

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

***ИЗВЕСТИЯ
Том IV
София 2004***

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

***P r o c e e d i n g s
Volume IV
Sofia 2004***

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

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

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ
ТОМ IV/2004 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISBN 954-9748-15-4

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Андрей Рождественский Митическите извори на апокалиптиката	7
Георги Петков Бележки към хрониката на Салимбене	29
Таня Гергова Политически и поетически език в критическите текстове на Янко Янев. Янко-Яневата философия на националната история	50
Олга Симова Глобализация или глобална епоха. Опитът на Мартин Олброу за история на настоящето	71
Женя Стефанова Правна характеристика на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства	92

II. ОБУЧЕНИЕ

Добрин Тодоров, Ваня Серафимова Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски"	101
Йордан Иванов, Архангел Гигов Методически особености в подготовката на футболни отбори с ниска и средна квалификация	133
Христо Стоев За разликата между <i>трансцендентно</i> и <i>трасцендентално</i> у Кант	139

III. ИЗВОРИ

Еманюел Левинас Свободата и командването	143
Мария Димитрова Свободата: моята и на другия (<i>коментар</i>)	153

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

Цеко Торбов Предмет и същност на философията	158
---	-----

V. ЮБИЛЕЙ

280 години от раждането и 200 години от смъртта на Имануел Кант	
Христо Стоев Въображение и схематизъм в " <i>Критика на чистия разум</i> " на Кант	165
Ваня Серафимова Аспекти на въображението в <i>Третата критика</i> на Кант	176

VI. ЕСЕ

Атанас Стаматов Опит върху метаморфозите на една надежда	182
Евелина Митева Телесната окръгленост на желанията	184

VII. КАЛЕНДАР	190
----------------------------	-----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Andrey Rojdestvenski. Mythological Sources of Apocaliptica	7
Georgi Petkov. Notes on the Salimbene's Chronic	29
Tanya Georgieva. Political and Poetical Language in Yanko Yanev's Critical Texts. Yanev's Philosophy of National History	50
Olga Simova. Globalization or Global Age. Martin Albbrow's Attempt for History of the Pesent	71
Jenny Stefanova. The Legal Essence of the Contract of Prospecting and/or Investigating of Ores and Minerals	92

II. EDUCATION

Dobrin Todorov, Vanya Serafimova. Investigating the First Results from Initiating the New Model for Organization of Philosophical and Social Science Teaching in MGU "St. Ivan Rilski"	101
Yordan Ivanov, Arhangel Gigov. Methodical Specialities in Preparation of Football Teams with Low and Middle Qualification	133
Hristo Stoev. About the Difference of <i>Transcendent</i> and <i>Transcendental</i> according to Kant	139

III. SOURCES

Emmanuel Levinas. Freedom and Leadership	143
Maria Dimitrova. Freedom: Mine and Other's (comment)	153

IV. FROM THE PHILOSOPHICAL ARCHIVE

Tzeko Torbov. Subject and Substance/ Nature of Philosophy	158
--	-----

V. ANNIVERSARY

280 years from Immanuel Kant's birth and 200 years from his death

Hristo Stoev. Imagination and Sketchiness in Kant's <i>Critique of Pure Reason</i>	165
Vanya Serafimova. Aspects of Imagination in Kant's <i>Third Critique</i>	176

VI. ESSEY

Atanas Stamatov. Attempt on the Metamorphoses of Hope	182
Evelina Miteva. Physical Roundness of Desires	186

VII. CALENDAR	190
----------------------------	-----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

МИТИЧЕСКИТЕ ИЗВОРИ НА АПОКАЛИПТИКАТА

*Андрей Рождественский**

Ако митологията се свежда до нейното примитивно и варварско начало, както често се случва в културологичните представи от XIX и XX век - това или преповтаря грубата еволюционистка схема, или отговаря на търсенето на изконна и невербализуема праоснова у човека. С други думи то има изкривяващ ефект. Нейното оприличаване на дивата, алогичната и асоциалната "същност" превръща архаичното в позитивна ценност, а неговото логосно разгръщане – в изопачаване и загуба на митичното. Но тъкмо това оприличаване на митологията с нейната първоначална "нощ" и "хаос" я лишава от собствена специфика и оригинална история. Например така се губи спецификата на библейската митология с нейния огромен потенциал на моделиране. Така се загърбва и своеобразието на великия образец – на митологията на гърците, "това, как те се опитаха да бъдат елини и да направят от Ериниите Евмениди... Тази оригиналност на "елинското", както е известно, се състои, в частност, в желанието и умението да се вижда съразмерност и пропорционалност на нещата"¹. Това важи и за пропорционалността на съдържанието и най-вече за единството на действието. Не само античната митография, но и християнската записана и кодифицирана теология тогава е "не извор по митология, а реализация на една от нейните потенци, нейното *отражение* в литературата, нейното *въплъщение* в книгите, а строежът на тези книги е отражение на принципите, организиращи самата митология, нейната пропорционалност и мяра"². Ако изключим ситуациите, когато представата за примордиалния мит служи за себеоприличаване на определена културна нагласа, архаичната митология просто никога не се е използвала като обхватен (камо ли цялостен) културен модел. Прегледът на митологичните образци, предпочитани в историята, би показал, че те имат антропоморфен и съпоставим с историята облик, чийто логос е прояснен, конкретен и може да зададе перспектива от подражания. Именно такава митология попада в логографията и прелива в историческите повествования. Именно нея намираме най-вече в хорографичните и хронографичните описания, в драматургията и екфразата, а по-късно - в сухите

* доктор, доцент по „Културология“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.

каталози и трагедумени. Дори когато античната философия или християнската теология извеждат света от битийните първоначала, те имат символни антропософски подтексти. Да не говорим, че класицизмът, барокът и романтичното изкуство черпят вдъхновение от героичния прочит на митологиите. Именно такава митология може да се разбере като практически наръчник и като ръководство по определена професионална дейност³. Освен това в погледа на по-късна традиция към митологията могат да се отнасят описания, които преди това се възприемат като разказ за прозаична и действителна история, и особено ако това е погледът отвъд предишния културен модел. Например сравнявайки *Митове* на Хигин, съставени в епохата на Антонините, със сюжетите на *Първия ватикански митогаф*, написан с около хиляда години по-късно (но следващ сбирката на Сервий от IV-V век), тук виждаш и героите от римската древност. И самите историци, особено ако те мислят евхемеристично, включват митологията в историята⁴.

Но щом говорим за толкова вездесъща митична приемственост, не прозира ли тя и в митологическите комплекси, специално описващи гибелта на културните парадигми? Може ли да се настоява за тяхната самостоятелност спрямо други културни форми и дори спрямо големия контекст на моделните инварианти? Кои черти на митологемите за края мигрират от традиция в традиция, а кое изцяло принадлежи на разлика в културните ориентации? Ако тъкмо същината и митемната основа, а не образният ансамбъл не се превеждат в друга културна парадигма, кое в митологичната типология се запазва в различни моделни ориентации? Миграцията на митологическите описания за края на културата, разбира се, би се проследявала по-внимателно, ако не изпускате свежестта на непосредствения разказ. Тогава няма как да ни убягнат митологичните заемки и адаптацията на цели образни комплекси, например, от месопотамски, антични или християнски средища. Ще проличат взаимни отражения на теогонични и дивинационни мотивировки, на философски, религиозни и литературни интерпретации. Изследвайки тази митологема, учените се сблъскват с изключителна древност и трайност на повествованията за края на битието и намират множество настойчиви съвпадения в сюжети и метафори. Повторенията или най-малко сходствата на космологични и етически тълкувания в тези разноезични и раздалечени във времето версии също са смущаващи. Тези прилики особено изкушават, понеже виждаме, че културният подтекст на визираните митологеми се слива с физическия облик, т.е. съсредоточава се в гибелта на света, каквито и надсветовни или природни обстоятелства могат да го предизвикат. Сякаш се натрапва изводът, че една и съща митологема присъства и в цикличните ориентации, и в монотеистичния сценарий на уникалния универсум. В този случай съвсем естествено би било да

се приеме, че именно този митологичен комплекс обединява двата моделни нагледа и създава преходи и структурни съвпадения. Той сякаш подсказва (не винаги явната) съприсъщност. "Апокалиптичните" съвпадения могат да бъдат преки и инвертирани, да образуват големи антоними и оксиморони. В митологиите "за края" могат да се проследят поне няколко наративни единства:

- в литературните въздействия и напластявания на тези сюжети в месопотамската, гръкоезичната и римската среда;
- в устойчиви метафорични акценти, в знакови детайли, които традиционно придружават или загатват тази тема;
- следващата възможност да се сравняват нейните версии (и отново без да се изоставя натуралистичността на изследователския подход) е да се засегнат религиозни и философски трактовки за края (на цикъла или на единствения свят)
- спрямо езическата и юдео-християнската традиции;
- други съвпадения се получават, ако сравняваме сакралните и профанните зони (например при "митичните" и "историческите" генерации);
- сходствата могат да се видят като се разглеждат и "чуждестранните" извори на библейските профетически свидетелства за края на света.

Независимо от това, дали се описва гибелта на един от световите или на уникалното творение, в древните източно-семитски, антични и юдео-християнски виждания постоянно прекождат няколко лайтмотива. В тях човечеството се погубва от противоположни, но метафорично обединени стихии като потоп или еклироза, но се изстребва и от цели серии бедствия. В тези литератури има и нагледи, които представят "поразите" и астралните катаклизми, сходни с картините на библейския Апокалипсис. Но не по-малко устойчиви там са представите за естественото стареене на битието. Голяма част от тези свидетелства са събрани в излязлата наскоро монография на Кристин Дюма-Рьонгоа, която добавя към тях и древно-персийските материали. Вниманието ѝ, обаче, е насочено към "природните" сходства, към лайтмотива на космологичния катаклизъм и фактически тя отстоява самостоятелността на тази митологема спрямо различни културни контексти. Както казва тази изследователка, "щом ни се налага да градим хипотези за връзките, които са поддържали гръцките мислители с Ориента преди завоеванията на Александър, очевидно е, че вратите на близоизточния свят бяха отворени повече от един път, за да допуснат да влязат в Гърция митовете, произлизащи от това горнило на народите"⁵. Така проучванията на Ж. Ботеро върху обширен източниковедски материал потвърдиха някогашната идея на Дж. Фрейзер за детайлните съвпадения в древния месопотамски и библейски разказ за потопа, с което точно се аргументира представата за вавилонския модел на библейската книга "Битие"⁶. Популярната в юдейската псевдоепиграфика мисъл за по-дълбоката

древност, превъзходството и влиянието на древноеврейската култура върху античната, за което са писали Филон и Йосиф, Деметрий и Евполем, а също и Аристобул в своето тълкувание на "Петокнижието"⁷, е недоказуемо, но че в Гърция популярните библейски сюжети се познават още преди Платон, показва текстът от *Оксиринтски папирус*⁸. Сигурността на своите представи за края на света християнските апологети също подкрепят с древни свидетелства, чужди на тяхната вяра, както го прави Лактанций в епитоме към *За божествените установления*⁹, споменавайки пророчествата на Трисмегист, Хистасп и Сибили.

