст за превод от чужд език – техническа литература от научната област, в която кандидатства докторантът. Необходимо е текстът да бъде оригинален, (т.е. от автор, за когото чуждият е роден език), а не превод. При подготовката си кандидат-докторантът трябва да обърне внимание на някои основни граматически категории и теми, застъпени в чуждоезиковото обучение, свободното боравене с които е гаранция за доброто му представяне на изпита.

Кандидатите, издържали изпита, се обучават по индивидуален учебен план. Обучението по чужд език ориентирано към разширяване на езиковата подготовка и разширяване на познанията по научната специалност, което пък осигурява на докторанта възможност да разработи дисертационния си труд на

съответното високо научно равнище. Чуждоезиковото обучение в тази образователна степен надгражда и обогатява усвоените езикови знания, придобити от предходните образователни нива. Докторантите усвояват лексика, категории и понятия, характерни за специалността им.

Целта на обучението по чужд език в образователно-квалификационната степен „доктор“ е продължаващо развитие на уменията на студентите при ползването на научно-техническа литература и специализирани текстове, и боравене със специализирана терминология. Акцентът е поставен върху извънаудиторната заетост, преимуществено върху самостоятелната работа на докторантите. Индивидуалният учебен план на някои докторанти включва и аудиторно обучение по дисциплината „Чужд език“, като учебната програма е с хорариум 30 часа, разработва се от катедра „Чужди езици“ и се утвърждава от Факултетния съвет, който е приел индивидуалния учебен план на докторанта.

Учебното съдържание е в зависимост от научните интереси на докторанта. Ползват се източници на научна информация като: учебници, ръководства, сборници, годишници със статии и научни съобщения, специализирани списания/течения, най-нова информация от сайтове в Интернет, цикли от лекции и записки/материали от участия в семинари, конференции и други публични научни изяви и т.н. В научните текстове задължително са застъпени елементите таблици, схеми, диаграми, фигури с обяснителни бележки, формули и др., защото те са неотменна част от специализирания дискурс.

По учебен план, в края на обучението в третата образователно-квалификационна степен е предвиден изпит по чужд език, който докторантите полагат пред комисия в състав от двама преподаватели по съответния език. Изпитът се провежда в две основни направления:

1/ проверка на уменията на докторанта за четене и обработване (реферирание, резюмиране, превод и т.н.) на научен текст;

2/ проверка на уменията на докторанта за говорене и слушане при устна комуникация с членовете на изпитната комисия.

По отношение на първото направление на проверка, докторантите представят на изпитната комисия 150 страници оригинален текст, одобрен от катедра „Чужди езици“, който предварително са превели самостоятелно. Комисията посочва произволни два-три фрагмента от подготвения текст, които докторантът изчита на глас и превежда. Кандидатът трябва да може да представя и обсъжда на английски език специализирана информация, която се съдържа в таблици, фигури, схеми, формули от избрания текст. Докторантът трябва да е оформил и да представи на комисията и библиографска справка за използваните източници и речници.

По отношение на второто направление на проверка се провежда събеседване-интервю. От докторанта се очаква да може да се представи на комисията, да води разговор за своите научни интереси, обучение, професионален опит и евентуално постижения, служебна натовареност и ангажименти, бъдещи планове и професионални намерения и т.н., както и да може да представи на комисията в резюмиран вид и да обсъжда подготвения текст.

* * *

От направения обзор на обучението по чужд език в МГУ „Св. Иван Рилски“ е видно, че студентите получават задълбочени и систематизирани знания по дисциплината и повишават комуникативната си компетентност, което е гаранция за успешната им реализация в избраната професионална сфера. Доказателство за подобна констатация е фактът, че през последните години редица студенти от МГУ се обучават (най-често в продължение на един семестър) и намират поле за научна изява и извън пределите на университета, например при обучение в чуждестранни висши училища по различни програми – например „Еразъм“, в Испания, в Германия, в Австрия и др.

IV. ИЗВОРИ

из „ЛЕКЦИИ ПО ЕТИКА”

Имануел Кант

VII. За задълженията към себе си...

5. За задълженията към тялото с оглед на живота

Тук напред излиза правомощието, което имаме, свободно да се разпореждаме с живота си, и дали изобщо имаме такова правомощие? От друга страна, правомощието да полагаме грижи за живота си. Отнапред ще отбележим: ако тялото по само случаен начин принадлежеше към живота, не като условие за живот, а към състоянието на живота, така че ние да можем да го напускаме, когато си поискаме, ако можем да излизаме от едно тяло и да влизаме в друго, както в друга страна – тогава бихме могли свободно да се разпореждаме с тялото, то би било подчинено на нашия произвол; само че тогава ние бихме се разпореждали не с нашия живот, а само с нашето състояние, с движимите блага, които принадлежат към живота. Тялото обаче е цялостното условие на живота, така че ние нямаме никакво понятие за друг живот, освен посредством нашето тяло, и употребата на свободата ни е възможна единствено чрез тялото; затова смятаме, че тялото съставлява част от нас самите. Доколкото следователно някой разрушава своето тяло и по този начин отнема живота си, той е употребил своя произвол. Властта обаче сам да унищожил своя произвол противоречи на самата свободна воля; ако свободата е условие за живот, тя не би могла да служи за унищожение на живота, защото така тя разрушава и унищожава сама себе си; тогава човек използва живота, за да унищожил живот. Животът би бил употребен, за да се причини безжизненост, - което обаче е само по себе си противоречиво. Още тук виждаме, че човек не може свободно да разполага със самия себе си и с живота си, а само с неговото състояние. Чрез тялото човек има власт над собствения живот; ако би бил дух, той не би могъл да унищожава собствения си живот, защото природата е вложила в абсолютния живот неразрушимост; оттук следва, че човек не може да се разпорежда с неговата цел.

6. За самоубийството

Самоубийството може да се преценява от най-различни страни: от страна на осъдителното, позволеното и дори откъм героичната му страна. В самоубийството има най-напред една привидна допустимост и позволеност.

Защитниците му казват: човек е свободен, ако при това не нарушава правата на другите, да разполага със земните блага. Що се отнася до тялото му, то той в много отношения има право свободно да разполага с него; той може например да остави една рана да се отвори, да не обърне внимание на обрив, да ампутира част от тялото си – следователно по отношение на тялото той е свободен да предприеме това, което е препоръчително за него и му се отразява добре; не трябва ли тогава да е в правото си и да отнеме живота си, ако вижда, че за него това би било най-добро и най-препоръчително? Ако вижда, че не би могъл повече да живее така, и ако по този начин е възможно да избегне толкова много мъки, нещастие и срам? И тъй като всички те ограбват пълноценния живот, по този начин той би могъл да избегне всичко наведнъж; това изглежда много приемливо. Ние искаме, от друга страна, да разгледаме действието само по себе си, а не от гледна точка на религията. Доколкото имаме намерението да съхраним себе си, ние можем при това условие да разполагаме с нашите тела. Така някой може например да ампутира крака си, ако животът му иначе би бил застрашен. Следователно заради съхранението на личността, ние можем да се разпореждаме с телата си; но този, който посяга на живота си, той не съхранява с това личността си, тъй като се разпорежда с личността, а не със състоянието, посяга с това на самия себе си. Това действие противоречи на най-висшето задължение на човека към самия себе си, тъй като по този начин се унищожава условието за всички останали задължения. То престъпва всички ограничения на употребата на свободния произвол, тъй като употребата на нашия произвол е възможна само благодарение на това, че съществува субект.

По-нататък, самоубийството има една такава привидна страна, а именно – когато продължението на живота почива на обстоятелства, които могат да отнемат ценността на живота, когато човек не може да живее според добродетелта и мъдростта, и следователно животът му трябва да направи едно отстъпление от тези високи цели. Тези, които от тази страна защитават самоубийството, дават за пример Катон, който се самоубива, след като вижда, че не е възможно да се изплъзне от ръцете на Цезар, но и че целият народ е зад него; ако като защитник на свободата, той се бе подчинил, другите е можело да мислят: след като Катон се подчини, то какво остава за нас? Тъй като той се самоубива, римляните са жертвали сетните си сили в защита на свободата си. Какво е трябвало да направи Катон? Как е трябвало да постъпи? Изглежда, че той е смятал своята смърт за необходима, мислил е, че след като не може да живее повече като Катон, то изобщо не може да живее повече. Относно този пример може само да се признае, че в такива случаи, при които самоубийството е добродетел, то има висока стойност. Това е единственият случай обаче, който дава възможност на света да защити самоубийството. Това е единственият

пример от този вид. Няма друг подобен случай. Лукреция също се самоубива, но обхваната от срам и от гнева на отмъщението. Съхранението на честта е дълг, особено при слабия пол, при който то е и заслуга, но човек може само дотолкова да се опитва да спаси честта си, че да не се принася в жертва на собствените користни, сладострастни намерения, но не и в случай като този, защото не от нея е зависело това; тя е трябвало по-скоро да защитава честта си, докато бъде убита; тогава тя би постъпила правилно, но тогава това не би било никакво самоубийство. Защото да браниш живота си срещу враговете, за да съблюдаваш задълженията спрямо самия себе си, и да пожертваш живота си затова, не е никакво самоубийство.

Никой под слънцето, никой владетел не може да ме задължи да се самоубия. Владетелят може наистина да задължи поданиците си да жертват живота си срещу враговете за родината, и ако човек загине по този начин, - то това не е самоубийство, а зависи от съдбата. Но обратното не е никакво запазване на живота, когато човек пред лицето на смъртта, когато съдбата вече тегне с необходимост, се страхува и е със свито сърце. Този, който бяга и се опитва да спаси живота си от враговете и оставя всичко на произвола на съдбата, е страхливец. Ако защитава себе си и своето дело до смърт, тогава той не е самоубиец, а е благороден и смел, защото животът сам по себе си и за себе си не бива да се оценява много високо, и аз трябва само дотолкова да се опитвам да съхраня живота си, доколкото съм достоен да живея.

Трябва да се прави разлика между самоубиеца и този, който е загубил живота си по волята на съдбата. Този, който съкращава живота си заради неумереност, въпреки че вината е в непредпазливостта му, може да предизвика своята смърт косвено, но не директно; той не е възнамерявал да се самоубие и това не е предумишлена смърт. Тъй като всички наши прегрешения са или *culpa*, или *dolus**. Въпреки че тук няма *dolus*, то все пак има *culpa*. Тук можем да кажем: ти сам си виновен за смъртта си, но не: ти си самоубиец. Намерението да унищожиш самия себе си съставлява самоубийството. Следователно не бива да превръщаме неумереността, която е причина за съкращаване на живота, в самоубийство, защото, когато я издигаме до самоубийство, чрез това самоубийството бива подценено и сведено до неумереност. Следователно има разлика между непредпазливостта, при която е съхранено желанието за живот, и намерението да отнемеш живота си.

* *culpa* (лат.) – провинение, неумишлена вина; *dolus* (лат.) – преднамерено престъпване, вина (Б. пр.).

Най-голямото накърняване на задълженията спрямо самите нас предизвиква или отвращение с ужас, такова е самоубийството, или отвращение с омерзение – от този вид са *crimina carnis*. Самоубийството предизвиква отвращение и ужас, защото всяка природа се стреми към самосъхранение, едно наранено дърво, едно живо тяло, или животно; трябва ли само при човека свободата, която е висша степен на живота и съставлява ценността на живота, да бъде основание за саморазрушение. Това е най-ужасяващото, което може да се мисли, тъй като този, който си позволява да мисли свободата толкова широко, че се смята за господар на своя живот, той е господар и на всеки друг живот, пред него стоят широко отворени вратите за всички пороци, тъй като преди да може някой да го залови, той е готов да изчезне от света. Самоубийството предизвиква ужас, защото човек се отнася към себе си полошо, отколкото към скот. На самоубиеца гледаме като на труп; към поваления от съдбата изпитваме състрадание.

Защитниците на самоубийството се опитват да поставят свободата на човека над всичко, а това е лесно за хора, които са в състояние да отнемат живота си, когато поискат. Дори добронамерени личности защитават в това отношение самоубийството. Животът може да бъде жертван при много обстоятелства (ако не мога да съхраня живота си другояче освен чрез престъпването на задълженията към мен самия, то аз съм длъжен по-скоро да пожертвам живота си, отколкото да наруша задълженията към себе си), но самоубийството не може да бъде позволено при никакви условия. Човечеството в наше лице е ненакърнимо, и е нещо свято, което ни е поверено; на човека е поверено всичко останало, но на себе си той не бива да посяга. Същество, което би съществувало по силата на своята необходимост, за него не би било възможно да разруши себе си; същество, което съществуване не е по необходимост, гледа на живота като условие за всичко. Той вижда, че животът му е поверен, той го чувства; ако се обръща срещу себе си, то изглежда като че се извърща от страх, докосвайки се до тази поверена му светиня. Това, с което човек може да се разпорежда, трябва да е вещ. Животните тук също се разглеждат като вещи, но човек не е вещ, ако го прави – е скот. Той полага в себе си тогава стойността на скота, ако разполага със себе си по такъв начин. Но който смята себе си за нещо такова, той не уважава човечеството в себе си, който прави от себе си вещ, той става предмет на произвола на всеки друг, с него всеки може да прави, каквото си поиска, към него другите могат да се отнасят като към животно, като към вещ. Човек може да се упражнява с него, като с кон или куче, защото той сам се е превърнал във вещ, и не може да изисква от другите да уважават човешкото в него, тъй като сам се е отвърнал от

него. Но човечеството е достойно за уважение, и дори ако човек е лош, то човешкото в неговото лице все още е достойно за уважение.

