

**МИННО-ГЕОЛОЖКИ
УНИВЕРСИТЕТ
“Св. Иван Рилски”**

ХУМАНИТАРЕН ДЕПАРТАМЕНТ

ИЗВЕСТИЯ

Том III

София 2003

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

***P r o c e e d i n g s
Volume III
Sofia 2003***

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

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

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ
ТОМ III/2003 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISBN 954-9748-15-4

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Христо Стоев Понятията за аперцепция и интелектуален наглед (Лайбниц, Кант, Фихте)	5
Евелина Митева Бернар от Клрво: За любовта на душата към Бога	12
Мария Ванева Някои положения в схващането на любовта през XII и XIII в. ...	15
Ружа Делчева Функции, състав и характер на манастирските библиотеки в Средновековна България	21
Ясен Захариев Необичайният превод на една статия от Иван Саръ依илив (Философско разследване на едно обгърнато в тайнственост име)	28

II. ОБУЧЕНИЕ

Йордан Иванов, Бисер Цолов Проучване отношението на новоприетите студенти в МГУ „Св. Иван Рилски“ към изучаване на предмета „Физическо възпитание и спорт“	32
---	----

III. ИЗВОРИ

Х. Т. Райнхарт Козелек	37
Райнхарт Козелек История на понятията и социална история	38

IV. IN MEMORIAM

Атанас Стаматов Проф. д-р Асен Игнатов (1935-2003)	59
Асен Игнатов История и битие. Остаряла ли е философията на историята? ...	62

V. ЮБИЛЕЙ

Добрин Тодоров Блез Паскал. Величие и ницета на разума	68
---	----

VI. КАЛЕНДАР	72
---------------------------	----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Hristo Stoev Notions of Apperception and Intellectual Intuition (Lajbniz, Kant, Fihte) 5	5
Evelina Miteva Bernard of Clervo: On the Love of the Soul towards God	12
Maria Vaneva Some Propositions Concerning Perception of Love during the XII and XIII Centuries	15
Ruza Delcheva Functions, Content and Character of Monastery Libraries in Mediaeval Bulgaria	21
Iassen Zahariev An Unusual Translation of an Article Written by Ivan Zarailiev (Pfilosophy Investigation of One Obscured in Mistery Name)	28

II. EDUCATION

Yordan Ivanov, Biser Tzolov Study of the Newly Accepted Students Attitude to the Subject "Physical Training and Sports" at UMG "St. Ivan Rilski"	32
--	----

III. SOURCES

H. T. Reinhart Koselleck	37
Reinhart Koselleck History of the Notions and Social History	38

IV. IN MEMORIAM

Atanas Stamatov Prof. Dr. Asen Ignatov (1935 - 2003)	59
Asen Ignatov History and Being. Is Philosophy of History Out of Time?	62

V. ANNIVERSARY

Dobrin Todorov Bless Pascal. Majesty and Mistery of Mind	68
---	----

VI. CALENDAR	72
---------------------------	----

І. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ПОНЯТИЯТА ЗА АПЕРЦЕПЦИЯ И ИНТЕЛЕКТУАЛЕН НАГЛЕД (ЛАЙБНИЦ, КАНТ, ФИХТЕ)

Христо Стоев*

1. Произход и смислови пластове на понятието за аперцепция при Готфрид Лайбниц

Понятието за аперцепция е въведено за пръв път от големия немски философ Готфрид Лайбниц във френско-езичните му произведения. То представлява субстантивирание на френския глагол *apercevoir* с главно значение „забелязвам“. Произходът на самата френска дума е от латински - от глагола *percipere* (възприемам) и представката, която обозначава насоченост *ad*, т. е. латинската дума е *adpercipere*.

Казаното дотук би ни позволило да акцентираме върху това, че в думата *apercevoir* (забелязвам) за разлика от простото *percipere* съдържа в повече един елемент на насоченост към предмета, респективно един елемент на активност, чрез който е снета простата пасивност налична в глагола „възприемам“. С това е снета също така и идеята за едно чисто непосредствено отношение, която доминира в смисъла на този глагол. В процеса на възприемането е налице сякаш едно непосредствено и непредизвикано единство на възприемания обект и на самия възприемащ. За разлика от това, онзи смислов нюанс в глагола *apercevoir* на снемане на непосредствеността на възприемането може и да се посочи ясно в смисъла на думата съгласно френските тълковни речници - той означава „да видиш нещо, което не се разкрива непосредствено и при пръв поглед“ (1, 51). Наред с това да забележиш нещо означава да го отбележиш сред нещата, които го заобикалят, насочвайки вниманието си именно към него. По този начин *apercevoir* е тясно свързан също и с акта на вниманието, който се надгражда над самото непосредствено и несложно възприемане. Тук би могло да се подчертае, че глаголт *apercevoir* има също и възвратна употреба - „*s'apercevoir de*“, което точно означава - да си отбележиш нещо, да си го маркираш с особен индекс в съзнанието.

Сега вече бихме могли да се запитаме - какво тогава би могла да означава думата, която по своя произход представлява субстантивацията на това *apercevoir*, а именно нашия термин *aperception* (аперцепция) и какъв точно смисъл Лайбниц е вложил в него. Значи на първо място можем да потърсим дали тук са се запазили набелязаните вече от нас конотации на активност и насоченост (свързани с акта на вниманието), също и онази на рефлексивност, чрез която е преодоляна непосредствеността на процеса на възприемането. В „Монадология“ Лайбниц отбелязва, че „перцепцията“, т. е. възприятието, „трябва да се различава от аперцепцията или осъзнатата представа“ (2, 261). Съгласно това определение аперцепцията има в повече от простото възприятие (перцепцията) именно факта на своята осъзнатост. Оттук става ясно, че за Лайбниц последното не е придружено непременно от акта на съзнание. Чрез това той иска категорично да се противопостави на картезианското отъждествяване между *cogitatio* и *perceptio*, което според него води до множество метафизически грешки, сред които е считането на животните за телесни автомати, лишени от всякакъв вид психични процеси, както и невъзможността да се поведе разлика между сериозно дълготраещото състояние на безсъзнание и смъртта (2, 261 сл.).

Тук достигахме до идеята на Лайбниц за съществуването на т. нар. „малки перцепции“ (*petites perceptions*) (3, 113), които гарантират наличието на психична дейност, но които поради това, че се намират под прага на осъзнатост, не могат собствено да се нарекат аперцепции. Този възглед на големия немски философ, чрез който той за първи път в история на философията признава наличието на неосъзнати представи, се съгласува перфектно с неговия метафизически принцип, съгласно който „природата не прави скокове“ (или т. нар. „принцип на непрекъснатостта“ (4, 264 сл.), т. е. за Лайбниц съществува плавен и степенуван преход между състоянията на неосъзнатост и осъзнатост на нашите представи (перцепции).

Критерий съответно на степента на осъзнатостта на нашите представи според Лайбниц се явява степента на тяхната „яснота и отчетливост“ (2, с. 262 сл.).

* доктор, старши асистент по „История на философията“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.

Това защото, както се изразява в същата посока Г. Ф. Майерс в неговото "Учение за разума", "ние дотолкова осъзнаваме (adpercipere) нашите представи, доколкото разграничаваме тях и техния предмет от останалите представи и неща. Съзнанието е една двойна представа - една представа за предмета и една представа за неговата разлика от другите такива" (цит. по 5, 450). А критерият за яснота на една представа, съгласно определението още на Декарт, се състои именно в способността ни да отделим и разграничим въпросната представа от всички останали, които притежаваме. Съгласно това интензивността на аперцепцията (съзнанието) се явява интензивността на яснотата и отчетливостта, с които схващаме въпросната представа и респективно сме в състояние да я отделим в цялото нейно детайлно съдържание от останалите.

Съгласно казаното дотук бихме могли да подчертаем два момента в разбирането на Лайбниц на термина аперцепция - 1/ този на рефлексивността и 2/ този на аналитичността. Те се явяват по естествен начин взаимосвързани. Съгласно първия момент аперцепции са тези представи, които ние *осъзнаваме* като *наши*, т. е. придружените от рефлексивния акт на самосъзнанието. Представите или перцепциите, които се намират под прага на осъзнатост, т. е. тези, които ние собствено не осъзнаваме, не могат да бъдат наречени аперцепции. Обаче какво все пак означава това ние да осъзнаем една представа, какво означава да я извикаме над прага на съзнанието - ами това означава ние да я *отличим* от неопределената маса на всички наши представи и да фиксираме вниманието си върху нея и нейното специфично съдържание, т. е. да я схванем ясно и отчетливо. Така достигнахме до втория смислов момент в термина "аперцепция" - аналитичността, съгласно който аперцепции са тези представи, които схващаме ясно и отчетливо, т. е., тези, които разграничаваме и отличаваме от другите.

Струва си да се подчертае факта, че до същите два смислови пласта ние достигнахме в началото на нашия текст при разглеждането на значенията на френския глагол *apercevoir*. Да забележиш или да аперцепираш нещо, това означаваше да го *отличиш* или да го *разграничиш* от заобикалящите го, а това е тясно свързано с рефлексивния акт на това да си го *набележиш*, да го направиш обект на вниманието си. Така става ясно, че тъкмо тези два смислови пласта е искал да разгърне Лайбниц, когато е субстантивирал френския глагол *apercevoir* в съществителното *aperception*. Както се изразява много точно самият Лайбниц, "перцепцията" представлява "вътрешното състояние на монадата представящо външните неща", докато "аперцепцията" е "съзнанието или рефлексивното познание на това вътрешно състояние" (цит. по 5, 450).

Накрая би трябвало да отбележим с оглед на понататъшната тенденция на нашата тема, че актът на аперцепцията според Лайбниц стои в основата на един *интелектуален наглед*, чрез който се познават т. нар. „вечни истини“, необусловени от условията на сетивния наглед (пространството и времето). Лайбниц в „Монадология“ твърди следното: „Чрез познанието на необходимите истини и чрез техните абстракции ние се издигаме също до рефлексивните актове, които ни позволяват да мислим това, което наричаме „аз“, и да разсъждаваме върху това, че това или онова е „в нас“. Когато насочваме нашите мисли към нас самите, ние ги насочваме също към „битието“, „субстанцията“, „простото“ и „сложното“, към „невещественото“ и даже към „Бога“, доколкото схващаме това, което е ограничено в нас като неограничено в Него. *Онези рефлексивни актове* (аперцепциите - б. м., Х. С.) *доставят следователно главните предмети на употребата на нашия разум*" (2, 263). Това изказване на Лайбниц ни дава основание дори да отъждествим аперцепцията с интелектуалния наглед, доколкото този тип интелектуално познание според него се отнася към един чисто интелектуален предмет (нашият аз), като при това ни доставя най-важните категории и понятия, чисти откъм всякаква сетивност и заедно с това напълно безотносително към условията на всеки един сетивен наглед, които са пространството и времето. Това отъждествяване на аперцепцията и на интелектуалния (вътрешен) наглед ако още да не е изцяло и ясно фиксирано при Лайбниц, става напълно определено в школското систематично изложение на неговата философия от страна на Кристиан Волф и тъкмо към него е насочена известната критика на Кант, която ни предстои също така накратко да разгледаме.

2. Понятието за аперцепция в теоретическата философия

на Имануел Кант

Понятието за аперцепция придобива във философията на Имануел Кант твърде важни функции. Върху него се гради цялото аргументационно движение на „Трансценденталната дедукция на чистите разсъдъчни понятия” във второто преработено от самия Кант издание на „Критика на чистия разум”. Заедно с това Кант, за разлика от философите на Рационализма, държи на строгото различаване на акта на аперцепцията от някаква способност за интелектуален наглед, каквато Кант отказва на човека, в качеството му на „крайно-разумно същество”.

Кант заема термина „аперцепция” очевидно от Лайбниц и респективно в значението, с което го употребява, могат да се посочат същите смислови пластове, които вече набелязахме при неговия предшественик. „Аперцепция” при Кант обозначава акта на само/съзнанието или дори на всяко съзнание, доколкото във всяко съзнание за някакъв предмет е налице също и рефлексивния акт на отнасянето на представата за този предмет към самия субект на съзнанието като неин притежател. Следователно, съзнавайки нещо, аз винаги заедно с това осъзнавам и самия себе си като субект на това съзнание, т. е. осъзнавам дадената представа като *моя* (6, 172, 174). На тези тъкмо места от „Критика на чистия разум” може да се види, че самият Кант често слага думичката „мой” от израза „мой представи” в курсив, именно за да се подчертае ролята на аперцепцията във възвратното отнасяне на въпросните представи към субекта на съзнанието като техен притежател. Т. е., за да е възможно аз да осъзная дадена представа е необходимо заедно с това аз да осъзная самия себе си като неин притежател, което означава, че всяко съзнание изисква като свое необходимо условие *самосъзнанието*; в противен случай както отбелязва Кант, „представата би била или невъможна, или поне за мен би била нищо” (6, 171).

С оглед на казаното става ясно защо Кант определя аперцепцията като „съзнанието за самия себе си” или „простата представа за Аз” (6, 123). Обаче би било едно огромно недоразумение тя да бъде окачествена и разбрана единствено и просто като „представа”. Ето защо Кант отбелязва, че „тази представа е *акт* на спонтанността” (6, 171). Това означава, че чрез въпросната представа се осъществява определен тип действие (акт). А израз на този акт на спонтанността е на някой друг, а изразът „Аз мисля” (вж. 6, 171 сл.).

Тук ние веднага можем да се сетим за Декартовото *cogito* („Аз мисля”), паралелът с което безспорно е неизбежен. И все пак какво всъщност обозначава тук това: „Аз мисля”? То (не по различно от както е при Декарт) обозначава именно факта на самосъзнанието във всяко едно съзнание - или факта, че във всяко едно *мислено* от мен *нещо* (или както Декарт би допълнил - във всяко едно „схващано”, „утвърждавано”, „отричано”, „желано”, „не желано”, „представяно”, „усещано” (7, 331) неизменно присъства акта, чрез който аз го мисля. Чрез този акт въпросното нещо става *за мен*, т. е. придобива определен тип валидност за моето съзнание. Всичко това означава, че всеки един акт на схващане е също и възвратно процес на придобиване от схванатото на валидност *за мен*. Един пример даван много често от Фихте в съвсем същия дух е следният: аз възприемам тази врата. Осъзнавайки обаче вратата като обект на моето възприятие (*съзнанието*), аз заедно с това и неразделно от него осъзнавам и самия себе си като субект на въпросното възприятие (*самосъзнанието*). Ето защо е разбираемо, че Кант отбелязва, че въпросната представа „Аз мисля”, която обозначава самосъзнанието или аперцепцията, „трябва да може да придружава всички други (представи) и е една и съща във всяко съзнание” (6, 172). Това единство на самосъзнанието във всяка проява на съзнание *за нещо* ни довежда до другата основна функция на аперцепцията във философията на Кант, функция, която е тясно свързана именно с набелязаната вече рефлексивност. А именно аперцепцията е това, което гарантира личната или персоналната ми идентичност (тъждество) във времето: „Обстоятелството, че човек може да има представата за Аз, го издига безкрайно над всички други същества, които живеят на земята. Чрез това обстоятелство той е *лице*, и благодарение [на] единството на съзнанието при всички промени, които могат да му се случат - [той е] едно и също лице” (8, 29). Следователно според Кант тъкмо благодарение на единството на аперцепцията, аз мога да бъда наречен „личност” (Person) и при това една и съща, т. е. идентична със себе си личност. Това е така, защото именно единството на самосъзнанието гарантира това, че аз стоя зад всичките ми отделни представи или действия, чрез това че ги осъзнавам

като *moi*. Тук, разбира се, не става дума за метафизическото твърдение на една ноуменална същност (Кант отхвърля в „Паралогизмите на чистия разум“ възможността твърдението на аперцепцията да даде чисто рационални основания в тази насока (6, 403-408), а единствено за формално-персоналното твърдение на една личност. Ако дадена същност не осъзнава своите действия върху околните именно като *свои* действия, или пък ако евентуално тя ги осъзнава като действия на различни субекти, то-тогава тя не може да бъде наречена „личност“ или „Аз“. Ето защо Кант отбелязва, че „чистата аперцепция“ е „съзнание затова, какво човек *върши*“ (8, 63), и това с основание би могло да се разгърне - и „съзнание за това, че *той* го върши“.

Единството на трансценденталната аперцепция се осъществява именно чрез това, че „аз отнасям всичките си последователни определения към нумерно-твърдественото Аз във всяко време, т. е. във формата на вътрешния наглед за самия себе си“ (6, 404). На базата на всичко казано дотук относно аперцепцията в нейната рефлексивна и гарантираща личната идентичност функция все още би могло да остане напълно неразбираемо, защо според Кант тя играе толкова важна роля в качеството си на овъзможняващ *обективното* познание принцип, до такава степен че той да нарече единството на аперцепцията „най-висшето основно положение в цялото човешко познание“ (6, 175) или също „най-висшия принцип на всяка употреба на разсъдък“ (вж. 6, 177). За множеството от читателите на Кант остава непонятно как аперцепцията като твърдението на самосъзнанието на Аза (т. е. според тях нещо изцяло *субективно*) може да се яви най-висшето условие за познанието на един *обект* изобщо, т.е. да се яви първото необходимо условие за възможността на *обективното* познание (6, 179 сл.). Тук ще се опитаме възможно най-аналитично да разясним тази връзка.

Познанието съгласно Кант е синтетично единство от (казано най-общо) представи. (Всеки „анализ“ или „разлагане“ е нещо вторично, защото то предполага вече наличието на някакъв предварителен „синтез“ (6, 169). Основанието затова синтетично свързване не може да се корени в самия предмет на познание, защото в такъв случай връзката би притежавала единствено и само емпиричен и поради това случаен характер. Ето защо съгласно Кант основният проблем за възможността на познанието може да се сведе до този: „Как са възможни синтетични съждения a priori?“ (6, 89).

Съгласно насоката на нашето изследване ние бихме могли да преформулираме този прочут въпрос по следния начин: Как е възможна и върху какво се основава априорната синтетична свързаност на нашите представи, която наричаме познание? Както отбелязва самият Кант в отговор на този въпрос, „измежду всички представи *свързането* (die Verbindung) е единствената, която не може да се даде от обекти, а може да се създаде единствено от самия субект, защото е акт на неговата спонтанност“ (6, 169). Следователно за Кант основанието на синтетичната свързаност a priori в нашето «познание се корени в „спонтанната“, т. е. непринудена чрез нещо външно или чуждо, дейност на субекта на познание (доколкото под „субект“ тук се разбира естествено не моят индивидуален и емпиричен субект, а *субектът изобщо* в качеството му на разсъдък или разум), и то дейност по свързване на многообразното опитно съдържание дадено чрез сетивата. Оттук Кант продължава по следния начин: „Но понятието за свързването включва в себе си освен понятието за многообразно и за неговата синтеза *още и понятието за единство на многообразното*“ (6, 170, к. м.). Следователно ние ще открием най-висшето условие за възможността на нашето познание именно в точката, която съдържа a priori в себе си основанието за това единство, което единство прави възможно всяко свързване. Неговото основание се корени според Кант не другаде, а в „*първоначалното синтетично единство на аперцепцията*“, което също така трябва да се нарича „*трансцендентално*“, а и не с по-малко основание „*обективно единство на аперцепцията*“, доколкото в него се корени възможността даденото в един наглед многообразно да се обедини в едно понятие за обекта“ (6, 182).

Нека да разгледаме тези определения на единството на аперцепцията подред - 1/ то е *първоначално*, защото то е търсената първа точка, която съдържа в себе си основанието за всяко единство, 2/ то е *синтетично*, защото върху него се основава възможността на всяка свързаност (синтеза) на многообразното на представите изобщо, 3/ то е *обективно*, защото върху него се основава възможността многообразното на нагледа да се обедини в понятието за един обект, 4/ то е и *трансцендентално*, защото върху него се основава възможността на априорното познание изобщо.

И все пак защо тази най-висша точка на всяко познание да се явява тъкмо единството на аперцепцията или на самосъзнанието? -Именно защото само единството на самосъзнанието може да гарантира единството на свързаните в съзнанието отделни компоненти (представи), или казано по друг начин - единството на отделните съзнателни актове, на всеки от които в ноематичен план съответства дадена представа. Това защото съгласно Кант аперцепцията или "мисълта: тези дадени в нагледа ми представи ми принадлежат всичките, означава според това толкова, че ги съединявам в едно само самосъзнание или най-малкото мога да ги съединя в него" (6, 174). Т. е. "единството в едно само самосъзнание" гарантира всяка тяхна както потенциална така и актуална свързаност.

Накрая трябва да се подчертае, че според Кант "обективното единство на самосъзнанието" трябва строго да се различава от "субективното единство", което като само "емпирично" представлява "определение на вътрешното сетиво" и е "само изведено от първото при *in concreto* дадени условия" (вж. 6, 182-183). Последното важи само за моето емпирично и индивидуално съзнание, докато първото важи за "всяко едно съзнание изобщо".

"И така синтетичното единство на аперцепцията е най-високата точка, с която трябва да се свърже всяка употреба на разсъдък, дори цялата логика и след нея - трансценденталната философия; тази способност е дори самият разсъдък" (6, 175).

3. Кантовото понятие за интелектуален наглед

Съгласно Кант "нагледът" (*die Anschauung*) е "онзи начин, съгласно който познанието се отнася *непосредствено* към предмети" (6, 99). Ние, т. е. хората, като "крайни разумни същества" притежаваме обаче способност единствено за "сетивен наглед", т. е. имаме възможност за *непосредствено* отношение към предмети, единствено и само чрез факта, че се "*афицираме*" от тях. Това означава, че нашата способност за наглед се характеризира с "рецептивност", а не със "спонтанност" (6, 129). В противовес на това единствено нашето мислене или разсъдъкът притежава "спонтанен" характер. Но за сметка на това, разсъдъкът не е способен на "непосредствено отношение към предмети", т. е. той не е "нагледно представящ (*anschauend*)" (6, 181). Както отбелязва самият Кант понятията на разсъдък без нагледи са "празни", докато самите нагледи без понятия са "слепи" (6, 130). Това означава, че според Кант съдържателният момент на нашето познание се гарантира от сетивните нагледи, докато формално-структуралния момент от разсъдъчните понятия. Ние обаче не притежаваме една единна познавателна способност, един вид *интелектуален наглед*, който да задава автономно и спонтанно в единство както предметното съдържание (нагледа), така и интелектуалната свързаност на цялото на нашето познание.

Един подобен интелектуален наглед съгласно своето понятие според Кант би могъл да принадлежи единствено на "първоначалната същност", т. е. на Бог (6, 128). В един такъв наглед формалният план на познание"то на един предмет би съвпадал напълно с материално-съдържателния план на неговото сътворяване. Т. е съгласно Кант докато човек *твори* предмета на своето познание единствено и само във *формата* на неговата обектност (чрез спонтанността на разсъдък), при което за неговото съдържание трябва да разчита на сетивните нагледи, то Бог би *създавал* в своя интелектуален наглед предмета в абсолютния смисъл на думата.

4. Паралелно разглеждане на понятието за аперцепция при Кант и понятието за интелектуален наглед при Фихте

Още в началото следва да отбележим, че функциите на от една страна „трансценденталната аперцепция“ при Кант и от друга на „интелектуалния наглед“ при Фихте като че ли се припокриват изцяло. На първо място, както вече видяхме, аперцепцията е това, чрез което осъзнавам всяка моя представа именно като *моя*: тя е "всеобщото твърдение при всички мои представи" (6, 199). В противен случай, както казва Кант, „бих имал толкова пъстри и различни Аз, колкото са представите, които съзнавам“ (6, 174). Фихте казва в същото това отношение: „Всичко, което може да стане *моя* представа, трябва да бъде отнесено към мене; съзнанието Аз обаче може да произлезе само от интелектуалния наглед“ (9, 31). Както се вижда тази функция за Фихте е вече

вторична, минала на заден план. За него същността на интелектуалния наглед е по-първо в това, че „той е непосредственото съзнание, че аз действам и какво извършвам” (9, 30). Но това е една формулировка, която почти дословно съвпада с подобна такава от „Антропологията”, където Кант отбелязва, за да я отличи от вътрешното сетиво, че „чистата аперцепция” е „съзнание за това, което човек върши” (8, 63). Въз основа на казаното дотук бихме могли да заключим, че в общ план функциите на „аперцепцията” при Кант и на „интелектуалния наглед” при Фихте съвпадат.