Ако приемаме онтологията на културния завършек натуралистично, като вселенски катаклизъм и изхождаме от метафоричната инверсия на потопите и екипозите, ще намерим предвестия на християнския Апокалипсис още в митологията на дилувиалните катастрофи. Такива нагледно обаче са евхемеристични по неволя. Така, за приемствеността в митологическите описания на гибелта на човечеството от потопа пише руският изследовател Александър Афанасиев. "Двойният евхемеризъм" на неговия подход е достатъчно типичен, а развоят на темата в световните митологии и особено тълкувателните напластявания в библейския корпус за него са лавинообразно натрупване на евхемеризми, т.е. непрекъсната пренаправа на изходния мит, за да бъде по-приемлив за знания и вкусове на епохите. Ту оцветявани от фантазия, ту разяждани от скепсис, митовете се отдалечават от своето девствено състояние. Тъкмо с това се свързва собственият евхемеризъм на автора: амбицията да се открие реалното историческо начало, локален първоизвор и прародина на митическия инвариант. А това е "обективен" и трезв, евхемеров начин да извежда митологията от действителни исторически събития. Те се запазват в археологическите и етнографските белези, личат в дублирането на ономастиката¹⁰. Подходи като този имат изряден плюс, понеже позволяват да надникнем в обширната дописмена праистория на сюжета. Така възниква хипотезата за пра-индоевропейски, досемитически, но палестински корени на мита. Внимателното слизание към по-архаичните пластове позволява да се набележи единно ядро, пра-феномен, а освен това да се маркират неговите последователни миграции и повсеместност в световните митологии. Анализът на обредните и езиковите следи позволява, в частност, да се уточни, че по-късно записаният акадски вариант по-адекватно запазва древен извор, за разлика от шумерския – един от най-младите на земята. Той се появява в героичните шумерски епоси в края на III хилядолетие пр. Хр. А както показва Крамер, шумерите често споменават култури "отпреди потопа"¹¹. През XIX-XVIII в. се проявяват източно-семитските разработки на този сюжет, от които произхожда прочутата версия, открита от английския асириолог Смит през 1972 г. От най-древния намерен шумерски епос *Гилгамеш и Акка*, поемата *Атрахазис*, *За*

всичко виделия и акадската поема *Ерра* се протяга нишката към асирийските и вавилонските варианти, а чрез посредството на хуритите и хетите, превърнали Гилгамеш в Улус, появяват се античните сюжети за героя Улис, спасил се от гнева на Посейдон. Че тази представа за съдбата на универсума е твърде разпространена в Близкия изток и по елинистическо време, подсказва разказът на Берос (300 г. пр. Хр), запазен в експозетата на Александър Полигистор и Абиден¹². Това е разказът за Ксисутрос (преобразеният Зиусидра), който построява ковчега за своите близки и животни, а след потопа изкопава в Сипар писания и ги пренася в град на Божията Врата (Баб-Илан). Най-пълните версии на легендата за потопа, запазващи митологичната форма на изказа, принадлежат на Аполодор, Лукиан и Нон от Панополис. В античната традиция битиането на света се прекъсва от три такива катастрофи. За първата от тях – за потопа от времето на Огигос пише историкът Филохор¹³, Евсевий в *Подготовка към Евангелието*, а вече през V в. сл. Хр. (450-470-те) той се описва у Нон в *Деянията на Дионис* (песен III, с. 208-209). Но древността на този сюжет личи още у Омир в названието на острова на Калипсо –“Огигия”. В античната Гърция “ogigos” е обичайният синоним на нещо твърде древно. Но семантиката му, запазена и в индоевропейските, и в семитските езици, загатва много фундаментално участие в митологията на катастрофите. Тя се свързва с гибелта на културите и народите. В Библията комбинацията “гг” с различна огласовка (например във формите на множественото число, в превъзходна степен или ритуални обръщения) звучи в царските имена (Ог, Гогам, Агар) и етнонима Гог и Магог, а в акадската митология се среща в името “Игиги” – богове, взели участие в потопа. Сетне тази семантика прозира в представите за средоточието на света, свързано с катастрофите: в скандинавския “ясен Игдрасил”, в образа на дъба Огиг, от който двамата от ветхозаветната Троица тръгват към Содом и Гомор¹⁴.

За втория катаклизъм пише Ликофрон в *Александра*¹⁵, представяйки го като потоп, от който се спасява Дардан, родител на нова генерация; за третия пък споменава Пиндар в IX Олимпийска ода, посветена на Ефармоот от Олунт (с. 40-50).

Митологичната библиотека, приписвана на Аполодор от Атина, сухо разказва за потоп, унищожил “бронзовото поколение”, но пощадил Девкалион и Пира, чрез които възникнала генерацията от “каменни” автохтони. За същото събитие пише и Лукиан в едно от “мениповите” си съчинения *Тимон* и в творбата *За Сирийската богиня* – този път сериозен исторически преглед. Аналогичната идея, но вече в контекста на философското митотворчество, се изказва в Платоновия *Тимей* (25с-d) и в откъса от *Критий* (108с-109с). Освен това синкретичните версии на този сюжет има в юдео-християнската

псевдоепиграфика, налагаща своите представи в елинистическата среда. Така философът Филон от Александрия сближава символиката на Ной и Девкалион в контекста на алегорическата и еманативната екзегеза¹⁶. Пък и в Сибилните книги, по-точно в първите две от тях (съчинени в период от 30 г. пр. Хр. до 150 сл. Хр.) първите пет човешки поколения от Адам до Ной се унищожават от потоп, като Хезиодовата схема на “петте века” по-отчетливо се възпроизвежда след него. Трябва да се добави, че тази тема не отминава и апокрифната апокалиптика. В *Апокалипсис на Адам*, написан по-късно от Йоановия, през II век сл. Хр.¹⁷, потопът от Ноевото време е предсказан от Адам. При това към античния свят прииждат не само митологеми, но и ключови образни компоненти, като темите за спасителния кораб¹⁸ или сакралната тема на планини и острови, която има паралели и в Йоановото “Откровение”.

Обаче много по-доближен и по-участващ в библейската метафорика е друг образ на битийния катаклизъм. Той се свързва с пречистващата роля на огъня, унищожил “покварения свят”. Тази представа има много паралели в индуистката митология и се акцентира в Упанишадите, но е особено типична за ахеменидската митология. В тази си роля метафориката на екпирозата широко присъства и в античната философска и литературна традиция. Така, концепцията за редуването на космосите, общата рамка за изпадането в катастрофа, най-изобилно е представена във фрагментите на Емпедокъл. А по-конкретно за участието на тази стихия в деструкцията на света свидетелстват още Анаксимен¹⁹, Хераклит²⁰ и Хипас от Метапонт²¹. Тази тема е свойствена на светогледа на стоиците, за което споменават Диоген Лаерций, Цензорин и Тациан²² и за чиято същност тълкува Ориген²³. Теофраст доказва необходимостта от екпирозата, произтичаща от астрални причини, а ги изрежда Филон от Александрия²⁴. У античните автори тези виждания са придружени и от моралистични мотиви. Коментира се и друга мисъл: катастрофите, които идват рядко, сполетяват, за да погубват хора, а не съгласно с космическия закон или защото хората са интегрална част от световния ред²⁵. Античната картината на разрушението на света може и да съчетае поразяващите стихии, например въздуха и огъня²⁶, или както е у Нон – последователно се редуват потопите и Фаетоновия пожар²⁷. Последният е един от популярните сюжети в гръцката и римската литератури²⁸. В езическата поема на християнина Нон се появяват многослойни парафрази към състената и страшна атмосфера на чудесното, изпълваща “Откровението” на Йоан²⁹. Песента VI на *Дионисиака* въвлича стихията на “невъзможното”, в мистерията на “края”. Тук ни обхваща преобръщането на митичното амплоа, на стихии и контексти (с. 71-72), смесват се земята и небето (с. 338) и се нарушават основите на световния ред (с. 346-347); възниква и звездният смут (с. 351-402)³⁰. Апокалиптичната аналогия

проблясва и в III песен, където първият потоп разбива небесните сводове (с. 207-225).

А в контекста на симбиозата на античния и монистичния културни модели също не липсват описания, залагащи на натуралистичния край на универсума. Такъв е акцентът на Сибилините книги³¹, но освен това срещаме метафориката на огъня и в юдейската псевдоепигофика, например в *Апокалипсис на Илия*, обещаващ подобен край след настъплението на Антихриста³².

Понеже искам да посоча основни образни паралели към символиката на Йоановото "Откровение", които са изразени също толкова натуралистично и които изглеждат като оличностена онтология, ще трябва да се спра на още една линия. Става дума за митологичните паралели към овехтяването на "стария свят", за символиката на неговото стареене. Те особено естествено се вписват в организмичната онтология на класическата античност, понеже произтичат от ключовата митема за редуването на световите. При това идеята за стареенето на битието неизбежно е свързана с инверсията на значенията, заставяща например Платон да сменя най-лошата уредба с най-добрата. Но сега не говорим за сухия и рационалистичен израз на митемата - дори и в биологизаторския ѝ вариант (както е в VI-та книга на Полибиевата *Всеобща история*³³). Тъй като се спирам на митографските ѝ възплъщения, те се отнасят до връзката на западащия свят с преобърнатите човешки рождения. Упадъкът на битието тук често се бележи с раждането на старци или на младенци с бели коси. Тази символика има много антични отражения, а чрез тях попада в християнските тълкувания³⁴.