Самоубийството не затова е отвратително и непозволено, защото животът трябва да бъде смятан за най-висше благо, а защото тогава от волята на всеки един зависи дали той го смята за себе си за висше благо. Според правилото на благоразумието то би било най-доброто средство да се отстраниш от пътя, според правилото на нравствеността обаче, то не е позволено при никакви условия, тъй като е разрушение на човечността, тъй като поставя човешкото по-ниско от животинското, и изобщо – на света има много по-висши неща от живота. Съблюдаването на моралността е много по-висше. По-добре е да жертваш живота си, отколкото да изгубиш моралността. Да живееш не е необходимо, необходимо е докато живеем, да живеем достойно. Който не може повече да живее достойно, той не е достоен за живот. Но винаги можем да живеем, докато можем да съблюдаваме задълженията към себе си, без да упражняваме насилие над самите себе си. Този, който е готов да отнеме живота си, не е достоен повече да живее. Прагматическото подбудително основание за живот е блаженството. Мога ли да отнема живота си поради това, че не мога да живея щастливо? Не! Не е задължително, докато съм жив, да живея щастливо, но е необходимо, докато живея, да живея достойно. Нуждата не дава на никого право да отнема живота си, тъй като тогава ние бихме имали право да отнемаме живота си заради недостига на удоволствие от живота; така всичките ни задължения към нас самите биха се устремили към удоволствието от живота, но изпълнението на задълженията към себе си изисква жертването на живота.

Дали при самоубийството се открива героизъм или страхливост? Не би било добре да се занимаваме със софистика, дори и с добри намерения, нито със софистика да се защитава добродетелта или порока. Даже благоразумни хора проклинат самоубийството, но без всякакви основания. Те казват, че в него се крие твърде много страхливост, но все пак има самоубийства, в които се крие велик героизъм, като например това на Катон и Атик; подобно самоубийство не мога да нарека страхливо. Много често причините за самоубийството са гняв, афект и безумие, а затова хора, които са спасени по пътя, се ужасяват от себе си и не се решават да го извършат пак. При римляните и гърците е имало време, когато самоубийството е било на почит, при това римляните забранявали на робите си да отнемат живота си, тъй като робите не принадлежали на самите себе си, а на господарите си, и ги смятали за вещи, както и животните. Стоикът казва: самоубийството е благата смърт на мъдрия, той си тръгва от света като от задимена стая, защото вътре вече не му харесва; той напуска света, не защото не е намерил блаженство в него, а защото презира всяко блаженство. По-горе вече споменахме, че за човека е лесно да излезе от света, когато

пожелае, и дори когато човек не го прави, то му харесва свободата да го извърши, когато пожелае. Тук изглежда се крие нещо морално, тъй като такъв човек, който има властта да напусне света, когато пожелае, не може да бъде подчинен на никого, не позволява да бъде обвързан с нещо, има смелостта да каже суровата истина открито и на най-големия тиран, а онзи с никакви мъчения не може да го принуди, тъй като той може да напусне света така бързо, както свободният човек може да напусне една държава, когато пожелае. Самата тази привидност се разсейва, когато се изясни, че свободата може да съществува само при едно неизменно условие, което не може да се променя при никакви обстоятелства. Това условие е, че аз не употребявам свободата против самия себе си за собственото си разрушение, а напротив – не позволявам нищо външно да ограничава свободата ми; това е благородна свобода. Не бива да позволявам никаква съдба или нещастие да ме отпращат извън света, а да живея, докато мога да живея като човек и достойно. Жалбите от съдбата и нещастията лишават от чест човека. Ако Катон, въпреки всички мъчения, на които го подлага Цезар, с всичката издръжливост на душата си се е придържал към решението си, то това е било благородно, но не и ако би свел ръце. Защитниците и проповедниците на правото на самоубийството по необходимост са вредни за републиката. Представете си, че всеобщото мнение е, че да убиеш себе си е право, и даже заслуга и чест. Такива хора биха ужасили всеки, тъй като този, който по принцип не цени собствения си живот, него нищо не може да го удържи от най-ужасни пороци, той не се страхува от никакъв крал и никакви мъчения. Всяка привидност изчезва обаче, ако разгледаме самоубийството от гледна точка на религията.

Ние сме на този свят с някакво предназначение и замисъл. Този, който се самоубива, се противопоставя на целта на твореца; той се явява в отвъдното като човек изоставил своя пост; на него гледаме като на бунтовник срещу Бога. Докато признаваме тази истина, че съхранението на живота влиза в Божиите замисли, сме длъжни да извършваме свободните си постъпки съобразно тях. Ние нямаме право, нито ни е позволено, да насилваме хранителните сили на нашата природа и да възпрепятстваме съдването на плана на божествената мъдрост. Това задължение ни е вменено, докато Бог не ни даде знак да напуснем този живот. Ние хората сме поставени тук като стражи, а това означава, че не можем да напускаме своя пост, докато той не ни освободи. Бог е наш господар, ние сме негова собственост и неговото провидение е загрижено за най-доброто за нас. Крепостният, който се намира под попечителството на своя господар, постъпва наказуемо, ако се противопоставя на неговите намерения.

Самоубийството е обаче непозволено и отвратително, не защото Бог го е забранил, а Бог го е забранил, защото то е падение на вътрешното достойнство на човека по-ниско от животинското; така всички моралисти трябва преди всичко да посочват тази вътрешна отвратителност на самоубийството. Самоубийството е често при тези, които са умували твърде върху блаженството на живота; както когато някой е вкусил изкуствени удоволствия и когато не може винаги да ги притежава, изпада в скръб, печал и меланхолия.

7. За грижата за собствения живот

Що се отнася до задължението по отношение на живота да полагаме грижи за него, то ще отбележим следното: животът сам по себе си и за себе си не е най-висшето благо, което ни е поверено и за което трябва да бъдем загрижени. Има задължения, които са много по-висши от живота и които често се налага да бъдат изпълнявани с цената на жертването на живота. От наблюденията и опита виждаме, че недостойният цени повече живота си, отколкото личността си. Този, който не притежава вътрешна стойност, придава по-голяма ценност на живота си, а този, който има вътрешна стойност, твърде малко цени живота си. Човек, който има вътрешна стойност, по-скоро би пожертвал живота си, отколкото да извърши някоя низост. Този, който не притежава вътрешна стойност, по-скоро би извършил някоя низка постъпка, отколкото да жертва живота си. Така, въпреки че съхранява живота си, той е по-недостоеен да живее, защото е лишил от чест човечеството и неговото достойнство в собственото лице...

Има следователно задължения, при изпълнението на които животът няма много висока стойност, и за изпълнението им е необходимо да се освободим от страха за собствения живот. Страхливостта на човека лишава от чест човечеството. Да придаваш висока стойност на физическия живот е твърде страховливо. Човек, който при всеки случай по повод всяка дреболия твърде много се страхува за живота си, всекиму се вижда смешен. Нужно е с безстрашие да очакваш смъртта си. Малка е стойността на това, към което презрението е драгоценно.

От друга страна обаче, не бива да рискуваме живота си и да го поставяме на карта заради някакъв интерес или частни цели. Тогава ние постъпваме не само неблагоприятно, но и малко ценим живота, например когато някой за пари преплува водно пространство. Заради никакво благо на света не бива да рискуваме живота си, нито свободно, нито от дълг. Все пак има ситуации, когато хората рискуват живота си заради някакъв интерес, например войниците, когато са на война, но това не е за частно дело (намерение), а за общото благо. Доколкото хората са така устроени, че водят войни, то винаги ще

има такива, които се посвещават на това. Разграничението в правилото, доколко трябва да ценим живота си и доколко да го рискуваме, е много тънко. Основното положение тук е: човечеството в наше лице е предмет на най-висше уважение, и е неприкосновено в нас. В случаите, в които човек обезчестява себе си с някакво действие, човек би трябвало по-скоро да пожертва живота си, отколкото да безчести човечеството в свое лице. Ако той не може съхрани живота си иначе освен чрез унижението на човечността си, той е длъжен по-скоро да пожертва живота си – тогава, въпреки че поставя в опасност своя живот, той усеща, че докато е живял, е живял достойно. Въпросът не е в това, хората да живеят дълго, а по-скоро човек докато е жив, да живее достойно и да не безчести човечеството, и ако не може да живее повече така, той изобщо не може да живее повече, и тогава моралният му живот е свършил. Моралният му живот е свършил, когато той не се съгласува повече с достойнството на човечеството. Този морален живот се определя от бедите и изпитанията. При всички изпитания обаче аз мога все пак да живея морално, длъжен съм да понеса всички мъки и даже самата смърт, отколкото да извърша някоя низост...

Съхранението на живота не е висш дълг, често е нужно да се откажеш от живота, за да го изживееш достойно. Подобни случаи има много, и въпреки че юристите твърдят, че съхранението на живота е висш дълг и че *in casu necessitatis* сме длъжни да пазим живота си, то не по-малко е вярно, че този въпрос всъщност не се отнася до юриспруденцията; последната трябва да решава само относно задълженията ни към другите – що е право и какво несправедливост, но не и относно задълженията ни към нас самите; и те не могат никого да принудят да се раздели с живота си в подобен случай, тъй като с какво биха могли да го принудят? С това, че самите те го лишават от живот? Юристите трябва да утвърждават съхранението на живота като висш дълг, защото само чрез заплахата за лишаване от живот могат да изпитат най-добре човека. В този случай няма друг *casum necessitatis* освен този, когато самата нравственост ме освобождава от попечителството за собствения ми живот. Никаква нужда, опасност или изпитание не са *casus necessitatis* за съхранение на моя живот, тъй като нуждата не може да отмени нравствеността. Ако мога да съхраня живота си само с цената на низост, то добродетелта ме освобождава от задължението за съхранение на собствения ми живот, тъй като тук се намесва по-висше задължение и изисква от мен да жертвам живота си.

Превод от немски **Валентина Кънева**
по изданието Kant, I. *Eine Vorlesung über Ethik*. Hrsg. von Gert Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1990, S. 160-170.

ВЪРХУ ЗАДЪЛЖЕНИЕТО ЗА СЪХРАНЕНИЕ НА СОБСТВЕНИЯ ЖИВОТ В ЕТИКАТА НА КАНТ

*Валентина Кънева**

1. Етическите задължения към себе си в Кантовата етика

В системата на етическите задължения у Кант са включени задължения към себе си и задължения към другите¹. Това положение би могло да изглежда странно с оглед на преобладаващо днес виждане, че етически задължения имаме единствено към другите, и съвременните теории, особено договорните, които разглеждат моралните отношения като междусубектни отношения. То обаче не изглежда толкова странно, ако отдадем необходимото внимание на често пренебрегвания факт, че Кантовото учение за етическите задължения е всъщност учение за добродетелта. Допускането на задължения към самия себе си в Кантовата етика е свързано с особеността на самото разбиране за моралност, морален закон и дълг.

В това отношение възникват ред сложни въпроси, свързани най-напред с основанията на Кант не само да формулира задължения на човешките същества към тях самите, но и да ги разглежда като абсолютни задължения. Тези задължения произтичат от разума и моралния закон на разума и са задължения на човешките същества като разумни същества, но трябва да бъдат съотнесени и с природността им, която ги прави твърди уязвими, а също и със свободата, присъща на съществуването им. Това са въпроси, свързани с начина, по който Кант формулира конкретните задължения в етиката, както и с начина, по който определя добродетелта и придържането към тези задължения на практика, но също и въпроси относно определението на човека в неговата философия.

Кант твърди, че задълженията към себе си са в основата на всяко задължение изобщо. Тук се открива противоречие, свързано със схващането на дълга като пасивно принуждаване, но това противоречие е мнимо според Кант. Можем да мислим задължение, при което човек е активна страна като задължаващ се, такова задължение съществува и ако не го допуснем, не би имало задължение изобщо, дори и външно задължение². Ако не признаем задължения към себе си, не бихме могли да признаем задължения и към другите. В самото съблюдаване на моралния закон на разума, човек е и принуждаващ субект по отношение на себе си. Нещо повече – задълженията към себе си са най-важните според Кант с оглед на моралността.

* доктор по философия, преподавател по етика в СУ „Св. Климент Охридски“.