Но тогава къде може да се търси разликата? Защо макар , че Кант отхвърля понятието за „интелектуален наглед”, Фихте толкова държи на него? - Разликата е в това, че за Кант съзнанието за моето действие, за моята спонтанност не е достатъчно, за да определи самото това съзнание като „наглед”. За Кант нагледът винаги се отнася към действащото, към субекта на действието, а не просто към самото действие. Кант търси, или по-скоро мисли в аперцепцията зад действието „нещо реално” (!), нещо, „което съществува в действителност”, което обаче е „дадено” „само за мисленето изобщо, значи не като явление, не и като нещо само по себе си (ноуменон)” и „което е отбелязано като такова в положението: Аз мисля” (6, 430-431). В тази си интенция Кант говори за едно „неопределено възприятие” (!), което да се отнася към това недадено в наглед, но „отбелязано” в положението: Аз мисля. Ето защо в този смисъл той казва, че аз нямам наглед за „определящото”, за действащото в мен, а имам само съзнание за действието, за „акта на определянето” (вж. 6, 206-207). Но Кант добавя: „все пак (к. м.) тази спонтанност прави да наричам себе си *интелигенция*” (6. 207).

Фихте, обаче, от своя страна би казал, че „тази спонтанност” не е нищо друго освен *самата* интелигенция. Защото за него „на интелигенцията не се следва никакво същинско *битие, никакво съществуване*”. За него „интелигенцията е *дело* и абсолютно нищо повече” (9, 17). Както видяхме обаче, според Кант интелигенцията е тъкмо в това, което Фихте нарича „абсолютно нищо повече”. За Кант с „това: Аз мисля” се дава само съществуването ми, то, обаче, по този начин не се определя, защото за това се изисква чрез наглед да „поставя в себе си многообразното”, което принадлежи към съществуването ми (вж. 6, 206).

С оглед на казаното обаче, Кант изглежда да е непоследователен в сравнение с Фихте като търси някакъв *datum* зад самото действие, като търси там някакъв *ens*. И наистина да се търси *datum* в „мислещия субект” не е ли нелепо? Според Фихте това е нелепо. Сам Кант казва в „Рефлексии по метафизика”, че „интелектуално е това, чието понятие е едно дело (Тип)” (цит. по 10, 245); защо да търся зад това дело, зад това действие някаква поставеност, някакъв *datum*? Отговорът обаче се налага от само себе си: Кант мисли човека при предпоставката, че е *сътворен*. Човек „не е като че да твори самия себе си” (цит. по 10, 235), освен само в качеството си на явление. И, парадоксално, това, което в него е „само по себе си”, а именно субстанционалното *действащо*, тъкмо то е положеното от Бог. Човек сам, „мислещата същност” е един *ens creatum*.

Някои автори са склонни да тълкуват този момент у Кант като „есенциализъм”, но те пропускат да вземат в предвид, щом веднъж са навлезли в този контекст, че Кант „не изхожда от един съществуващ свят на нещата..., а от първичната реалност на една абсолютна духовна спонтанност” (само че не човешката, а божията) „по отношение на която цялото битие на света и нещата е едва вторично” (вж. 10, 237). Освен това може да се подчертае, че гореизложената теза се съгласува с моралния персонализъм у Кант (вж. „царството на целите” в „Критика на практическия разум”) за разлика от Фихте, при когото тенденция, особено в по-късния период от творчеството му, е индивидуалното Аз да се схваща като проекция на чистото и наиндивидуално Аз.

Литература

1. *Petit Larousse*, Paris, 1986.
2. Лайбниц, Г. В. *Монадалогия* - В: Европейска философия XVII - XVIII в., Антология, т. 1, С., 1994
3. Лейбниц, Г. В. *Сочинения*, т. 2, Москва, 1983.
4. Лейбниц, Г. В. *Сочинения*, т. 1, Москва, 1982.
5. *Historisches Worterbuch der Philosophie*, herausgeb. Ritter, J., Grunder, K., B. 1, Basel.
6. Кант, И. *Критика на чистия разум*, С., 1992.
7. Декагт, Р. *Избрани философски произведения*, С., 1978.
8. Кант, И. *Антропология от прагматично гледище*, С., 1992.

9. Фихте, Й. Г. *Опит за ново изложение на наукоучението*, С., 1993.
10. Heimsoeth, H. *Studien zur Philosophie Kants*, Koln, 1956.

БЕРНАР ОТ КЛЕРВО: ЗА ЛЮБОВТА НА ДУШАТА КЪМ БОГА

*Евелина Митева**

Животът на св. Бернар (1090/1 - 1153) е белязан от необичайна активност. Той се ангажира в многобройни дейности - събира привърженици за Втория кръстоносен поход (1147 г); създава дъщерни манастири в рамките на цистерцианския орден, към който принадлежи (а те са над сто и петдесет!); в продължение на осем години поема защитата на каузата на папа Инокентий II срещу неговия противник, антипапа Аналект II; поема ръководна роля за осъждането на еретици или магистри (сред тях е и Пиер Абелар); проповядва пред своите братя, убеждавайки ги да следват неотклонно трудните пътеки на Господа. И независимо дали вниманието му е насочено към политическа активност, към духовна дейност или към съзерцание и молитва, той му се отдава с вяра и плам. Този жар и устрем на неговата личност не може да не се предаде и в съчиненията му. Ала и те всеки път са писани по-скоро по някакъв повод и за насърчение и духовно извисяване на събратята му. В съответствие с това са и основните жанрове, в които той пише: писма, проповеди и трактати. Сред тях особено място заемат проповедите върху книга „Песен на песните“. С език, също така красив и завладяващ като този на самата песен, той ни увлича по този път, който единствен ни извежда до блаженото единение с Отца ни - пътят на любовта.

Самата „Песен на песните“ ни поразява със своята красота и неочакваност, с непосредствената чувственост и сила на любовното чувство. „Нека ме целува той с целувки на устата си!“. Това е нейното начало, така необичайно, впечатляващо и пленително. За Бернар тази странност има особено значение. Тя е толкова дръзка редом с останалите библейски текстове, толкова ненадейна в древното и свето Писание, че надали би могла да е човешко дело. Тя е божествена песен, вдъхновена от Светия Дух. Тъкмо затова обаче към нея трябва да пристъпваме с чисти душа и ум, едва след като сме отстранили от себе си двете най-големи злини - непомерната любов към себе си и суетната любов към света. За това ни подготвят предишните две книги - „Притчите Соломонови“ и „Еклесиаст“. Те ни помагат да отхвърлим „мъдруването на плътта“¹ и мъдростта на света, за да можем да пристъпим към божествената любов, за която се пее в „Песен на песните“. Тя е трудна за схващане от разума, но разглеждането ѝ е сладко. Тя е книга на любовта и на мира, и не случайно започва с целувката. Милостта в нея е по-силна от гнева, радостта и любовта надвигат безпокойството на греха и смутните грижи. Тя е песен за „благодатта на светата любов и за тайнствата на вечния брак“, за „светия копнеж на душата“². Много са песните в Писанието, но всички те са конкретни, човешки. Тя обаче не е просто благодарствено хваление, а е божествено вдъхновено слово. Тя с право е наречена „Песен на песните“, точно както и нейният адресат бива наричан „Цар на царете и Господар на господарувачите“³. Но подобна песен трябва да е в сърцето на всеки от нас и всеки ден да бъде пята, неговите закони трябва да сторим песен на сърцето си. „И мисля, че вече в самите себе си ще разпознаете онова, което в Псалтира е наречено не Песен на песните, а Песен на Стъпалата“⁴, заради изкачванията, които всяка душа постига в себе си. А това са пак стъпалата на любовта.

Но „Песен на песните“ все пак е единствена по рода си, „с изключителното си достойнство и прелест превъзхожда всички други песни“⁵. Тя може да бъде научена само чрез помазанието на Светия Дух и ни се разкрива единствено чрез опита. „Тя не е вик на устата, а зов на сърцето, не мърдане на устни, а порив на радост, съзвучие не на звуци, а на воли“⁶. И тъй като тя ни разкрива тайнството, в което може да участва само напредналата душа - божественият ѝ брак с нейния Жених, тя не бива да бъде поднасяна на млада или неопитна душа. И ако авторът на проповедите, заедно с неговите слушатели, все пак се осмелява да пристъпи към тях, то е само за да ни бъде от полза за духовното ни израстване.

Такова е вдъхновеното въведение на Бернар към проповедите върху „Песен на песните“. Тези проповеди, осемдесет и шест на брой, той пише в продължение на осемнадесет години, от 1135 г. до самата си смърт. Още приживе те стават широко популярни, появяват се множество преписи, а в самото начало на XII в. са преведени и на френски. Те увличат с изключителната красота на езика, която от своя

* студентка по философия на СУ „Св. Климент Охридски“.

страна хармонира с техния предмет - мистическият копнеж на душата по Бога. Бернар говори за любовта, с езика на любовта; а "Песен на песните" е онази рамка, в която това говорене намира своя най-адекватен израз.

„Дорде денят лъха прохлада, и бягат сенките, върни се, мой мили, и бъди като сърна или като млад елен, по планински скали”⁷. *Върни се*, вика го тя. Той тръгва, тя го зове. „Кои са те, така неуморно и верни влюбени, единият изпратен с вик, а другият тревожен в безпокойството на любовта?”⁸. Изтерзани от копнеж в този миг на раздяла, кои са те, жених и невеста, обвързани в любовта си? Според алегоричното тълкуване на Бернар това са Словото Божие, сам Бог, и душата. Той слиза към нея в любовта си, низхождайки в нея, Словото не се снизява, а напротив - възвисява своята невеста в любовта си; а тя, невестата-душа, го чака и го вика, готова да се слее с него, красива с любовта си към него. Св. Бернар нееднократно подчертава, че единствено душата, приела Божия закон за песен на сърцето си, отвърнала се от пороците, възлюбила Бога с цялото си същество, е готова да се обвърже с небесния си Жених. Но ние знаем и усещаме, че тя, душата ни, е натоварена с безброй грехове, увлечена от неизброими страсти, затисната от тежестта на своята плът. И виждайки от друга страна неговите неизмерими мощ и величие, тя се чувства нищожна пред него, страхът ѝ е непоносим за нея и тя не смее да обърне поглед към него, за да го доближи. Но нима, пита св. Бернар, нима трябва душата, която е образ Божи, да се бои от своя Творец, нима не бива да се обърне с вик на благодарност, славословие и копнеж към онзи, комуто се уповава от самото си рождение? По своята природа тя е негово светло подобие, красива по самата си конституция: „О, хубава си, моя мила, хубава си”⁹. Но пороците и греховете ѝ я отклоняват от това подобие. Тя се възгордява и се изкривява в себе си от първоначалното си чисто и „право” състояние. Тогава, загледана в себе си, възхитена от собствената си мъдрост, тя се самозабравя пред Бог. Уверена в собствените си сили, в мощта на собствения си разум, тя попада във властта на една от двете най-големи злини - „непомерната любов към себе си”¹⁰. А коренът на греха тук е притежанието. Защото не самата мъдрост, както и не самата красота, са виновни, а собствените ни, тези, които виждаме в себе си като образ и дар Божии и незаслужено си ги приписваме като свои заслуги. Това е и грехът на сатаната, който заради *своята* красота и *своето* мъдруване е загубил богоподобната си хубост и се е лишил от мъдростта. Тези, които са уверени в собствените си сили, са загубени, защото са отстъпили от Божията благодат и любов и той е отвърнал лицето си от тях: „Не ви познавам”, се казва в Писанието, и още: „никога не съм ви познавал”¹². Макар че любовта към нас самите е естествена, т.е. човек възлюбва най-напред себе си заради себе си, все пак тя вече се превръща в грях, когато излезе извън собствената си мяра. Тъкмо за да не се превърне в страст и да бъде удържана в границите си, ни е даден законът „Възлюби ближния си като себе си”. Но за да го възлюбим чисто и праведно, то трябва да бъде сторено само в Бога¹³. Защото кое извън Господ може да бъде добро, или свято, или праведно?

Но щом се обърнат само към себе си, към плътската си любов, тези хора се лишават от благодатта му. А само в благодатта е възможно да постигнем спасение. Защото тя ни дава и желанието, и способността да се стремим и да действваме за спасението си. От своя страна обаче благодатта трябва да бъде допълнена от истината. Без нея желанието остава празно, стремежът ни да постигнем нещо и отдаването ни на Бога остават някак лековати, лишени от съзнанието за правилността на нещата и от отговорността да понесем тежестта на истината. Истината е онова идеално състояние, към което трябва неотменно да се стремим, независимо от слабостта в себе си, която неуморно трябва да преодоляваме; истината, от друга страна, е фактическото състояние на нещата, пред което трябва да се изправим, да понесем горчивината му. Без благодатта неимоверна е тежестта на истината; ала и без истината - безполезна е благодатта¹⁴.

Така, преодоляла суетната любов към себе си и към света и запазила чистотата и красотата на своето подобие, душата е готова да обърне лицето си към Словото и да му се уподоби. Но душата може да се уподоби на Словото единствено в любовта, да стане една по образ с него, един дух с него. „Чрез това подобие в любовта душата се венчава за Словото, защото вече му е подобна по природата, а това подобие се проявява в желанието ѝ да обича така, както е обичана”¹⁵, сиреч съвършено. Любовта е онова най-високо място, до което душата достига, и тя постига това по пътя на любовта, заради любовта отново тя е способна да се възкачи от себе си към Словото. Защото какво, наистина, може

да има пожелано от любовта, и какво по-голямо основание може да има за копнеж на душата по нейния Жених? Почитта или благоговението още не е любов, защото то запазва някаква дистанция между влюбените. Ала любовта не допуска отстояние между двамата, те са слети в единение, но пак не загубват себе си в това сливане. Това не означава, че не бива да се отнасяме с почит или трепет към Господ; но той иска това от нас като Отец, защото децата дължат почит на своите родители. Но Женихът-Слово иска само да бъде обичан. А и как би могъл да не бъде обичан онзи, който не само че ни обича, но той е и самата любов? И душата го обиква от цялото си сърце, изгаряна цялата от любов и копнеж по своя жених, тя го призовава: *Върни се*. И той се връща при нея, защото вижда, че тя е изпълнена с любов към него; но и когато си тръгва, той иска да бъде повикан обратно, иска да бъде задържан, да бъде обичан. Несъизмерими са, разбира се, любовта на Словото и любовта на душата; Той, който е извор на любовта и тя, която отпада и пролива сълзи, когато Той си тръгва от нея. Едничкото, което тя може да Му предложи, е любовта ѝ. Но това именно е и нейното богатство - пречистена и засиява в любовта си, невестата може да пристъпи към своя Жених. Тогава душата изживява онзи кратък и ослепителен миг на екстатичното сливане със Словото, неподдаващ се на описание, но единствено жадуван, единствен носещ радост, щастие и блаженство.

Не би могъл онзи, който не е видял прелестта на девойката Суламит, да я опише с такава страст; и не би могъл някой, който не е изпитал светлото блаженство да познае Бога в любов, да говори за Него с подобни вяра и плам. „Щастлив е онзи, комуто е дадено да изпита сладостта на тази прегръдка!“¹⁶. А това е постижимо за всяка душа, възлюбила Господ и сторила закона Му песен на сърцето си.

Бележки

1. Рим., 8:7.
2. Св. Бернар от Клерво *Проповеди върху „Песен на песните“*, проповед I.
3. I Тим., 6:15.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid.
7. *Песен на песните*, 2:17.
8. Св. Бернар от Клерво *Проповеди върху „Песен на песните“*, проповед LXXIV.
9. *Песен на песните*, 1:14.
10. Св. Бернар от Клерво *Проповеди върху „Песен на песните“*, проповед I.
11. Св. Бернар от Клерво *Проповеди върху „Песен на песните“*, проповед LXXXIII.
12. Мат., 25:12; 7:23.
13. Св. Бернар от Клерво *За любовта към Бога* - Във: *Философският ерос*, С., ЛИК, 1999.
14. Св. Бернар от Клерво *Проповеди върху „Песен на песните“*, проповед LXXIV.
15. Св. Бернар от Клерво *Проповеди върху „Песен на песните“*, проповед LXXXIII.
16. Ibid.

НЯКОИ ПОЛОЖЕНИЯ В СХВАЩАНЕТО НА ЛЮБОВТА ПРЕЗ XII И XIII В.

*Мария Ванева**

Когато се говори за любовта през Средновековието, неизменно трябва да се взима предвид съществената и основополагаща изходна интуиция за християнството: *Бог е любов*. Това е казано в Писанието и е преповтаряно многократно от църковните авторитети. Затова едно разглеждане на любовта от християнска гледна точка би следвало неизменно да препраща към Бога: и в началото на любовта - доколкото Бог като Любов е първоначалото на любовта у хората, и в края - доколкото целта на любовта в нейната завършеност е да възвърне човека към Бога. Това обаче не е просто една от темите в Средновековието наред с останалите, а е централен въпрос, тъй като Бог именно като Любов е начало не само на любовта в творението, но и на всичко съществуващо изобщо, а постигането на обожение в райския дом е съкровеният стремеж на християнина, ала по пътя към небесното блаженство той е воден тъкмо от любовта.

И тъй, след като Бог е и началната, и крайната точка на любовта, това, което подобава да бъде обичано от човека преди всичко друго и в най-голяма степен, е самият Бог. Няма нищо по-висше от Бога. Той е Творецът на цялото благо творение, сам оставайки отвъд него. Но ако ние обичаме някои неща от света, то колко повече следва да обичаме Твореца на света, който отстои несравнимо и неизразимо далеч над всичко, което сам е сътворил? Няма нищо по-достойно за обичане от Бога. Защо трябва да обичаме Бога, пита през XII век св. Бернар от Клерво в съчинението си „За любовта към Бога”. И отговаря съвсем традиционно: „причината да обичаме Бога е сам Бог”. А след това допълва: „защото Бог е и причинителят, и целта на любовта”. Нищо друго не може да бъде обичано с повече основание, нито пък с повече полза, защото от една страна Бог е този, който сам подготвя човешката любов, а от друга страна той е и този, който утолява любовната жажда, предоставяйки най-сладката награда.

Че човешката любов към Бога е подготвена от самия Него, се дължи на това, че тя се предшества от Божията любов към хората. Бернар се позовава на думи на Йоан: „Ние Го любим, защото Той по-напред ни възлюби” (I Йоан 4:19). А в каква степен ни обича Бог, също се демонстрира с цитати от Свещеното Писание, свидетелстващо за разкритата безмерна Божия любов. Това се отнася и до трите лица на Троицата. За Бог Отец е казано: „Бог толкоз обикна света, че отдаде Своя Единороден Син, та всякой, който вярва в Него, да не погине, а да има вечен живот” (Йоан 3:16); за Сина: „душата Си на смърт предаде” (Исая 53:12), а относно Светия дух: „Утешителят, Дух Светии, Когото Отец ще изпрати в Мое име. Той ще ви научи на всичко и ще ви напомня всичко, що съм ви говорил” (Йоан 14:26).

Човекът, настоява Бернар от Клерво, би следвало да отдаде огромна любов на Бога, тъй като хората дължат на Бога това, че изобщо съществуват, както и всичко, което притежават. Божии дарове са най-напред самите условия, които подsigуряват телесния живот - храна, светлина и въздух. По-нататък, освен материални, човек е получил и духовни дарове - това са достойнство, мъдрост и добродетел. Достойнството се състои в притежаването на свободна воля. Обаче този дар би имал смисъл единствено ако ние знаем за него. Затова ни е нужна мъдростта. Но за да не сметнем погрешно, че тези качества се дължат на нас самите, на собствената ни природа, мъдростта трябва да включва и знанието, че всичко, което представляваме и притежаваме, сме го получили от Бога. Накрая имаме нужда от добродетелта, за да не би, макар и разбирайки, че имаме всичко от всеблагия Творец, все пак съзнателно да си присвоим неговата слава и да допуснем дяволското прегрешение на възгордяването. Добродетелта е тази, която ни кара силно да търсим Бога. Без нея достойнството и мъдростта са безполезни, а тя ги прави благословени. И ако всички тези славни дарове са от Бога, то ние следва да възхваляваме и обичаме нашия Дарител и Благодетел.

Ако дори езичниците са способни да обичат Бога, прозирайки отвъд света негов велик Творец и съзнавайки, че са получили големи дарове от него, то християните имат и още един много съществен подтик да възлюбят Бога - вярата в Христа и в

* студентка по философия СУ „Св. Климент Охридски”.

спасението. Бог приема обратно при себе си тези, които са прегрешили спрямо него. Бог е милостив и прощава на разкаялите се грешници. Заради тяхното спасение Бог Син се възплъти в човешко тяло и Сам понесе мъчения, за да изкупи човешките грехове. „Сътворението”, казва св. Бернар, „не е толкова велико дело, колкото спасението”. Затова Този, който страда заради нас, прощава милостиво греховете ни и ни освобождава вовеки от страдания, заслужава още по-голяма любов.

Но и преди да е познал Божиите дарове и преди да се е разкрила пред него Божията благодат, християнинът трябва да обича Бога, това е негов дълг, защото пред него е издигната повелята: „Обичай Господа твоя Бог, от всичкото си сърце, от всичката си душа и с всичките си сили” (Второзаконие 6:5).

Всичко изброено дотук спада към основанията Бог да бъде обичан. А каква полза може да има човек от това, че е възлюбил Бога? Както отбелязва св. Бернар, любовта не е договор, а е афекция на душата. Самата любов не изисква отплата - няма нужда да подтикваш някого към нещо, за което той сам копнее. Ако нещо се обича заради нещо друго, то всъщност тогава се обича това друго, а не самото нещо. Не трябва да обичаме Бога с оглед на някаква награда за това. Но макар и любовта да не търси възнаграждение, тя заслужава такава. И отплата има - това е самият обект на любовта. Затова и единствената и истинска награда за любовта към Бога е самият Бог. Никое земно благополучие не може да се сравни с това. Всяко щастие на земята е преходно и не може да донесе пълно удовлетворение. След придобиване на желаното човек се устремява към нещо ново и така до безкрай, понеже е естествено да се желае това, което е смятано за по-добро от вече притежаваното, а сред постижимото в този живот нищо не може да се определи като абсолютно и най-добро. И тъй като винаги остават неща, които човек не притежава, той никога няма да намери покой, ако целите, които си поставя, са земни и преходни. Затова правилното съждение трябва да посочи коя е най-висшата и най-съвършена цел, към която човекът да се устреми. А тъй като Бог е самият Абсолют, само той може да ни даде покой. Въздигналите се до Бога праведници достигат Бога така, че придобиват вечно блаженство, алегорично представено според Бернар в „Песен на песните” с лятото. Те започват да живеят самия живот на Бога, без самите те да се разтварят в Него; пребивават в пълно удовлетворение, но и никога не загубват жаждата си към Бога, тъй като Той все пак остава непостижим.

И ближния си християнинът следва да възлюби със същата тази *caritas*, с която обича Бога, и с която самият Бог го обича. Любовта към другия трябва да бъде чиста, неегоистична, милосърдна и милостива. Съществува обаче и друг тип любовно отношение между хората, който изглежда твърде различен и дори противоположен на първия тип - страстната еротична любов. През Средновековието тя традиционно бива низвергната до нещо долно и нечестиво в следствие от специфичната идеология, обвързана с тялото. От една страна за тялото с положителност може да се каже, че заема съществено място в конституцията на човека, доколкото в самото определение на човека се включват и душа, и тяло. Телесността неизменно е налична в средновековните представи на човека. За разлика от Платоновото схващане, че безсмъртна е единствено душата, християнството настоява, че дори за своя вечен живот душите възкръсват в тела. Даже и в Чистилището безтелесните души биват измъчвани с телесни мъчения. При все това телесността е специфично ценностно оцветена. Ако душата е висшата, божествена част от човека и жизненият принцип, оживотворяващ тялото, то плътта е изворът на съблазни и греховност. Красотата на тялото е белязана от разтлението и смъртта. Самата ѝ преходност сочи за нейната привидност, прикриваща само нечистотии. Няма го вече античният принцип на калокагатията, при който телесната красота е външен израз на моралните добродетели. За средновековния човек хубостта увлича душата към порочни страсти и я води към гибел. Затова и плътската любов се отрича, като се обвързва с греха. Дори първородният грях, който по същество е духовен и се състои в неподчинение към Бога и желание за познание, се приравнява към плътския грях. Тази връзка се утвърждава от Августин, който заявява, че първородният грях се предава чрез похотта. Затова най-добре е половите контакти изобщо да се избягват. Издига се идеалът за девственост и целомъдрие. Единствената позволена форма на сексуално общуване е т. нар. от Августин „райски брак”, който позволява плътско единение само с оглед на продължаването на рода, но без изживяване на никакво удоволствие. Според ап. Павел „оня, който омъжва девицата си, добре прави, но она, който не я

омъжва, по-добре прави" (I Кор. 7). В Западна Европа постепенно се затвърждава убеждението, че е по-добре човек изобщо да не се жени, за да запази напълно своята чистота. В периода от около 1050 до 1215 г. с грегорианската реформа се достига до постулирането на безбрачие за западното духовенство, разграничено ясно от миряните. Плътските грехове се концептуализират, като се обединяват под понятието похот, което влиза в седемте смъртни гряха.