Бих добавил, че темата на унищожаването на света принадлежи не само на античната философска или литературна ремитологизация: тя увлича и късните римски историци³⁵ - от Амиан Марцелин и Евнапий до Зосим от Панополис, и отново във вид на митологичното олицетворение. Има този мотив и в паметника на моделния компромис - книгите на Сибилите³⁶. Ние намираме тук вкаменяване на натуралистично внушен библейски символ, който има своя отделна история в апокрифната литература. За осъществения "план" на творението се говори, че ръцете божии ще го навият като прочетен свитък и той ще падне на земята, а творението ще се превърне в единна сплав³⁷. Тези неприятности щяха да настъпят след унищожаването на Велиара-Антихрист и на неговите хора. "Християнската" Сибила в песен V-та допълва разпада на битието с общото възстановяване на злото. Последното се прелива в астралната метафорика, която намираме и в "Откровението" на Йоан - с потъмняването на слънцето и падналата звезда³⁸. Същият мотив повлиява впоследствие на аналогичното описание у Нон, а преди това навява сочни картини, възникнали

под перото на апологетите. В частност Лактанций, цитирал VIII-та книга на Сибилите, описва акустични ефекти, какофонията на гибелта³⁹. Но разбира се, много по-преки паралели към тази митология на залеза предоставят юдео-християнските апокрифи. Например *Апокалипсисът* на Енох (пасаж за последния катаклизъм в СII, с. 1-3) съдържа митичен комплекс, твърде близък на Йоановото описание на битийния катаклизъм. Тук присъства и всепогубващият огън, и разклащането на земята, тук потреперват звездите и светлините небесни и ще се чува глас за земните обитатели, а грешниците ще се прокълнат⁴⁰.

Темата за края на битието, вълнувала тези средиземноморски култури, откроява и по-комплексни описания, много по-доближени до символиката на библейския Апокалипсис. Тъй че символните констелации на "Откровението", "поразите" и знаменията за края изглеждат до голяма степен унаследени. Още в архетипната месопотамска поема за Атрахазис гибелта спхожда човечеството (не обръщало внимание на боговете) чрез върволици бедствия, познати от "Откровението": болести и глад, лишения и жажда, смутове и войни, придружени от сакралната символика на числата 3, 7 и 12⁴¹, сетне възприета в Библията. Подобната метафорика откриваме и в теогоничните извори на античната традиция. Още у Хезиод в *Дела и дни* гибелта на генерациите и на техните културни светове (след сребърното поколение, не въздавало почести на боговете) се придружава от нарастващи серии бедствия⁴². Последното от тях загива в насилия и беди, от собствения аморализъм и нещастната си природа. След векове Платон обобщава в *Критий* (120d-121c) митологемата за културния упадък и сочи неговата онтологична причина: изтъняването на божествената природа на управлението. Катастрофата се предхожда от експанзията на "хюле"-то: материалното свръхизобилие и излишество и користолюбивата военна агресия⁴³. Същата тема се среща у философите, коментирали Платон - най-вече от платонически или неоплатонически позиции⁴⁴.

В елинистическия поглед се профанира вече не "райското" състояние, а ранните културни образци. Културното естество на тази деградация изпква у Арат Солийски в *Явленията*. В разказа за упадъка на поколенията той въвежда висш, но човешки еталон: Дева-Справедливост. Тя е безучастен наблюдател, понеже за нашия елинистичен автор самите хора покваряват своите светини. При сребърното поколение нравственият образец се оттегля в планини, а след него се изкачва на небето (с. 129-135)⁴⁵. Поради самовластните предприятия на хората Зевсовата воля изглежда все по-извисена, а промисълът – все по-неизповедим. Златното поколение у Арат има старейшини и свиква мъжки и женски събрания. То е вегетарианско, в духа на древните Емпедокъл и Питагор и още отгук започва tête-à-tête с културата, която човечеството отстоява и интерпретира. Мъдрият Арат (в когото Калимах вижда възприемник на Хезиод, а

Боет от Смирна – следовник на Омир) настоява, че профанирането не разкъсва връзката на хората и Бога: Зевс винаги им дарява благодеяния, пази и съветва със своите символи-“явления”. А още по-примирена изглежда тази перспектива в превода на Германик, племенник на Тиберий. За него императорът е Юпитер, върнал златния век в историята и дал мир на ратая, море на мореплавателя и покой на оръжието⁴⁶.

Профанният упадък може да се осмисля евхемеристично и дори натуралистично, както е у Диодор Сицилийски или Страбон⁴⁷. Той има и своите философски отражения. Например философията на епикурейците затваря човешкия кръгозор в крайното съществуване и грижите за индивидуалното благополучие, “внушавайки, че всеки момент сам по себе си е цел”⁴⁸ и битието на духа е в него. Насъщността на преходното вдъхновява Лукреций да описва ерите на медта и желязото като възход на цивилизацията (кн. V, с. 330-338, с. 1250-1299). А в погледа на втората софистика върху еkleктичната и повърхностната публика може да се въздейства също така дискурсивно и хюлетично – с порой от факти, събрали културната мъдрост и безредно разпръснати. Това са “знаците” на традицията, ту “ухаещи на изящество и напетост”, ту мамещи със “селска простота”. Изисканата игра с вкостененото наследство го превръща в кръстословица и го обгръща в було, както е в *De pallio*, странното съчинение на остарелия Тертулиан. Иронизирайки рационалността, то се обръща към “колективното безсъзнателно”. Семантиката на архетипния живот тук “безмълвно” се показва чрез вещи. Изглеждайки привична, тя поднася обичайните стереотипи като фантом⁴⁹. А “сладкогласният софист” Елиан, ученикът на Херод Атик, нижейки авторитетните сенки, се чувства обзет от развалата на битието и песимистично приема нравствения провал на цивилизацията. Струва му се: надареният с божествен разум човек най-много се е отдалечил от съвършенството на природата – за разлика от безкористния и добродетелен свят на други твари, както съди той в книгата “За природата на животните”. Тя сякаш свидетелства: хората затъват в “железния век” дотам, че божествените първопричини стават непрозрачни и неразбираеми. Затова на благочестивия е непозволено, смята Елиан, да разисква мистериозния произход на боговете и нещата и да се рови в становищата на философските школи. Нали самото им богопознание всъщност е безбожно и варварската мъдрост вече надминава нашата: “никога ни на жител на Индия, ни на келт, ни на египтянин не би дошло на ум онова, което утвърждавали Евхемер от Месана, Диоген от Фригия, Хипон, Диагор, Сосий или Епикур. Не, напротив, те вярвали в това, че боговете ни пазят, предвестяват ни бъдещото”⁵⁰. Те са нашият укор – загатва Клавдий Елиан общото културно усещане.

Трябва да се каже, че гибелта на света за късната античност е не просто тема. Тя се вписва в самия ѝ усет. Това е нейното трайно настроение. Опасността от апокалиптичното унищожение и мисълта за зла воля, способна да погуби битието, се чувстват в късните парафрази на класически сюжети. Например у Емилиј Блосий Драконций (един от поетите на “Ноновата” школа) има образи с привични, знакови имена. Но съвсем не класично греховната съблазън на Елена (подобна на Ева) и сатанизмът на Медея погубват народи и заплашват устоите на всемира. Кошунственото сърце на Медея подчинява боговете и терзае Юпитер, разклаща елементи, звезди и земи (с. 137-140)⁵¹. Самите му трагедии сякаш изживяват катастрофа, разпадайки се на зловещи епизоди, на пълни с кървав ужас фрагменти. Културното опустошение лъха в този рядко натуралистичен симулакрум. Както забелязва В. Н. Ярхо, античният мит у Драконций се дехуманизира, в него изчезва помен за нравствена колизия⁵². Митът се превръща в измамната си видимост.

Тези примери красноречиво потвърждават миграцията на митологичните образи и сюжети, описващи края на битието. Те прехождат в два коренно различни моделни контекста. Както видяхме, тези повествования или са твърде сходни, или генетично преплетени. Преливането им от митемата за цикличността на битието в митемата на историческия организъм е толкова очевидно, че за доказването надали е нужно да се търсят особени случаи на допиране и прерастване на културните модели. Примерите с адаптацията на монистичния светоглед от елинистическото възприятие, подтикнато от еврейската диаспора (както е с живелите в Александрия Филоновци – поета и философа)⁵³ доказват само частен случай.

Но още остава непрояснено, в какъв смисъл можем да говорим за тези вездесъщи наративи като за “митология” - или тъй да тълкуваме само някаква тяхна част. Отговорът на въпроса ще ни помогне за разберем, как именно тези представи за края на света участват в моделирането на културата. Съвпадат ли те, поне в перспектива, с идеята за културния завършек и дали го подготвят по някакъв начин? Защото контекстуалните съвпадения с идеите на други култури могат да бъдат и външни.

Както митологията е наратив, кодифициращ културните модели, така и митологиите за “края на света” установяват техните граници на съществуване. Именно в тази съотнесеност със съдбата на културните парадигми, а не толкова в миграцията на образи и сюжети трябва да се търсят сходства и разлики между митологиите на културния завършек. Зависимостта от общия моделен контекст позволява тези картини да се припознават или като всецяло зависими от “космологичните” условия на описанието, или като по-откровено обещаващи собствено културна промяна. Именно тези значения, а не устойчивата образност

правят такива предания "митологични". Ако не обърнем внимание на моделните равноействащи, които не просто създават контекст, но и са законодателни спрямо него, лесно ще изпаднем в "наивен реализъм", в ограничените прогресистки тълкувания за приемствеността - например ако смятаме, че принципите на прогностиката у пророците след Даниил са заимствувани от Междуречието. Щом се вижда само метафориката и пророческата "институция", библейските свидетелства могат да се разчетат като плагиат у вавилонската дивинационна система и повторението на долния принцип "vaticina ex eventu". Увличането по повърхността на "narratio"-то отнема вниманието от радикално различния символизъм, възникващ в рамките на библейската свещена история, а именно този контекст създава уникалната митологема на двата Завета. Да не говорим, че така съвсем изпускаме огромното и неотменимото събитие – издигането на божествения ориентир, което подхранва тези пророчества и пред което избледняват малки подробности на библейския профетизъм. Ако съгледаме в тях само метафоричния израз на сакралното, ние сякаш отново изпадаме в заблудата на Юлиан Апостат, обвинил християните в късоглед атеизъм, понеже се освобождават от образа на старата сакралност⁵⁴.