Съществено тук е, че в основата на етическото задължение е всъщност самозадължаването и това е основен момент в Кантовата етика на автономията срещу всяко външно заставяне и хетерономно определяне на волята. Самозадължаването е форма на морално обвързване на субекта и конституирането му като морален субект изобщо. Това морално обвързване е важно не само за конкретния субект – то отвежда по-нататък към наистина твърде абстрактно конструираната в Кантовата морална философия връзка на отделния индивид с другите човешки същества, към една идея за човечеството в моето лице, която също изисква и задължава. Кант твърди: „Човекът като разумно природно същество (*homo phaenomenon*) се определя посредством разума си като причина за постъпки в сетивния свят, и без при това да се взема под внимание понятието за някакво задължение. Но същият този човек, разгледан като *личност*, т.е. като същество, надарено с вътрешна свобода (*homo noumenon*), е същество, способно да поема задължения, и при това към самия себе си (към човечеството в свое лице): така че човек (разгледан в двете значения) може да признае дълг пред самия себе си, без да влиза в противоречие със себе си”³. Кант говори за вътрешното право на човечеството в мен, което отново ме обвързва и задължава.

Структурата на *Метафизика на нравите* с двете ѝ части – учението за правото и учението за добродетелта, почива всъщност на делението на всички задължения на правни (*officia iuris*), за които е възможно външно законодателство, и на етически или задължения на добродетелта (*officia virtutis*), като етическите задължения са много по-широки от правните задължения⁴. Кант следва едно традиционно деление на задълженията, отнасящи се до *iustitia* и *beneficentia*⁵. Въведените свършени задължения към себе си обаче са нов клас задължения спрямо тези, които са налице в традицията, нов е и начинът, по който са обосновани⁶.

Делението на етическите задължения на свършени и несвършени Кант въвежда още в *Основи на метафизика на нравите*, макар и обяснението тук да е кратко: „...под свършен дълг разбирам онзи, който не позволява никакво изключение в полза на склонността, и тогава имам не само външни, а и вътрешни *свършени длъжности*, което противоречи на възприетата в училищата употреба на думата...”⁷. Те произтичат от следването на моралния закон, който в първата формулировка изисква една проверка за съгласуването на максимата с максимата на всеки друг, като по този начин се гарантира присъщата на морала всеобщност. Дългът е определен като „практически безусловна необходимост на постъпката” от уважение към моралния закон⁸. Втората формулировка на моралния закон предполага зачитането на достойнството на човешкото същество като свободно същество. Кант въвежда

решаващото тук, но и доста оспорвано понятие за „цел сама по себе си“. Това му дава основание да говори за абсолютна стойност на човешкото съществуване за разлика от само относителната стойност на съществуването на вещите и за вътрешното измерение на тази стойност в понятието за достойнство⁹. Зачитането на достойнството в собственото лице и в лицето на всеки друг е свързано с категоричната забрана на употребата на собственото лице и другите само като средства. Да зачиташ достойнството означава да зачиташ човечеството в самия себе си и във всеки друг.

Задълженията, които Кант формулира, са негативни, или ограничаващи, когато забраняват на човека да постъпва срещу целите на собствената природа и са насочени към моралното му съхранение, и позитивни, или разширяващи, когато предписват определена цел на волята, насочена към самоусъвършенстване¹⁰. Първият дълг на човека според Кант се отнася до моралното му здраве, а другият – до моралното му благополучие. Най-напред в етичeskото учение за елементите на *Метафизика на нравите* са разгледани свършените задължения на човек към себе си като живо същество и като морално същество, а след това и задълженията на човека само като морално същество. Първите са особено важни, защото са по отношение на тялото и телесния интегритет и са в основата на развитието и усъвършенстването на човека и като морално същество. Те са формулирани негативно като забрани, първата от които се отнася до самоубийството, останалите - до различни видове неумереност по отношение на тялото и телесните удоволствия. Задълженията на човека като морално същество са формулирани като забрани срещу лъжата, скъперничеството и раболепието¹¹. Към свършените задължения на човека към себе си принадлежат и задължения по отношение на съвестта и самопознанието. Несвършени задължения Кант формулира по отношение на цели, които са и дълг. Те са насочени към собственото природно и морално свършенство, както и към щастието на другите.

В *Лекциите по етика* Кант твърди, че нито един от разделите на моралната философия по негово време не е изложен толкова неудовлетворително, колкото раздела, отнасящ се до задълженията на човека към себе си. Причината за това е, предходниците му не разполагали с понятие за дълг, върху което да се опрат при обосноваването на тези задължения, а и погрешно свързвали дълга със собственото блаженство, по отношение на което и не е възможно никакво задължение¹².

2. Аргументите срещу самоубийството

Първият от примерите, които Кант привежда в *Основи на метафизика на нравите*, за да илюстрира различни по вид задължения, произтичащи от

категоричния императив, се отнася именно до отнемането на собствения живот. Той разглежда по-точно отнемането на собствения живот, когато заради редица беди човек изпитва пресищане от живота, губи надежда и продължението на живота „заплашва с повече зло, отколкото обещава приятност“. В случая на преценка е подложено не самото действие, а максимата или субективното основание за предприемането на действието. Кант твърди, че водеща тук би била максимата на себелюбието, а такава максима не би могла да издържи проверката за всеобщност, която предполага първата формула на категорическия му императив. Разглеждането на самолюбието като водещо обаче е и твърде проблематично в този пример и като че ли подценява страданието и болката от разрушението, които човек може да изпитва в определени случаи вследствие на болестта. То е и като че твърде крайно с оглед на категоричното отричане на стремежа към щастие или изпитването на приятност от живота.

Кант прибавя тук още един аргумент, който не развива подробно: “Но тогава скоро се вижда, че една природа, чийто закон би бил да се разрушава самият живот чрез същото усещане, на което предназначението е да подтиква към насърчение на самия живот, би противоречала на самата себе си и следователно не би съществувала като природа...”¹³. Съхранението на собствения живот е представено за съвършен дълг на човешкото същество – при това и в природно, и в морално отношение. От него следва според Кант една абсолютно забрана на самоубийството. Изследователите на Кант спорят относно смисъла, който е вложен тук в понятието за природа и природен закон¹⁴. Спорна е и намесата на естествения стремеж към самосъхранение и посочената тук противоположност, която всъщност трудно би могла да се отстоява като аргумент за едно свободно същество без приемането на определени предпоставки и всъщност не е морален аргумент срещу самоубийството.

След въвеждането на втората формула на категоричния императив, Кант отново се връща към този пример и прибавя следващ аргумент, който пряко е изведен от нея: „Ако той, за да избегне едно мъчително състояние, разруши себе си, то той употребява едно лице само *като средство* за запазване на едно поносимо състояние до края на живота си. Човекът обаче не е вещь, следователно не нещо такова, което може да бъде употребявано *само* като средство, а трябва при всичките му постъпки да бъде разглеждан като цел сама по себе си. Следователно аз не мога да разполагам с човека в моето лице, за да го осакатя, опропастя или убия”¹⁵.

За да поясним обаче как у Кант е поставен твърде сложния и нерешен и днес въпрос относно определението на самоубийството, трябва внимателно да анализираме дефиницията от *Метафизика на нравите* и разграниченията,

които Кант въвежда спрямо действия, които са свързани с отнемане на живота, но не са според него самоубийство в *Лекциите по етика*. Кант твърди, че самоубийството (Selbstmord) е „произволното отнемане на собствения живот“ (Entleibung), но то „само тогава може да бъде наречено самоубийство (homicidium dolosum), когато може да бъде доказано, че е престъпление, извършено по отношение на собственото ни лице или по отношение на другите“¹⁶. Кант употребява морално натоварено понятие, в което вече е налице негативната морална оценка. Дефиницията обаче е и твърде тясна, ако имаме предвид, че в *Лекциите по етика* той изрично упоменава намерението за разрушение като основание отнемането на живота да е смятано за самоубийство и престъпване: „Намерението да унищожиш самия себе си съставлява самоубийството“¹⁷. Това намерение според описанието на Кант предизвиква ужас от деянието, както и онова разбиране за неограничена свобода, което дава основание на човек да се смята за господар на собствения живот и е свързано с изкушението да се пренебрегват всички задължения. Кант привежда случая на жертване на живота, което не бива да бъде подвеждано под това определение, както и на причиняване на собствената смърт поради непредпазливост, което също така не е смятано за самоубийство, именно защото в този случай е съхранено желанието за живот и човек не причинява директно смъртта си.

Макар че с подобно действие човек би могъл да наруши задълженията си към другите, според Кант да лишиш себе си от живот е нарушение преди всичко на задължението на човека към самия себе си. Аргументите, приведени в *Метафизика на нравите* срещу отнемането на живота са свързани най-напред с произволното освобождаване от задължения и всяко морално обвързване. Кант твърди, че „човек не може да се отчуждава от собствената личност, когато става въпрос за дълга, следователно докато е жив“¹⁸. Това би означавало да унищожава субекта на нравствеността в своето лице, но и изкореняването на нравствеността от света изобщо, защото тя е само в човека. Да се разпореждаш със себе си по този начин означава да не зачиташ достойнството на човечеството (homo hominon), което ти е поверено за съхранение в твоето лице (homo phaenomenon). Това двойно виждане, отнесено до конкретното човешко съществуване също не е безпроблемно.

Основните аргументи от *Лекции по етика* са свързани с употребата на свободата, границите на свободата по отношение на разпореждането с живота и тялото, които произтичат от разбирането ѝ не като неограничена свобода, а като морална обвързаност и поставяне под едно всеобщо законодателство. Проблемът тук е свързан според Кант най-напред с парадокса на човешката свобода, а именно – че човек може като употребява собствената си свобода, за да отнеме живота си, като по този унищожава свободата и самия себе си¹⁹. Това

е във властта на човека и е част от контрола, който той има върху собствения живот и собственото тяло, и все пак срещу свободата, дадена му за разгръщане на живота и усъвършенстване.

Посегателството върху тялото е и посегателство върху личността и тук е налице, от една страна, невъзможността да разделим физическото съществуване и личността. Зачитането на достойнството на човешкото същество и личността предполага и съхраняване на тялото и телесния интегритет, защото, както казва Кант, животът е даден на човека само посредством тялото и то е цялостното условие на живота, а самата свобода е възможна единствено чрез тялото. Затова и в системата на задълженията най-напред са разгледани свършените задължения на човека към себе си като живо същество и морално същество, а едва след това задълженията му само като морално същество.

И тук основен е аргументът, че всичко в природата се стреми към самосъхранение и единствено за човека е възможно да действа срещу себе си и самосъхранението си: „всяка природа се стреми към самосъхранение, едно наранено дърво, едно живо тяло, или животно; трябва ли само при човека свободата, която е висша степен на живота и съставлява ценността на живота, да бъде основание за саморазрушение?“²⁰. Само физическото съхранение обаче не би имало само по себе си такава стойност, ако не е морално съхранение и съхранение на личността. При определени обстоятелства, съхранението на живота губи смисъла си, ако при това са жертвани свободата и достойнството – тогава, когато човек би предал високите ценности, на които е посветил живота си, би изгубил свободата си, би бил унижен и подчинен на чужда воля. Кант обсъжда самоубийството на Катон като изключение, но твърди, че този пример е единствен по рода си. Жертването на живота в ред случаи е проблематично, но може да бъде подбудено и от морални основания и тогава има висока стойност.

Това строго задължение за съхранение на живота е като че ли отхлабено в онези разсъждения на Кант от лекциите по етика, в които той говори за жалкия страх на човека за собствения живот, който като че ли се усилва, колкото по-незначителен е животът; за това, че хората често са склонни да ценят живота повече от личността²¹. Що се отнася до задължението на човек да полага грижи за живота си, Кант категорично заявява, че животът сам по себе си и в себе си не е най-висшето благо, и че ценен е не животът като такъв, а достойния живот. Съхраняването на моралността е много по-висше. И макар че юристите трябва да защитават живота като висше благо, то съхранението на живота не е висш дълг според Кант, и понякога се налага да се отказваш от него, за да можеш да го изживееш достойно²². Ограничеността на правото е фиксирана и с

оглед на проблема за самоубийството, към което то няма всъщност никакво отношение.

3. Има ли абсолютно задължение за съхранение на собствения живот?