Систематизация на видовете похот е представена от Тома от Аквино през XIII век. Извън групата полови актове, определени като греховни, доколкото спадат към видовете похот, според Тома остава само един тип телесен контакт, който както при „райския брак" на св. Августин е насочен към съхранението на човешката раса. Няма грях тогава, когато не се престъпват повелите на разума, а разумът от своя страна насочва към цел, която е добра. Запазването на човешкия род обаче е нещо добро, затова когато плътското съединяване е подчинено на тази цел и е извършено по позволения начин и в разрешено време, тогава то не е грях. Разликата между това, дали се встъпва в брак, а тогава е редно да се изпълнява брачният дълг, или се пази въздържание, при Тома се определя както при апостол Павел в понятията на добро - по-добро. От това, че детето наследява първородния грях, бивайки заченато от плътската жажда, която е рожба на греха, не следва, че самият акт е грях, а само, че съдържа нещо наказуемо, резултиращо от първия грях.

Всеки полов акт обаче, който е придружен от похот, е порочен. Похотта е грях, тъй като прекрива повелите на разума, свързани със запазването на човешкия род. Според Тома от Аквино видовете на един морално оценен акт се определят според обекта, към който той е насочен - неговата материя, а в случая това е жената, доколкото тя е пасивна като материя, а мъжът е агентът. Отделни видове се появяват, когато възниква специфична деформация на материята. Тома изброява 6 вида похот - обикновено блудство, прелюбодеяние, инцест, прелъстяване, изнасилване и противоположен порок. Два от видовете се дължат на несъобразеност на материята с целта на половия акт. Това са противоположният порок като възпрепятстване на зачеването и блудството като пречка за подобаващо отглеждане на роденото дете. Останалите видове са в несъгласие с правилния разум по отношение на други личности. Ако става въпрос за самата жена, с която мъжът влиза във връзка, и тя му е кръвна или косвена родственица, тогава видът похот е инцест. Ако пък несъобразността е по отношение на човека, под чийто авторитет се намира жената, то прегрешението е или прелюбодеяние (това е в случай, че жената е омъжена и се накарнява нейният съпруг), или прелъстяване (когато се опетнява неомъжена девойка, намираща се все още под покровителството на баща си). Ако към всичко това се добави и прилагане на насилие, то се извършва изнасилване. По-особено е положението на светотатството, което не е изброено редом с посочените шест вида, но може да бъде похотливост, когато по свещени въпроси се прекриват границите на морала чрез полово желание. Собствените видове на похотта стават видове безбожие като грехове от по-висок ред, в случай че са насочени към лице, посветено на богослужение. Тогава се извършва духовно прелъстяване, духовно изнасилване, духовно прелюбодеяние, духовен инцест.

На въпроса кой от видовете похот е най-тежък грях, Тома отговаря, като цитира Августин, че най-лошо е това, което е срещу природата. Затова противоположният порок е най-голям грях. В самия противоположен порок има подразделение и градиране. Най-тежък грях е зоофилията поради неспазването на подобаващия вид. Следва содомията (хомосексуализмът) поради несъответността на пола. После е неспазването на позволените начини на копулация. И накрая - така наречената нечистота (мастурбация). След противоположния грях е инцестът. Сред останалите видове, които представляват престъпване просто на определеното от разума (но все пак на базата на предпоставени природни принципи), най-лек грях е блудството, тъй като то не накарнява друг човек. Вече при наличието на такова накарняване, по-тежко е прегрешението с оглед на поколението, отколкото с оглед на закрилника на жената. Затова прелюбодеянието е по-голям грях от прелъстяването. Понатък, по-лошо е, когато се прилага насилие, т.е. когато се извършва изнасилване. Всички тези видове се утежняват от светотатството.

Сега ще се пренасочим към друг дискурс за еротичната любов, този път не с оглед на водещата до гибел порочност, а представящ я тъкмо като любов. Става въпрос за текста на Андреас Капеланус „За любовта" (De amore), трактат, посветен на куртоазната любов, датиращ от късния XII век. Куртоазията

съдържа много силен плътски елемент, но представяйки го в културната овладяност на една романтичност и възвишеност, е своеобразна негова културна реабилитация. "Преобразувайки се в културна форма, безхитрозната чувственост на средновековния човек престава да бъде банална, осъдителна греховност, а се превръща в нравствено и естетически оправдана битийна модалност, подчинена на други, извънидеологически норми и критерии, и поради това неподлежаща на пряко идеологическо санкциониране"¹.

Андреас Капеланус дава следното определение на любовта: това е „вродена страст, възникваща от вида и неумереното мислене за красотата на другия пол, поради което над всичко друго човек желае да прегръща другия и, по общо съгласие, в тази прегръдка да изпълни повеленията на любовта". Любовта значи започва от сетивността и цели плътския допир. Като страст, страдание, тя е по-скоро пасивно понасяне. Тя има и своите телесни прояви: влюбеният пребледнява, когато съзре любимата, сърцето му се разтуптява. Плененият от любовен копнеж яде малко и рядко спи.

Пламенната любов в Средновековието се мисли само извън брачните отношения. Това проличава и в трактата на Андреас Капеланус. Съответната форма на съжителство е конкубинатът. Наличието на ревност е абсолютно задължително - чрез нея, смята Андреас, любовта се разпалва. И макар да се настоява категорично, че любовта между съпруг и съпруга е невъзможна, може да се каже, че представата за брака функционира като един вид критерий при преценка на възлюбения: „Неподходящо е да обичаме някого, за когото бихме се срамвали да се оженим", казва авторът в едно от правилата на любовта.

Изтъкват се естетическото и нравственото въздействие на любовта върху влюбения. Тя го кара да блести от красота, при дава му добродетелта на смирението в служенето на любимата, пропъжда от него алчността, надарява го с благородство и го учи на добри навици. А това, което прави някого достоен да бъде обичан, е тъкмо моралната непоквареност. Това дори е изведено като правило. (В един от примерните диалози, предложени от автора на читателите, тъй като според него хубавата реч е важна, за да накара възлюбената да отвърне на любовта, плебей, влюбен в благородна дама, се опитва да я убеди, че достойнството на притежаваните качества и на извършваните дела с по-съществено от изтъкнатите от нея негови недостатъци - че бедрата му не са слаби и грациозни, а стъпалата му са големи и са колкото дълги, толкова и широки -характеристики, които дамата намира за особени белези на неблагородство. Неговият аргумент с, че щом един обикновен гражданин е достоен да бъде направен благородник заради моралните си добродетели, то на същото основание той би трябвало да е достоен и за любовта на благородна дама.)

Към изискванията за това, някой да бъде способен да обикне, наред със здравето зрение и определени възрастови граници (от не по-малко от 12 години за момичетата и 14-18 за момчетата до 50 години за жените и 60 за мъжете), се отбелязва, че в човека не трябва да изобилства страстта. Понеже тези, които са заробени от желанието, не могат да бъдат удържани в една любовна връзка. Те бързо биха забравили своята любима, тъй като щом видят друга, биха пожелали нейните прегръдки. Подчертана е персоналността на любовта, насочеността ѝ само към един определен човек. Това не би било възможно при ексцесивна страст. „Истинският любещ", казва Андреас, „никога не пожелаваш прегръдките на друга освен на своята любима". И още: „Никой не може да бъде обвързан от две любовни чувства". Макар в самото определение на автора за любовта да изтъкват по-скоро нейните телесни основи, на друго място той споменава за свързване на сърцата с „духовна верига", задържането им „винаги заедно". Разбира се, това не бива да се преакцентира, доколкото желанието все пак играе важна роля в привличането и едва ли се има предвид вечност на любовта - тя може да отслабне, може да изчезне; на мястото на погасналата любов може да се разпали нова. Въпросът е обаче дали можем напълно да отречем от плътската любов наличието на духовност и траене; дали съществува рязко противопоставяне между плътската и духовната любов, оценени през Средновековието съответно като низка и възвишена. Това би съответствало на противопоставянето на тяло и душа. Нека се върнем при Бернар от Клерво. При него най-съвършената любов към Бога не може да се постигне в един прост и завършен акт от грехопадналия човек, а се осъществява необходимо по степени.

Първата степен на тази „природна афекция“ е именно плътската любов и това е напълно естествено, тъй като „природата е толкова крехка и слаба, че необходимостта я подтиква да възлюби първо самата себе си“. Тази любов е егоистична, чрез нея човек обича себе си заради самия себе си. Разбира се, тя е твърде далеч от съвършената любов към Бога, но не е противопоставена на нея. Първоначалната любов се усъвършенства, като се издига по съответните степени: втората степен е любов към Бога заради себе си, третата - към Бога заради самия Него, четвъртата - към себе си заради Бога. Тя обаче може да поеме и в обратната посока, ако телесните желания не бъдат ограничени единствено до това, което е нужно на природата, а прераснат в ексцесивна жажда. Едва похотливостта вече е отпадане, тя е противоположно предаване в робство пред страсти, които според Бернар от Клерво са „врагове на благополучието“. Сама по себе си обаче плътта има своите оправдани необходими. Бернар се позовава на ап. Павел, че първо иде природното² и после духовното (I Кор. 15:46). Затова не е чудно, че и любовта започва от тялото - твърдение, тръгващо още от Платон.

За да разглеждаме телесната любов просто като плътско желание, би трябвало да си представим тялото само по себе си. Но като живо то е вече одухотворено, през него вече прозира душата. Марсилио Фичино през XIV век ще каже, че дори красотата на тялото, в която се влюбваме, не е телесна, а е нематериален проблясък на лъча на божествената красота. За нематериалността на красотата свидетелства фактът, че сетивото, което я възприема - зрението, най-висшето човешко сетиво, не приема в себе си материя от възприеманите неща. А похотта изисква плътски допир, свързана е с най-низшето сетиво, осезанието, затова не принадлежи собствено към любовта.

Разграничение между любов и страст присъства и в писмо на Елоиза до Абелар. За Абелар, който я пренебрегва в забравя след нейното посвещаване като монахиня в Аржантой, тя пише: „По-скоро сладострастие те свързваше към мен, отколкото привързаност, по-скоро пламък на желанието, отколкото любов“. А за своето отношение към него тя казва следното: „Когато аз се наслаждавах на плътски удоволствия с теб, мнозина се двоумяха дали върша това от любов, или от страст. Но сега краят показва в какъв дух съм се впуснала в началото. Забрах на себе си всички наслади, за да мога да се подчиня на твоята воля. Нищо не запазих за самата мен освен това, да бъда изцяло твоя“. Проличава разбирането за греха, характерно собствено за Абелар - че грехът е в намерението. На друго място в писмото това е експлицитно казано.

Своя любим Елоиза нарича притежател и на тялото, и на душата ѝ. Тя е готова да направи всичко по негово повеление, без да очаква никакви облаги за това: „Господ ми е свидетел, че никога не съм търсила нищо друго в теб, освен теб самия, искайки просто теб, нищо твое. Не търсех брачен обет, нито зестра, не моите удоволствия и желания ревностно исках да удовлетвори, както ти сам знаеш, а твоите“. Пред съпружеството тя предпочита любовта, пред оковите - свободата. „Ако и името съпруга да изглежда по-свято и по-валидно, по-сладка за мен винаги ще е думата приятелка или, ако това не те кара да се срамуваш, конкубина или наложница“. И макар да не желае никаква външна отплата, Елоиза се надява на наградата на самата любов, очаква трайно и всеотдайно обвързване. Дори настоява, че Абелар има особен дълг към нея, която го обича дотам, че е изцяло отдадена нему, която даже в крайна сметка е свързана с него в брачен съюз. Него тя умолява да изцели мъките, които сам той ѝ е причинил, с думи, изказани пред нея или поне написани в писмо.

И ако в нейната любов присъства и пламенно желание, то е съчетано с още по-силен стремеж към духовна връзка. От любимия си тя очаква духовни напътствия, след като по негово решение е постъпила в манастир: „Колко повече ти трябва да насочваш към Бога мен, която преди подтикваше към страст“.

Всичко това разкрива една много силна любов, обединяваща в себе си едновременното търсене на близост както в телесен, така и в чисто духовен план. Двата аспекта на любовта са израз на съвместността на душата и тялото в човека, макар и тяхното единство да не е спокойно и хармонично, а проблемно и драматично.

И за да завърши, ще се върна за трети път към св. Бернар. Според него без тялото не може да се постигне съвършената четвърта степен на любовта, достижима след земната смърт. Това е възможно едва след обединяването на

душа и тяло при възкресението. Пребивайки самостоятелно, душата все още не е напълно освободена от своите тревожни жажди, тъй като копнее да получи обратно тялото. Едва след като се съедини с него, тя е способна да се отдаде изцяло на любовта към Бога и да заживее неговия живот.

Бележки

1. Бояджиев, Ц. *Опит върху средновековната еротика* - В: Студии върху средновековния хуманизъм, С., 1988, с. 93.
2. В българския Синодален превод на Библията „душевното“.

ФУНКЦИИ, СЪСТАВ И ХАРАКТЕР НА МАНАСТИРСКИТЕ БИБЛИОТЕКИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

*Ружа Делчева**

Библиотеката никога не е била просто и само хранилище на книги, но и вместилище на Словото, топос на Логоса. Това определя и позицията ѝ във вертикалния модел, йерархизиращ културното пространство през Средновековието по степен на спиритуалност. Характерното за епохата е раздвояване на света на полярни противоположности - небесно и земно, сакрално и светско, вечност и време, спасение и гибел - придава на всяка вещ, на всяко явление (събитие) неизбежна двойственост; обуславя йерархичната подреденост на битието - движението отдолу нагоре; стремежът за издигане от тварното към Бога. За това и библиотеката има своя смислов топос в структурата на битието, кореспондиращ с вечността, тъй като е пространство, в което битува вечното Божие Слово.

Манастирът като микрокосмос, също има своята пространствено-сакрална организация. Непосредствено след храма, който е на върха в тази сакрализирана йерархия, стои библиотеката. Големите манастирски библиотеки по правило са се намирали в манастирския пирг (кулата на манастира), както е било например в Рилския манастир, Зограф и Хилендар. В по-малките манастири книгите обикновено били съхранявани в една от олтарните ниши на манастирските църкви. Тази практика още по-убедително свидетелства за привилегированото място на библиотеката в сакрализираната на културното пространство през Средновековието. С оглед на концентричния културологичен модел библиотеката е причастна на самата „Светая светих“ в буквалния смисъл на думата. Съхранявана в някоя от олтарните ниши, тя е „ядката“ на културното пространство. В редки случаи книгите са били пазени в дървени сандъци, но пак в олтарната част на храма.

Докато манастирската килия например, е място за единение, за примирение, за персонална молитвена среща с Бога; храмът е място за литургично, култово-обредно общение с Бога; библиотеката пък е място за концептуално-догматично и чрез себеподобния за диалогично общуване с Бога. За това разполагането на книгохранилището и ризницата в пирга е било продиктувано не само от мерките за сигурност, а и от това, че библиотеката е била схващана, като особено смислосъдържащо място, кореспондиращо с вечността. Тя е дом на Вечното Слово и подобаващото ѝ място е „поднебесието“ на пирга. Линиарното разбиране за времето през Средновековието също се проектира върху функциите на библиотеката. Там се „срещат“ вечност и време; там „разпадналото“ се време намира своя коректив, защото в библиотеката се пази познанието и за смисъла на битието.

Функции на средновековната манастирска библиотека.

Първата функция на всяка библиотека е да събира книжовното богатство. Пътищата за формирането и обогатяването на една средновековна манастирска библиотека са няколко: чрез преписване на книги в манастирския скрипторий; чрез дарения на светски лица и представители на духовенството; чрез пренасяне на книги от един манастир в друг и чрез закупуване.

Основната форма за попълване на манастирския библиотечен фонд е било преписването на книги. То е свързано с нуждите на манастирските средища за богослужебната дейност и е основно задължение на монасите. Освен това на преписваческата дейност се е гледало, като на особен вид служене, своеобразно средство и път към богопознание и нравствено съвършенство. Но не са малко случаите, в които тази дейност е била налагана на монасите като наказание и е била свързана с тежък труд, за което свидетелстват множество приписки. Обогатяването на манастирските библиотеки чрез книжовната дейност на самите монаси е имало предимството, че попълването на фонда е било съобразено с нуждите на богослужението и монашеския живот в конкретното манастирско средище. Така в библиотеките попадат не случайни, а целенасочено подбрани книги, като например произведения свързани с култа към светеца - патрон на дадения

* библиограф-експерт в Центъра за национална библиография към НБ „Св.св. Кирил и Методий“.

манастир. Това от своя страна определя уникалността и спецификата на подобен род книжовни колекции. По този своеобразен начин новите книжовни попълнения са били регулирани от игумените и граматичите на манастирските скриптории.

Вторият основен начин за попълване на колекцията е чрез дарителството на духовни и светски лица. Всъщност чрез дарителство са основани и повечето манастирски библиотеки. Този начин на попълване съдържа в себе си елемент на случайност, тъй като репертоарът и съдържанието на ръкописите, които постъпвали така, не винаги се определяли от потребностите на монашеския живот, нито пък изцяло отразявали предпочитанията на манастирските братства. И все пак не са били редки случаите, когато подарените книги били много необходими, защото попълвали съществуващи празноти.

Третата форма за библиотечно постъпление било пренасянето на книги от един манастир в друг. Много от монасите пребиваващи в различни манастири пренасяли и книги със себе си. Типично за XIII - XIV век било пренасянето на книги от светогорските манастири в манастирите и църквите на България. Подобно явление се наблюдава и в края на XIV - началото на XV век, когато Османското завоевание на Балканите засяга манастирите в Източна България и книжовният живот естествено се измества на запад. В този период са пренесени много ръкописи към западнобългарските средища с цел съхраняването им.

Сравнително по-рядко манастирските библиотеки са били попълвани по пътя на закупуване на книги от различни места. Този начин за попълване е характерен преди всичко за частните сбирки, книги от които са попадали и в манастирските библиотеки.

Манастирските типичи забранявали на монасите да имат лично имущество и имоти, но не им е било отнето правото да притежават книги. За това редом с общите манастирски библиотеки, отделни монаси (игумени, граматичи, книгописци и др.) са имали свои малки лични сбирки, които са се състояли от няколко книги и по своеобразен начин са отразявали техните духовни интереси. Вливането на личните сбирки към манастирските библиотеки след смъртта на техните притежатели е било съвсем естествено явление.

Втора основна функция на средновековните библиотеки е да съхранява книжовните фондове. Може да се предположи (въз основа на аналогии с Византия и Русия, а също и на някои преки свидетелства), че в манастирските библиотеки е имало известна система на завеждане, описване и съхраняване на постъпилите книги. Като мярка за съхранение, повечето книги в големите манастирски библиотеки имали специални подвързии изготвени в манастирската книгоезница, по което се отличавали от книгите изработени и съхранявани в други духовни центрове. За дългото присъствие на даден ръкописен паметник в манастирската библиотека свидетелстват приписките на монасите от същия манастир, подписи на игумени и други лица от различни периоди. Според Студийския устав за съхраняването на книгите в манастирите се препоръчва да се определи специален човек. Освен това в Устава имало нарочни раздели, посочващи правата и задълженията на „книгопазителя“ и читателите. Монахът, който е бил натоварен да се грижи за съхраняването на книгите в манастирската библиотека, е носил званието „еклесиарх“ (във Византия той е бил титулуван още „вивлиофилак“ и „скевофилак“). Еклесиархът е бил натоварен да се грижи и за църковната утвар, иконите и другите скъпоценни манастирски вещи.

Прави впечатление, че запазените манастирски описи представят книгите преди всичко по техния външен вид, след това по тяхното заглавие и въобще не се разкриват откъм съдържанието им. Това можем да си обясним със самия характер на средновековния тип книжнина. В голямата си част фондът на манастирските библиотеки се е състоял от книги представляващи отделни части от Светото Писание. Ето защо е било достатъчно отбелязването, че съответната книга е Евангелие, Апостол, Псалтир и т.н., и да се опише по външните ѝ белези, за да бъде безпогрешно идентифицирана. Сборниците и другите съчинения, носещи белезите на авторство са били добре познати на монашеството, за да бъдат отбелязани само по заглавие. Съответното заглавие е говорело за съставителя или автора на произведението, още повече, знае се, че въпросът за авторството през Средновековието съвсем не е стоял така както в съвременността. При разглеждането на средновековните манастирски описи, трябва да имаме предвид и това, че те са били използвани за практически нужди - при проверка наличността на

книгите. Това означава, че те са описвани по същия начин, по който са описвали църковната утвар и другите манастирски предмети използвани в богослужебната дейност. Поради това естествено те са били описвани изключително по външния им вид. Основания за тези твърдения ни дава откъс от „Разказ за зографските мъченици“, отнасящ се до нападението на латините над Зограф през 1275 г., където се казва: „Кулата и църквата изгоряха съвсем, заедно със 193 книги, с църковните съдове и златни епитрахили, с многоценните завеси и с всички други църковни утвари, които бяха останали от благочестивите приснопаветни царе...“¹. Тук книгите са посочени заедно с църковната утвар, т.е. те са разглеждани като нещо общо. Подобни сведения откриваме и в една бележка към „Завета“ на св. Иван Рилски, където се споменава, че при надвисналата опасност от страна на турските завоеватели в края на XIV в., монасите от Рилския манастир укрили ръкописите и ценната църковна утвар. От гледна точка на средновековния човек, богослужебната книга, намираща се в църквата, е също така свещен предмет, както иконата или друга църковна утвар. Но това не пречи на книгата да бъде книга, а на иконата - икона, така че идентификацията на книгите по външен вид с отбелязването на бройката от съответния текст е било достатъчно за манастирските описи.

Третата главна функция на манастирските библиотеки е да *предоставят за ползване фондовете си*. Манастирските библиотеки са били не само хранилища на ръкописните книги, но те са имали и своите читатели - книжовници, духовни и светски лица, което е същността на всяка библиотека - да обслужва читатели. Та нали библиотеката като институция възниква именно, за да служи на своите читатели, да пази и предоставя онази информация, от която те са се нуждаели.

За читателите на средновековните библиотеки свидетелстват множество приписки в празните места и по полетата на голям брой от запазените ръкописи. Често те са свързани с прочетеното и отразяват впечатлението на читателя. Подобни примери могат да се приведат за ползването на книгите от библиотеката на Рилския манастир. Към сборника от слова и жития писан през 80-те години на XV в. от Владислав Граматик, са оставени няколко бележки: „Тази книга прочетох аз - грешният Памфилий Рилец“ и по-долу – „Тази книга е много полезна за всички. Герасим йеромонах“. Към „Шестоднева“ на св. Василий Велики е оставена следната бележка от 70-те години на XV в.: „Потрудох се да прочета тази книга, наречена *Шестоднев* на великия Василий и удивих се от неговия висок ум...“.

Рилското братство е раздавало книги за ползване и извън манастира като читателите са се задължавали да върнат заетите ръкописи в определен срок. Така например в „Шестоднева“ на Мардарий Рилски от 1480 г. се намира следната бележка: „Да се знае кога дойдоха ортаците и поповете поп Иван, Спас от село Белево, Сабо ортак, Кирчо ортак, Стамат ортак и Зафир ортак в Рилския манастир през 1702 г. *Игуменът* хаджи Евтимий им даде тази книга, за да я прочетат и после пак да я върнат в манастира“. Тази макар доста късна приписка е показателна за практиката на манастирските библиотеки да заемат книги за ползване на лица и извън обителта.