От друга страна само съотнасянето с тип моделиране показва, че има случаи, когато цели митологеми за битийните катастрофи могат да нямат нищо общо с идеята за моделния завършек, независимо от подвеждащото образно сходство. В подобни случаи преданието "на космологичен език" диагностицира смяната на етапи или стъпала на моделирането. Тъй като те в крайна сметка не вещаят за нищо друго освен за пътища на сакралните модели, т.е. за тяхното осъществяване в културната "материя", профаниране и изчерпване, то проблемът е в това, до каква степен митологемите на "цикличността" и на "историческия организъм" позволяват да го разчетат. В първия случай разшифровката на моделната промяна е много по-затруднена, доколкото йерархичния строеж на космологично ориентирания пра-модел рязко обособява онтологичните и евристичните зони, както и доста механично, немотивирано съчетава природните и нравствените аспекти на сюжета. Тук общата културна детерминация се скрива като основа на айсберга, прозирайки в своите иносказания. Но например вече в шумеро-акадския мит за Атрахазис като настойчив рефрен се изтъква, че краят на "човечеството", т.е. на културния свят идва с незачитането на боговете - сиреч с профанирането му⁵⁵. А спасилият се от всепомитащото бедствие притежава онази мъдрост и праведност (необходимата дистанция и връзка с божествения свят), която позволява да се построи нова културна вселена. А петте века от *Дела и дни*, парадигмални за митографията и философията от цялата античност? Погледнати буквално, те сочат стъпала на битийната и нравствената деградация на "поколенията" и

разказват за растящата на тласъци хюлетичност на живота. Видяни културологично “вековете” обаче отново показват класическата схема на моделното профаниране, аналог на процеса, разгърнат в Хезиодовата и последващите *Теогонии* и продължен от философско-теологичните концепции на древната Академия и до реставраторските усилия на неоплатонизма. Съвършено справедливо това отбелязва Дюма-Рьонго: “С всяко следващо бедствие човечеството малко повече затъва в историята, далеч от изначалната митична ера”⁵⁶. Важно е, че в самия митологичен проект на културното бъдеще се разграничават синкретични форми на моделирането, които бележат началото му, и социално прояснените, които ги унаследяват⁵⁷. Цикличната рамка на интерпретацията тук позволява този културен модел да се опише като самоунищожаваш се, но забулва неговата перспектива и не дава да се види как самото профаниране историзира света, издига моделната вертикала и подготвя нови принципи на структуриране. Да се обърнем към античния културологичен наглед, разказващ за своята структура и съдба чрез космологичните аналогии. Битийната рамка, за която Ксенофан споменава: “Космосите са безкрайни по число, но неразлично сходни”⁵⁸ позволява на друг философ-основоположник да твърди, “че небето и земята, и боговете и хората, са свързани в едно цяло с общността, дружбата, благодеянието, целомъдрието и справедливостта, и тъкмо за това, приятелю мой, те наричат целия този видим свят “космос” (ред), а не “акосмия”⁵⁹. Онтологичното разгръщане на този универсум, следването на неговите етапи и равнища има своите строги антропни паралели, а с това издава своя подтекст – развоят на моделните инварианти. Да речем, писмото на Псевдо-Хераклит изтъква: “Щом аз зная природата на космоса, то зная и природата на човека”, на което откликва другото му послание: “Понеже светът е общата за всички страна, в която законът е не надпис, а бог”⁶⁰, той не може да се престъпи. Представени в своето ставане законите на културното битие се онагледяват с “исторически” случващи се унищожителни катаклизми. Например у Нон един такъв пореден “апокалипсис” възниква от светкавица, хвърлена от Зевс в титани⁶¹, а другият катаклизъм избухва в битката на втория Дионис с гиганти, т.е. на късен етап от теогоничното развитие⁶². Подобна смяна на етапи – на водения от божественото начало, и на обезбожения ред, който е предоставен на себе си, у Платон добива вид на “правилния” и “объркания” кръговрат, водещ към упадък⁶³. Това, разбира се, не означава отказа от общата моделна интуиция. Както го коментира платоникът Север, светът е сътворен дотолкова, доколкото е въввлечен в този цикъл, обаче в абсолютния смисъл той е несътворен⁶⁴. Античната традиция описва неизбежния ред на въплътяването, при който онтологичните принципи слизат в своето инобитие (или представя логиката на моделното профаниране), чрез няколко паралела. Движението на сакралните

ориентации се изобразява и диахронно, като ставащо във времето, и в парадигмалната си, и в собствено човешката проекция. Така, Ксенократ различава два Зевса, небесния и земния, или Хадес (отъждествен и с Дионис)⁶⁵. За него хората се съдържат “под стража” (мотив от Платоновия *Федон*, 62 b), поради тяхната “титаническа”, т.е. прикована към земята природа. Прокл резюмира тези представи, говорейки за сферите на Фанет, Кронос и Зевс. Той съпоставя три типа отношения към божественото (обърнато към висшето, към себе си и към по-долното) със златното, сребърното и титаническото поколение и съответно – с три рода на човешкия живот⁶⁶. Първите две стъпала отговарят на “умствените” аспекти на разгръщането на Първоначалото, а “титанизмът” съответства на общи принципи на собствено космическия живот. В същия смисъл Олимпиодор тълкува и градацията на четирите последователни царства “според Орфей”: на Уран, Кронос, Зевс и Дионис, принципът на вътрешното космическо ставане, *pos hylicos*⁶⁷. За съответствието на сакралните принципи и културната материя (нагласите на човешките “генерации”) разсъждава античната драматургия, митографията и периегезата. У Овидий Сатурн, низвергнат от Юпитер, намира приют у хората на Лациум, а земята поражда “поколението” на насилници и убийци от кръвта на гигантите – принципа на материалната стихийност и безредие⁶⁸. В Схолиите към Пиндар се споменава, че олимпийците могат да победят гигантите само с помощта на полубогове, чрез енергиен преход, пренасящ изначалната подредба в “хиюле”-то. За участието на Херакъл в тази разрушителна битка пишат Софокъл и Еврипид и повестуват Аполодор, Диодор и Страбон. А Павзаний в *Описанието на Елада* коментира Омировите думи, “че феаките са близки на боговете, като циклопите и племето на гигантите. С тези думи той иска да каже, че гигантите са били смъртни, а не от божествен произход”⁶⁹. Плутарх от Херонея, универсализирайки митологията на битийните сътресения⁷⁰, смята, че е “по-правилно Озирис да се отъждествява с Дионис, а Сарапис – с онзи Озирис, който получи това име, когато промени естеството. Затова Сарапис е съпричастен на всички хора”⁷¹. Плутарх традиционно свързва преходите от безпримесната, изначалната сакралност към човешкото равнище с йерархията на демоническите подражания спрямо божествения свят. Откъм изтъняването на свещеното - Тифон в пределите на душата е всичко бурно, титанично, неразумно и непостоянно, а в материалната част – смъртно, вредоносно, възбудително и свързано с неуредените срокове, нарушаването на пропорциите, помрачаванията на слънцето и лунните затъмнения; всичко това сякаш са като набези и метеж на Тифон⁷². При това в “демонизирания” свят на Плутарховото умозрение пътят към истинската сакралност е благочестивият път на философията, надмогваща евхемеровото безбожие и религиозните суеверия: та нали “бог (Аполон – А. Р.) в не по-малка степен е философ, отколкото

прорицател”⁷³. Смятайки (както и Апулей), че злите “демони” са именно човешки души, той приписва на техните възделения фанатичните изстъпления и жертви, “неразумни и диви” за зрялото културно съзнание⁷⁴.

И тъй, в последните четири века от античността синкретичните въздействия на блискоизточните религиозни комплекси, на тяхната митична и мистериозна атмосфера придават на философските равносметки патината на натурфилософската наивност. Те вливат в тази късна рефлексия “първичен” ентузиазъм и заразяват “непосредствената” връзка с божествения свят. Но еkleктичните митологични напластявания самите принадлежат на разсъдъчния и зрял елинизъм. В крайна сметка те спомагат окончателната моделна визия да стане още по-отчетлива и разгърната. Основното участие на източните митологически влияния (халдейски, зороастрийски и египетски, гностични или манихейски) съвсем не се свежда до плъзгане по повърхността на изконната антична образност. В тяхната симбиоза с античността се проявява окончателният смисъл на цикличното моделиране и органично възниква епиготът на античността. Така, “халдейската” литература, в частност, “Халдейските оракули” на жреца Юлиан (самите написани под явно въздействие на средния платонизъм) стимулират неоплатоническата битийна диалектика. Със своите представи за душата и демонологията, сотериологията и учението за теургията те допринасят за спиритуалистичните напрежения в тази залезна картина. В частност, както показват материалите на Мишел Тардю, “халдейската” триадична диалектика на битието, представите за света като йерархията на огъня и диадната картина (на подлунната хюлетичност), се вплитат в неоплатоническите и гностични синтети, губейки своя астрален детерминизъм⁷⁵. Митологичните отражения, бистрейки логосното и символното културно огледало, също търсят възможности да надникнат отвъд него и да разчупят “битийните” окови. Надеждата на спасението в теургията расте започвайки от Нумений, мислил сходно с *Оракулите* (frg. 7) за вината на човешкото незнание на Първия Бог, подплатява идеите на Порфирий и Ямвлих, а през следващия век вдъхновява прочита на Хиерокъл и Марциан Капела (lib. II *De nupciis Mercurii et Philologiae*) и прозренията на Прокл и Дамаский⁷⁶.

Тези инварианти на културното профаниране, за които не престава да мисли цялата античност, имат пряка връзка с нейната история. Тъй че в крайна сметка в античното светоусещане битийните “апокалипсиси” преразказват моделните преходи, показвайки например принципите на строгия патриархат (Загрей), зрелия патриархат (Дионис II) и късния патриархат (Иакх). Последната митологична ипостаса е особено интересна, понеже тя е предобраз на моделната рекапитулация въобще, а затова е и най-“апокалиптична”. В *Иакх* се

въплъщава както реставрацията на древния матриархален Дионис, така и бъдещият иманентизъм на късната античност.

А теоретичните ѝ преценки постоянно издават усета за културната изчерпаност. Негативното изживяване на света, на някога близки и любими оприличавания на културната “материя” се засилва в късния платонизъм. Същностите, изразяващи съграденото ѝ битие, започват да се принизяват, както се принизява още у Нумений “не знаещият” и недотам благ Демиург. С културологичната трезвост, дори безпощадно той описва този виновник на своя космос, заключен в материята поради страст към нея.

Когато античните методи на мисленето се въвлечат в чужди културни дискурси и оглеждат своя свят “отвън”, той получава неволна, но окончателна присъда. Така в херметичните съчинения на гностиците той се преразказва в християнски символи. Преоблечен в нова образност, този идеен свят се рисува с безотчетна ирония и се вижда като симулакрум. Нали основната тема на спасителното и тайното знание е безнадеждното разминаване на сътвореното с Първообраза. У Птолемей (ученик на Валентин) квинтесенцията на креативната мъдрост – София, се оказва неспособна да познае Отца. Тя се хипостазира в знаковите същности – Огорчение и Страх, Отчаяние и Разкаяние. В това, как Ахамот ражда сина си Демиург, Джон Дилън справедливо вижда неволна сатира на “Тимей”, защото на това равнище креативната мъдрост се изчерпва, а културната онтология се разгръща в небитие. Проф. Дилън пише: “Демиургът се опитва да имитира структурата на висшето Божество, но постоянно греши, понеже не разбира, какво върши. Такава пародия на *Тимей* най-ярко се проявява в следния пасаж (Igeaeus, I, 17, 2), където по аналогия с *Тимей* се разказва за това, как Демиургът безуспешно се опитва да имитира Еон (Вечност), а в замяна получава време⁷⁷. С други думи творческият принцип затъва в разложението.