Съвършеното задължение за съхранение на собствения живот и забраната на самоубийството в етиката на Кант подбуждат много въпроси. Преди всичко дали Кант успява убедително да защити подобно етическо задължение и то като абсолютно или недопускащо изключения задължение. Мнозина са тези, които смятат, че това задължение би било абсолютно само като религиозно задължение. Именно религиозният аргумент, свързан с разглеждането на живота като дар от Бога, е и най-силният аргумент срещу самоубийството и води до категорично осъждане на действието. Той присъства в *Лекциите по етика*, макар че целта на обсъждането, както Кант твърди, не е да се разгледа въпроса от гледна точка на религията, а единствено от морална гледна точка. Интересно е, че там той се появява посредством мисълта позната ни от Платоновия диалог *Федон* за поста, на който човек е поставен от Бога и който не бива да напуска преди Бог да го е освободил, приписвана на питагорейците или на орфизма. Не са малко и тези изследователи на Кант, които са на мнение, че въпреки дистанцирането от религиозното тълкуване в по-широк смисъл, основни идеи от моралната му философия, свързани с достойнството на личността и абсолютната стойност на човешкото съществуване могат да бъдат разбрани само в светлината на едно религиозно разбиране.

Според Ернст Тугендхат например днес не е възможно крайно обосноваване на морала или на морален принцип, каквото е налице в Кантовата етика. Макар и да критикува Кант, Тугендхат твърди, че изискването да се зачита другия винаги като цел и никога само като средство, което той свежда до забраната да не се инструментализират човешки същества в негативен смисъл и да се съдейства на субективните им цели в позитивен, е успешно формулиране на същината на моралността. То предполага да се зачита другия като правно лице и да се уважава достойнството на човешкото същество, като се избягва обаче едно погрешно в случая онтологизиране, тъй като именно когато зачитаме човешките същества като правни субекти и като същества, към които имаме абсолютни задължения, им приписваме достойнство и придаваме абсолютна стойност на съществуването им²³. Тугендхат вижда обаче проблем в това да бъдат обосновани задължения на човека към самия себе си. Такива според него не биха могли да бъдат изведени от първата формулировка на категорически императив. Що се отнася до примера, с който Кант илюстрира едно негативно и абсолютно задължение, то проблемите произтичат не само от понятието за природа, което Кант въвежда, но и от тезата, че човек не може напълно

свободно да се разпорежда с живота си и с човечеството в своето лице, която има смисъл според него, само ако е обвързана с християнски идеи за неприкосновеност на личността и неразпоредимост с живота, който е дар от Бога²⁴.

Основните проблеми, свързани с тази безпрекословна забрана срещу самоубийството са според други изследователи проблеми за отношението между разум и живот, както и между природност и свобода в Кантовата философия²⁵.

Кант формулира тези задължения в рамките на едно учение за добродетелта, каквото представлява и самата етика според изложеното в *Метафизика на нравите*. Този зрителен ъгъл позволява проблемът да бъде разгледан във връзка с една представа за добродетелта. Филипа Фут подчертава най-напред факта, че самосъхранението само по себе няма морална стойност, но може да има такава в ситуации, когато човек съхранява живота си, без да има желание за живот или от дълг – заради тези, които обича и не би желал да нарани например. Тя разглежда действия, които са в съгласие с добродетелта, но не изискват добродетел, за да бъдат извършени, и такива, които са в съгласие с добродетелта и освен това изискват добродетел, за да бъдат извършени. Пример за първите са всекидневните грижи, които полагаме за живота си. В особени случаи, за да съхрани живота си, човек трябва да притежава обаче добродетели като умереност, смелост, сила на духа и надежда. Но той би могъл да прояви тези добродетели и без да съхрани живота си. И ето тук според нея е видим моралния аспект на проблема за самоубийството: не става въпрос за това, че то е винаги укоримо в морално отношение действие, а че в някои случаи само може да е срещу храбростта и надеждата²⁶.

Спорове възникват и по отношение на това, дали Кантовата позиция е толкова категорична всъщност с оглед на сложността на дефинирането на самоубийството, както и дали изобщо е възможно общо разглеждане и преценка с оглед на голямото разнообразие от случаи. В Кантовата дефиниция не всички действия, свързани с лишаване от живот, са самоубийство, и ред въпроси, свързани с конкретни постъпки, остават отворени. Така в *Метафизика на нравите* има място и за казуистика. Кант привежда няколко случая, които да послужат за упражняване на съдната способност, като се отчитат особените обстоятелства в тях и се тълкува съдържанието на максимата, а също и как тя да бъде приложена. Някои от тях са свързани с исторически фигури, други не – като често обсъжданият днес пример с човека ухапан от бясно куче, който отнема живота си, за да предпази другите от това да им навреди, когато вследствие развитието на болестта няма да бъде в състояние да контролира себе си. С основание могат да бъдат поставени въпроси, свързани и със

съгласуването на някои представи на Кант с определени психологически реалности, както и с емпирични данни.

Редица важни проблеми остават неразработени, особено що се отнася до субординирането на задължението за съхранение на собствения живот с други задължения към нас самите и към другите и възможните конфликти между задължения, относно слабостта и липсата на добродетел, която все още не е порок. Често и размишленията остават незавършени или едностранчиви. Що се отнася до собствения му пример с тежката болест, която обрича човек на страдание, тълкуването е насочено преди всичко към това да се покаже, че лишеността на живота от удоволствие не е основание човек да отнеме живота си. Такова основание е мислимо и оправдано единствено по отношение на загубата на свободата и съхраняването на достойнството, но не и заради нещастията и липсата на удоволствие.

Прави впечатление, че примерите на Кант по отношение на вътрешната свобода и достойнството са почти само римски – като този на Катон, римския *vir bonus*, готов да жертва живота си заради свободата, често са свързани със стоиците и като че ли са твърде далеч от реалния живот. Кант на много места в разсъжденията си се връща към достойнството, което се крие в стоическото приемане на смъртта, спокойствието на духа, мъжеството, душевната сила и отсъствието на страх от смъртта, с което стоическият мъдрец можел да напусне живота, но и срещу стоиците и срещу допускането на отнемането на собствения живот в определени случаи, отбелязва колко по-силни подбуди биха били те за това, човек да не посяга на живота си²⁷. Самото определение на добродетелта е близко до стоическото. Добродетелта (*virtue*) е „моралната сила на волята в следването на дълга“, храброст и морална твърдост (*fortitudo moralis*), предполага вътрешната свобода, за която се изисква да бъдеш „майстор (*animus sui compos*) и господар (*imperiū in semetipsum*) над себе си, т.е. да обуздаваш своите афекти и да овладяваш страстите си“²⁸, както и предполага раздвоението и вътрешната борба.

Изясняването на Кантовата позиция е важно с оглед на големия интерес днес към проблеми, свързани с отнемането на живот, с допустимостта или не на убийството, самоубийството, интервенцията при самоубийство, или на т.нар. асистирано самоубийство. Важно е и с оглед на деонтологическите позиции в етиката днес, които виждат основанията си именно в Кантовата етика. Не по-малко важни са и проблемите, свързани със свободата за разпореждане с тялото и собствеността над тялото, по които Кант също предлага някои важни ориентири в полза на определени ограничения. И днес не са малко случаите на жертване на живота без да се намесва желание или намерение за саморазрушение, което не би могло да бъде описано посредством понятие за

дълг. Тези съвременни въпроси обаче не са стояли пред Кант, и въпреки спекулациите в някои съвременни текстове относно Кантовата позиция, в съчиненията му често липсват конкретни отговори, а е налице само насока и етическа ориентация, която да бъде следвана. Нейното изясняването предполага внимателна реконструкция с оглед на основния корпус от идеи, както и тяхното доразвитие.

Бележки

1. Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Reclam, Stuttgart, 2004. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.
2. Ibid., S. 297-298.
3. Ibid., S. 299.
4. Ibid., S. 77. Вж. откъса от *Метафизика на нравите* в превод на Димитър Денков в *Антология по етика*, Ч. 2, С., Наука и изкуство, 1989, с. 201-202.
5. На приемствеността в това отношение в тестовите на Цицерон, Тома от Аквино и съвременната етика на добродетелта на Филипа Фут (duties of justice – duties of charity) обръща внимание Фридо Рикен. Вж. Ricken, Fr. *Allgemeine Ethik*. Kohlhammer, Stuttgart, 2003.
6. С оглед на историята на идеите тези свършените задължения към себе си наследяват според Хайке Баранцке – и в непозволяващата изключения безпрекословност, задължения към Бог в една християнска етика. Въвеждането им в Кантовата етика посредством едно ново обосноваване на моралността като независими от едно теологическо тълкуване бележи според авторката антропологическия обрат в етиката на Новото време. Baranzke, H. „Kants Pflichtenlehre; Ethik der körperlosen Würde und verantwortungslosen Gesinnung?“ – In: *Kant-Reader*, Hrsg. von H.W.Ingensiop, H.Baranzke und A.Eusterschulte. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, S. 221.
7. Кант, *Основи на метафизиката на нравите*, С., Наука и изкуство, 1974, с. 72.
8. Пак там, с. 77.
9. Пак там, с. 81-83.
10. Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. S. 300.
11. Ibid., S. 300-301.
12. Вж. Kant, I. *Eine Vorlesung über Ethik*. Hrsg. von Gert Gerhardt. Fischer, Frankfurt am Main, 1990, S. 130.
13. Кант, *Основи на метафизиката на нравите*, с. 72.
14. Според коментара на Хърбърт Пейтън Кант въвежда едно телеологично понятие за природата. Вж. Paton, H. J. *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Hutchinson University Library, London, 1972, p. 30.
15. Кант, *Основи на метафизиката на нравите*, с. 83-84. Този аргумент се съгласува по смисъл с казаното в лекциите по етика и противоречието, което Кант формулира така: „Човек не може да разполага със самия себе си, защото не е вещь. Той не е собственост на самия себе си. Това е противоречие. Защото доколкото той е личност, той е субект, който може да притежава други неща. Ако той би бил собственост на самия себе си, човек би бил вещь, върху която може да има собственост. Но той е личност, която не е никаква

- собственост и затова не може да бъде вещь, която да притежава, защото не може да бъде вещь и личност едновременно, собственик и собственост". Вж. Kant, I. *Eine Vorlesung über Ethik.*, S. 178.
16. Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten.* S. 302.
17. Kant, I. *Eine Vorlesung über Ethik.* S. 163.
18. Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten.* S. 304.
19. Kant, I. *Eine Vorlesung über Ethik,* S. 160.
20. Ibid., S. 163.
21. Ibid., S. 167-168.
22. Ibid., S. 170.
23. Вж. Tugendhat, E. *Vorlesungen über Ethik,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, S. 144-146. По проблема за модерните критерии за обосноваване, свързани именно с Кантовата етика вж. Тугендхат, Е. „Античната и модерна етика“ //Известия на Хуманитарния Департамент на МГУ, С., ИК „Св. Иван Рилски“, 2009. Превод: Ирина Георгиева.
24. Ibid., S. 153-155.
25. Сред най-добрите анализи на Кантовите аргументи срещу самоубийството е този на Витвер. Вж. Wittwer, H. "Über Kants Verbot der Selbsttötung." – In: *Kant Studien*, 92. Jahrgang, 2001, S. 180-209.
26. Foot, Ph. "Virtues and Vices" – In: Crisp, R., Slote, M. (Ed.) *Virtue Ethics.* OUP, 2006, 173-174.
27. За непрекъснатия диалог със стоиците по този въпрос, сходствата в позициите, но и спора с тях вж. James, D. N. "Suicide and the Stoic Ethics in the Doctrine of Virtue"- In: *Kant Studien*, 90. Jahrgang, 1999, S. 41-58.
28. Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten.* S. 283-286. Вж. и *Антология по етика*, с. 222-223.

V. ГОСТ

ПРОФ. Д.Ф.Н. НИНА ДИМИТРОВА ЗА ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВОТА ПРЕД ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАТА БЪЛГАРИСТИКА

Нина Димитрова е завършила специалност „Философия“ в СУ „Св. Климент Охридски“. От 1978 до 1981 г. е редовен докторант в секция „История на философията“ при Института по философия към БАН. През 1981 г. защитава дисертация на тема „Философско-психологическите възгледи на Спиридон Казанджиев“ и придобива научната степен „доктор по философия“. Назначена е за „проучвател“, а след това и за „научен сътрудник“ в същата секция. Двукратно специализира в Германия (1985 и 1990 г.). Хабилитира се за „ст.н.с. II ст.“ през 1996 г., а четири години по-късно (2000 г.) защитава дисертация на тема „Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс“, с която придобива научната степен „доктор на философските науки“. От 1997 г. преподава руска религиозна философия и християнска антропология в ЮЗУ „Неофит Рилски“ – Благоевград. През 2005 г. се хабилитира за „професор“ и става първата жена у нас придобила това високо научно звание в областта на философията след 1989 г. Научните ѝ интереси са съсредоточени в областите на антропологичната проблематика и опитите за саморефлексия в българската философска култура от междувоенния период; а също и на парадигматичните трансформации в руската философска мисъл от средата на XIX до началото на XX век, видени през призмата на доктринациите от времето на т.нар. „Сребърен век“. Осъщественият от проф. Нина Димитрова историко-философски и културно-исторически „прочит“ на руския „Сребърен век“ ѝ отреждат място сред водещите русисти у нас, но смея да твърдя, че базисни за нейното творческо развитие винаги са били изследванията в областта на българската философска култура. Това е и основанието в тази посока да ориентирам нишката на нашия разговор.