Състав на средновековните манастирски библиотеки.

За да разкрием фондовия състав на българските манастирски библиотеки ще припомним до някои общоприети класификации на старобългарската литература като цяло. Това разглеждане цели да установим коя част от литературата е била обект на съхранение отстрана на манастирските библиотеки.

През Средновековието литературата у нас е била делена на официална и неофициална. Критерият е съвместимостта с каноничната догматика. Друго деление на литературата е това на култова (богослужебна и богословска) и извънкултова. Казано по друг начин това е деленето на църковна и светска. Но според К. Станчев ние не бива да смесваме понятията „светска“ с „нерелигиозна“, тъй като през Средновековието нерелигиозна литература не съществува и всички произведения носят отпечатъка на религиозния тип съзнание. Просто едни от произведенията са пряко свързани с богослужебната дейност (таква са съхраняваните в манастирските библиотеки) и това диктува определени техни норми; докато други функционират не в сакралното пространство на храма (църквата), а извън култовата сфера, т. е. в „света“, което обуславя и въплъщаваните в тях по-различни норми. Цитираният автор прави следната класификация на старобългарската литература, която е по извънлитературни белези и е

особено функционална в социокултурен план. Тя е изградена въз основа на признаците: „официалност-неофициалност” и „култовост-извънкултовост”. Оформят се четири типологични позиции².

Официалната култова литература е най-представителната част на литературата през Средновековието, включително и у нас. Тя най-пълно реализира основните философско-естетически принципи на епохата. Нейните канони и етикет са най-точно съобразени с религиозния светоглед. Както отбелязахме, в тази именно група влиза литературата най-ревностно събирана и съхранявана в манастирските библиотеки - произведения пряко свързани с християнския култ, отговарящи на официалната църковна догматика и обслужващи богослужебната практика.

Официалната извънкултова литература включва произведения, разпространявани в официалните светски среди на Средновековна България. Това са хрониките и летописните разкази, нравоучителните повести и притчи, юридическата и учебна литература и др.

Важно е разграничението на двете групи в неофициалната литература. Те често неправилно са обединявани в общото название „апокрифи”. Но „апокрифите” и „неофициалната литература” не бива да се считат за тъждествени.

Неофициалната извънкултова литература заема периферно място в системата на старобългарската литература. Към нея спадат някои забранени разкази и повести, идващи от Изтока; научни съчинения наследени от Античността; гадателки книги, отразяващи народни суеверия с видимо влияние на вярвания от езическото минало; някои неофициални летописи и др. В голямата си част тези произведения не отговарят на догматичните принципи и наложилите се в християнската литература норми.

Неофициалната култова литература включва апокрифите в тесния, терминологичен смисъл на думата или според класификацията в индексите на забранените книги - това са „лъжовните” и „еретическите” съчинения.

Тези четири групи не са абсолютно автономни, отграничени една от друга. Съществуват допирни точки между тях, при някои творби дори е трудно да се реши точно към коя група трябва да бъдат отнесени.

Тъй като староруската литература е типологично и генетически пряко родствена със старобългарската, а и двете литератури се подчиняват на общи класификационни принципи, нека се възползваме от класификацията на съхранените в Русия ръкописи (ср. XI - ср. XIII в.) и по метода на аналогията да придобием още по-точна представа за фондовете на библиотеките от славянски тип. И така - книгите съхранени в Русия от домонголско време принадлежат към три големи групи: 1/ богослужебна литература; 2/ религиозни четива или т. нар. „чети”-литература; 3/ полусветска и светска литература без да забравяме споменатото по-горе за понятието „светска литература” през Средновековието.

В *първата група* влизат: евангелия, апостол, псалтири, минеи, триоди, стихирари, ирмологии, пандекти и някои други книги. Прави впечатление, че тази група по репертоар е най-малочислена, но по брой на екземплярите е най-голяма и представлява значителна част от книгите на всеки фонд. В съдържателно отношение тя не се променя. Именно тази литература с устойчив характер е основната съставка в колекцията на всяка манастирска библиотека през изследвания период.

Към *втората група* се отнасят: „чети”-миней, сборници, пролози, златоустници, патерици, агиографски съчинения, творби от отците на църквата и техни тълкувания или това са религиозни книги за четене. Те са по-богати по състав, но по-малко от първата група по брой на екземплярите. С времето обаче се забелязва нарастване на групата и по репертоар, и по брой на екземплярите. Това е и една от отликите на втората група от първата, която расте само за сметка на увеличеното число екземпляри и не се изменя по съдържание. Църковноучителната „чети”-литература можем да открием в княжеските библиотеки, в сбирките на владичите на православната църква, в големите градски църкви. Но основните нейни места на концентрация си остават манастирските книгохранилища.

Третата група включва книги със светско съдържание: изборници, палеи, хронографи, летописи, юридически съчинения, княжески родословия (генеалогии) и др. Тази група е най-сложна, най-разнообразна по състав. Самият състав е бил изменчив, тъй като този тип литература в най-голяма степен е подложен на превратностите на съдбата. Много различен е и броят на запазените екземпляри от отделните съчинения. Литературата със светско и полусветско

съдържание обикновено се е съхранявала в княжески и други частни сбирки, разбира се в манастирските библиотеки и рядко е попадала в градските и селски храмови колекции.

В края на XIX в. Н. В. Волков представя 708 руски, сръбски и български пергаментни ръкописа от XI - XIV в. От тях богослужебни се оказали 470, „чети“ - 218 и несвързани с църковната дейност - 20³. Тези данни за разпределението по групи на произведенията в славянските литератури показват, че от съхранената книжнина най-голям дял се пада на богослужебната литература. Почти двойно по-малко е числото на „чети“-литературата, а броят на книгите, които не са свързани с църковната дейност е незначителен в сравнение с предходните две групи. „Указателят“ на Н. В. Волков документира увеличение на „чети“-литературата и особено на светските книги през XIII - XIV в. по отношение на XI - XII столетия. Приблизително такова съотношение се получава и по списъка на Археографската комисия⁴. Същите тенденции са налице и при чисто българските библиотечни колекции.

Характер на средновековните манастирски библиотеки

Много важен фактор не само за дейността и функциите на манастирите, но и за организацията на манастирските библиотеки е църковният устав или т.нар. Типик. В голяма степен той регламентира характера и състава на манастирските библиотечни фондове. Член 26-ти от Устава предписва създаването на библиотеки към манастирите. Типикът е документ, определящ състава, реда и чина на църковните богослужения за всеки ден от годината; празниците и постите в нея; правилата за живот на манастирското братство. Студийският устав е бил устав на гръцкия Студийски манастир въведен по-късно и в славянските манастири. Той е валиден до XIV век, когато бил заменен с Ерусалимския. Съществени различия между двата устава няма било в отношението им към догмите на вярата или в изискванията за обредността при богослужение. Студийският устав съдържал специален раздел за порядките по време на работа в преписваческата работилница (скрипториума). В случай, че „калиграф“ нарушил предписаните правила му се налагали определени наказания. Уставът предполагал грамотност на всички монаси и обръщал специално внимание на поучителната дейност на монасите и свещениците. На старите братя се вменявало в дълг да поучават своите по-млади братя. С това е свързано наличието на голямо количество поучителни книги в манастирските библиотеки. Този факт има отношение и към процентното увеличаване на „чети“-литературата през XIII - XIV в.в. в сравнение с предходните, както отбелязва Н. В. Волков. Явно това се е дължало на разрастващата се поучителна дейност при строго придържане към предписанията на Типика и въвеждането на новия Ерусалимски устав през XIV в.

Студийският и Ерусалимският устава определяли и задължителния минимум богослужебни книги използвани в църковната практика. Те са следните:

- Евангелие апракос (от гр. - неделен, празничен) - представлявало подбор от евангелски четения в реда на богослуженията по празнични дни и дните на седмицата. По-късно се употребявало Тетраевангелие (Четвероевангелие).

- Апостол апракос - т.е. подборни четива от апостолските послания в богослужебен ред.

- Евхологий - сборник със служби и молитви. Вероятно в края на XI в. вместо него започнали да се употребяват отделно Служебник и Требник.

- Псалтир с последования, разположен в реда на богослужебното използване или Часовник.

- Постен триод, съдържащ песнопения за Великия пост.

- Цветен триод - съдържа песнопения за Пасхата и следващите седмици до края на Петдесетница.

- Общ миней - съдържа общи служби.

В катедрално-епископските и манастирските църкви количеството на книгите трябвало да бъде по-голямо. Необходимото за тези храмове число книги включвало и:

- Стихирар - сборник с всекидневни стихирни за цялата година, съдържащи песнопения главно за Великия пост.

- Възкръсен октоих (Осмогласник), съдържащ службите за Възкресение на осем гласа - осем главни църковни напева.

- Шестоднев - песнопения за бъдещите дни на седмицата още не разделени на осем гласа.

- Ирмологий, съдържащ празнични ирмоси.
- Паремейник - текстове за празничните дни от Стария и частично от Новия Завет.
- Месечен миней - песнопения за всеки ден от месеца (памет на светци и празници), 12 на брой по числото на месеците.
- Самият Типик.

Освен това било задължително манастирите да разполагат с достатъчно количество църковно-учителни книги за душеспасително четене. Така например по време на трапеза било препоръчително да се ползват „чети“-минеи, сборници с жития на светци разположени по дните на месеците в дванадесет книги и др⁵. При тези изисквания се е считало, че една местна църква се е нуждаела поне от 8 богослужбни книги, а манастирската църква от 26. Или с пълно основание можем да предположим, че ядрото и същевременно абсолютният минимум на всяка манастирска библиотека са представлявали изброените по горе 26 книги предписани от Църковния устав.

Нека се вгледаме по-внимателно в книжнината на българските манастирски библиотеки. Най-общо колекциите се състоят от три неравни части. В първата група попадат църковнослужебни книги, абсолютно необходими при богослужението в храма. Малките и нови църкви се задоволявали с минимума от книги, без които църквата не може да функционира. Работата по попълването на този минимум е едно от първите задължения на манастирските и църковни настоятелства. Втората група е съставена от „чети“-литература. Правило № 19 на Шестия вселенски събор и гръцкият Типик препоръчвали в църквите да се четат назидателни творби за отците на църквата. Както вече отбелязахме, тази литература била предписана от Студийския и Ерусалимския устав. По правило след набавянето на определения минимум богослужебни книги, библиотеките на манастирите попълвали колекциите си и с „чети“-литература. Третата група е т. нар. „килийна“ литература. Тя се намирала не в общото манастирско книгохранилище, а в килиите на монасите и представлявала тяхна лична собственост. Съставът на тези сбирки зависел от вкусовете и интересите на техните притежатели, тъй като не съществувала устойчива традиция в принципите за подбора им.

В. Гюзелев дава следната класификация за основния фонд на една българска манастирска библиотека, към която ще се придържаме и ние, тъй като тя пълно изчерпва основните типове книжнина по нейното предназначение: 1/ Книги на Светото Писание или библейски книги, необходими за всяка църква или манастир; 2/ Книги свързани с богослужението в църковния ритуал или богослужебни книги; 3/ Книги предназначени за общо трапезно четене в манастира; 4/ Книги с дълбоко богословско съдържание и с нравоучителен характер предназначени за килийно четене от монасите; 5/ Канонични книги и законници, ползвани главно от игумените и идващи в манастира епископи и митрополити при разрешаване на въпроси свързани с правосъдието.

Тази класификация е по-детайлна и дава в разбивка трите базисни групи от предходната. Към посочените основни типове книжнина се отнасят следните конкретни произведения: 1/ Библейски книги - евангелия, апостоли, псалтири; 2/ Богослужебни - минеи, октоиси, синаксари, требници, месецослови, молитвеници, параклитици; 3/ Книги за общо четене - жития, многослав; 4/ Книги за килийно четене - Лествица, Свети отци, Исак Сирин, Максим Изповедник, Теодор Студит, Тълковно евангелие; 5/ Канонични книги и законници - били са по-слабо застъпени, а пример за произведения от този вид са „Синтагма“-та на Матей Властар и „Кормчия“.

Счита се, че през XIII - XIV в. в България съществуват повече от 70 манастира. Някои от тях водят началото си от предишните столетия, а около 40 възникват през епохата на Втората българска държава. Първоначалният книжовен фонд на обикновените манастирски библиотеки е бил между 20 и 50 книги.

За да очертаем по-ясно общите тенденции характерни за българските манастирски библиотеки в периода XIII - XV в. ще използваме данни за българските ръкописи от тази епоха запазени у нас⁶. Общият брой книги запазени в България от XIII до XV в. е 215, от тях 32 се падат на Рилския манастир, т. е. една значителна част от съхранената книжовна продукция. От XIII в. ръкописите са 54. Преобладаващата част от тях са библейски книги - 27; евангелията са 16, апостолите - 8 и псалтири - 3. Богослужебните книги са 25: 12 триода, 6 минея, 5 октоиха, 1 служебник и 1 месецослов. Монашеската книжнина е представена

само с 2 пролога. Съхранените от XIV в. книги са 62. Прави впечатление рязкото увеличаване на монашеската литература. От нея са запазени 25 паметника като преобладават сборниците - 13 на брой. Библейските книги са 16, а богослужебните - 13, количество значително по-малко от същата книжнина запазена от XIII в. От XV в. са съхранени 99 ръкописа. Най-голям е обемът на богослужебните - 50 на брой, от тях 24 минея (11 празнични, 12 служебни и 1 общ), следвани отоктоисите - 8, триодите - 5, требници - 5, месецослови - 3, служебници - 2, часослови - 2, молитвослов и часослов - 1. Библейските книги са 24 - 14 четвроевангелия, 6 псалтира и 4 апостола. Монашеската литература е представена с 22 книги, от които 13 сборници и към каноническата книжнина се отнасят 2 номоканона.

Приведените данни са показателни за това, че тенденциите характерни за книжовната продукция като цяло, важат и за книжните фондове на манастирските библиотеки в частност. Общият брой библейски книги за целия период XIII - XV в. в. е 67, богослужебни 88, монашески - 49 или най-голям е процентът на богослужебната книжнина, следвана от библейските книги и монашеската литература.

* * *

От изложените данни за разглежданите манастирски библиотеки се налага следният извод. Изменението и развитието на една библиотека не се изразява в механични промени на нейния фонд, а в органичното нарастване на един или друг вид книжнина в нея белязано от промененото отношение на читателя към света през Словото. Освен това, органични библиотеки са тези исторически възникнали колекции, при които съществува съответствието между състав на фонда и характер на манастира. Или иначе казано, това съответствие прави от една обикновена ръкописна сбирка, набавяна без специални изисквания, библиотека.

Уникална е и съдбата на българската средновековна манастирска библиотека като социална институция. *След османското завоевание България постепенно губи знаците на своята държавност, религиозна независимост, културно-просветна идентичност. Единствената институция запазила автентичния си облик в условията на насилствено налагания чужд културен модел е манастирската библиотека.*

В обобщение на казаното до тук, можем да заключим, че българските средновековни манастирски библиотеки имат решаваща роля за съхраняването на българската етнокултурна идентичност като християнски тип идентичност през изследвания период.

Бележки

1. Иванов, И. *Старобългарски разкази*, С., 1935, с. 50.
2. Вж. Станчев, Кр. *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*, С., 1995, с. 56.
3. Волков, Н. В. *Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI - XIV веков и их указатель*, Изв. ОПДП, СПб., 1897, т. СХХIII, Указатель, с. 51 - 96.
4. *Предварительный список славяно-русских рукописей XI - XIV в.в.*, с. 187 - 271.
5. Данните са взети от Сапунов, Б. В. *Книга в Руси в XI-XIII в.*, Л., 1978.
6. Вж. *Български ръкописи от XI - XVIII век запазени в България*. (Своден каталог), т. I., С., 1982 г.

НЕОБИЧАЙНИЯТ ПРЕВОД НА ЕДНА СТАТИЯ ОТ ИВАН САРЪИЛИЕВ
(Философско разследване на едно обгърнато
в тайнственост име)

*Ясен Захариев**

През 2002 година Нов Български Университет издаде за втори път, 64 години след първото издание, книгата на Иван Саръилиев „Прагматизъм”. Този факт, паралелно с разработването на архива на проф. Саръилиев, безспорно допринесе за допълнителното привличане на вниманието към българския философ. Това събитие се вписва като цяло в общия процес на възраждане на интереса към философската традиция в България - процес, в който тепърва ще се преценяват гледните точки, изводите и мотивите за тяхното отстояване. Една година след повторното издание на „Прагматизъм” работата в архива на Ив. Саръилиев не спира и на българския читател предстои да се срещне с още една книга, свързана с неговото име. В сборника ще бъдат включени критични отзиви от съвременни български автори както и по-малки текстове, писани от самия Саръилиев. Нов Български Университет, любезно ме покани да бъда научен редактор на това издание, като по този начин се срещнах с необикновената статия, превърнала се в повод за настоящото изложение.

Срещата ми с текста започна така:

Иван В. Саръилиев

Професор по история на Философията в СУ, България
Философията в България

Статия, написана за Д-р Michele Fererico Sciacca Професор в
университета в Ge'nes. Пощенска кутия 429 Генуа, Италия
06.06.1956 г.

per avion, препоръчано с обратна разписка.

Още в самото начало текстът заяви своята необичайност, тъй като се оказва, че имам работа с един доста необикновен превод. Разбираемо беше и виждането на преводача - Анна Стоименова, споделено в предговор към текста. Тя твърди, че работата със статията е била за нея като игра в триизмерен шах - превела е на български текст, написан от българин на френски език за италианско научно списание. Това, което още заслужава да бъде отбелязано е, че текстът прави изложение на философията в България - една сравнително деликатна тема в „далечната” 1956 година. Ив. Саръилиев и Д. Михалчев са едни от малкото философи в България, които не сменят рязко и „революционно” възгледите си непосредствено след края на Втората световна война. Не само поради това обаче е интересен погледът му върху философската традиция в България, интересен е дори самият факт, че той е имал такъв поглед - нещо само по себе си нехарактерно за мнозинството български философи. До 1956 г. разполагаме с едно единствено сериозно изследване по въпроса - това на А. Бънков от 1943 г¹. Мисля, че тези подробности обясняват любопитството, което породило в мен откриването на този текст. Много ми се искаше да открия едно различно виждане върху проблема, нещо неочаквано и интересно. Проф. Саръилиев дава основания за подобни очаквания и поради факта, че не е „типичен” представител на философията в България от преди войната - дори само заради това, че не е така силно свързан с немско-езичните традиции както по-голямата част от неговите колеги. След тези големи очаквания е лесно обяснимо разочарованието, което ме обзе след прочита още на първите страници.

Авторът започва своето представяне на философията в България като споменава, че от X век са известни първите български философи в това число и цар Симеон. Изложението е почти същото като това на А. Бънков от 1943 г., като и двете са уязвими откъм едни и същи питання: Логично ли е да се смята, че ако някой е прочел Аристотел на гръцки език (в случая цар Симеон), то той автоматично с това се е превърнал във философ? И дали е уместно да се казва, че Бог е сътворил света от нищо „според Йоан Екзарх”, сякаш самият той е автор на идеята за Сътворението?

* доктор по философия, хоноруван преподавател в СУ „Св. Климент Охридски” и НБУ.

Подобно на изложението при А. Бънков, Ив. Саръилиев споменава учението на богомилите и исихазма, след което преминава към идеите от българското Възраждане. До тук няма нищо, което да прави анализа на проф. Саръилиев по-интересен или дори по-различен от този на проф. Бънков. Последният разглежда, творчеството на четирима български философи за периода след Освобождението - Ив. Гюзелев, Н. Алексиев, Кр. Кръстев и Ив. Георгов. Ив. Саръилиев обаче се спира подробно само на двама от тях - Ив. Гюзелев и Ив. Георгов като за сметка на това обаче анализира идеите на Д. Благоев, Т. Павлов и Д. Михалчев. Интересна е високата оценка, която дава на проф. Михалчев, както и съжалението, че поради „своето прекомерно възхищение пред Й. Ремке е отишъл толкова далече, че се е отказал от легитимната амбиция да остави след себе си оригинални произведения”. В статията проф. Ив. Саръилиев представя и своята философия, като ценното в случая е, че по този начин ни е оставил едно много сбито и концентрирано авто-изложение на собствените си философски идеи.

Когато стигнах към края на това авто-изложение и до края на текста не оставаше още много, вече се бях примирил с мисълта, че статията по нищо не се отличава от „стандартните” изложения върху философията в България. Разглеждаха се едни и същи автори, а най-разочароващо беше това, че те се разглеждаха по един и същи начин. В този момент се появи и изненадата, която направи от този текст въпросителна. Ив. Саръилиев споменава, че годините между двете световни войни са „период на голяма философска активност” в България. По този повод той споменава имената на някои други български философи и техните произведения по следния начин: „Това са Кр. Кръстев, З. Радославов, Н. Алексиев, Сп. Казанджиев”. На пръв поглед няма нищо странно в споменаването на четири имена, но тези, които са проявявали интерес към философията в България, веднага ще открият нещо нередно. З. Радославов - това име по никакъв начин не се вписваше в компанията на останалите трима - всеки един от тях достатъчно известен и с произведенията, и с дейността си. И това не е всичко - името З. Радославов беше едно непознато име. Веднага направих справка в каталога на НБ „Св.св. Кирил и Методий”, но там нямаше нищо. Посъветвах се и с човека с най-голям авторитет в областта - проф. Атанас Стаматов, но и той ми отговори с недоумение. Беше логично да допусна, че има грешка в текста, но същото име, изписано по същия начин фигурираше и в приложената библиография срещу едно немско заглавие -изследване върху паметта и едно българско - *Емотивният фактор в мисълта*, С., 1932 г. Реших да проверя само по фамилията име в показалеца на 4-томната „История на българската философска мисъл” на БАН както и в справочника „Българската философска култура през XIX - XX век”, излязъл през 2000 година, но и там не открих нищо. Тогава, докато разсъждавах върху неочакваната поява на това никому неизвестно име, както и върху собствената си некомпетентност, се сетих отново за сравнението на преводача с триизмерния шах. Този текст все пак беше превод - превод от български на български през френски език. Ив. Саръилиев беше превеждал български автори и заглавия на френски, които години по-късно бяха обратно преведени на българска територия. Това обясняваше някои несъответствия в заглавията в настоящия превод, които бяха лесно отстранени от страна на редактора, който познава въпросните заглавия на български. До тогава обаче още не бях срещал несъответствия в имената на посочените автори. Последната ми надежда, че З. Радославов би могло да се окаже неточен обратен превод на Ц. Радославов се оказа спасителна и тайнствения автор беше разкрит.

Цветан Радославов Хаджи-Денков (1863-1931) е роден в гр. Свищов. Завършва класическа гимназия във Виена, следва история в Прага, завършва философия в Лайпциг, като защитава докторат при В. Вунд². Бил е впечатляващ полиглот - според свидетелството на С. Казанджиев е знаел „почти всички европейски езици”, освен това е бил надарен музикант и художник. В един влак, докато пътува към отечеството за участие в Сръбско-българската война, пише песента „Горда Стара Планина”, днес известна след някои промени като „Мила Родино” и като химн на Република България. След всички тези „скромни” характеристики логичен е въпросът, защо името на Цветан Радославов не се споменава в останалите анализи на философията в България. Отговор на този въпрос ни дава Спиридон Казанджиев в предговора към книгата на Цв. Радославов, чието заглавие се оказа: *Емоционалният фактор при мисленето с особен оглед към дуалистичните*

схващания в етиката и религията, С., 1932³. От там се разбира, че нейният автор, след като приключил своето образование в чужбина, не е чувствал призвание за академична кариера⁴. Той става учител първо в Габрово, а после дълги години е такъв в София. Влиянието сред учениците му, както и в интелектуалните кръгове е било голямо - Алеко му посвещава един от очерците в „Бай Ганьо“. Сп. Казанджиев говори за него с искрено уважение и признателност като за „Учител“ и го описва по следния начин: „В неговото отношение към живота и към хората имаше нещо от простотата, равновесието, силата и мъдростта на старите елини. Той напомняше в това отношение Сократа и това тъкмо го чуждееше от нашето време“⁵. За да намерим потвърждение на думите на Сп. Казанджиев, както и за влиянието на Цв. Радославов върху него, ще е достатъчно само да си припомним, че той също защитава своята дисертация не при кой да е, а при същия В. Вунд. При внимателно четене могат да се открият сходни идеи при двамата автори, макар и да разполагаме само с едно философско съчинение на Цв. Радославов, издадено на български език. Очевидно е влиянието, което и двамата имат от работата си с немския психолог и философ.