Епопеята на културното профаниране и неговият неизбежен крах в херметичната литература получават и по-нагледни ипостаси, например архетипната ипостаса на Човек, влюбил се нарцистично в своето отражение във водите на долния свят и родил своето преходно подобие.

Тъй че сходствата с апокалиптиката на двата Завета трябва да се разгледат и в друга проекция: в какви случаи и как античните текстове изразяват есхатологичното изживяване и издават светоусещането на моделния разпад, и то – въпреки шаблонната образност. В митологията на декаданса биха съвпадали началото и краят, културната архитектуроника и историята. В образите ѝ товарът на традицията е толкова съсредоточен в себе си, че те стават непроницаеми и неоархаични. Всеки образ, ритмичността на изложението и композиционният замисъл са преливни и взаимно отразими във всички части, но са скрити в “плътта” на символите. И общото настроение на тази митология, и

всеки фрагмент от нея са екстатични и разсъдъчни, „наивни“, но и многослойни центони. В този смисъл за аналог на християнската апокалиптика може да послужи споменатата *Дионисиака* (част от широко представената в късната античност тема)⁷⁸, разбира се, ако си даваме сметка, че едното съчинение изглежда като епilog на античната ориентация изобщо, а „Откровението“ на ап. Йоан е обещание за изчерпването на съвсем друг културен модел. Но ги сродява стилистиката на ретроспективния наглед и усетът за културата като симулакрум. Теологичният епос на Нон е изкусно измайсторен космос от „огледалата“ на традицията, течащ, измамлив и разпръснат в множество малки наративи. Това е най-обемният митологичен корпус, останал от античността, поток от схолии, патинирани като древни свидетелства. *Дионисиака* реставрира древната митологема, стройно изваждайки я от ранните орфически концепции. Същевременно тя е и най-историзираният епос, най-неуспокоеният във вечността. Творението на Нон е огледало, в което се отразяват всички жанрови следствия от класическата митология: то е дидактичен епос и реторично съчинение, поема и екфразис, но има и черти на енкомий. В него блика екстравагантността на приумицата и скуката на описателния реализъм. За това вдъхновено пише С. Аверинцев: „Разбира се, пред нас е най-последният, свръхцивилизован стадий на хилядолетната антична реторика, достигането ѝ до своя край, своя предел – довеждане на себе си до абсурда. Но едновременно това е връщането ѝ при своя извор и начало, при първоначалната си наивност и невинност, към най-първобитното и първозданното, което само може да бъде – към поетиката на загадката“⁷⁹. За Аверинцев всичко в поемата, дори нейният хекзаметър, не отговарящ на метриката в живата реч, се превръща в условен знак на самия себе си. „Огледалността“ тук е кредото. Старинната идея за изтичащите образи-отпечатьци, натуралистичната наличност на излъчения „ейдолон“ (както тя се е виждала на Архит, Платон или Епикур) тук се съчетава с дълбокия онтологизъм на „огледалните изображения“, присъщ на тълкуванията в по-късния платонизъм. Към този наглед биха могли да се отнесат мислите на Апулей за огледалото, в което „се вижда изумително предаден образ, едновременно подобен и подвижен“ и винаги равен на онзи, който се оглежда в него. Творческата сила на неговия блясък превъзхожда всички човешки изкуства, създаващи подобие на труп⁸⁰. То е учител на добродетелта, но наставлява и в красотата на формата. От огледалото у Нон струят и близки и далечни отражения: на бога - собствения си двойник и на жената-град. Лайтмотивът на тази рекапитулация е съвсем съзвучен на символната митология на неоплатонизма с нейните стъпаловидни отражения на Първоединното в инобитието. Както в Йоановия Апокалипсис, изобразената тук епоха на митологичното развитие се показва в огледалото на най-екстатичното

изстъпление на съзнанието. И двата нагледа виждат своя Бог в подвижни и многолики парафрази: самата му природа изглежда като заразителна, обсебваща и непредставима тайна. Вече най-иманентният и близък, но изплъзващ се бог на традицията се събира в рамката на материалния, земен свят (такъв е теогоничният, но и историческият смисъл на гигантомахията от началото и края на *Дионисиака*⁸¹). Пък и библейският Апокалипсис се обрамчва от авторските ремарки на апостола, връщащи ни на земята. И в двата митологически епипога се изчиства строгата структура на митологическия развой, но тя изглежда “нуминозно” – като низ от алогични и потискащи събития, като лицата на чудото. Те докрай изживяват своето признание – да обхванат пътя на митологиите.

Бележки

1. Торшилов, Д. О. Античная мифография. Мифы и единство действия. Санкт-Петербург, Алетейя, 1999, с. 9.
2. Пак там, с. 10.
3. В елинистическия контекст нагледен пример за това предоставя Полиен в своите “Стратегеми”, 1.7. Санкт-Петербург, Евразия, 2002, с. 60-69, 251, 254-256, 271-272.
4. Например така постъпва близкият към Сервий по време Секст Аврелий Виктор, започвайки от Сатурн своя “Произход на римския народ” (В: Римские историки IV века, М., РОССПЭН, 1997, с. 163-174, I/1-XVII /5/).
5. Dumas-Reungoat Ch., *La fin du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 189.
6. Фрейзер, Дж. Фолклорът в Стария завет. С., Изд. на ОФ, 1989, с. 65-84; Bottéro J., *Babylone et la Bible, entretiens avec Hélène Monsacré*, Paris, Les Belles Lettres, 1994; Bottéro J., *La Plus Vieille Religion, en Mesopotamie*, Paris, 1998.
7. Eusebii Pamphili *Historia ecclesiastica*, lib. VI, 13, PG, t. 20, 1857, p. 547-550.
8. P. Oxyrhyncos. XLI. 2944.
9. Lucii Caecilii Firmiani Lactantii *Divinarum institutionum liber VII*, PL, t.6, 1844, cap. XVI, p. 791-792, cap. XVIII, p. 795; *Epitome Divinarum institutionum*, cap. LXXI, p. 1089.
10. Афанасьев, А. Мифология катастроф, М., А и Ф “Принт”, 2003, с. 58-76, 140-141.
11. Kramer, S. N. *The Sumerians. Their History, Culture and Character*. Chicago, 1963.
12. Berosi *Chaldaei Fragmenta*, frg. 6, 6a, 7. (In: *Fragmenta historicorum graecorum*, vol. 2, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1848, p. 500-502). Експозетата на Абиден и Александър Полихистор преразказва и Кирил Александрийски в съчинението против Юлиан. В: S. P. N. *Cyrelli Alexandriae Archiepiscopi Pro Sancta Christianorum Religione adversus libros athei Juliani*, PG, t. 76, lib. I, p. 514-515.
13. *Hellanic Fragmenta*, frg. 15-16, p. 48; frg. 62, p. 53 (In: *Fragmenta historicorum graecorum*, Editore Ambrosio Firmin-Didot, vol. I, 1874); *Philohori Fragmenta*, frg. 8, *Ibid.*, p. 385; *Alexandri Polihistoris Fragmenta*, frg. 24a. *Ibid.*, vol. III, (без год.), p. 230; Eusebii Pamphili *Praeparatio evangelica*, PG, t. 21, 1857, lib. X, cap. IX, p. 810, 814-818. В тази връзка Евсевий споменава още за Кастор и Тал, увековечавали деянията на сирийците, и броев от огиговото време

- свещената история на египтяните, започнали тогава да почитат Йо като Изиди (р. 814). Пък за потопа на Девкалион, Фаетоновия пожар и други катастрофални събития, случили се подир Моисей и Кекропс, той пише малко по-горе, на с. 806. Впрочем още Юстин съпоставя времето на Огиг и на Моисей като своеобразни битийни начала. S. Iustinus *Philosophus et martyr. Cohortatio ad graecos*, PG, t. 6, 1857, p. 258.
14. Афанасьев, А. Мифология катастроф, М., А и Ф "Принт", 2003, с. 35-55.
15. Lycophron *Alexandra*, v. 72-85 (откъсът е Т. 21 в изд.: Dumas-Reungoat Ch., *La fin du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 53).
16. Philoni *Alexandrini opera. De praemiis et poenis*, 23, 6, където Филон тълкува, че оцелелият след потопа човек у гърците се нарича Девкалион, а у халдеите – Ной. Юстин го повтаря почти буквално в *Apologia secunda*, PG, t. 6, 1857, 7, 2, 5-6, p.455.
17. Известен по коптска версия, открита в библиотеката до Наг-Хамади през 1945.
18. Tardieu, M. "Les Paysages reliques, routes et hautes syriennes d' Isidore à Simplitius. *Bibliothèque de l' école des hautes études, sciences religieuses*, vol. XCIV, Louvain-Paris, pp. 82-95. Тази образност се появява и в твърде несходни културни контексти. В гръцката митологична традиция такъв паралел например е Платоновата Атлантида, блаженият райски остров, описан в "Тимей" и "Критий"; тя навлиза и в профанен контекст – на обожествяване на културните герои у Евхемер и попада в ироничната транскрипция на евхемеризма в "Правдивата история" на Лукиан (I, 6-9 и II, 3-9, 15-28) – вече при реторическия прочит на традиционната митология и стоическо-киническото отхвърляне на съвременните суеверия. В гръцката традиция те се срещат, освен у Хеланик (фрг. 54-56, р. 52 в посоченото издание) още у Херодот, писал за племето на атлантите-вегетарианци /сиреч изначално добродетелни същества/ (В: Херодот, *История*, IV, 184-185. С., Наука и изкуство, ч. II, 1990, с. 61-62). Тази образност обаче е не само гръцка: в сиропалестинските земи още през III хилядолетие пр. Хр. се появяват изображенията на Атлант. Едно такова изображение Лукиан вижда в храма на Сирийската богиня. А Филон от Библ отнася Атлант към горната редица от финикийския пантеон (той е брат на "Сатурн" и Дагон) и го описва като централен персонаж на финикийския мит за потопа, и то локализиран в Палестина. Виж: Philo *Biblius. Phoenicum historia* (In: *Fragmenta historicorum graecorum*, Editore Ambrosio Firmin-Didot, vol. III, /без год./, p. 567-568).
19. Фрагменти ранних греческих философов, ч. I, М., Наука, 1989, 13A8, с.131; 13A11, с.131; 13A21*, с. 133; 13A*5, с. 135.
20. Пак там, 22A1 (8), с. 177; 22 фрг. 19 (28b DK), с. 197; 22 фрг. 48 (26 DK) (a), с. 217; 22 фрг. 51 (30 DK) (b2), с. 217.
21. Пак там, 18.7, с.153.
22. Стоици. Фрагменти. С., ЛИК, 1995, с. 59, раздел "Физика II, 102 VII 142; с. 60, 109; с. 64, раздел "Физика IV, 124.
23. Origenes. *Contra Celsum libri octo*, lib. VIII, 72, PG, t. 11, 1857, p. 1623.
24. Philonus *Alexandrinus. De aeternitate mundi*, § 147. Откъсът Т. 19 в изд. Dumas-Reungoat, Ch. *La fin du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 52-53.
25. Например Юстин подбира свидетелства за моралните причини на гибелта на човечеството у античните авторитети: Есхил, Софокъл и Филемон, а също "Орфей" и