** Проф. Димитрова, какво може да мотивира един изследовател да се посвети на българската философска култура?*

Понеже въпросът е зададен извън някакви хронологични рамки, свободна съм да му отговоря и така: когато се насочих към проблемното поле на българската философска култура, това бе случайно – завършвайки университета (много отдавна), интересите ми бяха ориентирани предимно към логиката. Но свободно място за докторантура имаше към секцията по история на българската философска мисъл, където кандидатствах. Аз също, както мнозинството от завършващите колеги тогава, споделях едно пренебрежително отношение към родната философска мисъл, респективно към възможностите да се посветя на

изследването ѝ. За благодарността на тези занимания допринасяше и фактът на строгото разделяне на изучаваните мислители на „марксистки“ и „буржоазни“. Климатът, който създаваше обаче проф. Михаил Бъчваров в секцията, спомагаше за негласното игнориране на това сковаващо обстоятелство и постепенно промених нагласата си. Разбира се, изтеклите години не могат да не окажат съществено си влияние в това отношение. Периодът между двете войни, който е и най-плодотворен за развоя на философията и изобщо на културата у нас, си е „извоювал“ трайно място в моите занимания. Интересува ме особено мястото на философията – такова, каквото го виждат тогавашните български интелектуалци – сред литературоцентричната българска култура; изказваните категорични мнения за и против битието на философията. От този дебат например – дали философията предоставя ключа към невероятното усещане за свобода и осмисленост на битието (Райна Ганева) или, напротив, е ненужна/безполезна/вредна поради своята съзерцателност (Стефан Попов), разбираме много неща за самите себе си. Или, казано накратко, мотивацията на един днешен изследовател на българската философска мисъл виждам главно в постиганото самопознание. Кой сме ние, как „стоим“ сред големите във философията, какви са възможностите ни... Разбира се, както всяко философско познание, и това е ценно само по себе си, извън възможните „ползи“ дори и в културологично, националнопсихологично и пр. отношение.

** Как съвместихте тези си занимания с интереса към философския „Руски сребърен век“?*

Със Сребърния век се „заразих“ покрай любовта си към Достоевски. Много отдавнашна любов. Интересуваха ме и тълкуванията на творчеството му от по-известните и по-късни негови сънародници, които се оказаха тъкмо представители на този руски „Сребърен век“ (според баналното, но вярно твърдение, специално за философията – златен). В издирването на още и още коментари на Достоевски всъщност пребродих значителна част от този „масив“, създаден от руските религиозни философи. Многообразието на темите бе завладяващо... Съвместяването е много лесно, когато „обектът“ ти е толкова близък. Освен това, въпреки очебийните разлики между родното философско наследство и този изключителен творчески изблик в Русия от началото на миналия век (както и продължението му в различни краища на Европа), имат и допирни точки – тяхната „неисторичност“ в класацията на Хегел, липсата на стабилна собствена философска традиция, респ. подражателност/вторичност и т.н.

** Според Вас, пред какви предизвикателства е изправена историко-философската ни българистика понастоящем?*

Времето ни позволява всякакви подходи към философското ни наследство, което би следвало да е не предизвикателство, а особено благоприятстващ заниманията с това наследство фактор. Немалко проблемни полета чакат новото си осмисляне и тълкуване. Трудно е – както показаха някои дискусии в периодичния ни печат наскоро, изследването на „близкото минало“, периода след „геологическата дата“ 09.09.1944. Може би този тип проучвания ще са наистина предизвикателство към колегията, посветила се на българската философска култура. Но и друго – главното предизвикателство пред изследователя на тази култура (като цяло!) е удържането на позиция, която да не изхожда от никакви национални комплекси, опитваща се да ги компенсират в свръхоценностяване на родните философски постижения, но и да отхвърля предварителната nihilistic нагласа към тях. Това е много старо изискване, но доколкото водените напоследък спорове се отнасят в крайна сметка именно до него, явно главното предизвикателство е в постоянното внимание за съблюдаването на необходимия баланс.

** И един не особено приятен въпрос – текаат поредните реорганизации в БАН, как виждате целите и мястото на философията в създаваните нови структури?*

Нашите институти – за философски изследвания, по социология и център по наукознание, бяха слети механично и пред всеки от тях, бившите, стои въпросът за запазване на спецификата, „физиономията“ на предишните си занимания, където всеки от учените е бил „на мястото си“. Усилията на философите, членове на новото хибридно звено, са да запазят фундаменталните изследвания – присъстващи като име на отделните секции, доколкото те са сърцевината на философията като такава. Разбира се, предложена е структура, при която част от секциите са „смесени“ – например секцията по „Философска, културна и социална антропология“ – там интердисциплинарността е дори търсена и, дай Боже, плодотворна. Същото се отнася и до секцията, която съвместява както философия на религията, така и социология на религията, а вероятно и друг тип близки до тях изследвания. Аналогично е и положението със звеното, което ще се занимава със социалните теории – там участието на повече колеги „отвън“ е предположимо. По този начин, може би, колегите биха намерили тази реализация, на която биха се надявали и в самостоятелно съществуващия философски институт.

* Проф. Димитрова, като зам. главен редактор на сп. „Философски алтернативи“, бихте ли казали нещо повече за бъдещето на списанието. Над шест десетилетия то излиза като орган на Философския институт към БАН. Ще промени ли с нещо статута си след сливането на Института за философски изследвания, Института по социология и Центъра по наукознание към БАН?

Надяваме се и ще направим всичко възможно списанието да продължи по същия път, запазвайки специфичния си облик на философско списание, в което колегите ни философи да намерят поле за изява. Това е от изключително значение, тъй като в заглавието на новосъздадения институт – Институт за изследване на общества и знанието (ИИОЗ) – „философията“ като такава (както, разбира се, и социологията и наукознанието) не е изрично упомената и публикациите в *Алтернативите* е един вид легитимация в публичното пространство, съжалявам за клиширания израз. Както и преди, списанието е отворено и за автори извън институцията. Редколегията е еднородна в желанието си да продължи досегашната работа, която, благодарение най-вече на усилията на главната редакторка, се увенча със значителен успех – индексация на списанието и включването му в няколко авторитетни международни мрежи за периодични научни издания, базирани в Интернет.

Проф. Димитрова, благодаря за споделеното с читателите на *Известията*! В този нелек за колегите момент, ще си позволя да припомня мъдрата констатация на Карл Ясперс, че въпреки всичко, „философията винаги е на лице“ и да Ви пожелаем нови творчески успехи!

ИЗБРАНА БИБЛИОГРАФИЯ

А. Монографии

- 2010, *Часът на българската интелигенция*. С., „Парадигма“;
- 2008, *Дебати около българския гностицизъм – ХХ век*. С., „Фабер“;
- 2006, *Религия и национализъм. Идеи за религията в междувоенния период в България*. С., „Фабер“;
- 2003, *Образи на човека* (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни). С., „Фабер“;
- 2002, *Националната руска философия – pro et contra* (спорът между неославянофили и неозападници – ХХ век). Велико Търново, „Фабер“;

2002, *Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс*. С., АИ „Марин Дринов“;
1998, *Гностични мотиви в руския Сребърен век*. С., ЛИК;
1995, *Утопия и есхатология в руския Сребърен век*. С., „Кронос“;
1994, *Достоевски и руският религиозно-философски ренесанс*. С., УИ „Св. Климент Охридски“.

Б. Студии

2010, Георгий Флоровски – разриви и връзки – В: „Погасло дневное светило...“: Руската литературна емиграция в България 1919-1944. Съст. и науч. ред. Радостин Русев, Йордан Люцканов, Христо Манолакев, С., АИ „Марин Дринов“;
2009, “Orthodoxy and nationalism in Bulgaria in the interwar period” – в международен сборник *The Balkans as Reality*. Sofia, Avangard Prima;
2008, Философско-антропологически дискусии – *Критика и хуманизъм*, кн. 28, бр. 1;
2008, Философски проблеми на религията – *Критика и хуманизъм*, кн. 28, бр. 1;
2008, Философски измерения на дискусии в психологията – *Критика и хуманизъм*, кн. 28, бр. 1;
2007, Руската религиозна метафизика от XX век – В: сб. *Онтологията през двадесети век*, Faber;
2005, Между Вечната Женственост и вечната женскост – В: сб. *Раздвоеният човек*. С., „Фабер“, 2005; ISBN 954-775-472-6, с. 105 – 132 [<http://liternet.bg>].

SIC TRANSIT GLORIA MUNDI – PHILOSOPHISCHE STUDIEN НА ДИМИТЪР МИХАЛЧЕВ

Нина Димитрова

Следващите редове са посветени на отзвука, който получава едно от първите значителни български философски съчинения – ранният труд на Димитър Михалчев *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus* (Leipzig, 1909). В предговора на Йоханес Ремке неговият млад български приятел е наречен *filius ante patrem* /Rehmke 1909: VI.

Темата за психологизма е в центъра на тогавашния европейски философски дебат и дебютът на българския философ се намесва активно в актуалното движение за „очистване на гносеологията от психологизма“, както формулира същността му Семьон Франк /Франк 1915: VI. За съвременността на избраната тема във *Philosophische Studien* говори и руският *трансцендентален идеалист* и привърженик на „критичния, разумния интуитивизъм“ Борис Яковенко, който в един свой обзор върху немската философска мисъл (става дума за 1910 г.) отбелязва как „Логическият и теоретико-познавателният интерес в съвременната немска философия намират обединението си именно в проблема за *психологизма*“ /Яковенко 1910 (а): 253/, споменавайки и името на Михалчев като ученик на Ремкевата *философия на даденото* /Яковенко 1910 (а): 262/.

В този текст ни интересува единствено *тогавашният* отзвук, симптоматичен за значимостта на книгата, респ. на философската мисъл у нас по това време. Сам Михалчев споделя за оживлението, настъпило след издаването на книгата му, спомняйки си за това десетилетия по-късно: „Върху тази моя книга се явиха много и то значителни рецензии от видни философски писатели в Германия, Австрия, Швейцария, Русия, Англия, Америка и др., обнародвани в най-видните списания на тия страни...“ /Михалчев 1994: 412/. Ще се опитаме да проследим именно споменатите рецензии, доколкото е възможно това на този етап. Настоящият текст, ангажиран с международната популярност на Михалчевия труд, не си поставя за цел да коментира състоятелността на неговите аргументи, както и на многобройните му опоненти. Замисълът е далеч по-скромен – доколкото това е първият опит да се представи Михалчевият дебют в *отразена* светлина, то интересът е насочен единствено към *описанието* на получените за него отзиви, рецензии, позовавания и т.н., с ясното съзнание, че засега дори тази амбиция е неизпълнима докрай.

В един свой очерк върху развоя на философската мисъл у нас, но датиращ трийсетина и повече години след появата на Михалчевия труд, Атанас

Илиев причислява това събитие към периода, определен от него като „втори” – тогава, когато българските философи се „вживяват” в някоя от чуждите философски системи, която популяризират и лансират у нас, създавайки разнообразието във философския ни живот. Става дума за началото на отминалия век, както и за последвалите Европейската война години, когато започва този етап на твърде интензивен философски градеж у нас. И един от основните факти в него са именно Михалчевите *Студии*: „Този етап от философския размисъл у нас започна със завръщането на Д. Михалчев от специализацията му в Германия, гдето той бе школувал в Грайсвалд при Йоханес Ремке. Думата „школувал” тук не изразява точно отношението на Михалчев към философията на Ремке, защото той бе асимилирал тази философия до пълно идентифициране с нея: тя бе станала негова собствена, бе „кръв и плът” от неговото същество. При това той я бе динамизирал със своя собствен дух, бе намерил най-прегледния, най-ясен и най-убедителен начин на нейното излагане. Поради това мнозина останаха разочаровани след прочитането на Ремкевите съчинения: оказваше се, че в лекциите на Михалчев има повече живот, по-ясно изразена тръпка на творческо изживяване. Това бе вече нещо съвсем ново за философския живот в нашата страна и ефектът от него бе неотразим” /Илиев, 1941/.

Естествено е да започнем разказа с *родната* реакция за обсъжданото събитие. Приблизително по едно и също време (1910 – 1911 г.) се появяват *двете* български рецензии за коментирания труд на Михалчев. Ще започна представянето с по-кратката, с благодарност за предоставените в нея данни за първоначалния световен отзвук за Михалчевия труд. Става дума за краткия анонс от Григор Василев, публикуван в *Съвременна мисъл* от 1911 г., който започва по следния начин: „Преди две години Димитър Михалчев, редовен доцент по систематическа философия при Софийския университет от март 1910 год., публикува на немски език първия свой труд под горното заглавие, обръщайки вниманието на учения свят. Само в България книгата на Михалчева остана съвършено неизвестна; нея даже не я отбелязаха нито в ежедневната преса, нито в списанията” /Василев 1911: 299/.