След като въпросителната с името отпадна, на нейно място се появи друга: Какво все пак е мястото на Цв. Радославов сред останалите философи в България? Липсата на академична кариера може би предполага отговора, че то е незначително. За да бъде обаче този отговор действителен, е необходим внимателен и безпристрастен анализ на неговото основно съчинение, анализ който няма място в настоящия текст.

И накрая още няколко мисли за статията на проф. Сарълиев. Той завършва с разглеждане и оценка на философията в България след 1944 година. Тук той не без ирония посочва, че „дори преподавателите в Академията по теология внезапно откриха, че всъщност те винаги са били материалисти, без да го знаят“. Според него в България се е реализирала мечтата на О. Конт за общество, постигнало целта, към която се стреми човечеството - „единство и хармония между концепциите“, осъществено в корпуса на диалектическия материализъм. Със съжаление Ив. Сарълиев посочва, че философията като „наука на свободни търсения“ се оказва излишна там, където „всичко е вече намерено“. Крайната диагноза на автора за този период е красноречива: „Българските философи виждат мисията си днес в следното: излагане, коментиране, защитаване на най-очевидните тези на диалектическия и историческия материализъм... В своите разсъждения и обсъждания те са доста пластични, но без никога да забравят, че пространството на свободните дискусии е ограничено“.

С това изречение свършва статията на Ив. Сарълиев за философията в България. Въпреки първоначалното впечатление за подхода и съдържанието в нея като за познати и типични, тя поднесе своята очаквана изненада - едно име, което останалите автори, писали преди и след проф. Сарълиев, не споменават. Изключение от това прави единствено А. Бънков, който през 1966 г. издава обемния труд от почти 900 страници „Развитие на философската мисъл в България“, което и до ден днешен, въпреки идеологическата си рамка, е най-обширното изследване по въпроса, извършено от един-единствен автор. В него името на Цв. Радославов се споменава само два пъти във връзка с влиянието на В. Вунд върху някои български философи, сред които са и Н. Алексиев, д-р Кр. Кръстев, Ив. Георгов, Сп. Казанджиев. Подробности за неговите възгледи обаче не се посочват.

Статията би могла да послужи и в един по-широк, символичен аспект като аналогия за философията в България изобщо - един превод и тълкуване от български на български през уникалния, и в различна степен познат у нас, език на философския дискурс.

Бележки

1. Бънков, А. *Принос към историята на българската философска мисъл*, С., 1943.
2. Дисертацията е на тема *Untersuchungen über das Gedächtniss für räumliche Distanzen des Gesichtssinnes*. Leipzig, 1899, 137 S. *Изследвания върху паметта на зрителното сетиво за пространствени разстояния*. [Дисертации защитени от българи в чужбина 1878/1968, С., 1975, с. 33 -34].
3. Библиографията му, освен споменатото посмъртното издание на монографичното изследване *Емоционалният фактор при мисленето. С особен оглед към дуалистичните схващания в етиката и религията* (С., 1932, 187 с.) под редакцията на проф. Сп. Казанджиев, включва и студията *Титлите на българските владетели*. (Изв.

на Бълг. археолог, инст., т. V, 1928-29 г., с. 1 - 28). Сред литературните му творби се открояват драмата *Яничарин* (С., 1927) и химнът *Мила Родино*.

4. *Ред. бележка*: Действително, д-р Цв. Радославов не прави академична кариера, но макар и за кратко той също дава своя принос в съзиждането на българското висше образование. През летния семестър на учебната 1903/ 1904 г. д-р Цв. Радославов е назначен и работи като преподавател по експериментална психология и ръководител на „психологическата лаборатория“ към Историко-филологическия факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. [Вж. Алманах на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ 1888/1939, С., 1940, с. 514 -515].

5. В: Радославов, Ц. *Емоционалният фактор при мисленето*, С., 1932, с. 7.

II. ОБУЧЕНИЕ

ПРОУЧВАНЕ ОТНОШЕНИЕТО НА НОВОПРИЕТИТЕ СТУДЕНТИ В МГУ „Св. ИВАН РИЛСКИ“ КЪМ ИЗУЧАВАНЕ НА ПРЕДМЕТА „ФИЗИЧЕСКО ВЪЗПИТАНИЕ И СПОРТ“

Йордан Иванов, Бисер Цолов***

През последните години в България все по-усилено се говори за т. нар. синдром на академичната тревога сред студентите - значима умствена натовареност, стрес от учебните изисквания, необходимост за съчетаване на учението с труд за получаване на средства за живеене, при това в условията на нарастваща хиподинамия. Несъмнено едно от най-ефективните средства за противодействие на това негативно явление са заниманията с физически упражнения и спорт. В съответствие с това е и основната цел на учебната дисциплина „Физическо възпитание и спорт“ във висшите училища (3, 5), а именно да даде на студентите теоретични знания за ефективно използване на физическите упражнения и спорта в бита им; да формира у тях практически умения и навици за спортуване; да съдейства за подобряване на физическата и психическата им работоспособност; да укрепва тяхното здраве. И не на последно място да повиши знанията им за спорта като средство за физическа годност и социална изява в рамките на техните бъдещи индивидуални, семейни и обществени ангажименти.

Изграждането на целесъобразен начин на живеене на младите хора изисква по логичен път да бъде мултиплициран спортът като неотменна необходимост и при идващите поколения. А това от своя страна поражда острата необходимост от актуализиране на профилираните програми по физическо възпитание във висшите училища и приваждането им в съответствие с възможностите и интересите на студентите. Пътят за това несъмнено минава през изследване на техните потребности и изискванията към изучаването на тази учебна дисциплина.

В тази връзка *целта*, която си поставихме бе да изследваме нагласата и отношението на новоприетите студенти в МГУ „Св. Иван Рилски“ за изучаване на „Физическо възпитание и спорт“.

Обект на проучването бяха 72 първокурсници (52 мъже и 20 жени), току-що стартирали учебната година. *Основният метод* бе анкетният, а анализът на резултатите допълнихме с нашите преки наблюдения. Анкетната карта включваше 8 въпроса. Основа за това изследване бе друго подобно, проведено от нас през 1998 г. (4, 5).

Анализ на резултатите

Първият въпрос, поставен на студентите гласеше: *„Считате ли, че в Минно-геоложкия университет е необходимо да се изучава физическо възпитание и спорт?“*

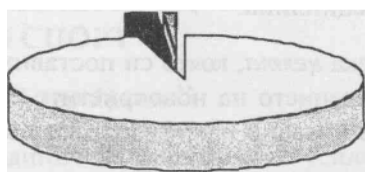
Отговорите категорично изразяват положителната нагласа и необходимост на бъдещите висшисти за занимания с физически упражнения и спорт. Това заявяват 95,8% от тях, докато само 2,8% отговарят с „не“ или 1,4% - с „не мога да преценя“ (фиг. 1).

Фиг. 1. *Считате ли, че в Минно-геоложкия университет е необходимо да се изучава „Физическо възпитание и спорт“?*

* старши преподавател в МГУ „Св. Иван Рилски“.

** доктор, доцент в НСА „Васил Левски“.

Не - 2,8% Не мога да преценя - 1,4%



Да - 95,8%

Отношението и желанието на студентите за спортуване бе изразено ясно и в отговорите на следващите два въпроса:

„Считате ли, че планираният обем от часове в задължителната форма на обучение по физическо възпитание и спорт в МГУ е достатъчен, т. е. от I до IV курс по 2 часа (1 занятие) седмично?” и „Ако отговорът Ви на предходния въпрос е Не, посочете какво би трябвало да е разпределението на часовете?”

От анкетиранияте студенти по-малко от половината (47,2%) са доволни от настоящия хорариум. По-голямата част обаче (52,8%) смятат обемът от задължителни часове за недостатъчен, т.е. заявяват, че потребностите им от спортуване са по-големи от това, което им се предлага във висшето училище. Прави впечатление, че от тези студенти повечето желаят физическото възпитание и спортът да се изучава без прекъсване през цялата бакалавърска степен в по-висок обем. Близко 1/4 от тях (23,7%) дори искат да имат по 4 учебни часа (2 занятия) седмично от I до IV курс.

Предпочитанията на анкетиранияте към формите на организация на учебния процес са отразени в отговорите им на следващия въпрос. Както и очаквахме преобладаващата част от новоприетите бъдещи висшисти (56,9%) имат предпочитание към „групи по профилирана спортна подготовка - избран вид спорт”, 25% - към „групи по обща спортна подготовка” и 18,1% - „групи по спортно усъвършенстване”.

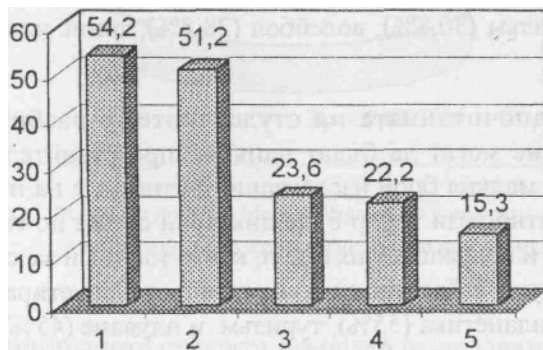
Що се отнася до предпочитанията към избора на вид спорт за часовете (въпрос № 5), то преобладаващата част анкетирани посочваха по два-три отговора (това важи и за следващите два въпроса). Логично е, с оглед на факта, че футболът е най-популярния и практикуван спорт у нас, да бъде посочен като предпочитан от близо половината студенти - 48,1% от студентите. В тази „класация” следват фитнес (44,2%), баскетбол (32,7%), туризъм (30,8%), волейбол (28,8%), тенис на маса (25%) и други.

В предпочитанията на студентките (с разбирането, че резултатите не могат да бъдат напълно представителни поради сравнително малкия брой изследвани) фитнесът е на първо място (65%). Вероятно този избор е продиктуван от все по-голямата му популярност и положителния ефект, който той носи за оформянето на добра фигура. В „класацията” на тази група анкетирани следват аеробика и каланетика (55%), туризъм и плуване (45%), волейбол (30%) и други.

Следващият въпрос от анкетата е „Какво искате да получите като кумулативен ефект вследствие на часовете по физическо възпитание и спорт?”.

Резултатите при неговия отговор (Вж. фиг. 2) потвърждават ясно основната цел и приоритетна насоченост на физическото възпитание и спорта във ВУЗ. Бъдещите висшисти, завършили образованието си в МГУ „Св. Ив. Рилски” желаят преди всичко: „подобряване на физическите качества и функционални възможности” (54,2%), „укрепване на здравето” (51,2%), както и други ефекти от изучаването на този предмет.

Фиг. 2. Какво искате да получите като кумулативен ефект вследствие на часовете по „Физическо възпитание и спорт”?



1. Подобряване на физическите качества и функционални възможности.
2. Укрепване на здравето.
3. Психическо и физическо разтоварване.
4. Усъвършенстване техниката на вида спорт.
5. Развитие на морално волеви и личностни качества.

В анкетата бе включен и въпросът: "Какво би Ви попречило с желание да влизате в часовете по физическо възпитание и спорт?"

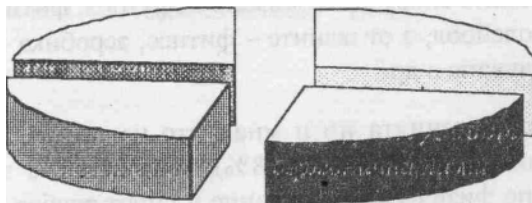
Отговорите в по-голяма или по-малка степен показват в каква посока трябва да се търсят евентуални резерви за подобряване на работата по физическо възпитание и спорт. Най-често срещаните мнения са: „недобротото ми здравословно състояние“ (34,7%), „лошите условия (материална база), в която се провеждат часовете“ (23,6%), „недобротото отношение на преподавателя към мен“ (22,2%), „скучното и еднообразно провеждане на часовете“ (20,8%), „неудобството, което изпитвам ат колегите поради нехармоничната ми фигура“ (15,3%) и други.

Последният въпрос изискваше изразяване на мнение от анкетираните относно *критериите*, по които да се прави заверката на семестъра по дисциплината "Физическо възпитание и спорт" (Виж фиг. 3). Нашите дългогодишни наблюдения и отговорите на повече от *Ул* от отговорилите на този въпрос (27,8%) показват, че заверката на семестъра по този предмет трябва да става чрез прилагане на *комплексен подход*, включващ критериите: присъствия в часовете, показано ниво на физически качества и функционални възможности, демонстрирани знания за методиката на обучение и овладени технически умения от избрания вид спорт.

Фиг. 3 „По какви критерии да се изразява заверката на семестъра по „ Физическо възпитание и спорт?“

Знания за методиката - 23,6%

Комплексно - 27,8%



Технически възможности - 23,6% Брой присъствия - 25%

Изводи

1. Категорично може да се твърди, че новоприетите студенти в МГУ „Св. Иван Рилски“ имат силно изразена *положителна нагласа* и отношение към изучаването на учебната дисциплина „Физическо възпитание и спорт“.

2. Мнозинството от тях (52,8%) смятат, че обемът от задължителни часове по „Физическо възпитание и спорт“ е *недостатъчен* и не задоволява техните потребности от спортуване, а близо 1/4 (23,7%) - желаят да имат по 4 учебни часа (2 занятия) седмично през обучението си в целия курс на бакалавърската степен. В тази връзка смятаме, че е наложително академичното ръководство на МГУ, съвместно с катедра „Физическо възпитание и спорт“, да потърси, в съответствие със ЗФВС, резерви и планира по-висок хорариум от задължителни спортни часове.

3. Предпочитанията на мнозинството студенти (56,9%) са за занимания в „*групи по профилирана спортна подготовка*“, 1/4 от тях (25%) предпочитат да се занимават в „*групи по обща спортна подготовка*“, а близо 1/5 от анкетираните (18,1%) искат да посещават „*групи по спортно усъвършенстване*“. Предпочитаните спортове от мъжете са футбол, фитнес, баскетбол, туризъм, волейбол, а от жените - фитнес, аеробика и каланетика, туризъм, плуване и др.

4. Наблюденията ни и мнението на повече от една 1/4 от анкетираните студенти (27,8%) показват, че заверката на семестъра по физическо възпитание и спорт трябва да става след прилагане на *комплексен подход*, включващ следните критерии: брой присъствия, ниво на физически качества и двигателни умения, и спортологични знания.

5. Резерви за ефективизиране на часовете могат да се търсят в подобряване на *материалната спортна база*, подобряване *личностните и професионалните качества на преподавателите* и усъвършенстване на *методиката на обучение* по отделните видове спорт в рамките и съобразно целите на учебния процес в МГУ.

В заключение считаме, че това изследване трябва да стане основа на друго по-широкомащабно, със студенти от всички курсове в МГУ „Св. Иван Рилски“, чрез което да бъдат разкрити резерви и обосновани конкретни предложения за оптимизиране и постигане на по-висока ефективност на учебния процес по физическо възпитание и спорт.

Литература

1. Закон за физическото възпитание и спорта - В: Държавен вестник, бр. 58, 1996 г. с последно допълнение от 2002 г.
2. Иванов, Ив. *Спортните интереси на студентите и бъдещата професия* - В: Проблеми на висшето образование, бр. 6, 1986.
3. Иванов, Ив. *Физическо възпитание във ВУЗ. Теория и методика*. С., Изд. УАСГ-УИК, 1996.
4. Иванов, Й.; Цолов, Б. *Резерви за ефективизиране на учебния процес по физическо възпитание във ВУЗ (по данни от МГУ „Св. Иван Рилски“)* - В: Сб. „Личност, мотивация, спорт“, бр. 4.
5. Цолов, Б.; Иванов, Й. *Управление на учебно-тренировъчния процес по футбол във ВУЗ*. С., "Информа интелект", 1998.

III. ИЗВОРИ

РАЙНХАРТ КОЗЕЛЕК

Райнхарт Козелек е роден на 23 април 1923 година. Следва история, философия, право и социология в Хайделберг и Бристол. Негови академични преподаватели са историкът Вернер Конце, философите Мартин Хайдегер, Ханс-Георг Гадамер, Карл Льовит, юристът Карл Шмит и др. През 1954 година Козелек защитава докторска дисертация на тема *Критика и криза. Изследване върху генезиса на буржоазния свят*. Издадена по-късно като книга, тя се превръща в едно от най-значимите пионерски изследвания в областта на историята на понятията. През 1965 година се хабилитира с книгата *Прусия между реформите и революцията*, която скоро се превръща в хрестоматийно изследване върху един много важен период от новата история на Германия.

Козелек има дълга и успешна академична кариера. Най-дълго време той е преподавал в университетите в Хайделберг, Бохум и Билефелд. Преподавал е и в редица чужди университети - Бристол, Токио, Ню Йорк, Чикаго и др. Изследователската му дейност е съсредоточена главно в областите на теорията на историята, историята на понятията, социалната история, историята на правото и институциите. Големите научни постижения на Козелек обаче са преди всичко в теорията на историческите времена и в историята на социалнополитическите понятия. Най-съществените резултати от неговите изследвания в първата област са събрани в книгите *Минало бъдеще. Към семантиката на историческите времена* (1979). *Пластове на времето* (2000). Неговата концепция за история на социално-историческите понятия е реализирана в изключително популярния деветтомен речник *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972 - 1992), който той издава заедно с Вернер Конце и Ото Брунер.

Творчеството на Козелек не е много популярно в България. На български език е издадена единствено неговата книга *Пластове на времето*, София 2002. През месец ноември 2002 година в София се проведе голяма международна научна конференция, посветена на творчеството на Козелек, в която той самият взе участие.

Х. Т.

ИСТОРИЯ НА ПОНЯТИЯТА И СОЦИАЛНА ИСТОРИЯ

Райндарт Козелек

Според широко известните думи на Епиктет не делата били тези, които разтърсвали хората, а думите за тях¹. Въпреки настояването на стоика, да не се оставяме да бъдем заблуждавани от думи, противоположността между *"pragmata"* и *"dogmata"* със сигурност има доста повече пластове, отколкото е допустимо от гледна точка на моралното наставление на Епиктет. То ни напомня за собствената сила на думите, без използването на които онова, което правим и понасяме не може да бъде дадено в опита и със сигурност не може да бъде съобщено. Изказването на Епиктет е част от дългата традиция, която от край време се занимава с отношението между дума и предмет, между дух и живот, между съзнание и битие, между език и свят. Онзи, който започва да се занимава с отношението между история на понятията и социалната история също се намира под рефлексивния натиск на тази традиция. Той бързо попада в областта на определени теоретични предпоставки, които тук трябва да бъдат разгледани от гледна точка на изследователската практика².

Поставянето на историята на понятията и социалната история в отношение помежду им изглежда на пръв поглед не много сериозно или най-малкото трудно. Докато едната дисциплина се занимава на първо място с текстове и с думи, другата използва текстове само за да извлече от тях факти и развития, които не се съдържат в самите текстове. Така например социалната история изследва обществени формации и форми на конституционно устройство, отношенията между групи, прослойки и класи, със своите питання тя отива отвъд взаимовръзките между събитията, стремейки се да разкрие средносрочни или дългосрочни структури и техните изменения. Или пък използва икономически теореми, с помощта на които се проблематизират отделни събития и поредици от политически действия. Тук текстовете и съответните ситуации на тяхното възникване навсякъде имат само насочващ характер. Съвсем други са методите на историята на понятията, които произхождат от областта на историята на философската терминология, на историческата филология, на семазиологията и ономазиологията и чиито резултати се проверяват и отнасят в последна сметка чрез тълкувания на текстове.

Такова противопоставяне обаче е твърде повърхностно. Отнесем ли се към него методологически правилно, става ясно, че отношението между история на понятията и социална история е по-сложно от това едната дисциплина просто да бъде сведена до другата. Това показва още самото положение на нещата в предметните области на двете дисциплини. Без общи понятия няма общество и

преди всичко политически действащи единици. И обратно, нашите понятия имат своите основания в политико-обществени системи, които са много по-сложни отколкото ако биха били схванати от гледна точка на определени водещи понятия само като езикови общности. Дадено „общество“ и неговите „понятия“ се намират в отношение на напрежение помежду си, което е характерно и за съответните им научни дисциплини в рамките на историята.

Тук ще бъде направен опит, отношението между двете дисциплини да се изясни на три равнища:

1. Доколкото историята на понятията следва класическия историко-критичен метод, но същевременно с повишена аналитична строгост допринася за това, да бъдат уловени определени теми на социалната история. Тук анализът на понятията работи като помощно средство в полза на социалната история.

2. Доколкото историята на понятията представлява самостоятелна дисциплина със свои собствени методи, чието съдържание и чийто обхват могат да бъдат определени паралелно на социалната история, но взаимно припокривайки се с нея.

3. Доколкото историята на понятията съдържа в себе си присъщи само на нея теоретични претенции, без реализацията на които социалната история може да бъде практикувана само непълно.

За настоящите размишления са в сила две ограничения: в тях не става дума за история на езика, дори и тя да се разбира като част от социалната история, а само за политическо-социална терминология, която има отношение към опитните съдържания на социалната история. И по-нататък, в рамките на тази терминология и нейните многобройни изрази се дава предпочитание на такива понятия, чийто семантичен обхват е по-голям от този на „обикновените“ думи, използвани в политическо-социалната област³.

I. Методи на историята на понятията и социална история

Искам с цел да демонстрирам историко-критическите импликации на една история на понятията като необходима помощничка на социалната история, да приведа един пример.

Той е от времето на Френската революция и на започващата индустриална революция, тоест от едно време, което има магистрално значение за възникването на социологията и на социално-историческите въпроси.

В своята известна паметна записка от септември 1807 година Харденберг развива няколко главни насоки за реорганизация на пруската държава. Цялата държава трябвало да бъде структурирана икономически и

социално по нов начин като за еталон се вземе опита на Френската революция. Харденберг изразява следното становище: *Изобщо една разумна йерархия, която не привилегирова едно съсловие пред останалите, а отрежда на гражданите на държавата от всички съсловия места според определени равнопоставени класи, спада към истинските, а не само към несъществените потребности на една държава*⁴. За да можем изобщо да разберем това програмно за бъдещата политика на реформи изказване, трябва да предприемем една критична екзегеза на изворите, която да декодира значенията на съдържащите се в него понятия. Пренасянето на традиционното разграничение между „истински“ и „несъществени“ потребности от съсловния ред върху „държавата“, е нещо, което е било познато от преди малко по-малко от половин век и сега ние няма да се занимаваме с него. Най-напред обаче прави впечатление, че Харденберг противопоставя на вертикалната йерархия на обществото едно хоризонтално структуриране. Съсловният ред бива оценен от него негативно тъй като той имплицира привилегироването на едно съсловие пред другите, докато всички членове на съсловията трябва да бъдат граждани на държавата и в този смисъл трябва да бъдат равни. Наистина в това изказване в качеството си на граждани на държавата те си остават и членове на съсловия, само че техните функции трябва да бъдат дефинирани не според съсловия, а „според определени класи“, които са равнопоставени, и при това накрая все пак трябва да възникне разумна йерархия.

На чисто езиково равнище разбирането на едно такова, пълно с политико-социални изрази изказване крие в себе си немалко затруднения, макар че политическият акцент се проявява именно поради семантичната му двусмисленост. На мястото на традиционното съсловно общество трябва да се появи едно общество от (формално равноправни) граждани на държавата, чиято принадлежност към (подлежащи на икономическо и политическо дефиниране) класи прави възможна една нова (държавна) йерархия.

Ясно е, че точният смисъл може да се получи само от контекста на целия меморандум, но той би трябвало да бъде изведен също така и от ситуацията на автора и на адресата, ясно е, освен това, че трябва да бъдат взети под внимание политическата ситуация и цялостното положение на обществото на тогавашна Прусия, както и това, че трябва да бъде разбран езика на автора, на неговите съвременници и на предходното поколение, заедно с което той се намира в една езикова общност. Всичките тези въпроси са част от въпросите пред традиционния историко-критически, и по-специално историко-филологически метод, макар че вече се появяват и питання, които не могат да получат отговор само с помощта на този метод. Това се отнася по-специално за

социалната структура на тогавашна Прусия, която не може да бъде схваната достатъчно добре без помощта на икономически, политологически и социологически по своята форма въпроси.