- Менандър в *De monarchia* (In: PG, t. 6, 1857, p. 311-326. Аналогични мисли изказва и Дион Хризостом в XXXVI реч § 50/).
26. Dion Chrysostome, *Discours*. Discours XXXVI, 42-48 и 55-56. Откъсът е Т. 18 (В изд.: Dumas-Reungoat, Ch. *La fin du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 51-52).
27. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса, песни VI и XXXVIII. Санкт-Петербург, Алетейя, 1997, с. 66-74, 366-375.
28. Виж обзор на изворите у Лосев, А. Ф. *Мифология греков и римлян*. М., Мысль, с. 205, 430, 635, 663.
29. Същото стилистично изживяване на културния крах сполучливо описва Ерих Ауербах, говорейки за монументалната картина, рисуваща замряло движение. Тя е магична, насилствена и чувствена, изпълнена с мрачна пищност и гротесков садизъм. А белезите на високия стил са безмерно преувеличени (В: Эрих Ауербах. *Мимезис*, М., Прогрес, 1976, с. 71-76).
30. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997, с. 71-74. Мотивът на битката в небесата е застъпен и в песен XXXVIII, с. 374-375, с. 347-409.
31. Книги Сивилл, песен II. М., Энигма, 1996, с. 37.
32. Цит. по изд.: Dumas-Reungoat, Ch. *La fin du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 33-34.
33. Полибий. *Всеобщая история*, ч. II, Санкт-Петербург, Наука, Ювента, 1995, с. 8-9.
34. Ще посоча само три емблематични примера у Хезиод, Платон и Киприан Картагенски. Гесиод. *Труды и дни*. В кн.: *О происхождении богов*, М., Советская Россия, 1990, с. 175; Платон. *Държавникът*, съч. В 4 т., т. 4, С., Изкуство, 1990, с. 319-320, 270d-271b; у Авъл Гелий това се предава симултанно, но пак като отдалечаване към периферията на небитието. Авъл Гелий, *Атически ноци*, кн. IX, 4, С., Наука и изкуство, 1985, с. 101; S. Thascius Saecilius Cyprianus Carthaginiensis episcopus et martyr. *Ad Demetianum Apologeticus*, PL, t. 4, 1891, p. 564-567. Аналогична по настроение е неговата творба *De mortalitate*, трактуваща за чумата в Картаген: *Ibid.*, p. 603-605.
35. Аммиан Марцеллин. *Римская история*, Санкт-Петербург, Алетейя, 1994, с. 38, кн. XIV, 6.18; с. 167, кн. XIX, 2.4; с. 330, кн. XXV, 2.3; с. 500, кн. XXXI, 5.11; Евнапий. *Жизни философ и софистов* (В: *Римские историки IV века*, М., РОССПЭН, 1997, с. 256, 476, 97-98); Zosime. *Histoire nouvelle*. Serie Greco-francaise, Société d' édition "Les Belles Lettres", Paris, 1971, p. 101.
36. Книги Сивилл, песен III. М., Энигма, 1996, с. 50, 75-92.
37. Пак там, с. 83, 92-93.
38. Пак там, с. 82, 154-157; с. 84, 207-212; с. 92, 512-521.
39. Lucii Caecilii Firmiani Lactantii Divinarum institutionum liber VII, PL, t.6, 1844 (вече цитираната гл. XVI "За опустошението на света и за неговите знамения"), p. 791-792.
40. *L' Apocalypse grecque d' Henoch*. Цит. по изд.: Dumas-Reungoat, Ch. *La fin du monde*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 24.
41. *Когда боги, подобно людям*. Сказание об Атрахасисе (В: *Я открою тебе сокровенное слово*, пер. от акадски. М., Художественная литература, 1990, с. 60-73).

42. Гесиод. Труды и дни (В : О происхождении богов, М., Советская Россия, 1990, с.134-137, 152-155, 159-160, 172).
43. Че платоновата картина не е случайно естетическо хрумване, а е плод на дългото митично развитие свидетелстват Омир (у който владетелката на остров Огигия е и дъщеря на Атлант) и споменатите горе Хеланик и Херодот, разказали за потеклото на Атлант и за "народа на Атлантите".
44. Платон. Диалози, т. 4, С., Наука и изкуство, 1990, с. 578-579; Théophraste. Opinions des philosophes, 12, 1, 125; Philon d' Alexandrie. De l' éternité du monde, 141,1.1.; Proclus. Commentaire du Timé de Platon, vol. 1, p. 76, 1.28; p. 177, 1.17; p. 179, 1.9; p. 182, 1; p. 187, 1.16; p. 197, 1.22. За това също виж: Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона, Санкт-Петербург, Алетейя, 2000, с. 107-108; Damascius. In Phaedonem (version 1), § 507, 1.4; § 522, 1.6. (version 2) § 125, 1.1.
45. Арат. Явления, Санкт-Петербург, Алетейя, 2000, с. 62-63.
46. За това виж: Богданов, К. А. Арат Солийский в литературно-философской традиции Греции и Рима (В : Арат. Явления, Санкт-Петербург, Алетейя, 2000, с. 5-52). Митологичната дидактика на Арат, без да е "първична" се призна за класическа от цялата античност (тя описва висшите постижения на астрономията от неговото време, например изследванията на Евдокс и Теофраст). Универсалността на описанието признава у Арат и апостол Павел, възпризвеждайки проемиум от неговата поема в Деянията на св. Апостоли, 17:26-28.
47. Страбон цитира мнението на Посидоний относно настъпленията на морето и сеизмичното пропадане на земята. Той има предвид труда на Посидоний "За океана", съдържащ характерно причинно и математическо обяснение. Страбон изхожда от евхемеристичното описание на културите, макар и да се страни от измислиците на Пифей, Евхемер и Антифан. - В: Страбон. География, М., Ладомир, 1994, с. 104, II, 3,6, 1.6. Аналагични позовавания има и у Амиан Марцелин в "Римската история", кн. 13, § 7.13, (В: Аммиан Марцелин. Римская история, Санкт-Петербург, Алетейя, 1994, с. 128).
48. Кулаковский, Ю. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире, Санкт-Петербург, Алетейя, 2002, с. 189.
49. "De pallio" изглежда като апология на римската култура и владичество, но най-малкото внушава равнодушие към официалната ценностна система. А християнската мъдрост се преоблича в киническата сатира и стоическия идеал на естествения живот, нахвърляйки си одеждите на странничеството и добродетелната бедност. Тя се слива с космополитичните елинистически нагласи и пребъдва маргинална. Виж за творбата: Довженко, Ю. С. "К семантике плаща раннехристианского философа" (В: Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. О плаще, Санкт-Петербург, Алетейя, 2000, с. 121-216).
50. Элиан. Пестрые рассказы, кн. II, 31. М.-Л., изд. АН СССР, 1963, с. 24.
51. Драконций. Мифологические поэмы, М., Лабиринт, 2001, с. 103.
52. Ярхо, В. Н. Античный миф на пороге средневековья: поэмы Драконция (Пак там, с. 52).
53. Mélése-Modrzejewski, J. Les Juifs d' Egypte de Ramsès à Hadrien, Paris, 1991, p. 59-60.
54. Кирил Александрийски в съчинението "Против Юлиан" запазва характерните му доводи: християните, отхвърлили всички богове и обожествили един човек, се превърнаха

в атеисти. На Юлиан му убягва същото, което и на днешните ресакрализатори: разлика между натуралистичните и културните теофании. Само при постигната културна автономия на всичко човешко е възможно трансцендирането на визията за Бога, освободена от овехтелите сакрални “задължения”. Тези акценти се засягат най-вече в кн. VIII от съчинението. (В: S. P. N. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi Pro Sancta Christianorum Religione adversus libros athei Juliani, PG, t. 76, p. 887, 923-926, 994).

55. Когда боги, подобно людям. Сказание об Атрахасисе (В: Я открою тебе сокровенное слово, пер. от академ. М., Художественная литература, 1990, с. 60-73). Спомен за това често запазват и редуцирани, силно променени версии на мита. Например в неговия вероятен аргоски еквивалент – мита за Ниоба остава отгласът на унищожаването на човешкия род. А богобоязливите деца – Амикъл и Мелибея възможно се тълкували като прародители на новия културен свят.

56. Dumas-Reungoat, Ch. La fin du monde, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 147.

57. Но мисля, че от това не е нужно да се прави още една митологема, както е у Дефорж, който рязко противопоставя “митичните” златно и сребърно поколения и “историческите и технологичните” медно и желязно (В: Deforge, B. Le commencement est un dieu. Paris, 1990, p. 149). Все пак именно профанирането на сакралния модел позволява на митологемата да се разкрие най-дълбоко.

58. Фрагменти ранних греческих философов, ч. I, М., Наука, 1989, с. 157, фр. 21 А (19); подобни по смисъл са съжденията на Иполит (Пак там, с. 118, фр. 12 А 11), Симплиций (с. 123, фр. 12 А 17) и на Стобей (с. 124, фр. 12 А 17) за Анаксимандър.

59. Пак там, с. 147, фр. 14. 21.

60. Пак там, с. 183, фр. 22. V.I. и с. 187, фр. 22.IX (2).

61. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997, с.70, песен VI, ст. 208-209.

62. Пак там, с. 471-473, песен XLVIII, ст. 28-90.