След като представя накратко няколко от важните рецензии за труда на Михалчев – благодарение и на което имаме сведенията за популярността на коментирания труд, Григор Василев отбелязва: „Тоя списък ние бихме могли да продължим. Но той е достатъчен, за да посочим на читателите на *Съвременна мисъл* приема и оценката в странство на труда на един българин. Ако от „Философските изучавания” на Михалчев в България едва се намират 4-5 екземпляра, това не докосва автора им. Ние имаме всичкото право да считаме

тоя неподозрян у нас успех на Михалчева за гордост на младата като нейния представител българска наука” /Василев 1911: 301/.

Отзивът на Григор Василев е прицелен да направи същото, което се опитва да направи и настоящият текст – да акцентира върху факта на международния отзвук за първото голямо съчинение на Михалчев, като обаче не обсъжда неговите тези и постижения. Другият (и единствен!) текст, посветен на *Philosophische Studien*, принадлежащ на Иван Георгов, е аналитичен и обстоятелствен. На множеството страници, отпечатани в Годишника на Софийския университет за 1910/1911 г. – и адекватни на обемния Михалчев труд, Георгов запознава българската публика всъщност с един доста подробен конспект на труда, направен изключително добросъвестно и прецизно. Рецензентът изтъква амбициозността на начинанието на своя млад колега, подчертавайки обстоятелството, че неговото занимание обхваща всъщност цялата налична философия – коментирана с „рядко остроумие”. Ето точните думи на Георгов: „В тая своя критика на главните течения на днешната теория на познанието в Германия г. Михалчев показва пълно запознанство с модерната немска философия, дълбоко вникване в най-сериозните проблеми, които вълнуват днес немските мислители, тънко забелязване на недостатъците и слабите страни на възгледите, що разглежда, и рядка критична дарба, която смело проявява спрямо своите противници. Тази решителност и смелост в сразяване на противни нему възгледи, тази самоувереност в правината на неговото гледище увлича постоянно автора дори и в неуместни, по наше мнение, излазки и оценки спрямо възгледите на противниците, които той много пъти третува доста рязко, макар тия противници да принадлежат отчасти и към най-видните представители на днешната немска философска мисъл” /Георгов 1913: 104/.

Както се вижда, Георгов едновременно е впечатлен от дързостта на Михалчев, от настървеността му да се „разправи” с *психологизма*, откриван навсякъде в съвременната му философска мисъл, но и настроен скептично към тази прекалена според него критичност, предвид на изначалните си теоретични несъгласия с тезите на Михалчев. Несъгласията си Георгов аргументира достатъчно обстойно, но възможният им коментар е, както бе заявено в началото, извън целите на настоящия текст. Георгов обобщава своя критицизъм по начин, който достатъчно ясно показва разликите в изходните позиции на двамата български философи: „Постави *даденото* в началото на всяка философия, съзнай ясно, че глаголът *има* означава двойко отношение, еднџ, че нещо е присъщо, принадлежно на нещо друго, друг път, че едно нещо притежава друго нещо, – и всички философски мъчнотии изчезват, настава философският рай!”¹ /Георгов 1913: 111/. Към оценката на тези мисли Георгов се

позовава и на Борис Яковенко (чийто пространен отзив за Михалчевия труд е отпечатан през 1910 г.), и на Ернст Дюр, на рецензията му във *Frankfurter Zeitung* от 15.08.1909 г. Иде реч специално за интерпретацията на *действителността* – като винаги съзнавана, винаги дадена на съзнанието, но едновременно с това независима в съществуването си от него. Понеже нямаме възможността да представим отзива на Ернст Дюр, ще се възползваме от цитата, приведен в рецензията на Георгов: „Наистина трябва да се нарече остроумна мисълта, според която дадената нам природна действителност не може заради това да се откъсне от съотношението със съзнанието, понеже тя във всеки момент ни е дадена като нещо, което трае по време, докато там, дето едно съзнание не свързва минало, сегашно и бъдеще в един траен продукт (Dauergebilde), всякога би могла да съществува само сегашност без траене” /цит. по Георгов 1913: 113/.

Критичната реценция на Георгов, както вече бе отбелязано, е доста подробна; тя засяга и тезата на Михалчев за *божественото съзнание* (изоставена по-късно от нашия ремкеанец), но в края заключението гласи, че всички изложени възражения не омаловажават главните достойнства на обсъждания труд, отбелязани и в разнообразните отзиви за него в тогавашната философска книжнина.

С първия чужд отзив – този на Ернст Дюр, нямах възможност да се запозная, но от текстовете на двамата български рецензенти извличаме информацията за препоръката, отправена към немската (и не само) философска публика, да чете и ползва труда на Михалчев – както това е направил Ернст Дюр не само в анонса си във *Frankfurter Zeitung*, но и в последвалите негови обемисти съчинения *Erkenntnistheorie* и *Grundzüge der Ethik* /вж. Василев 1911: 300/.

От данните, които днес предоставя Мрежата², съдим, че трудът не е бил споменаван мимоходом, просто като поредния факт от актуалния философски живот, но е бил обстойно коментиран – оспорван или напротив, използван за целите на авторовата аргументация. За присъствието на Михалчевия труд в международната философска книжнина говорят както специално посветените на него отзиви, така и позоваванията върху него в трудовете на различни философски знаменитости от времето на появата му.

Един от първите отзиви за книгата на Михалчев написва Уорнър Файт, професор по философия (с ориентация към етика) в Принстън. Файт описва автора на коментираните *Studien* като български ученик на Ремке, за когото това съчинение представлява опит за разчистване на епистемологичната основа за предстоящия му труд върху обосноваването на етиката. Американският професор отбелязва „свирепата атака” на Михалчев срещу всички трансцендентални теории на познанието (т.е. всички, при които познанието трансцендира опита), както и че, въпреки „свирепостта” на полемичния тон,

написаното е живо и с много добро чувство за хумор /Fite 1910: 323/. Файт посочва, че българинът не само споделя основните идеи на Ремке, но че ги е превърнал в свои собствени, представяйки учението на Ремке в по-ясен и достъпен вид /Fite 1910: 323/. Той пояснява, че е рецензирал Ремкевия *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* в същото списание преди време, при което се е завързала интересна полемика, но че сега трудът на Михалчев го е стимулирал да прочете Ремке наново – с надеждата, че несправедливостта към майстора би се отразила добре на ученика му. Уорнър Файт бил погледнал по нов начин и на Ремкевия *Lehrbuch*: „Намирам ученията на Ремке и Михалчев за природата на съзнанието и за отношението на съзнанието към обекта за твърде значими и важни. Все още не съм в състояние да видя, че тези учения имат каквато и да е необходима връзка с „иманентната“ гледна точка. Срещу тази черта на Михалчевото учение мога само да повторя, по същество, критиката си срещу Ремке. Неговата цел е разсъждението да започне от безпредпоставъчна гледна точка. Но такава гледна точка няма и не може да има, поне що се отнася до нашето човешко мислене” /Fite 1910: 323/.

По-нататък патосът на рецензента е насочен срещу възможността да се гради една безпредпоставъчна философия/теория на познанието – каквато е амбицията на Ремке/Михалчев. Една безпредпоставъчна гледна точка предполагала свършено и завършено знание за себе си и света. Такава гледна точка обсъжданата теза намира в даденото. Но какво е даденото? Според Файт Михалчев не може да даде отговор на този въпрос, без да изпадне в противоречие със собственото си определение. Защото всяко дадено, което той може да посочи, е вече определено с това посочване. А недаденото изобщо не може да бъде мислено. Така, според Файт, или иманентизмът е разширен до всеобхватност, или пък скрито съдържа в крайна сметка субективизма, толкова люто мразен от философския дебютант. В критиката на Файт се казва: „Според мен той е заблуден още в началото от погрешна логика. Иначе независим в мисленето си, той сляпо е приел традиционното схващане, че структурата на познанието трябва да бъде изградена върху самостоятелна солидна почва. Тогава понятието му за даденото е просто безплоден опит да удовлетвори това хипотетично искане” /Fite 1910: 327/.

Независимо от принципните си несъгласия, авторът подчертава великолепия немски език на младия българин (*marvellously fluent and direct*), множеството ясни идеи и конструктивни резултати.

Първото голямо съчинение на Михалчев е отбелязано и в едно списание, чийто профил изглежда донякъде странно, съотнесен с проблематиката на книгата – в *Psychische Studien*, дискутиращо и специфични парapsихологически феномени, изследователят на творчеството на Т. Г. Фехнер,

Хуго Вернеке, е предоставил една аналитична рецензия, в която е оспорено придаването от Ремке/Михалчев значение на *даденото*. Както и в останалите случаи, и в тази рецензия е изразено удовлетворение от зрелостта и куража на този философски дебют, чийто автор е представен като *Vorläufer* на същинската поява на застъпваното учение /Werneke 1909: 249/.

Психологът и педагогът Маркс Лобзиен (Marx Lobsien) е автор на рецензия за Михалчев в *Zeitschrift für Philosophie*, XVII, Heft 1 (по данни от статията на Григор Василев)³.

В *Literarisches Zentralblatt* от 1909 г. също се появява един съвсем кратък анонс, подписан с инициалите С. D. P., чиято цел е по-скоро да представи Михалчев като *български* ученик на Ремке /вж. С. D. P. 1909/.

Логично критична (бидейкия самият обект на критика от страна на Михалчев) е рецензията на професора от Хайделбергския университет Емил Ласк. Тя е публикувана в *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1913, Bd. 150. Като цяло, Ласк укорява Михалчев в пълно неразбиране на критикуваната от него понятийна система на Рикерт /вж. Lask 2002: 339/.

Обстойни са отзивите за Михалчевия труд, направени и от двама руски „трансценденталисти“ – Сергей Хесен (Гессен) и споменатият Борис Яковенко. И двамата са сред международната колегия на основаното в Санкт Петербург през 1910 г. списание *Логос*, в което лансират тезите си Винделбанд, Рикерт, Емил Ласк и мн. др., т.е. тези, срещу които е насочена критиката на Михалчев. Това обстоятелство обаче не би следвало да ни подвежда относно позициите на двамата рецензенти – поне Яковенко категорично опонира както на *открития*, явния психологизъм (в лицето на Фриз, Вунд, Ердман, Липс, Майнонг, Лотце, Ройс, Бергсон, Лопатин и т.н.), така и на *завоалпирания* (Бредли, Коен, Шупе, Рикерт, Хусерл, Ласк... /вж. Яковенко 1911/1912: 83-84/.

Рецензията на Хесен е публикувана в авторитетното *Kantstudien* и обобщава четирите главни прицела на Михалчевата критика: това са телеологичният критицизъм (Винделбанд, Рикерт), учението за „чистата логика“ (Болцано, Хусерл), иманентната школа (Шупе) и емпириокритицизмът (Авенариус, Мах). Що се отнася до телеологичния критицизъм, търсенето на скрит солипсизъм в него според Хесен не е нов момент – той напомня за идеите на Николай Лоски, изразени в неговото съчинение върху обосноваването на интуитивизма, 1908 /Hessen 1910: 328/.

Едно от основните несъгласия на Хесен е с лансирането в Михалчевия труд на *даденото* и с придаването му на такова изключително значение. Критиката е срещу крайния презентационизъм, какъвто Хесен вижда в тези идеи. Подобно на Георгов, той също оспорва въвеждането на „божествено съзнание“, а също и издиганата от Михалчев претенция за уникалната революционна роля

на Ремкевите идеи в историята на световната философия. За разлика от мнозина други, Хесен (също *немски* възпитаник) смята Михалчевия стил за тежък, изложението на текста – изпълнено с повторения, с множество цитати и имена, които бавят четенето; малко било интересното и полезното, което си заслужавало да се прочете в тази книга /Hessen 1910: 330/. Може би следва да се отбележи, че рецензията на Хесен е преобладаващо критична и негативна.