Специалното стесняване на нашата постановка на въпроса до изследването на използваните в едно такова изказване понятия помага в решаваща степен, освен да се разбере конкретното единично изказване, да се поставят и да получат отговор още и социално-исторически въпроси. Направим ли прехода от смисъла на самото изказване към историческото класифициране на използваните в него понятия като „съсловие“, „класа“ или „гражданин на държавата“, много бързо става ясно, кои и колко различни пластове от инвентара на тогавашния опит са се угаждали в изказването.

Говорейки за граждани на държавата Харденберг използва един технически термин, който току-що е бил създаден, все още не е бил използван строго юридически в Общия гражданско-правен кодекс на Прусия и който носи полемичен акцент, насочен против старото съсловно общество. Все още става дума за полемично понятие срещу съсловното неравенство пред закона, без по това време все още да съществува правна уредба на гражданството, която би гарантирала на пруския гражданин политически права. Терминът е бил актуален и ориентиран към бъдещето, той насочва към един конституционен модел, който сега вече е трябвало да бъде осъществен. Понятието „съсловие“ съдържа около началото на тогавашния нов век безкрайно много сегменти на значението си от политическо, правно, юридическо, икономическо и социално естество, така че от самата дума не е можело да бъде извлечен никакъв ясен класификационен признак. Като свързва понятията „съсловие“ и „привилегироване“ Харденберг при всички положения дискредитира критично традиционните права на господство на висшите съсловия, докато противоположното по смисъл понятие в този контекст е „класа“. Понятието „класа“ също съдържа в себе си многообразни значения, които донякъде се припокриват с тези на „съсловие“. Все пак що се отнася до езика на немската, и по-специално на пруската бюрокрация, може да се каже, че по онова време класите са били определяни по-скоро според икономически и административно-правни, а не толкова според политически критерии, а най-малко според произхода. В този контекст трябва да се вземе под внимание примерно и традицията на физиократите, в рамките на която старите съсловия за първи път се предефинират според функционални икономически критерии - нещо, което Харденберг споделя, воден от либерални стопански цели. Използването на „класа“ показва, че тук се въвежда един социален модел, насочен към бъдещето, докато понятието „съсловие“ се свързва с една вековна традиция, със структури, по това време току-що станали предмет на правна регламентация, това обаче са структури, чиято двусмисленост вече

демонстрира пукнатини в съсловната структура на обществото и показва нуждата от реформи. Очертаването на пространството на значението на всяко от използваните централни понятия показва следователно че в тях се съдържат един обрнат към настоящето полемичен акцент, една свързана с планирането на бъдещето компонента и най-сетне някои трайни, водещи началото си от миналото елементи на социалната структура - тяхното специфично съгласуване помежду им ни разкрива и смисъла на изказването. Именно в темпоралното диференциране на семантиката се крие и историческия изразителен потенциал.

Следователно в рамките на екзегезата на текстове, специалното съсредоточаване върху употребата на политико-социалните понятия, изследването на техните значения, придобива определена значимост за социалната история. Съдържащите се в една конкретна политическа ситуация моменти на траене, на промяна и на бъдещото състояние биват схванати в тълкуването на езика. Със самото това, казано още по-общо, биват тематизирани социални отношения и техните промени.

Въпросът, откога понятията могат да бъдат използвани като индикатори за политико-социални промени и за историческа дълбочина е в еднаква степен въпрос на историята на понятията и на социалната история. За пространството на немския език може да се покаже, че някъде след 1770 година се появяват множество нови значения на стари думи както и нови термини, които заедно с цялостния инвентар на езика променят и цялостното политическо и социално пространство на опита и полагат нови хоризонти на очакванията. Без на това място да поставяме въпросът за това, кое има предимство в процеса на промени, дали „съдържанието“ или „понятието“, самият факт си остава достатъчно показателен. Борбата за „правилните“ понятия придобива огромна социална и политическа актуалност.

Нашият автор, Харденберг, също придава голямо значение на понятийните разграничения, той настоява да се въвеждат езикови правила и това е нещо, което след Френската революция става част от всекидневието на политиците. Така например както в лични разговори, така и в своите преписки той нарича някои от по-видните аристократи „собственици на имения“ (Gustbesitzer), докато в същото време той съвсем не се колебае да приема представители на регионалните съсловни организации, наричайки ги напълно правилно „съсловни депутати“. *По този начин, възмущава се неговият противник Марвиц, чрез объркване на имената трябвало да бъдат объркани и понятията и така трябвало да бъде погребана старата Бранденбургска конституция.* Правейки едно напълно правилно заключение, Марвиц съзнателно пропуска, че Харденберг действително използва нови понятия и по този начин започва борба за назоваването на новата обществена

структура, която през следващите години пронизва цялата преписка между старите съсловия и бюрокрацията. Разбира се, с голяма прозорливост Марвиц осъзнава, че от назоваването на съсловната организация на аристократите зависи и правното закрепване на благородническата титла, което е трябвало да бъде защитено. Така например той недоволства от една визита на представители на неговото съсловие при канцлера, защото те се били записали за посещение като "жители" на Бранденбург. Те можели да направят това, ако ставаше дума само за *икономически статус*. Но понеже става въпрос за *нашите права*, тази *единствена дума* - "жители", обезсмисля напълно *депутацията*. По този начин Марвиц отказва да направи онази крачка, която представителите на неговото съсловие, водени от икономически съображения, вече били склонни да направят. Те се стремят да превърнат своите политически права (и привилегии) в икономически облаги.

Семантичката битка за дефинирането на политически и социални позиции и за съхраняването и налагането им с помощта на дефиниции е част от всички периоди на криза, които познаваме от писмени източници. След Френската революция тази борба се изостря и променя структурно: понятията служат вече не само да се схванат по един или друг начин някакви дадености, те отиват изпреварващо и в бъдещето. Все повече се формират понятия за бъдещето, позиции, които е предстояло да бъдат завоювани, е трябвало да бъдат формулирани предварително, за да могат изобщо да бъдат заети или завоювани. По този начин опитното съдържание на много понятия става по-малко, а съдържащите се в тях претенции за осъществяване - пропорционално на това, по-големи. Опитното съдържание и пространството на очакването се покриват все по-малко. Тук е мястото на многобройните "-изми", които като събирателни и динамични понятия служат за това, освободените от структурата на съсловията маси да бъдат подредени по нов начин и да бъдат мобилизирани. Регистърът на употребата на такива изрази се простира - както е и днес - от лозунга до научно дефинираното понятие. Нека само припомним понятията "консерватизъм", "либерализъм" и "социализъм".

Откакто обществото е попаднало в движението на индустриализацията, политическата семантика на отнасящите се до него понятия ни предлага един ключ за разбиране, без който днес феномените на миналото изобщо не могат да бъдат схванати. Нека за момент се замислим само за промяната в значението и функциите на понятието "революция", което първоначално предлага формула за модела на възможното повторение на събитията, но после бива преформулирано в темпорално философско-историческо понятие и в понятие на политическото действие, което

- за нас - представлява индикатор за структурни изменения. Тук историята на понятията се превръща в интегрална част от социалната история.

Оттук следва едно минимално методологическо изискване: социалните и политически конфликти на миналото трябва да бъдат интерпретирани в контекста на тяхното някогашно понятийно диференциране и според самосъзнанието на съществуващия някога език на участващите партньори.

Тяка понятийното изясняване на нашите взети като пример термини "съсловие", "класа", "собственик на имение", "собственик", "икономическо", "жител" и "гражданин на държавата" е част от предпоставките за възможността да бъде изтълкуван конфликтът между реформаторската група на бюрокрацията и пруските юнкери. Именно фактът, че от биографична и социографска гледна точка съставът на опонентите се припокрива, прави необходимостта да се изяснят семантически политическите и социални фронтове в конфликта в рамките на тази прослойка още по-настоятелна, само тогава би станало възможно да се установят точно скритите зад тях интереси или намерения.

Така че историята на понятията е на първо място един специализиран метод на критика на изворите, който държи сметка за използването на социално и политически релевантни термини и анализира особено централните изрази, носещи в себе си социални или политически съдържания. Това, че едно историческо обяснение на използваните във всеки конкретен случай понятия е принудено да прибегва не само до историята на езика, но също така и до социално-исторически данни, е нещо напълно естествено, тъй като всяка семантика като такава си има работа с извънезикови съдържания. На това се дължи и нейното твърде несигурно и маргинално положение в езикознанието⁶, на това се дължи и нейната особена спомагателна роля в историята. С преминаването през теснината на понятийното обяснение миналите изказвания биват прецизирани, а иманите предвид фактически положения и отношения в тяхната езикова форма се откриват пред нашия поглед все по-ясно.

II. История на понятията като дисциплина и социалната история

Поставяйки досега акцента само върху аспекта на критика на изворите в едно понятийно определение като спомагателно средство за решаването на социално-исторически въпроси, ние неоправдано стеснихме онова, което е в състояние да постигне една история на понятията. Нейната методологическа претенция обаче очертава една собствена област, която се намира в стимулиращо и двете страни напрежение спрямо социалната история. Още

от историографска гледна точка самото специализиране в областта на историята на понятията е имало немалко значение за поставянето на социално-исторически въпроси. То започва първо като критика на непровереното пренасяне на съвременни и свързани с нашето време изрази от сферата на конституционния живот върху миналото⁷ и второ то си поставя за цел една критика на идеите, доколкото те се приемат за константни величини, които само се артикулират исторически в различни форми, без обаче в сърцевината си да се променят. Двата импулса довеждат до прецизиране на методите като при историята на дадено понятие биват подложени на измерване пространството на опита и хоризонта на очакванията на съответното време, като биват изследвани политическата и социална функция на понятията и специфичната за различните прослойки тяхна употреба, накратко, като синхронният анализ тематизира както ситуацията, така и нейното време.

Един такъв подход се подчинява на предварително даденото изискване да преведе миналите значения на думите в разбираеми за нас днес термини. Всяка история на думите или на понятията води от установяването на минали значения към фиксирането на тези значения за нас. Когато този процес бъде рефлектиран методологически от историята на понятията, синхронният анализ на миналото получава веднага диахронно допълнение. Важно методологическо изискване на диахронността е да дефинира научно по нов начин за нас регистрираните минали значения на думите.

Следствие на това тази методологическа перспектива се превръща в хода на времето и съдържателно в история на конкретното понятие, което се тематизира. Когато в едно изследване, на второ място, понятията биват откъснати от техния свързан с определена ситуация контекст и значенията им се проследят през последователността на времената като тогава се отнесат едно към друго, отделните исторически анализи на понятието се сумират в история на понятието. Едва на това равнище историко-филологическият метод бива издигнат в ранг на понятийно-исторически, едва на това равнище историята на понятията загубва своя спомагателен характер по отношение на социалната история.

Въпреки това обаче ползата за социалната история нараства. Именно когато строго диахронно оптиката бива настроена така, че да улавя трайността и измененията на едно понятие, се увеличава и социално-историческата релевантност на резултатите. В каква степен се е съхранило интендираното или имано предвид съдържание на дадена дума - колко то се е променило, така че в хода на времето е бил подложен на историческо изменение и смисълът на едно понятие? Трайността и валидността на едно социално или политическо понятие и кореспондиращите с него структури

могат да влязат в полезрението ни само диахронно. Съхранили се във времето думи, взети сами по себе си, не са достатъчен признак за неизменни фактически положения. Така звучащата по един и същи начин дума "гражданин" е напълно лишена от значение, ако изразът "гражданин" (Burger) не бъде изследван в промяната му като понятие - като се започне от гражданин на даден град, около 1700 година, премине се през гражданин на дадена държава, около 1800 година и се стигне до буржоа*, тоест непролетарий, около 1900 година; и това е само една твърде груба схема.

Някога понятието "гражданин на държавата" (Staatsburger) е било съсловно понятие, в което неотделени едно от друго са били обединени правни, политически, икономически и социални определения, това са определения, които изпитват с друго, различно съдържание и останалите съсловни понятия.

Към края на осемнадесети век в Общия граждански кодекс на Пруссия гражданинът на държавата вече не се дефинира чрез изброяването на позитивни критерии (както това все още се прави в проекта), а негативно - тоест като лице, което не принадлежи към съсловието на селяните или към това на благородниците. Така *per negationem* се дава израз на една претенция за по-голяма степен на общност, която накрая намира реализация в понятието „гражданин на държавата“. Отрицанието на отрицанието бива сякаш достигнато, когато през 1848 година „гражданинът на държавата“ влиза в своите позитивно описани политически права, от които по-рано той се е ползвал само като „жител“ или като участник в едно свободно икономическо общество. На фона на формалното равенство на едно либерално, защитено от държавата свободно икономическо общество по-късно става възможно „гражданинът“ чисто икономически да бъде причислен към определена класа, от която едва вторично биват изведени политически или обществени функции. Разгледаме ли нещата толкова обобщено, това важи както за класовото избирателно право, така и за теорията на Маркс.

Едва дълбинното диахронно разчленяване на дадено понятие разкрива дългосрочни структурни промени. Така и пълзящата бавна промяна на значението на "societas civilis" като политически конституирано общество към "гражданско общество" *sine imperio*, което в края на краищата съзнателно се определя като отделено от държавата, представлява познание със социално-историческа значимост, което може да бъде постигнато само на нивото на рефлексия на историята на понятията⁸.

Диахронният принцип конституира следователно историята на понятията като самостоятелна област на изследване, която чрез рефлексията върху понятията и техните изменения най-напред трябва методологически да се абстрахира от

* Речниковите значения на немската дума "Burger" и до ден днешен включват както различните варианти на "гражданин", така и значението на "буржоа", т. е. член на буржоазната класа - б. пр.

извънезиковите съдържания като собствена област на социалната история. Трайността, промяната или новостта на значенията на думите най-напред трябва да бъдат установени, преди да могат да бъдат използвани като индикатори за самите извънезикови съдържания, за социални структури или за ситуации на политически конфликти. От чисто темпорална гледна точка социалните и политически понятия могат да се подредят в три групи - най-напред може да става дума за традиционни понятия като тези на Аристотеловото учение за държавните устройства, където отчасти се съхраняват значения на думите, чиито претенции все още могат да намерят емпирична реализация и при днешните условия. Понататък могат да се регистрират понятия, чието съдържание се е променило толкова решително, че въпреки идентичността на самата дума значенията повече не са сравними помежду си и могат да се установят само исторически. Нека вземем за пример модерното многообразие в значението на "история" (Geschichte), която, както изглежда е едновременно субект и обект на себе си, в противоположност на "историите" (Geschichten) и "историческите повествования" (Historien), в които се разказва за конкретни предметни области и конкретни лица; или пък един друг пример - "класа" за разлика от римското "clasis". Най-накрая могат да бъдат отбелязани постоянно появяващите се неологизми, които реагират на определени политически или социални ситуации, стремейки се да ги регистрират или дори да ги провокират. Тук като примери могат да се назоват "комунизъм" и "фашизъм".

В рамките на тази темпорална схема, разбира се, има безкрайно много нюанси и наслоявания. Така историята на понятието "демокрация" може да бъде разглеждана в посочените три аспекта. Като една от веднъж завинаги дадените възможни форми на устройство на полиса античната демокрация познава определения, процедури и закономерности, които могат да се открият и до ден днешен. През осемнадесети век понятието бива актуализирано, за да може с него да се обозначат нови организационни форми, характерни за по-обширни териториални държави и техните социални реалности. С позоваването на властта на закона или на принципа на равенството се актуализират и модифицират някои стари значения. Но с оглед на социалните промени, настъпили като последица от индустриалната революция, понятието се разширява с нови валенции - то се превръща в едно понятие на очакването, което, за да реализира смисъла си трябва във философско-историческа перспектива - все едно дали легалистки или революционно - да удовлетворява все нови и нови потребности, които се появяват непрекъснато. В края на краищата "демокрация" се превръща в едно пределно общо понятие, което, замествайки понятието "република", сега вече изтласква всички останали типове държавно устройство,

обявявайки ги за форми на господство, в сферата на неправомерното. На фона на тази всеобщност, в която може да се включи съвършено различно съдържание, се появява необходимостта, с помощта на допълнителни определения понятието да бъде формулирано наново. Само така може да бъде съхранена неговата политическа функционалност - ето че възникват представителната, християнската, социалната, народната и пр. демокрация.

Ето как трайността, промяната и новостта биват обхванати диахронно като се следват значенията и употребите на една и съща дума. Темпоралният въпрос за една възможна история на понятията относно трайност, промяна и новост води до една дълбочинна структура от съхраняващи се, припокриващи се, утаили се и нови значения, които могат да придобият значимост за социалната история само ако преди това историята на понятието се разработи така да се каже изолирано. Така като самостоятелна дисциплина историята на понятията предоставя на социалната история индикатори само като следва своя собствен метод.

Но ограничаването на анализа до понятия се нуждае и от още едно пояснение, за да може самостоятелността на метода ѝ да бъде предпазена от това да бъде идентифицирана прибързано със социално-философски въпроси, отнасящи се до извънезикови съдържания. Разбира се е възможно да се развие проект за история на езика, която сама е замислена като социална история. Но една история на понятията все пак подлежи на по-строга ограничение. Методологическото ограничаване до историята на понятията, които се изразяват с думи изисква обосноваване, което би дало възможност да се направи разграничение между „понятие” от „дума”. Както и да се използва лингвистичният триъгълник *корпус на думата (обозначение) - значение (понятие) - предмет* в неговите различни варианти, все пак в областта на хуманитарните науки може - най-напред от прагматическа гледна точка - да се направи едно съдържателно разграничение: общественно-политическата терминология на езика на изворите познава цял ред изрази, които в резултат от критична екзегеза на изворите могат дефинитивно да се открият като понятия. Всяко понятие е обвързано с определена дума, но не всяка дума представлява социално и политическо понятие. Социалните и политически понятия носят в себе си конкретна претенция за всеобщност и винаги са многозначни - за историческата наука и двете неща са изпълнени във всеки отделен случай по различен начин по сравнение с думите изобщо.

Така чрез акцентираната употреба на думата „ние” езиково може да се артикулира езиково или да се създаде една групов идентичност, понятийно обаче този процес може да се схване едва когато с помощта на колективни обозначения като „нация”, „гласа”, „дружина”, „църква” и т. н. това „ние” бъде фиксирано в понятие. Чрез

изброените изрази възможността за обща употреба на „ние” бива конкретизирана, само че това става на едно равнище на понятийна всеобщност.

Оформянето на една дума като понятие може да става в зависимост от езика на изворите и постепенно. Това се дължи най-напред на многозначността на всички думи, която е характерна - доколкото са думи - и за понятията. В това се състои и тяхното общо историческо качество. Само че в зависимост от това дали дадена дума може да се разбере като понятие или не, многозначността може да се чете по различен начин. Наистина идеалните или обектните значения са обвързани с думата, те обаче същевременно имат за свой източник и интендираното съдържание, говоримия или писмения контекст, обществената ситуация. Това важи най-напред и за думите и за понятията. Една дума може - при употребата си - да стане еднозначна. Едно понятие обаче трябва да си остане многозначно, за да може изобщо да бъде понятие. Наистина и понятието е обвързано с думата, същевременно обаче то е нещо повече от дума: една дума се превръща в понятие тогава когато цялото на един политико-социален контекст на значението и на опита, в рамките на който и за обозначаването на който се използва дадена дума, се обедини в тази дума.

Колко неща се обединяват например от думата „държава”, която може да се превърне в понятие, ето някои от най-близките неща: господство, територия, гражданство, законодателство, правораздаване, администрация, данъци, войска. Всичките тези, сами по себе си многообразни явления със своя собствена терминология, но и със свои собствени понятия, биват обхванати от думата „държава” и обединени в едно общо за всички тях понятие. Понятията са следователно концентрирани на множество значения. Значенията на думите и обозначаването могат да бъдат мислени отделени едно от друго. В понятието значенията и обозначаването съвпадат дотолкова, доколкото многообразието на историческата действителност и историческия опит се обединява в многозначността на дадена дума по такъв начин, че то придобива своя смисъл и се разбира само в тази определена дума. Една дума съдържа в себе си възможности на значението, а едно понятие обединява в себе си богатство на значението. Следователно едно понятие може да бъде ясно, но по необходимост трябва да си остане многозначно. *Всички понятия, в които семиотично се обобщава някакъв цялостен процес, не могат да бъдат дефинирани по никакъв начин; може да се дефинира само онова, което няма история* (Ницше). Едно понятие свързва в едно многообразието на историческия опит и множество теоретични и практически отношения между обекти в един общ контекст, който като такъв е даден и с който може да се установи действителен контакт в опита само чрез понятието.

С това става ясно, че понятията наистина обхващат политически и социални факти, но тяхната семантична функция и онова, което може да се

постигне с тях не е изводимо само от социалните и политически дадености, за които те се отнасят. Едно понятие не е само индикатор за обхванатите от него взаимовръзки, то е и фактор за тях. С всяко едно понятие се полагат определени хоризонти, но също така и граници на възможния опит и на мислимите теории. Ето защо историята на определени понятия може да се домогне до познания, които не могат да бъдат видени от гледната точка на предметния анализ. Историята на понятията е един вътрешно непротиворечив медиум за тематизиране на възможността да се придобие опит и да се установи наличието на теоретични елементи. Наистина това може да се прави чрез работата на социалната история, но при това все пак трябва да бъде съхранен методът на историята на понятията.

Разбира се, самостоятелността на дисциплината не бива да води до омаловажаване на съдържанията на предметно ориентираната история, само защото се абстрахираме от тях на определен стадий на изследването. Тъкмо напротив. С ограничаването на насочеността на въпросите до езиковата форма, в която се обхващат политическите ситуации или социалните структури, те самите биват заставени да проговорят. Като историческа дисциплина историята на понятията винаги си има работа с политически или социални събития или състояния, но, разбира се, тя си има работа само с онези от тях, които по-рано вече са обхванати и артикулирани в езика на изворите. Тя интерпретира историята в един по-тесен смисъл посредством нейните конкретни минали понятия - макар същите думи да се използват и днес - ето защо тя разбира понятията исторически дори и тогава, когато тяхната някогашна употреба днес трябва да бъде дефинирана за нас наново. В този смисъл главната тема на историята на понятията, казано малко пресилено, е сближаването между понятие и история. В такъв случай обаче историята ще бъде история само дотолкова, доколкото тя вече е схваната в понятията. От теоретико-познавателна гледна точка тогава ще трябва да приемем, че в историята не се е случило нищо, което същевременно да не е схванато в понятията. Но напълно независимо от надценяването на писмените извори, което е неудържимо както теоретично, така и емпирично, зад тезата за сближаването дебне опасността, историята на понятията да бъде погрешно разбрана в онтологически смисъл. Тогава би се загубил и критическият импулс към наваксване на социално-исторически пропуски на историята на идеите или историята на духовната култура, а с него би се загубил и критико-идеологическият ефект, който историята на понятията е в състояние да предизвика.

Историята на понятията по-скоро разрушава наивния начин да се правят кръгови заключения от думата към предмета и обратно. Би представлявало теоретически незащитимо недомислие да разбираме

историята само въз основа на нейните собствени понятия, да речем като твърдение на някакъв артикулирай езиково дух на времето, от една страна, и взаимовръзката на събитията, от друга. По-скоро именно между понятието и фактическото положение съществува напрежение, което на моменти бива преодоляно, на моменти се появява наново, а на моменти дори изглежда неразрешимо. Постоянно може да бъде регистрирано наличието на пролука между социалните факти и насочения към тях или нахлуващ в тях език. Промяната в значенията на думите и промяната на самите неща, смяната на ситуацията и принудата към нови обозначения кореспондират помежду си по винаги различен начин.

От това следват определени методологически усложнения. Изследването на дадено понятие не бива да процедира само семазиологично, то никога не може да се ограничава само до значенията на думите и техните промени. Една история на понятията трябва постоянно да се съобразява с резултатите от изследванията в областта на историята на идеите или на историята на духовната култура, но преди всичко тя трябва постоянно да сменя семазиологичния подход с омазиологичен. Това означава, че историята на понятията трябва да регистрира също и многото обозначения за (твърдествени?) фактически положения, за да е в състояние да покаже, как дадено нещо е било доведено до неговото понятие.