63. Платон. Държавникът. Съч. В 4 т., т. 4, С., Изкуство, 1990, с. 317-323.

64. Procl. In Tim., I 381, 26 sq.

65. Xenocratis Fragmenta, frg. 1-7. In: Fragmenta philosophorum graecorum, vol. III, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1881, p. 114-115.

66. Procl. In R. P. II, 74, 26. В: Лосев, А. Ф. Мифология греков и римлян, М., Мысль, 1996, с. 791; и: Procl. In Hes. Opp. et d. 126 (II 121, 18 Gaisford). Пак там, с. 792.

67. Olimpiod. In Phaedr. 61 с (2, 28 Narv). Пак там, с. 197-198.

68. Овидий. Фасты. В: Събр. съч. в 2 т., т. 2, Санкт-Петербург, Студия Биографика, 1994, с. 355. I, ст. 227-254; Метаморфози, С., Народна култура, 1981, с. 9. I, с. 151-162.

69. Павсаний. Описание Эллады, т. 1-2, т. 2, Санкт-Петербург, Алетейя, 1996, с. 218 (кн. VIII, 29.2). Друга любопитна историческа съпоставка на човешкия и божествения свят има в теологическия епос “Дионисиака” на Нон, според който град Бероя е сътворен преди битката на Зевс с титаните, на извечно място. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997, с. 399-400, песен XLI, с. 50-98.

70. Плутарх не вярва в екипозата и не приема буквално теорията за циклите. В неговата философска митология се допускат локалните сътресения-преходи, причинявани от безпорядъчната Душа на света.
71. Плутарх. Об Изиде и Озирисе. В кн.: Изиди и Озирис. Киев, УЦИММ-ПРЕСС, 1996, с. 24, § 25*; (подобно на с. 27, § 28).
72. Пак там, с. 46, § 49.
73. "Об "Е" в Дельфах. Пак там, с. 73, § 2.
74. Плутарх. Об Изиде и Озирисе. (Пак там, с. 63, § 73); подобно в: Sur la disparition des oracles, in: Plutarque, Oeuvres morales, t. 6, Paris, Les Belles Lettres, 1974, p. 117-118.
75. La gnose valentinienne et les oracles chaldaïques par Michel Tardieu, Rediscovery of Gnosticism, vol. I, p. 197-209, 213-220. Тардю резюмира: "късните неоплатоници интерпретираха този оракул посредством екзегезата на Порфирий, систематизирана от Прокл, която пренася в митологията, а след това и в метафизиката категориите на трите кръгообразни свята от физиката на "Оракулите". Пак там, p. 215.
76. Виж Edouard Des Places. Les Oracles chaldaïques, ANRW II 36: 4 (1984), p. 2299-2335.
77. Диллон, Д. Средние платоники, Санкт-Петербург, Алетейя, 2002, с. 373.
78. Виж изчерпателно позоваване в статията на А. В. Захарова "Нонн Панополитанский" (В: Нонн Панополитанский. Деяния Диониса, Санкт-Петербург, Алетейя, 1997 с. XIV-XXI).
79. Аверинцев, С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., Наука, 1977, с. 140.
80. Апулей. Апология (В: Апулей. Апология. Золотой осел. Флориды. М., второ изд. Наука, 1956, с. 19-20, § 14-15).
81. Неслучайно гибелта на устоите и унищожението на богопочитанието у старшия му съвременник Евнапий извиква аналогията с времето на гигантите (В: Евнапий. Жизни философств и софистов, в: Римские историки IV века, М., РОССПЭН, 1997, с. 251, 472. 74-75).

MYTHOLOGICAL SOURCES OF APOCALIPTICA

Andrey Rojdestvenski

(summary)

The article examines the mythological complexes treating "the end of Being" theme, which is related to Ancient (cyclic) and Christian cultural paradigms. The ancient Mesopotamian and syncretic Hellenic versions of the mythology are used to show the motivated transition of basic images and subject-matters. The main problem in this text is to what extend these mythological figures are dependent on the cultural models where they are changing. The author grounds their capacity to be cultural projects which can correspond to the interpretative potentialities of the grand cultural paradigms. The answer of this question faces another task, arising out of the statement: to what extend the ancient Mediterranean mythology about "the end of the world" is foregoing image of Christian *apocaliptica*.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ХРОНИКАТА НА САЛИМБЕНЕ (In memoriam проф. П. М. Бицили¹)

Георги Петков*

Хрониката на Салимбене е отдавна предмет на задълбочени изследвания като изключително богат и важен източник за културната и политическата история на Италия през XIII век. Нейната съдба е интересна и в много отношения загадъчна. Ако не броим автобиографичните сведения в нея, името на автора ѝ не се среща другаде освен сред списъците на свидетелите в един единствен документ². Самата хроника е открита чак през XVIII век – от никого непреписвана³, само в един авторски ръкопис част, от който е изгубен⁴. Ръкописът се появява в частна колекция скоро след като Муратори го обявява за изгубен и през 1857 г. следва първото му издание в *Исторически паметници на Парма и Пиаченца* (издание пълно с пропуски и грешки⁵). В последствие хрониката е повторно съставена и публикувана в *Monumenta Germaniae Historica* т. 32 (резултатите от работата на съставителя, О. Холдер-Еггер са издадени във вид на изключително подробни бележки под линия към изданието). Още тогава са направени първите преводи на италиански (К. Кантарели), немски (А. Дорен) и частично на английски (Е. Колтън). Холдер-Еггер⁶ и Дове⁷ „разработват хрониката с такова съвършенство, че за нейния състав, способа на работа на автора ѝ, неговите източници и точността на отделните му утвърждения, едва ли може да се прибави нещо съществено“⁸. Съвременните изследвания се основават именно върху работата на тези автори и представляват предимно „екскурс“⁹ върху отделни епизоди - Ломбардската лига срещу Фридрих II, възникването на просешките ордени, покаятелните движения - Алелуя и Флагелантите, йоакимизма и апокалиптичните тенденции. Салимбене пише за своето време, за събитията, които е видял и хората, които е познавал, мемоарните описания са преобладаващи в хрониката и стигат почти до художествена изобразителност, правейки от всеки негов разказ интересен предмет на изследване¹⁰.

Изключително задълбочена и все още актуална е монографията на П. Бицили *Салимбене. Очерки италианской жизни XIII века* (Одесса, 1916), която представлява не само изследване на светоусещането и стила на францисканския монах, но също „тънко и ярко описание на жизнените тенденции на епохата“¹¹. Проф. Бицили разглежда хрониката най-вече като източник за

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

изучаване личността на Салимбене¹² и него самия като представител на определен културен период¹³. Изследвайки духовната индивидуалност на един „среден човек“, „носител на религиозния фонд“¹⁴, П. Бицили се стреми да опише религиозно-обществените движения през XIII век в Италия и новопоявилата се сила на общественото мнение предварваща индивидуализма на Ренесанса и Новото време. „Националното чувство и националното самосъзнание, откриващи се при Салимбене, възникват в Италия най-вече при хора от неговата среда – светската и монашеската интелигенция. Данте е принадлежал към тази смесена и не напълно определена категория. Оттам много точки на съприкосновение със Салимбене“¹⁵. Виторио Чиан съпоставя оценките за определени личности в *Божествена комедия* на Данте и същите при Салимбене, повдигайки въпроса не е ли Салимбене един от източниците за Данте?¹⁶ П. Бицили развива тази тема анализирайки приликите и възможността за определена зависимост между тях. Според него става дума за съвпадение във възгледите им, имащо за основа общия идеен фонд¹⁷ - „Наличието на такъв общ идеен фонд е важен резултат от културното развитие на XIII век. За пръв път по това време възниква в романска Европа тази нова и неуловима сила, която ние с право можем да наречем обществено мнение. Признавайки съществуването на тази сила ние сме длъжни да признаем и съществуването на нейния носител – обществото... От този общ идеен фонд, от който черпят и пармският минорит и флорентинският изгнаник, една идея заема изключително по своето значение място, - идеята за единна Италия, общото италианско отечество. Данте я е усвоил изцяло. При Салимбене, с половин век по-възрастен от Данте, тя се намира все още в зародиш. Именно за това е интересна съпоставката между тези хора...Хрониката на Салимбене се оказва превъзходен антиципируем коментар към *Божествена комедия*, превъзхождащ всички коментари написани *ad hoc* и *post factum*“¹⁸.

Салимбене пише своето съчинение бавно (1282-1287) и на части, допускайки много анахронизми. При пръв прочит неговата хроника прави впечатление със своята безпорядъчност. Авторът прескача от един предмет на друг като че ли без всякакво основание, връщайки се после към първоначалния разказ, но само, за да го остави и заговори за нещо ново¹⁹. В предговора към хрониката Шмайдлер я определя така: „тя е голяма и изобилна и не е нито универсална хроника, нито регионална или епископска, нито история или морален трактат, а някакво неразделимо съчетание от всички тези характеристики. Салимбене пише най-вече по свое усмотрение (*ex suo ingenio*) за събитията и деянията на своето време, които е видял или за които е чул, както и за много, незасягащи историята, теми – такива са мълвата, басните, песните и други подобни“²⁰. Отначало изглежда, че хрониката е писана без никакъв план²¹. Разказвайки Салимбене често си спомня за нещо, по асоциация, което съвсем не

засяга повествованието, но което го увлича. Това е характерният прийом за разпределение на материала. Хронологичната канава, за чиято основа са използвани хрониките на Сикхард Кремонски (до 1212 г.) и Алберто Милиоли (*Liber de Temporibus*), е нарушена от множество прибавки²² (цитати от Библията и морални *exempla*²³) в полза на прагматическата схема. Всички отстъпления в хрониката са организирани по начин, позволяващ тя да бъде приравнена със сборник от проповеди, които се разгръщат върху действително случили се събития и придобиват по този начин допълнителна убедителност. П. Бицили обяснява единството на прагматичната схема с йоахимитската тема в нея – пророчествата за Фридрих и светите хора (братята минорити и проповедници) които ще обновят света²⁴: „В какво се състои вътрешното единство? В тази мисъл която е формулирана в своего-рода общото заключение на с. 439: времето на Фридрих е било времето на последните гонения на църквата на праведниците, пророчеството на Йоахим се е сбъднало. Наистина Фридрих не бил Антихристът, както се надявал Салимбене, но той бил предтеча на Антихриста. Неговата смърт означава края на земното царстване на империята²⁵... ако Салимбене не беше толкова безпорядъчен писател и излагаше последователно своите възгледи, то лесно би могла да се открие една проста мисъл преминаваща през цялата хроника: Църквата, градът Божий на земята, досега се основаваше на империята. Сега е настъпил нейният край. Империята е въстанала против Църквата, станала е оръдие на дявола, посяла е ненавист и раздор между хората. Църквата трябва да се откаже от империята, а единствената опора на църквата трябва да станат нищенстващите ордени”²⁶. Наистина според учението на Йоахим Флорски империята и църквата в този им вид не се явяват последна форма на съществуване на човешкото общество. Те са принудителни организации и с настъпването на третия статус, ще се появи новият монашески строй, а светът ще се обърне на един манастир без ограда. За особената харизма на новите ордени Салимбене говори на с. 443: „както в Стария завет са пратени от Господ пророци, така в наши дни, Той е изпратил религиозни хора, които да се молят за мир в църквата и републиката, което е империята. Специално за това са дадени ордени на братята минорити и проповедници, за които Бог казва (Иеремия 3:15) - ” Ще ви дам пастири, които са ми по сърце, които ще ви пасат със знание и учение”. В смисъла, който Салимбене влага, Империята губи значението си на светска власт и се отъждествява с обществото и църквата. Нейната световна ценност се състои именно в това, че тя със своя меч помага на „войнстващата църква” да „върне” в своето лоно упорстващите. Но в царството на Св. Дух – царството на свободата – няма да има отцепници за това империята става излишна. Хрониката на Салимбене е един от най-важните източници за йоахимизма като алтернатива на