Още по-обстойна (с обем на самостоятелно изследване) е рецензията на съотечественика и съмишленика на Хесен, Борис Яковенко. Той започва изложението си с твърдението, че книгата на Михалчев има симптоматично значение /Яковенко 1910 (б): 93/. Симптоматичното авторът вижда в това, че като принципен противник на психологизма бива лансирано от младия български философ течение, което само е проникнато от психологизъм (и дори е още по-психологистично в сравнение с „телеологическия критицизъм“⁴). Оттук е направено заключението, че проблемът за психологизма скоро ще стане „боеви проблем на цялата философия“ /Яковенко 1910 (б): 93/. Като обявява проведената от Михалчев критика на психологизма за принципно правилна, Яковенко го укорява за това, че тя е направена твърде разхвърляно, нервно и несистематично, както и че поднесенят текст е твърде обемен – той би спечелил, ако е бил пет пъти по-кратък, но за сметка на по-прецизните формулировки. В сравнение с рецензията на Хесен, изследването на Яковенко е по-балансирано – то пунктуално проследява линията на разсъждения у Михалчев (главно в критиката му на Рикерт), изтъква съгласията си с него – когато ги има, предава обективно и синтетично съдържанието на рецензирания труд. Общият момент, както и у останалите критици, е „разнищването“ на изходното положение за *дадеността на даденото* и на придаденото му изключително значение за обосноваването на философията (като *основна наука*). Отново атакувана е и идеята за *божественото съзнание*. Яковенко отсъжда, че: „Основната философска наука на автора е нова мистериология на факта и дадеността – и в тази си роля тя съвсем не е нова. С една дума, дадеността изобщо и изхождането от нея не унищожава дуализма, от една страна, тъй като собственият на дадеността само бива отмишлян, а и не отсъства принципно и не освобождава, от друга страна, от психологизма, тъй като дадеността изобщо е само отвлечане от „дадената“ даденост на ето този собствено-субект, а не принципно независимост от него. Тук никак не помага и божественото съзнание, така напомнящо за Рикертското „съзнание изобщо“, за „родовото съзнание“ на Шупе и пр.“ /Яковенко 1910 (б): 105/.

Към края на студията си Яковенко заключава, че предлаганото от автора на *Philosophische Studien* е открай докрай *философия на факта*, т.е. философия на това, за което не може да се философства – при положение, че

фактът е взет в неговата непредвзетост, и че то е забъркана и сложна теория, изискваща най-щателна критика. Вместо да очисти полето на философията от остатъците на психологизма (и тук е отново потвърдена принципната основателност на Михалчевата амбиция), българският философ го е наситил докрай с психологизъм, издигайки за критерий на критериите *здравия разум* /вж. Яковенко 1910 (6): 107/.

В първия брой на подновения през 1991 г. *Философски преглед*, в чест на неговия основател и главен редактор, бе публикувана рецензията за *Philosophische Studien*, изготвена от Джордж Мур и отпечатана в през 1911 г. в *Mind*. Тази е вероятно най-коментиранията чужда рецензия за книгата – Михалчев специално я обговаря в писан по друг повод свой текст /вж. Михалчев 1994: 412-413; вж. също и Milkov 2000/. Както и в повечето останали чужди мнения, и тук интригата се заплита около *даденото* – Мур сумира тезата на Михалчев по следния начин: атакуваният психологизъм се състои в представата, че *даденото* на едно отделно съзнание е винаги зависимо от *това отделно съзнание* /вж. Мур 1991: 115/. Същевременно не остава неотбелязано Михалчевото допускане за едно нечовешко съзнание, на което всичко, съществуващо независимо от нас, е *дадено* винаги и по всяко време, когато не е *дадено* на нас /вж. Мур 1991: 115/. Изобщо, централното понятие в лансираната философия остава неясно за Мур, както и неубедителността на атаката на българския философ срещу множеството съвременни нему изопачавания на разликата между *действителност* и *валидност*. Може би си струва да приведем Михалчевия коментар на тази рецензия, доколкото разполагаме само с тази „дуплика“ на неговите опоненти. След като пояснява, че и по двата главни пункта в рецензията на Мур няма да спори, той продължава: „Искам обаче да отбележа нещо *странно* в неговата критична бележка, особено във връзка с онова, за което говорихме надълго и нашироко. В моята немска книга, която той обсъжда, има няколко обстойни глави, в които се занимавам най-подробно с учението за същината на познанието и с естеството на общото. На тия места Мур не е могъл да не забележи *приликата* между това, което развивам там, и учението за непосредното съзнаване на нещата, което той в по-късни писания така енергично защитава. За мен е досъщ неясно, защо той се спира на отбелязаните две тези, а избягва да спомене нещо за това, което би било за нас тъй важно и интересно“ /Михалчев 1994: 413/.

Това обаче правят други – приликата на Михалчевото учение за непосредното съзнаване на нещата с множество други тогавашни теории на познанието – с тази на Шупе, на Липс, със своята собствена (особено) отбелязва Николай Лоски в своя текст върху трансформацията на понятието за съзнание в съвременната епистемология /вж. Lossky 1913: 245/.

(И тук едно малко отклонение – ето как Николай Лоски си спомня за приписването му от Михалчев влияние от Ремке: „През 1913 г., струва ми се⁵, в Петербург бе българският философ Димитър Михалчев, написал през 1909 г. книгата *Philosophische Studien*. В беседата му с мен явно се прокрадваше убеждението му, че моят интуитивизъм не е нищо повече от видоизменение на теорията на Ремке и че аз съм написал своя [труд] „Обосноваването на интуитивизма“ под влиянието на Ремке. По времето, когато обмислях и пишех „Обосноваването на интуитивизма“, убеждението ми във възможността от непосредствено съзерцание на външния свят бе свързано с философията на Шелинг, Хегел, а книгата на Ремке взех в ръце едва тогава, когато писах главата за предшествениците на интуитивизма, пък и прочетох от нея само няколко страници...“ /Лоский 1968: 127/.

Подобни съзвучия посочва в отзива си за Михалчевите *Studien*, част от един общ преглед на развитието на немската философия през 1909 г., и Оскар Евалд. Любопитното е, че той е един от пряко „засегнатите“ от критиката на Михалчев. Като представя конкретния статут на дебата *логицизъм* – *психологизъм*, Евалд изтъква общото между различните противници на психологизма, били те неокантианци, неохегелианци, неохегелианци, неохегелианци или пък изхождащи от една *Gegenstandstheorie*, което той намира в единната интерпретация на понятието за истина, в признаването на логическото за абсолютна, извънвремева, самообосноваваща се ценност, чиято валидност е независима от нейната реализация и от психичното ѝ изражение. На този фон толкова по-шокиращ изглеждал неотдавнашният опит да бъдат оборени противниците на логицизма със собствените им оръжия и средства, и да бъдат заклеимени те въз основа на принципа, отнесен по-горе към психологистите /Ewald 1910: 497/. Става въпрос за опита, предприет от Михалчев, разбира се.

Михалчев е представен като ученик на Ремке (националната му принадлежност не е дискутирана), но рецензентът смята, че заострената полемичност не ще да е изцяло мотивирана от това ученичество. Според Евалд анулираният труд заслужавал да бъде прочетен заради съдържащата се в него насока на мислене, още повече, че авторът му бил даровит и проникателен. Приведените аргументи обаче са сметнати за несъстоятелни, като отново акцентът е върху изходната точка на предложения тип философстване – *даденото*. Евалд възразява срещу теоретичната възможност всичко да е *дадено* – доколкото Михалчев възразявал срещу представата нещо да е дадено само „символично“ /вж. Ewald 1910: 499/. След познатите аргументи срещу *дадеността на даденото* и философската му експлоатация от Ремке (и тук вече се твърди, че Михалчев плътно следва Ремке) Евалд отбелязва, че

рецензираният „труд не би пострадал, ако атаката му срещу Рикерт, Хусерл и Евалд бе по-малко агресивна“ /Ewald 1910: 499/.

С това описание завършваме първото засега представяне на приема на Михалчевия труд в световната (както стана ясно, не само европейската) философия. Изложението бе опит да представи външната страна на търсената фактология (която също предстои да бъде допълвана), с надеждата то да провокира и същински философски размисъл по темата, включващ и задължителните теоретични пристрастия.

Бележки

1. В оценката на Атанас Илиев: „Иван Георгов бе изтъкнал със свойствената си разсъдливост, че Михалчев опростява някои от основните философски въпроси, че заобикаля, без да разреши, известни философски затруднения, които са „спъни-камъкът“ на съвременната философия...“ /Илиев 1941/.
2. Михалчевият труд присъства например в Psychological Index: an Annual Bibliography of Psychology and Cognitive Subjects (Internet Archive); Wörterbuch der philosophischen Begriffe на Rudolf Eisler, 1910; Archiv für Geschichte der Philosophie. Walter de Gruyter&Co, 1910; Bibliographie der deutschen Rezensionen: mit Einschluss von Referaten und Selbstanzeigen, Bd. 11, Hrsg. Felix Dietrich, 1910; в книгата на Arnold Ruge. Die Philosophie der Gegenwart, 1910; на Richard Strehlow. Der Wahrheitsbegriff, 1914; в прегледа на Oskar Ewald. German Philosophy in 1909. – *The Philosophical Review*, vol. 18, № 5; в Encyclopedia of Philosophical Sciences (Vol. 1 – Logic), London, 1913; в съвременния труд на Martin Kush. The Sociological Deconstruction of Philosophical Facts – The Case of Psychologism. – *Science Studies*, 2, 1991; Martin Kush. *Psychologism. A Case Study of Philosophical Knowledge*. Routledge, London, 1995; Mattias Rath. Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie. Karl Alber Verlag, 1994; Milkov, N. G. E. Moore and the Greiswald Objectives on the Given and the Beginning of the Analytical Philosophy. – *Axiomates*, vol. 14, № 4; Цацов, Д.; Гурова, Л. Дебатът психологизъм – антипсихологизъм. С., „Богианна“, 1999 и др.
3. Днес има данни за отзиви за Михалчевия труд и в първия брой на току-що започналото да излиза *Rivista di filosofia*, 1909, орган на Società filosofica italiana, както и в *Review of Theology and Philosophy* (акцентиращо именно върху прегледи, анонси, отзиви, рецензии и пр.), 1909, vol. 4.
4. Подобно на Михалчев, самият Яковенко също е автор на специално посветено на критиката на теорията на познанието у Рикерт съчинение (Б. Яковенко. К критике теории познания Риккерта. – *Вопросы философии и психологии*, 1908, кн. 93).
5. Всъщност през 1911 г.

Литература

Василев, Гр. 1911, Отзив за: Димитър Михалчев. Философски изследвания. Приноси към критиката на модерния психологизъм. – *Съвременна мисъл*, № 4.

- Георгов, И. 1913, Dimitri Michaltchew. Psychologische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, 1909. – *Годишник на Софийския университет, ИФФ*, 1910/1911, т. I.
- Илиев, А. 1941, Има ли философска мисъл у нас? – *Литературен глас*, № 513.
- Лосский, Н. 1968 *Воспоминания*. München.
- Михалчев, Д. 1994, *Диалектика и софистика*. София, УИ „Св. Климент Охридски“.
- Мур, Дж. Е. 1991, Рецензия за *Философски студии* на Димитър Михалчев. – *Философски преглед*, № 1.
- Франк, С. 1915, *Предмет знания*. Санкт Петербург.
- Яковенко, Б. 1910 (а), Обзор немецкой философии за последние годы. – *Логос*, кн. 1.
- Яковенко, Б. 1911/1911, Что такое философия? Введение в трансцендентализм. – *Логос*, кн. 2-3.
- Яковенко, Б. 1910 (б), Dimitri. Michaltchew. Psychologische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, 1909. – *Вопросы философии и психологии*, кн. 101.
- C. D. P. 1909, Michaltschew, Dimitri. Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, 1909. – *Literarisches Zentralblatt*, № 47.
- Ewald, O. 1910, German Philosophy in 1909. – *The Philosophical Review*, № 5.
- Fite, W. 1910, D. Michaltchew. Psychologische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, 1909. – *The Philosophical Review*, vol. 19.
- Hessen, S. 1910, Michaltchew, Dimitri. Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, 1909. – *Kantstudien*, Bd. XV.
- Lask, E. 2002, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften (Rezension zu: D. Michaltschew. Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus). Jena.
- Lossky, N. 1913, The Transformation of the Concept of Consciousness in Modern Epistemology and Its Bearing on Logic. – In: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1 – Logic. London.
- Milkov, N. 2000, G. E. Moore and D. Michaltschew: The Data of Human Knowledge. – В: *Световност, демокрация, малки народи*. София.
- Rehmke, J. 1909, *Vorwort zu: Michaltchew, D. Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*. Leipzig.
- Wernecke, H. 1909, Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Von Dimitri Michaltschew. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Johannes Rehmke. Leipzig, 1909. – *Psychische Studien*, April.

VI. КАЛЕНДАР

През **май 2010 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: „Подобряване на физическите качества на студентите чрез състезателния метод в минифутбола“, осъществяван от преподаватели от катедра „Физическо възпитание и спорт“. Ръководител на проекта е доц. д-р Йордан Иванов.

През **юли 2010 г.** успешно завърши процедурата по придобиване от д.ф.н. Добрин Тодоров от катедра „Философски и социални науки“ на научното звание „професор“ по „История на философията“.

През **юли 2010 г.** успешно завърши процедурата по придобиване от д-р Христо Стоев от катедра „Философски и социални науки“ на научното звание „доцент“ по „История на философията“.

През **октомври 2010 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ'2010, заседава секция *Хуманитарни и стопански науки*. Доклади изнесоха преподавателите от катедра „Философски и социални науки“ – проф. д.ф.н. Добрин Тодоров и ст.ас. Женья Стефанова, от катедра „Физическо възпитание и спорт“ – доц. д-р Йордан Иванов, а от катедра „Чужди езици“ – ст.пр. Велислава Паничкова.