Така например феноменът „секуларизация“ не може да бъде изследван само чрез анализ на този термин⁹. Преди понятието „секуларизация“ да бъде схванато в достатъчна степен като фактор и индикатор на обозначената с него история е необходимо: от гледна точка на историята на думата да бъдат привлечени паралелни изрази като „утвърждаване на светското“ и „темпорализиране“, от гледна точка на историята на предмета да бъдат взети под внимание областите на църковното и конституционното право, а от гледна точка на историята на духовната култура - идеологическите течения, които намират кристализация в този израз.

Или нека вземем един друг феномен - федералната структура на старата германска империя е част от дългосрочните, еднакво важни както в политическо така и в правно отношение факти, които като се започне от късното Средновековие, та чак до Федерална Република Германия са наложили определени основни модели на политика с нейните възможности и на политическо поведение. Само историята на думата „съюз“ (Bund) обаче не е достатъчна, за да се схване и обясни понятиенно федералната структура в хода на историята. Нека сега, грубо опростявайки нещата, скицираме това накратко. Терминът „съюз“ се образува сравнително късно в немския юридически език от тринадесети век. Съюзвания или съединявания, доколкото не са били подвеждани под латински

изрази като "foedus", "unio", "liga", "societas" и др., са могли в немския юридически език да бъдат изричани, но и осъществени само вербално. Едва съвкупността от вече осъществени съюзи, малко по-късно наречени „съюзвания“, се кондензира в институционалния израз „съюз“. Едва с нарастващия опит на съюзите успява да се осъществи и езиковото обобщение, което по-нататък вече е било на разположение под формата на понятието „съюз“. Оттогава насетне става възможно да се размишлява в понятийна форма върху отношението на един „съюз“ към империята и върху устройването на империята като „съюз“. Впрочем тази възможност почти не е била използвана теоретично в края на Средновековието. Понятието „съюз“ си остава главно понятие от областта на съсловното право, използвано главно за обозначаване на съюзите между градовете, за разлика от обединенията на владетелите или рицарските общества. Религиозната наточеност на понятието „съюз“ в епохата на Реформацията довежда по-нататък - в противоположност на калвинисткия свят - до неговото политическо изхвърляне. За Лутер само Бог може да основе съюз, затова и Шмалкалденското „настоятелство“ никога не назовава себе си „съюз“. Така той бива наречен едва от историографията. Освен това подчертаната, едновременно религиозна и политическа употреба на думата у Мюнцер и селяните от 1525 година води до дискриминиране и респ. табуизиране на неговата употреба. Затова като конституционно-правен технически термин той отстъпва на заден план, а противостоящите си във войната религиозни групи се обединяват най-напред под взаимозаменяемите и по-неутрални обозначения „лига“ и „унион“. В хода на кървавите бойни действия тези изрази се превръщат в религиозни лозунги, които по-късно през Тридесетгодишната война от своя страна също придобиват лоша слава. Френски думи като например „алианс“ играят определяща роля при оформянето на съюзи между отделните владетели в рамките на немското имперско право. То бива проникнато от международноправни критерии и претърпява бавни и постепенни промени. Едва с ликвидирането на стария съсловен ред в империята терминът „съюз“ отново изплува на повърхността, сега обаче едновременно на нивото на обществото, на държавното право и на международното право едновременно. Бива създаден (от Кампе) социалният термин „съюзен“ и сега става възможно да бъде артикулирано юридическото разграничение между „пакт“ и „съюз“, които по-рано са означавали едно и също нещо, в края на краищата с края на империята бива изнамерен терминът

* Става дума за основания през 1531 година Шмалкалденски съюз на протестантите, насочен против император Карл V. След като претърпява военно поражение във войната с императора от 1546-48 година съюзът бива разпуснат. /б. пр./

„съюзна държава”, в който по-рано неразрешимите конституционни апории за първи път биват обединени в едно историческо понятие, насочено към бъдещето¹⁰.

Тези бележки са достатъчни, за да покажат, че една история на значенията на думата „съюз” не е достатъчна за описанието на историята на онези структурни проблеми, които в хода на историята на германската империя е било „доведено до понятие”. Необходимо е да бъдат очертани определени семантични полета, необходимо е да бъдат изследвани конкретните отношения между обединение и съюз, между съюз и пакт, както и отношенията на тези изрази към унион, лига или алианс. Необходимо е да бъде поставен въпросът за постоянно променящите се противоположни понятия, за да може да се изяснят политическите фронтове и социалните групировки, които са се образували в рамките на възможностите на федерализма. Необходимо е да се предложат интерпретации на новообразувани понятия, така например трябва да се даде отговор на въпроса, защо възприетият в края на осемнадесети век термин „федерализъм” не се издига до централно понятие на германското конституционно право. Без да се привлекат паралелните и противоположните понятия, без да се поставят в отношение помежду им общите и специалните понятия, без да се регистрират припокриванията между два изрази, не е възможно да се открие какво е относителното значение на дадена дума като „понятие” за социалната структура или за разположението на политическите фронтове. Следователно именно в последователната смяна на семазиологични и ономазиологични въпроси историята на понятията си поставя за цел да развива „предметната история”.

Така например променящото се относително значение на изрза „съюз” може да бъде особено показателно за такива държавни устройства, които само под този израз са доведени, или пък не са доведени до своето понятие. Тогава ретроспективното изясняване и днешното дефиниране на употребата на думата в миналото ни дава познания за историята на държавното устройство - да се изясни дали изразът „съюз” е бил използван като понятие от съсловното право, като религиозно понятие на очакването, като политико-организационно понятие или като международноправно понятие за обозначаване на някаква цел (каквато е случаят с Кантовата формулировка „съюз на народите”), означава да се намерят разграничения, които структурират историята и като „предметна” история.

Казано по друг начин, историята на понятията не е самоцел, въпреки че следва свой собствен метод. Следователно, доколкото тя набавя индикатори и фактори на социалната история, историята на понятията може да се дефинира също и като методологически самостоятелна част от социално-историческото изследване. На тази самостоятелност се дължи още едно методологическо предимство, което сочи общите теоретични предпоставки на историята на понятията и социалната история.

III. Към теорията на историята на понятията и на социалната история

Всички приведени дотук примери - историята на понятията „гражданин“, „демокрация“ и „съюз“ свидетелстват за едно формално сходство: те тематизират в синхронно отношение определени състояния и диахронно - тяхната промяна. С това те са насочени към онова, което в предметната област на социалната история може да се определи като структури и промяна на структури. Не че едното не може да бъде изведено непосредствено от другото, но историята на понятията има предимството, че може да рефлектира тази взаимовръзка между понятие и действителност. Така възниква едно от познавателна гледна точка много плодотворно за социалната история напрежение.

Трайността и измененията в значенията на думите не съответстват по необходимост на трайността и значенията на обозначаващите от тях структури. Тъкмо защото взети сами по себе си съхранилите се думи не са достатъчно свидетелство за неизменни положения на нещата и защото, обратно, променящи се в дълги периоди от време положения на нещата биват обхванати от много различни изрази, методът на историята на понятията е *condition sine qua non* на социално-историческите питання.

Едно от предимствата на историята на понятията се състои в това, че чрез последователната смяна на синхронни и диахронни анализи тя способства да се разкрие трайността на миналия опит, както и обхвата и надеждността на миналите теории. При смяната на перспективите могат да станат забележими пукнатини, които се появяват между стари значения на думите, ориентирани към изчезващото положение на нещата и ловите съдържания на същите тези думи. Тогава в полезрението могат да влязат такива елементи от значението на думата, на които повече не съответства никаква действителност или през дадено понятие просветват реалности, чието значение си остава неосъзнато. Именно диахронния ретроспективен поглед може да разкрие такива пластове, които при спонтанната употреба на езика остават скрити. Така например религиозният смисъл на „съюз“ никога не е било очистен от наноси изцяло от момента, в който през деветнадесети век изразът става политико-организационно понятие. Маркс и Енгелс са си давали сметка за това, когато от „Символа-верую“ на „Съюза на комунистите“ правят „Манифест на комунистическата партия“.

Историята на понятията изяснява следователно и многопластовостта на хронологически произхождащи от различни времена значения на дадено понятие. Така тя преодолява стриктното противопоставяне между диахронност и синхронност, насочвайки към едновременността на неедновременното, която може да се съдържа в едно понятие. Или казано по друг начин, тя тематизира нещо, което е част от теоретичните предпоставки на социалната

история, когато тя трябва да преценява относителното тегло на кратките, средните или дългите периоди, на събитията и структурите. По този начин дълбочинната историческа структурираност на дадено понятие, която не е тъждествена на хронологическата последователност на неговите значения, придобива една систематична претенция, за която всяко социално-историческо изследване трябва да държи сметка.

Така че историята на понятията работи, приемайки за теоретична предпоставка необходимостта да поставя на везните трайността и измененията и да ги измерва едно спрямо друго. Дотолкова доколкото тя прави това в медиума на езика, езика на изворите и езика на науката, тя рефлектира теоретични предпоставки, които трябва да намерят реализация и от страна на една „предметно ориентирана“ социална история.

Навсякъде в езика може да се констатира факта, че всяко едно от значенията на думите в него е по-обхватно от онази еднократност, която могат да притежават историческите събития. Всяка една дума, дори всяко име препраща съобразно своите възможности в езика отвъд отделния феномен, който тя обозначава или назовава. Това се отнася също така и за историческите понятия, макар тяхната първоначална функция да е била да обединяват в едно понятие комплексни съдържания на опита в тяхната сингуларност. Едно веднъж вече „формирано“ понятие съдържа в себе си чисто езиково възможности да бъде използвано генерализиращо, да образува типове или да открива особени зрителни ъгли за сравнение. Онзи, който разказва за една определена партия, една определена държава, една определена армия, се движи езиково върху плоскост, на която заедно с това потенциално се полагат партии, държави или армии. Една история на съответните понятия следователно индуцира структурни въпроси, които са предизвикателство пред социалната история.

Понятията не само ни дават сведения за еднократността на минали значения, но и съдържат структурни белези, тематизират едновременности в неедновременното, които не могат да бъдат сведени до последователността на събитията в историята. Понятия, които обхващат минали факти, взаимовръзки и процеси, се превръщат за социалния историк, който се ползва от тях в хода на познанието, във формални категории, които се полагат като условия на възможните истории. Едва понятия с претенцията за трайност, повтаряема приложимост и емпирична приложимост, тоест понятия със структурна претенция, откриват пътя, по който една някога „действителна“ история днес изобщо може да се яви като възможна и затова може да бъде представена.

Това става още по-ясно когато отношението между езика на изворите и езика на науката бъде опосредено понятийно- исторически. Всяка една

историография се движи надве равнища: Тя или изследва положения на нещата, които още по-рано вече са били артикулирани езиково, или пък реконструира положения на нещата, които по-рано не са били артикулирани езиково, но които биват конструирани с помощта на определени методи и чрез заключения от определени косвени сведения. В първия случай наследените понятия служат като евристичен вход към схващането на миналата действителност. Във втория случай историческата наука използва образувани и дефинирани *ex post* категории, които биват използвани, без да могат да бъдат намерени в изворите. Така например за да се изследва ранния капитализъм с помощта на категории, които са били непознати по онова време, се налага да се положат определени теоретични предпоставки из областта на икономиката. Или пък се развиват определени политически теореми, които се прилагат върху конституционни условия от миналото, без единствено по тази причина да е нужно да се прави история в пожелателно наклонение. И в двата случая историята на понятията изяснява разликата, която съществува между миналите и сегашните понятия - тя прави или като превежда, и разработвайки дефиниции, подготвя за целите на днешното изследване стария език на изворите, или като подлага на проверка историческия капацитет на модерните дефиниции на научните понятия. Историята на понятията обхваща онази зона на сближаване, в която миналото заедно с всички негови понятия навлиза в днешните понятия. Тя се нуждае следователно от една теория, без която общото и разделящото във времето не могат да бъдат схванати.

Очевидно е крайно недостатъчно, ако повторим един доста известен пример, от употребата на думата „държава“ (*status, etat*) да се правят заключения за феномена на модерната държава - наскоро това беше показано в една много задълбочена научна разработка¹¹. От социално-историческа гледна точка винаги си остава много поучителен въпросът, защо едва в дадено време определени феномени са били обединени в общо за тях понятие. Така например, въпреки отдавна утвърдилата се бюрокрация и армия, юридическият език на Прусия легализира сумата на пруските държавни образувания като една държава едва през 1848 година, тоест в едно време, в което либералното икономическо общество прави релативни съсловните различия и което заедно с това извиква на живот един имащ място във всички провинции пролетариат. В правния език пруската държава се ражда едва като буржоазна конституционна държава. Такива отделно взети факти, разбира се, не могат да попречат на историята да дефинира научно веднъж вече утвърдили се понятия за историческия живот и да ги разпростре и върху други времена и области. Така за държава на зрялото Средновековие може да се говори само ако разширенията на дефиницията са подплатени понятийно-исторически. По този начин историята на понятията принуждава социалната история към действие. С разпространето на по-

късни понятия върху по-ранни времена или, обратно, с разширяването (както да речем днес е прието да се говори за феодализъм) на по-ранни понятия върху по-късни феномени, най-малкото хипотетично се предполага, че има някакви минимални сходства в предметните области.

Живото напрежение между действителност и понятие следователно отново се появява на равнищата на езика на изворите и езика на науката. Ето защо дотолкова доколкото изследва дългосрочни структури, социалната история не може да се откаже от това, да се съобразява с теоретичните предпоставки на историята на понятията. На кое равнище на обобщение се движим - а това прави всяка социална история, която изследва трайност, тенденции и срокове - може да каже само рефлексията върху използваните при това понятия, която помага теоретично да се изясни времевото отношение между събитие и структура или съжителството на трайност и промяна.

Така например „легитимност“ е най-напред термин от езика на правото, който по-късно бива политизиран в духа на традиционализма и бива включен в борбата между партиите. Най-накрая и „революцията“ придобива своя „легитимност“. С това терминът се включва във философско-историческа перспектива и получава определена пропагандистка окраска в зависимост политическия лагер на онези, които го използват. Всички тези припокриващи се равнища на значението са били налице, когато Макс Вебер подлага термина на научна неутрализация, за да може да опише различни типове форми на господство. Така от емпирически наличния резервоар на възможните значения той изработва едно научно понятие, което е било достатъчно формално и общо, за да може да опише дългосрочни и трайни, но същевременно променящи се и пресичащи се възможности на държавно устройство, които разкриват историческите „индивидуалности“ с оглед на техните иманентни структури.

Именно историята на понятията е онази дисциплина, теоретичните предпоставки на която предизвикват да се правят структурни изказвания, без които не може да мине една служеща си с точни методи социална история.

Бележки

1. Epiktet, *Encheiriden*, с. V.

2. По-нататъшните размишления имат за основа работата по редактирането на изданията от Ото Брунер, Вернер Конце и Райнхарт Козелек речник *"Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland"* (6 Bände, Stuttgart). За допълнение към изложените тук главни пунктове може да се използва уводът към този речник. Във връзка с произхода и съвременното състояние на историята на понятията - не само като историческа дисциплина - срв. едноименната статия на Х. Г. Майер в:

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. Von Joachim Ritter, Bd. 1, Basel-Stuttgart, S. 788 - 808.

3. Една ясна и библиографски изчерпателна разработка върху политическата семантика може да се намери у Walter Dieckmann, *Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache*, Heidelberg, 1969. По-специално по методологически и теоретични въпроси вж. Richard Koebner, *Semantics and Historiography*, in: *Cambridge Journal*, 7 (1953); Mario A. Cattaneo, *Sprachanalyse und Politologie*, in: *Methoden der Politologie*, hrsg. V. Robert H. Schmidt, Darmstadt, 1967; както и Louis Girard, *Historie et lexicographie*, in: *Annales* 18 (1963), дискусия върху Jean Dubois, *Le vocabulaire et social en France de 1869 a 1872*, Paris 1962, както и *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, hg. Von R. Koselleck, Stuttgart, 1978.

4. Georg Winter, Hrsg., *Die Reorganisation des preubischen Staates unter Stein und Hardenberg*, Erster Teil, Band I, Leipzig 1931, S. 316. Що се отнася до социално-историческия контекст на интерпретацията срв. моята книга *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Industrielle Welt, Band 7), Stuttgart 1967, S. 158, 190 f. и Приложение II относно определението на понятието

„гражданин на държавата“ и други подобни термини.

5. Friedrich Meusel (Hrsg.) *Friedrich August Ludwig von der Marwitz*, 3. Bande, Berlin 1908-1913, Band II, 1, S. 235 ff.; Band II, 2, S. 43.

6. Срв. Noam Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt/Main 1965, S. 202 ff.

7. Срв. Ernst-Wolfgang Boeckenforde, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19 Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder* (Schriften zur Verfassungsgeschichte, Band I), Berlin 1961.

8. Срв. Artikel *Bürgerliche Gesellschaft* von Manfred Riedel im Lexikon *Geschichtliche Grundbegriffe* (a. a. O., бeл. 2).

9. Срв. Hermann Lubbe, *Sakularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965; Herman Zabel, *Verweltlichung - Sakularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, Diss. Munster 1968.

10. Срв. моята статия „Bund“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* (бeл. 2) Bd. 1, S. 582-671.

11. Paul Ludwig Weinacht, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Wortes von der Aufangen bis ins 19 Jahrhundert* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Band 2), Berlin 1968.

IV. IN MEMORIAM

ПРОФ. Д-Р АСЕН ИГНАТОВ (1935 - 2003)

Струва ми се, че ключов термин за разбиране живота и творчеството на Асен Игнатов е терминът *свобода*. Справочните издания са лаконични. Роден в гр. Шумен на 09.04.1935 г. Завършва философия в СУ „Св. Климент Охридски“ през 1958 г. и постъпва на работа като асистент по формална логика. Публицистично-есеистичната му книга *Тъга и порив на епохата* (1969) е „заклеймена“ в партийния официоз *в-к Работническо дело*, въпреки че по-късно в едно свое интервю Асен Игнатов сам я определя като „полукомунистическа“. Той е изключен от БКП и през лятото на 1969 г. е уволнен от Университета, за да се ограничи идеологически нездравословното му въздействие върху студентите. Няколко месеца по-късно е изпратен като „научен сътрудник“ в Института по философия при БАН. Но архивите сочат, че повратна в живота му е била 1967 г.

По собствените му думи, започва професионалния си път като „марксист и комунист“. Осъждането на култа към личността на Й. В. Сталин създава очакването за възможни кадрови и идеологически промени. Част от по-младите представители на философската колегия добиват кураж чрез „малки бунтове“ да демонстрират, че „не вземат сериозно Т. Павлов“. Формира се „придворна опозиция“. От една жалба до акад. Т. Павлов, в качеството му на член на Политбюро на ЦК на БКП (11.01.1967 г.), разбираме, че тази опозиция вече е била факт в края на 1963 г. Споменават се имената на акад. Н. Ирибаджаков, акад. К. Василев, акад. А. Поликаров, чл. кор. Д. Спасов, проф. А. Бънков, проф. Л. Николов, ст.н.с. I ст. С. Петров и др. В средата на 60-те години Асен Игнатов е един от тях, но не съвсем. По стечение на обстоятелствата, само няколко дни след жалбата се получава и писмо-запитване (13.01.1967 г.) от Едуард Рабовски, член на Австрийската компартия и секретар на профсъюзите в Австрия. То е по повод на статията *Интелектуалецът при социализма* публикувана от Асен Игнатов във виенското списание *Тагебух* (№ 2-3/1967 г.). Списанието се издава от група „комунистически интелектуалци“. Асен Игнатов защитава правото на „социалистическия експерт“ да има професионална реализация не дирижирана от бюрократа „ортодоксален схоластик“. Любопитни са бележките на партийния референт върху статията. „В нея няма нито дума за ръководната роля на комунистическата партия... Според Асен Игнатов само естествениците и техниците създават творческа атмосфера за философските дискусии, а не партията. Игнатов използва антимарксисткия термин *сталинизъм*, говори за някаква

сталинска враждебност към културата напълно в духа на реакционната буржоазна пропаганда”. Годината е 1967 и редно е да си зададем въпроса - дали някога „водачите на идеологическия фронт у нас” по онова време са се отричали в сърцата си от Сталин и сталинизма, макар и принудени да го сторят на думи? И още един „грях” има Асен Игнатов. Той се държи като свободен човек. Пише каквото мисли и го публикува където намери за добре без да се чувства задължен да търси разрешение от където и да било и да се „консултира” с когото и да било. Инцидентът около тази незначителна статия сякаш предопределя бъдещето му. Появилото се година по-късно сборниче с есета само прелива чашата на „партийното търпение” и е повод за репресиите. Все пак, за Асен Игнатов се е застъпил някой измежду представителите на поменатата „опозиция” щом попада не на друго място, а в Института по философия при БАН, по-късно и в състава на българската делегация за международния философски конгрес в Брюксел (1972).

Преживяното катализира идейната му еволюция. В Брюксел Асен Игнатов е изправен пред равностметка и избор. Чешките събития (1968) го навеждат на мисълта, че системата е „нереформируема”, а българският му опит от конфронтиране с идеологическите безсмислици го убеждава, че за него „няма близка реална перспектива за научно-теоретична дейност”. Вместо очертаващото се пред него бъдеще на придворен опозиционер, Асен Игнатов избира пътя на свободата. За останалите членове на делегацията събитието придобива трагикомичен оттенък. След като полицията прибира багажа на потърсилия политическо убежище българин, останалите решават да нощуват заключени в хотелските си стаи от административния ръководител на делегацията, за да бъдат избегнати „други подобни провокации”.

През първите си емигрантски години, Ас. Игнатов има щастието да работи в Лувенския университет при „спасителя на Хусерловия архив” проф. Херман Лео ван Бреда. Там подготвя докторската си дисертация на тема *Хайдегер и философската антропология* (1979) издадена във философско-историческата поредица на Г. Шишков. По-късно работи последователно в българската редакция на радио „Дойче веле” (1980-1988) и във федералния Институт за източноевропейски изследвания в гр. Кьолн (след 1988 г.). Чете лекции в академията „Густав Зиверт”. Гостува като лектор на университетите в Кьолн, Мюнхен, Фрайбург (Германия); Фрибур и Санкт-Гален (Швейцария). Едно след друго излизат съчиненията му: *Апории на марксисткото учение за идеологията* (1984), *Психология на комунизма* (1985), *Антропологическа философия на историята* (1993), *Саморазрушаването на хуманизма* (1996) и др. На 22.09.1993 г., след почти четвърт век от уволнението си Асен Игнатов се връща

в Алма матер, за да получи нейното признание - избран е за (doctor honoris causa на СУ „Св. Климент Охридски“ и е награден с почетен знак на Университета със синя лента.

Естествено е човек отхвърлил несвободата на социалистическия колективизъм да насочи теоретичните си предпочитания към екзистенциалната проблематика във философията. Асен Игнатов е един от първите автори въвели в българския философски език термина „философска антропология“. С нейните казуси той остава ангажиран до края на живота си. Убеден е, че „трябва да се схваща с плоския рационализъм, който претендира да обясни всичко“, защото се е сблъсквал с абсурдите му. Далеч по-надеждни смята тезите на християнския персонализъм, а в Николай Бердяев вижда „може би най-дълбокия мислител на века“.

В годините на преход Асен Игнатов не остана равнодушен към българските злостъпни. За него политиката не беше „нищо повече от едно необходимо зло“. Той предвидя носталгията по комунизма, „който лишава човека от свобода и благосъстояние, но го освобождава от отговорност и грижа“. На всички предизвестено разочаровани търсачи на илюзии Асен Игнатов заявяваше: „... аз се плаша от хора, които очакват вълшебни рецепти или спасители - такива няма“.

Да си спомним за него! Мир на праха му!

A. C.

Биографичните бележки са написани по: автентични документи, интервюта за периодичния печат в България дадени от д-р Асен Игнатов (*Културата е толерантност* //Български журналист, XXXV, 1993, №10, с. 7 - 9; *Физика на розата* //Литературен вестник, III, № 39, 04-10.10.1993, с. 6; *Най-трудният преход [за България]: патосът да се замени с прагматизъм* //Демокрация, IV, № 229, 01.10.1993, с. 9; *Политическата ситуация в България е аморфна, парадоксална и никаква* //Стандарт, № 646, 01.07.1994, с. 5; *Животът в България заприлича на Брауново движение* //Континент, IV, № 70, 22.03.1996, с. 10; *България ще изсърба комунизма до дъно* //Литературен форум, VI, № 14, 03-09.04.1996, с. 1; *Еснафът е неутрален, той е наднационален и надполитическа фигура* //Демокрация, IX, № 316, 25.11.1998, с. 17; *Милошевич ще загуби всичко* //Демокрация, X, № 86, 01.04.1999, с. 6), и предговора на проф. Димитър Аврамов към българското издание на *Антропологическа философия на историята*, С., 1999 г., с. 5-11.