БИБЛИОГРАФСКИ УКАЗАТЕЛ
на „ИЗВЕСТИЯ” на Хуманитарния департамент
при МГУ „Св. Иван Рилски”

Изданиято *Известия* на Хуманитарния департамент при МГУ „Св. Иван Рилски” се появява през 2001 г. малко след като бе конституирано основното звено, чийто орган е. Досега (2001-2010) повече от 40 автори са отпечатали в него над 100 текста, разположени в 10 постоянни рубрики.

В Библиографския указател текстовете са подредени азбучно – на имената на авторите, като тези от един и същ автор са разположени хронологично. За всеки текст е посочен както томът, респ. годината през която е отпечатан, така и страниците на които е публикуван. Разделът „Календар” съдържа информация за по-важните събития от професионалния живот на преподавателите и звената на Хуманитарния департамент.

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Ангелов, Цветелин Философско-антропологични аспекти на християнската аскетика, Т. VI (2006), 11-24.

Борисов, Борис Проблемът за метафизиката във философията на Мартин Хайдегер, Т. VI (2006), 44-49.

Буивидас, Римантас Архитектурният символизъм като израз на съвременната традиция, Т. X (2010), 76-84.

Ванева, Мария Някои положения в схващането на любовта през XII и XIII в., Т. III (2003), 25-36.

Гергова, Таня Политически и поетически език в критическите текстове на Янко Янев. Янко-Яневата философия на националната история, Т. IV (2004), 47-66.

Делчева, Анастасия Картината на света и живота в „Явления” на Арат и в „Aratea” на Германик, Т. VII (2007), 5-20.

Делчева, Ружа Функции, състав и характер на манастирските библиотеки в Средновековна България, Т. III (2003), 37-52; Апокрифът в проекциите на каноничния текст, Т. V (2005), 53-60; Каноничната и апокрифна книжнина през Средновековието, Т. IX (2009), 29-36.

Динева, Гергана Човекът - кулминация в действието на творението като граничност /Иоан Екзарх, „Шестоднев”/, Т. VI (2006), 25-37; Инструментална и неинструментална функция на въображението през Средновековието, Т. VIII (2008), 5-13; Учението за йерархията като особен тип реализация на свободното действие, Т. IX (2009), 5-15.

Захариев, Ясен Необичайният превод на една статия от Иван Саръилиев /Философско разследване на едно обгърнато в тайнственост име/, Т. III (2003), 53-59.

Керезов, Андрей Проблемът за свободата на волята във византийската философска традиция, Т. VI (2006), 5-10.

Колева, Бисера Щрихи към въпроса защо Сократ умира невинен, Т. V (2005), 28-35; Рационалното начало в Сократовата философия, Т. X (2010), 12-26.

Любенова, Вера Кант за синтезата на апрехензията и неговият отговор на Хюм, Т. VI (2006), 38-43.

Митева, Евелина Бернар от Клерво: за любовта на душата към Бога, Т. III (2003), 19-24.

Митева, Яна Прочит на първите три слова от *Шестоднев* на Йоан Екзарх в контекста на светлинната метафизика на Робърт Гросетест, Т. IX (2009), 16-28.

Петков, Георги Бележки към хрониката на Салимбене, Т. IV (2004), 27-46; Глоси към „*За истината*“ на Тома от Аквино, Т. V (2005), 36-52.

Рождественский, Андрей След постмодерна: шансовете на „онтологията“ и „етиката“, Т. I (2001), 13-33; Натуралистичната орисия, Т. II (2002), 5-35; Митическите извори на апокалиптиката, Т. IV (2004), 5-26; За плътта на образите, Т. VIII (2008), 51-61; „Откровение“ на Йоан Богослов в старозаветни огледала, Т. X (2010), 28-54.

Серафимова, Ваня Въображението – един възможен подход да мислим процеса на социализация, Т. V (2005), 13-27; Един щрих към разбирането за общността в контекста на социализацията днес, Т. VII (2007), 51-63; Един щрих към *дигиталността* на човека, Т. VIII (2008), 62-71.

Симова, Олга Глобализация или глобална епоха. Опитът на Мартин Олброу за история на настоящето, Т. IV (2004), 67-87; Размиването на понятията „свобода“ и „справедливост“ в теорията на рефлексивната модерност, Т. VII (2007), 21-32; Антропологичните основания на политиката и ценностите в българския политически дебат, Т. IX (2009), 37-42; Глобализацията през погледа на социалната критика, Т. X (2010), 55-64.

Стаматов, Атанас Определението на Св. Константин-Кирил за философията, Т. I (2001), 5-12; Телесното и спиритуалното в предсмъртния обред на традиционната българска култура, Т. II (2002), 36-43; Рецепции на Хегеловата философия в България, Т. VIII (2008), 20-38.

Стефанова, Женя Правна характеристика на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства, Т. IV (2004), 88-96.

Стоев, Христо Понятията за аперцепция и интелектуален наглед /Лайбниц, Кант, Фихте/, Т. III (2003), 5-18; За отношението между художественото творчество и моралната стойност на личността, Т. V (2005), 5-12; Опит върху

„релативността“ на категориите добро и зло, Т. VII (2007), 47-50; Някои основни понятия от трансценденталната естетика на „Критика на чистия разум“, Т. VIII (2008), 14-20.

Тодоров, Добрин Списание „Философска мисъл“ на границата между две епохи, Т. I (2001), 34-45; Ролята на философската публичност във философската култура на тоталитарна и посттоталитарна България, Т. VII (2007), 33-46.

Тодоров, Христо Събития и процеси, Т. VIII (2008), 42-50; Глобализацията и езикът на науката, Т. X (2010), 65-75.

II. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Цолов, Бисер; Иванов, Йордан Съвременни аспекти на мениджмънта в спорта, Т. IX (2009), 43-49.

III. ОБУЧЕНИЕ

Ангелова, Венета; Христова, Моника; Манова, Диана; Паничкова, Велислава Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ „Св. Иван Рилски“ /Ч. 1/, Т. V (2005), 61-63.

Бири, Петър Какво е да си образован?, Т. VIII (2008), 72-81.

Бреие, Емил Екзистенциализмът, Т. I (2001), 46-49; Човекът в историята, Т. VII (2007), 76-80.

Велчева, Диана Необходима ли е философия?, Т. II (2002), 44-48.

Иванов, Йордан Спортологична същност на пирамидално-състезателния метод в занятията по футбол в условията на ВУЗ, Т. II (2002), 69-74; Технически слабости, допуснати от „МАГ“ /Варна/ в турнира за КЕШ'2004 по футбол в зала, Т. V (2005), 64-68.

Иванов, Йордан, Бисер Цолов Проучване отношението на новоприетите студенти в МГУ „Св. Иван Рилски“ към изучаване на предмета „Физическо възпитание и спорт“, Т. III (2003), 60-67.

Иванов, Йордан, Архангел Гигов Методически особености в подготовката на футболни отбори с ниска и средна квалификация, Т. IV (2004), 129-134.

Йорданова, Надя От Николай Ланге до съвременната символна логика /Към историята на обучението по логика в българското училище/, Т. X (2010), 85-98.

Костова, Десислава Възможности за повишаване ефективността на учебния процес във висшите технически училища, Т. I (2001), 49-55.

Кулов, Венцеслав Индукция и дедукция /Лекция/, Т. VII (2007), 64-75.

Пеева, Диана, Стефан Филипов Мястото на новите, нетрадиционни спортове в системата на физическото възпитание във ВУЗ, Т. I (2001), 55-57.

Първанова, Милена; Христова, Моника; Ангелова, Венета Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ „Св. Иван Рилски“ /Ч. 2/, Т. VIII (2008), 82-87.

Първанова, Милена; Христова, Моника; Ангелова, Венета; Величкова, Цветелина Чуждоезиковото обучение в МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. X (2010), 99-109.

Серафимова, Ваня Сравнителен анализ на социологически изследвания за въвеждането на новата система за оценка на качеството на преподаването по философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. VI (2006), 50-80.

Стоев, Христо За разликата между *трансцендентно* и *трансцендентално* у Кант, Т. IV (2004), 135-138; Понятието *многообразно* в „Критика на чистия разум“ на Кант, Т. VI (2006), 81-85.

Тодоров, Добрин Обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“: състояние и перспективи, Т. II (2002), 49-68.

Тодоров, Добрин, Ваня Серафимова Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. IV (2004), 97-128; Изследване върху методите за преподаване и формите за оценяване на резултатите от обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. IX (2009), 50-78.

IV. ИЗВОРИ

Арент, Хана Върху Кантовата политическа философия, Т. II (2002), 75-80.

Беда Достопочтени За реда на времената; Кратка хроника, Т. VII (2007), 85-93.

Димитрова, Мария Свободата: моята и на другия /коментар/, Т. IV (2004), 149-152.

Исидор Сивилски За Божествения свят /из „Етимологии“/, Т. VI (2006), 86-92.

Имануел Кант из „Лекции по етика“, Т. X (2010), 110-117.

Козелек, Райнхарт История на понятията и социална история, Т. III (2003), 68-98.

Кънева, Валентина Върху задължението за съхранение на собствения живот в етиката на Кант, Т. X (2010), 118-128.

Левинас, Еманюел Свободата и командването, Т. IV (2004), 139-148.

Салвиан Марсилски За божие то всевластие, Т. V (2005), 69-75.

Тома от Аквино За злото, Т. VIII (2008), 88-98.

Тугендхат, Ернст Античната и модерната етика, Т. IX (2009), 97-113.

Фреге, Готлоб Мисълта: логическо изследване, Т. I (2001), 59-66.

Хартман, Николай Хьолдерлин /из „Философия на немския идеализъм“/, Т. VI (2006), 93-97.

Хюм, Дейвид За критерия на вкуса, Т. IX (2009), 79-96.

V. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

А. С. Стоян Михайловски за метаполитиката /или против мърморковците/, Т. VII (2007), 94-95.

Георгов, Иван Шлайермахер, Т. V (2005), 96-102.

Михайловски, Стоян Философия на политиката, Т. VII (2007), 96-105.

Торбов, Цеко Предмет и същност на философията, Т. IV (2004), 153-159.

VI. ГОСТ

А. С. Проф. д.ф.н. Цочо Бояджиев – доайен на българската школа по философска медиевистика – на 50 години, Т. I (2001), 67-74; Проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов и Кантовата традиция в България, Т. II (2002), 81-85; Проф. д-р Христо Тодоров – За предизвикателствата на философстването като професия и призвание, Т. V (2005), 76-85; Проф. д.ф.н. Георги Каприев за развоя на философската медиевистика в България, Т. VI (2006), 98-113; Проф. д.ф.н. Нина Димитрова за предизвикателствата пред историко-философската българистика, Т. X (2010), 129-133.

Бояджиев, Цочо Словесността през Средновековието и школата в Шартър, Т. I (2001), 74- 84.

Димитрова, Нина Sic transit gloria mundi – *Philosophisch studien* на Димитър Михалчев, Т. X (2010), 134-144.

Каприев, Георги Ритуали на знанието във Византия, Т. VI (2006), 114-117.

Стефанов, Иван За някои особености на класическия немски идеализъм, Т. II (2002), 86-94.

Тодоров, Христо Толерантност и признание – едно сложно отношение, Т. V (2005), 86-95.

VII. ЕСЕ

Митева, Евелина Телесната окръгленост на желанията, Т. IV (2004), 180-183.

Стаматов, Атанас Опит върху метаморфозите на една надежда, Т. IV (2004), 176-179.

Тодоров, Добрин Пустота, Т. V (2005), 103; Кредото на анонимния моралист, Т. VIII (2008), 99-103.

VIII. ЮБИЛЕЙ

Серафимова, Ваня Аспекти на въображението в *Третата критика* на Кант, Т. IV (2004), 170-175.

Стаматова, Пламена Ян Амос Коменски. За принципите на живота, Т. II (2002), 95-96.

Стоев, Христо Въображение и схематизъм в „Критика на чистия разум“ на Кант, Т. IV (2004), 160-169.

Тодоров, Добрин Блез Паскал. Величие и нищета на разума, Т. III (2003), 111-115; „Известия“ на Хуманитарния департамент в МГУ „Св. Иван Рилски“ на десет години, Т. X (2010), 5-11.

IX. IN MEMORIAM

А. С. Проф. д-р Асен Игнатов /1935-2003/, Т. III (2003), 99-102; Памет за Професора, Т. IX (2009), 114-129.

Д. Т. Доц. д-р Диана Велчева /1938-2004/, Т. V (2005), 104.

Аврамов, Димитър /1929-2008/ Фотографията – помощник или враг на реализма, Т. IX (2009), 130-138.

Игнатов, Асен История и битие. Остаряла ли е философията на историята?, Т. III (2003), 103-110.

X. КАЛЕНДАР

Съставил: Добрин Тодоров