ИСТОРИЯ И БИТИЕ*

Философията на историята трябва да бъде характеризирана - тавтологично, но тъкмо затова правилно - като философска теория на историята. Но какво конкретно означава това, какво е отношението на философията на историята към философията изобщо?

Възможни са два отговора: според единия философията на историята е приложение на общите философски знания към областта на историята, следователно тя е нещо като "приложна" философия, както се говори за философия на природата, за философия на държавата, за философия на изкуството и т.н. В този случай философията на историята строго погледнато не би била „чиста“ философия, а междинна област между философия и частните науки, по-точно между философията и историографията. Като обща парадигма на това отношение може да послужи средновековното разграничение между *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis*, при което *metaphysica generalis* има за свой предмет *ens commune*, а *metaphysica specialis* - различните видове на това битие (Бог, природата и човека), поради което тя се разпада на теология, космология и психология. Схоластиката не познава - с изключение на Августин - философията на историята, но може да се каже по аналогия с гореспоменатото деление, че философията на историята е разклонение на *metaphysica specialis*, което се занимава с историческото битие. (Тук няма да се изяснява доколко схоластичното деление е в хармония с фундаменталната теза на същата тази схоластика, че Бог е самото битие.) Тезата за философия на историята като вид *metaphysica specialis* има характера на аналогия, което получава още по-ясен израз във факта, че в съвременната перспектива тя не би могла да бъде обозначена само като "метафизика". Във всеки случай тя би могла да бъде считана за вид *metaphysica specialis*. Отношението между общата философия и философията на историята би трябвало в такъв случай да бъде отношение „род - вид“. Това е по-широко разпространеното схващане.

Но философията на историята може да се разглежда - и това е вторият отговор на въпроса за отношенията между нея и общата философия - като част или аспект на общата философия, който не е по-малко общ и същностен от другите аспекти или части. Не е трудно да се разбере, че това би било възможно само ако на историята ѝ се припише определена принадлежност към битието изобщо,

* Представените тук текстове са от книгата на Асен Игнатов "Антропологическа философия на историята" (За философията на историята в постмодерната епоха), издадена през 1999 г. от издателство „Фажел“, с. 31 - 34, 45 - 47.

към битието въобще. Как обаче е възможно това? Очевидно историческата действителност, която е възникнала преди няколко хилядолетия и вероятно някога ще изчезне, трябва да бъде разбрана не в нейната емпирична непосредственост, а в някакъв друг смисъл. В какъв? *Ако в противовес на Платоновата и в съответствие с Хераклитовата традиция* битието се разглежда не като постоянство и неподвижност и дори като самата неподвижност, а като *ставащо битие*, тогава историята може да се окаже като *стъпало в развитието на ставащото битие*. В такъв случай историята принадлежи към битието и съвсем не е просто някаква особена разновидност на битието, нито модификация или спецификация, нито *вид* на битието като *род*. Така *постъпва Хегел*. При него „обективният дух“ (полето, където се разиграва историята) е тъкмо едно стъпало на „абсолютната идея“, която в Хегеловата философия има функцията, която има понятието за битието в Платоновата метафизика (да не се смесва с Хегеловото понятие „битие“, което обозначава само началното определение на развитието на абсолютната идея, тоест на битието, което ние имаме предвид). В този смисъл при Хегел принципите на философията на историята не са в никакъв случай по-малко съществени, отколкото принципите на класическата *metaphysica generalis*, на които в системата на Хегел съответства логиката.

И при Хайдегер историчността е характер на битието изобщо. Още преди прочутия „обрат“ („Die Kehre“) Хайдегер защитава тезата, че „световната история“ („Welt-Geschichte“) се основава на историчността на „тук-битието“ (Dasein)¹. Тъй като обаче, от друга страна, самото битие е зависимо от „тук-битието“, от грижата като „битие на тук-битието“ (Sein des Daseins)², оказва се, че *историчността и битието като характер на „тук-битието“, т. е. на човека, са в края на краищата равнопорядкови*. Това издигане на историчността до ранга на конституент на битието като че ли придобива при късния Хайдегер (в периода на „Seinsdenken“) още по-ярка форма, така че „антропоцентричният“ момент, който беше характерен за фундаменталната онтология, донякъде отслабва³. За Хайдегер като мислител на битието самото битие има история. Обаче онова, което Хайдегер разработва в посветените на този проблем текстове, не е толкова история на битието, колкото най-вече история на философските схващания за битието⁴ - едно затруднение, съзнавано от Хайдегер, но което той приема за временно, доколкото самото то е обусловено от историята на битието⁵. Оттук произтича обаче, че поне една част от човешката история, по-точно *историята на културата, на духа, би трябвало в определен смисъл да се разглежда като идентична с историята на самото битие*.

Хайдегеровата идея за историчността на битието се натъква на остра критика от страна на ученика на Хайдегер *Карл Льовит*. Льовит пледира срещу Хайдегер .в полза на завръщането към гърците (на които се позовава и неговият

учител, но на основата на друго тълкуване), които не познавали историята като измерение на битието. Льовит счита, че гърците биха имали право и от днешна гледна точка, доколкото те подчертават неизменното, тоест не-историчното в битието. Не само битието било не-исторично, но и историчността на човека, била възможна само върху основата на неисторичното битие, на природата⁶.

При една метафизика, която разглежда битието, като абсолютна трансцендентност, по никакъв начин не би могло да става дума за историята или за историчността като измерение на битието. За такава философия историята би била само модус, но не и атрибут на битието, нещо, което не достига до ранга на всеобщото и/или на най-същественото. *Подобна абсолютна трансцендентност на битието спрямо човека е обаче твърде оспорима. Днес тя се застъпва само от наивните и преодолени материалистически и натуралистически философии. Всички големи и сериозни съвременни философски направления мислят битието - по един или друг начин - във връзка с човека, било като продукт на конститутивната дейност на трансценденталното Его или като „същностна съпринадлежност” на човек и битие (Хайдегер), или като „постоянната Божия насоченост към човека” още преди емпиричната поява на човека (Бердяев), или като отнесеност на човека чрез неговата безсмъртна душа към битието в неговата тоталност (в неотоизма).*

При все това ние не споделяме мнението, че историята, както се тематизира от философията на историята, е атрибут на битието. Наистина, ние споделяме идеята за „същностна съпринадлежност” на човека към битието (и в този смисъл философското учение за човека не е просто приложна философия), но историчността, чрез която - наред с други качества - той принадлежи на битието, не е идентична на историята на човешкото общество, макар че последната се корени в битийната историчност. По този начин едно философско (но не научно-историческо) разглеждане на историята вероятно може да се опише по-адекватно чрез понятието „приложна философия” или „регионална философия”. Става дума следователно за едно междинно познание между философията и историографията, което е аналогично на всеки подобен тип междинно познание между философията и различните частни науки (например философия на изкуството, философия на правото, политическа философия, натурфилософия и т. н.).

ОСТАРЯЛА ЛИ Е ФИЛОСОФИЯТА НА ИСТОРИЯТА?

Господстващата досега духовна атмосфера, изглежда, никак не е благоприятна за философията на историята. Дори самото понятие се смята за остаряло.

Защо всъщност е така? Предметът на философията на историята не е престанал да е налице: дори отрицателната преценка за философията на историята - както всяка концепция и всеки културен факт изобщо - е само дотолкова възможна, доколкото самата история продължава да съществува. Това *reductio ad absurdum*^{*}, което предприемаме, е лесно за разбиране, тъй като човешкото мислене съществува само в рамките на историята.

Не може просто така да отхвърлим мисленето си за историята, големите есхатологични интуиции за приближаващия край на историята (Соловьев, Леонтиев, Бердяев) може да се окажат верни, но все пак те нямат своето емпирично потвърждение. Може би пред нас са хиляди и милиони години история. Но може би философията вече не е годният метод за изследване на историята? Ако е така, тогава възниква въпросът: какво би могло да замени философията на историята, да заеме нейното място? Историческите науки не могат да направят това, защото самите те не изясняват проблемите на философията на историята (например времето и пространството в историята, своеобразието на историческото битие, историческата каузалност, историческите понятия и естеството на познанието за историята и т. н.), а предпоставят и използват някакъв отговор на този въпрос. От тази двойствена ситуация следва обаче двойственото следствие, че, от една страна, историческите науки се нуждаят от определени знания, а, от друга, че тези фундаментални знания излизат от тяхната компетентност. Философията на историята съхранява както и преди своето право на съществуване.

Широко разпространената резервираност към философията на историята е до голяма степен частен случай на общото позитивистко неблагоприятно отношение към философията, което обаче е дори само затова некохерентно, защото позитивистките течения въпреки своя антифилософски патос са философия, при това не особено блестяща.

Дотук с реалните аспекти на неблагоприятните за философията на историята тенденции. Към тях се добавя обаче - и той е по-силен - още един момент, който принадлежи по-скоро към „атмосферното“, който има работа по-скоро с настроения, отколкото с аргументи. *Времето на неподвижните, затворени догматични системи отмина - и то напълно основателно*. Съвременното мислене стана много по-подвижно, многопланово и, както се казва за постмодерността, „антитоталитарно“. „Срещу принудата на метода“ - този девиз на Файерабенд е валиден не само за теорията на познанието и за наукознанието; той има програмно значение за философията изобщо. На това основание се мисли, че философията на историята е останка от миналото.

^{*} Довеждане до абсурд, до невъзможно, до нелепост (лат.) - Б. пр.

Аморфността не е обаче истинска алтернатива на тоталитарното, неподвижното, догматичното. Придобиването на образ, структурираността е нещо неизбежно при всяко културно постижение. Който иска да каже нещо смислено за действителността, включително историята, не може да избегне артикулирането, защото неартикулираното винаги се отхвърля, при това не поради някакви оценки, а от чисто оперативни, функционални причини - с него нищо не може да се предприеме.

Следователно ние отхвърляме както принудата за системност, така и несистемната аморфност, и разбираме философията на историята като *открита система*. С други думи: тя е структура, която се характеризира с откритост и осигурява приемане на нови елементи, както и реструктуриране. Това не е дедуктивна система, тъй като няма нищо общо с изолирани, абстрактни и измерими връзки, както и със спекулативни конструкции. Последователността е обоснована, целесъобразна, но все пак условна. Това означава, че *тя би могла да бъде и друга*. Предметът на философията на историята са същностите */Essentialien/* на историческата действителност, които са *равностойни*. Нито една от тях няма предимство, а това позволява различни начини за изграждане на системата.

И така, подреждаме материала в следната последователност: познаваемост на историята - онтологически статус на историята - въпросът за историческата причинност и необходимост - посока на историята - универсална и регионална история - пространство и време в историята. Това означава, че започваме с изследване на познаваемостта на историята, после преминаваме през въпроса за битийното естество („какво“ на историята), през този за механизмите на нейното функциониране („как“ на историята), за посоката („накъде“ на историята), за нейното единство или многообразие („колко“ на историята), за да стигнем до пространственото и времевото определение („къде“ и „кога“ на историята). Както вече беше казано във въведението, анализът на историческото познание и на практическата му ценност излиза вън от рамките на този метафизически труд и те ще бъдат скицирани в друга работа.

Ние следваме реда на философските категории, като той в никакъв случай не е логически задължителен. Така логически е съвсем допустимо пространството и времето на историята да се разглеждат преди универсалността на историческия процес, а не след това, както е в нашата схема. Ние се движим от битието към ставането, доколкото приемаме, че битието има приоритет пред съществуващото. Но би могло да се аргументира, че преди да се размишлява върху битието на историческата реалност, би трябвало да се тръгне от ставането и едва след това да се изолира понятието за битието. Тоест предлаганият от нас път няма преимущества, които да са закрепени, тъй да се рече, в „природата на нещата“.

Принципът на конструиране, следователно, има повече конвенционален характер. Структурата следва по-скоро *познавателните навици*, според които в съгласие с Платоновата традиция в западната философия битието традиционно винаги се разглежда като нещо „по-висше“ от ставането и от отделните битийности. Сами по себе си обаче всички тези категории, които изброихме, са равностойни. Нито една от тях няма каквото и да било логико-познавателно предимство пред останалите, познанието за всяка от тях предпоставя познанието на всички останали.

Като открита система философията на историята, следователно, в никакъв случай не е остаряла. Този метод преодолява както сковаността, така и хаоса, и може да се надяваме, че така разбрано, философското разглеждане на историята ще възстанови актуалността си.

Бележки

1. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Aufl. Mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1984, § 75, S. 387 - 392.
2. Vgl. a.a.O., § 43, S. 212.
3. Vgl. Assen Ignatow, *Heidegger und die philosophische Anthropologie*, Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerischen Denkens, Meisenheim/Glan 1979, S. 156.
4. Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2. Bd., 2. Aufl., Pfullingen 1961, S. 399.

V. ЮБИЛЕЙ

БЛЕЗ ПАСКАЛ. ВЕЛИЧИЕ И НИЩЕТА НА РАЗУМА

*Добрин Тодоров**

През тази година се навършват 380 години от раждането на Блез Паскал. Този юбилей е добър повод за насочване погледа на съвременника към делото на гениалния френски мислител. А то е многостранно и богато на постижения в различни области на човешкия дух. За своя кратък живот (1623 - 1662) Паскал успява да прояви разнородни дарби в областите на естествознанието и хуманитаристиката. Още на 16 годишна възраст той създава широко известната "теорема на Паскал", а две години по-късно изобретява първата сметачна машина. Впоследствие Паскал проявява забележителния си математически талант като един от първопроходците в областта на елементарната теория на вероятностите. Той допринася за изучаването и на безкрайно малките числа, като формира предпоставките за създаване от Готфрид Лайбниц и Исак Нютон на диференциалното и интегралното смятане. Паскал има немалки заслуги и за развитието на физиката. Като изхожда от предположенията на ученика на Галилео Галилей, Торичели, той прави няколко забележителни експеримента, които потвърждават съществуването на атмосферно налягане и опровергават многовековната догма за страха на природата от пустотата, тръгнала от Аристотел и доминирала през епохата на средновековието. Френският учен формулира и закона за разпространение на налягането в течности, като по такъв начин става един от бащите на хидростатиката.

Освен забележителен учен Блез Паскал е и велик моралист. Неговите безсмъртни размисли за устройството, мястото и съдбата на човека в света го превръщат в един от мъдреците на всички времена. Произведението му "Писма до един провинциал" и особено "Мисли", което представлява сбор от предварителни бележки за написване на замислената "Апология на християнската религия", без съмнение винаги ще се числят в съкровищницата на човечеството. Прозренията на Паскал, резултат от диренията на неспокойния му дух, вероятно и занапред ще провокират духовните търсения на хората, които се интересуват от собственото си противоречиво съществуване.

Сред плеядата мислители, които виждат в човека преди всичко *разумно* същество, се откроява фигурата на Блез Паскал. От една страна този

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

забележителен учен, с революционни приноси към математиката и физиката, определя мисленето като носител на цялото човешко достойнство. В своите безсмъртни "Мисли" той многократно заявява, че величието на човека се изразява в способността му да мисли. От друга страна обаче, Паскал набляга върху слабостта на човешкия ум, като го нарича "ветропоказател" и говори колко е "жалък". Френският автор възприема широко разпространената теза, че спецификата на човешкия род спрямо останалите живи същества произтича от наличието на разум у него. Но той се противопоставя на самодоволството на хората, базиращо се на факта, че само те са мислещи на този свят. Паскал цени човешкото мислене само доколкото то е инструмент, чрез който човек разбира нищожността си.

Горчивите размисли на френския учен и философ за окаяната съдба на хората следват най-вече от разбирането му за мястото на човека в света. А то е между две бездни - *безкрайното* и *нищото*. В очите на Паскал човекът изглежда захвърлен, залутан и безпомощен в един свят, който се управлява от неизмеримо превъзхождащи го и непознати сили. Той е загубен в безкрайните пространства на Вселената и напразно се опитва да ги овладее със своя слаб ум. Нему са неподвластни както безкрайно голямото, така и безкрайно малкото. Единственото, което му остава, е да стои *на границата* между тези две пропасти и да осъзнава безпомощността си. По такъв начин човешката участ се изразява в лутането между безкрайното и нищото, в напразните усилия да бъдат овладени тези крайности, макар и само в мисълта.

В противовес на разрастващото се самочувствие на своите съвременници, опиянение от постиженията на научния разум и неговите технически възплъщания, Паскал се опитва да отрезви прекомерното им самомнение. Той посочва редица особености на човешкото битие, които го правят несъвършено и бъдещо повече съчувствие, отколкото възхищение. Френският мислител с право посочва, че на този свят човекът не е необходим, а е случаен; не е вечен, а съществуването му е мимолетно; не е безкраен, а твърде ограничен в способностите си; няма сигурност, а непрекъснато е заплашен от многобройни опасности; не е в състояние да постигне достоверно знание за света и себе си, а се обърква и заблуждава, като често достига до непреодолими загадки, сред които най-голямата тайна е собствената му природа.

Паскал защитава възгледа, че човекът е *противоречиво същество*, което е арена на многобройни конфликти. Те произтичат както от дуалистичната му същност, т. е. борбата на телесното и духовното начало в него, така и от стремежа за надмощие на различните му способности: сетивност, страсти, чувства, вяра, въображение, разум. Френският философ достига до извода, че

всеки опит да се открие единство и хармония в човешкото битие, е обречен на неуспех. Своего разочарование от невъзможността за постигане цялостност в устройството на човека той изразява в мисълта: "Каква химера е човекът? Каква новост, каква уродливост, какъв хаос, какъв обект на противоречия, какво чудо?"¹. Нееднородността и сложността в устройството на човека предизвикват страх у Паскал, тъй като не позволяват да се предвиди и контролира поведението на хората. Той рисува човешката природа като бойно поле, на което се борят различни сили.

Липсата на хармония у човека е естествено следствие от *неопределената* му същност. Паскал отказва еднозначно да дефинира човешката природа, като поставя ударението върху нейната постоянна изменчивост. Най-ярката метафора, която той използва за да разкрие неустановеността на човешкото битие е тръстиката. Той казва: "Човек е само тръстика, най-крехкото нещо в природата"². Поради неустойчивостта си човекът е твърде уязвим за природните сили - "лек полъх, капка вода са достатъчни, за да го убият"³. Но според френския хуманист човекът като "мислеща тръстика" има едно предимство пред природата – той осъзнава своята слабост, което е източник на неговото достойнство. От друга страна Паскал обръща внимание върху *гъвкавостта* на човека при опитите му да оцелее в сблъсъка с природните стихии. Оказва се, че въпреки непрестанното си хаотично навеждане в една или друга посока той е достатъчно здраво вкоренен, за да преминава през всички изпитания без да загине.

В горчивите си размисли за човешката съдба Паскал не подминава вечните екзистенциални питання, които терзаят хората: на какво да се опрат, какви нужди у себе си непременно да задоволят, как да живеят. За разлика от редица други мислители френският хуманист не приема абсолютната валидност на изконните човешки ценности. Според него, "нашата истина и нашето добро са само отчасти такива и са примесени със зло и лъжа"⁴. Но въпреки относителния им характер те са единствените опори, с които хората разполагат. А за да поддържат живота си те трябва да удовлетворяват редица потребности. Паскал смята, че на човека му е нужно "място, което да го приюти, време, през което да живее, движение, без което няма живот, елементи, от които да е съставен, топлина и храна, за да поддържат съществуването му, въздух, за да диша"⁵. Като се съобразява с всички тези необходими за съществуването му изисквания, човекът все пак е свободен да избере по какъв начин да изгради живота си.

Екзистенциалната рецепта на Паскал не е оптимистична. След като е говорил пространно за слабостите и несъвършенството на човека, от френския мислител не може да се очаква да предвиди бляскав живот за хората. Това, което той им предлага е да приемат своята крайност, слабост и несигурност на

съществуването си. Според него обаче, ограничеността на човека не бива да го обезсърчава в търсенето му на по-добър живот. Паскал одобрява само едно поведение: "да търсиш, стенойки"⁶. Въпреки болката и обречеността на този стремеж да се постигне хармония, като се овладеят крайностите на битието, френският моралист вижда в това усилие единствено достойния начин на живот.

Паскал препоръчва на човека да потърси помощта на Бог в стремежа си да надмogne своята трагичната участ и самота в света. Неговото разбиране за връзката между хората и Бог обаче е далеч от традиционно християнското. Френският мислител по един парадоксален начин превръща приемането на Бог във функция на човешките нужди. Според Паскал хората би трябвало да признаят съществуването на Бог с оглед положителните ефекти от този акт за техния живот и особено за осигуряване на задгробното си съществуване. В един въображаем облог те би следвало да заложат на Бога, защото така биха спечелили вечен живот и блаженство. Този техен избор няма да предизвика никакви негативни последици за съществуването им и практически не носи риск в това отношение. С това си разсъждение Паскал фактически прави невъзможна спонтанната и искрена вяра в Бог. Нещо повече, той предопределя ценностният избор в полза на практическата полезност пред безкористността. Макар не това да е неговата цел, Паскал на практика легитимира меркантилността като водещ мотив в човешкото поколение. След него мнозина мислители открито и последователно защитават прагматизма като доминираща житейска позиция. С това те задълбочават констатираното от Паскал крушение на традиционния морал, базиран върху идеите за примата на истината, доброто и справедливостта пред ползата и успеха.

Бележки

1. Мисли, С., НИ, 1987, с. 196.
2. Пак там, с. 168.
3. Пак там.
4. Пак там, с. 178.
5. Пак там, с. 74.
6. Пак там, с. 186.

VI. КАЛЕНДАР

През **март 2003 г.** в секция "Философски и социални науки" бе проведен конкурс за асистент по дисциплината "История на философията". Конкурсът бе спечелен от д-р Христо Стоев, който бе назначен на работа през април 2003 г.

През **март 2003 г.** бе проведен конкурс за преподавател по дисциплината „Волейбол“ в катедра "Физическа култура и спорт". Конкурсът бе спечелен от Виктория Ковачка, която бе назначена на работа през април 2003 г.

През **април 2003 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: "Ефективност на пирамидално-състезателния метод в часовете по физическо възпитание (спорт по избор - футбол) в условията на висшите училища". Ръководител на проекта е ст. пр. Йордан Иванов от катедра "Физическа култура и спорт".

През **май 2003 г.** се проведе честване, посветено на 50 годишнината от създаването на МГУ „Св. Иван Рилски“. От Департамента в организацията и провеждането на тържествата участваха като: автори, съставители, редактори и преводачи на Алманах „50 години МГУ „Св. Иван Рилски“ (1953-2003) - доц. д-р Добрин Тодоров, инж. Мариела Кичева, ст. пр. Диана Манова и ст. пр. Велислава Паничкова; организатори на секция „Хуманитарни и стопански науки“ в Юбилейната научна сесия на МГУ „Св. Иван Рилски“ - проф. д.ф.н. Атанас Стаматов и инж. Мариела Кичева, организатори на спортния празник - ст. пр. Стефан Филипов и ст. пр. Йордан Иванов; като организатори на юбилейна изложба, посветена на педагогическите и научно-изследователските резултати от дейността на Хуманитарния департамент - ст. пр. Венета Ангелова и инж. Мариела Кичева; преводачи на каталога „Учебни програми“ на МГУ „Св. Иван Рилски“ - ст. пр. Диана Манова и ст. пр. Велислава Паничкова.

През **юли 2003 г.** бе обявен конкурс за асистент по „Гражданско право“ в секция "Философски и социални науки".

От **октомври 2003 г.** започна тримесечна научна специализация на д-р Христо Стоев в „Рупрехт-Карлс университет“ - гр. Хайделберг (Германия). Специализацията е по линия на Немската служба за академичен обмен (DAAD) и с продължителност от три месеца.

През **октомври 2003** г. в НБ „Св.св. Кирил и Методий“ бе експонирана изложбата „Българската школа по философска медиевистика“ с участието на прф. д.ф.н. Атанас Стаматов, като член на Института по средновековна философия и култура.