радикалните йоахимитски течения – сектата на апостолическите братя, Долчино, Герардо Сегалели, Пиер Жан Оливи. Салимбене, който е един от първите йоахимити и е свидетел на възникването на споменатата секта през 1260 г., ги нарича фалшификатори на учението на Йоахим и хора достойни за смях. Той лично познава най-изявените от тях – Герардино от Борго-сан-Донино и Герардо Сегалели. Ето накратко техните и на Йоахим възгледи: В *Concordia* Йоахим разсъждава така: „Ние знаем, както на основание на авторитетите на светите отци, така и на основанието на очевидните свидетелства на делата, че съществуват три състояния на света, макар светът да е един, както и съществуват три съсловия на избраните, макар да е един народът божий. Първата от тези фази на човечеството е на женещите се, втората на клира, третата на монасите. Първото царство е под закона на Бога-Отец - царството на обрезанието, второто, под закона на Бога-Син – царството на разпятието и кръста, третото под закона на Св. Дух – ще бъде царството на мира. През третото царство, казва Йоахим, целия свят ще се превърне в един манастир без ограда и то ще бъде царството на свободата. Тези три царства съответстват на трите завета – на стария и новия завет и на завета на св. Дух, който изхожда от двата и който е духовен²⁷. Приятелят на Салимбене Герардино от Борго-сан-Донино е първия, придал революционен смисъл на това учение²⁸. През 1254 г. той пише книгата си *Въведение във вечното Евангелие*, чието публикуване води до конфликт във францисканския орден, сваляне на генералния министър Йоан Пармски и разпръскване на групата йоахимити, към която принадлежал и Салимбене²⁹. Книгата на Герардино не е запазена, в осъдителния протокол на комисията от Анани³⁰ се привеждат 7-грешки: 1) Учението на Йоахим се разглежда като самото „Вечно Евангелие“, което ще замени Стария и Новия завет; 2) Вярвал, че евангелието на Христа не е евангелието на божие царство и не образува основа на църквата; 3) Новият завет ще се прекрати, както е прекратил своите функции Старият; 4) Новият завет ще важи още 6 години до 1260 г.; 5) Римската църква е вавилонската блудница; 6) Безсмислено е да се съблюдават тайнствата и на тях трябва да се гледа като на символи и загадки и т.н. Явно е, че тези възгледи противоречат директно на учението на Йоахим, макар и да изхождат от постановката за третия статус – особено на местата за Завета на Светия Дух, който се отъждествява с духовният смисъл на двата и е произлизащ от двата други завета. Все пак те явно са били споделяни от много хора при това не само от простите, но и от знатните, и то от привържениците на партията на императора³¹. Другите крайни йоахимити, към които Салимбене взема отношение, са от сектата „Апостолическите братя“ на Герардо Сегалели възникнала през 1260 г.³². Коментарът му към това движение е преразказан от У. Еко в *Името на розата*³³: „През 1260 г. в Парма се появи някой си Герардо

Сегалели, човек с нисък произход, съвършено необразован и неразвит. За да подражава буквално на Христа, той се подложи на обрязване, раздаде имуществото си на скитници, пусна си коса и брада, облече се с бял плащ, препаса се с връв и си обу сандали. В този си вид той ходеше из улиците на Парма и викаше: „Покаятелствувайте се!” като не знаеше правилно да каже „покайте се!” (с. 255-256). Разказвайки за възникването на сектата на „Апостолическите братя”, Салимбене съпоставя всяка стъпка на Сегалели със Светото Писание и така го критикува. Той раздаде имането си на безделници и комарджии, а е казано (2 Коринт. 9:9) „пръсна раздаде на сиромаси”. Обрязъл се, а е казано: (Гал. 5:2-3) “Аз Павел ви казвам: Ако се обрязвате Христос нищо няма да ви ползва. Свидетелствам пак, че който се обрязва, е длъжен да изпълни целия закон” – което Герардо не направил, защото спял с жени и т.н. Салимбене критикува тази секта като състояща се не от свети люде, а от хулителите олицетворяващи лъжепророците на последните времена – „общността на тези скитници, свинари, глупаци и простолюдие, които се зоват апостоли „но не са, а са от синагогата на Сатаната...” (Апок. 2:9)” (с. 256). В сравнение с тях Салимбене подчертава образоваността и легитимизираността на своя орден пред папата, с което показва, че йоахимизма не води непременно до бунтовни настроения и ерес. Този разказ, приличащ по скоро на клюка отколкото на съдържателна критика разкрива йоахимитския подход на Салимбене да обяснява чрез фигури от Св. Писание събитията и деянията на хората (в случая фигурата на „лъжепророците”- сектата на апостолиците, се противопоставя на праведните проповедници Илия и Енох – францисканския и доминиканския орден). Той посочва именно тези еретици като една от причините да не се вярва на абат Йоахим: „Не му вярват заради тези, които искали да научат точните срокове, но абат Йоахим съвсем не е установил никаква определена граница, както им се струва на някои, а въвежда много, казвайки: Може Бог да открие ясно своите тайни и ще видят тези, които ще бъдат живи тогава” (с. 239). Учението на Йоахим за трите статуса на света става „модерно” в средите на доминиканския и францисканския орден още при самото им възникване и е израз на апокалиптичните мечтания на някои от братята, но далеч не на всички. Не толкова теологичната основа на това учение, в което от отношенията в Св. Троица се извеждат трите статуса на света, разделени на 42 поколения (оттам 1260 г. се явява началото на третия статус), колкото една друга мисъл на Йоахим впечатлява братята, а именно: „Личностите от единия и от другия завет могат да се разглеждат по сходни за тях черти, също така град с град, народ с народ, съсловие със съсловие, война с война, макар и да не могат да бъдат отъждествени те се съгласуват, понеже имат тясна връзка и общ смисъл, макар че едното се отнася към духа другото към плътта”³⁴. Тази мисъл е в основата и

на нарасналото количество на пророчествата *post-eventum* (след случилото се) през XIII в. в Италия, с каквито изобилства хрониката на Салимбене (срв. по-долу в текста – „легендата за последния император“). Така за някое събитие се намира неговата фигура по прилики със сюжета от Св. Писание и от станалото се прави извод за това, което предстои. По този начин йоахимизмът помага на Салимбене да стане историк дава му общата идея и осмисля за него случайността на всекидневното³⁵. Той смята абата на Фиоре за дарен с пророчески дух в тайните на Писанието и използва метода му за съгласуване на Стария и Новия завет като инструмент за разгадаване тайната на случващото се в последните времена. За Салимбене апокалиптичният дух е не просто мечтание, понеже тайната на последните времена не е абсолютно отвъдна, тя е частично разкрита под формата на символи в пророчествата: *първостепенно* в Св. Писание от старозаветните пророци и апостолите в Новия завет, *на второ място* от дарените с пророчески дух светци и учители на църквата, и *на трето място* от благочестиви християни или езически пророци, каквито се явяват Сибила и Мерлин-Англичанина.

Навсякъде в хрониката името на Йоахим се свързва с тези на Сибила, Мерлин и Методий Патарски и следва като коментар към по-висшия авторитет на Исайа, Даниил и Йоан (срв. Index. M.G.H., т. 32). Самият Салимбене, макар и убеден йоахимит казва: „след като умря Фридрих и изтече 1260 г., аз съвсем оставих това учение и не съм предразположен да вярвам, преди да видя“ (с. 302-303), което поставя въпроса за статуса на йоахимизма в хрониката. П. Бицили пише: „Салимбене осъзнава през 1250 г., когато умира Фридрих, неправилността на своето първоначално разбиране на йоахимитските „пророчества“... тогава той силно се отдръпва от своята вяра в учението на Йоахим. Впоследствие през 80-те години отново се появяват йоахимитски надежди и Салимбене се връща към предишното си увлечение, но вече не със същата страст“³⁶. Противоречивото отношение на Салимбене съвсем не „снима“ тезата на проф. Бицили, че единството на хрониката и прагматичната схема, по която работи францисканецът, са основани на концепцията за трите статуса, но може да се потърси и една по универсална схема, акцентираща върху необходимостта от мир в обществото, за спасителната функция на църквата – идеята за „Божий мир“³⁷ - изказана наистина в духа на йоахимитските очаквания. Цялата хроника разказва за междуособиците, разкъсващи Италия, а моралните коментари критикуват порочността на властниците, които не се стремят към мир а „разрушават цялата земя със своите разногласия и войни“ (с. 31). Специалната функция на новите ордени, към които и той – брат Салимбене принадлежи е именно да удържат мира, поради което той постоянно се връща към спомените

си за създаването на тези ордени и дейността на братята по времето на „Алилуя“.

Движението „Алилуя“ от 1233 г., завършило с установяването на „Божий мир“, е тема сама по себе си интересна и все още неизследвана. Разказът за него (с. 29-95) заема твърде важно място в хрониката. Критикувайки Фридрих II (с. 165-254) и италианските градове (362-до края на хрониката) за това, че водят непрекъснати войни, Салимбене постоянно се връща към движението, разказвайки за неговата миротворческа дейност. Другите две теми: Книга за прелатите (с. 95-165) и Трактат за апостолическия орден на Герардо Сегалели също биват обсъждани от гледна точка на движението „Алилуя“, водачите на което са сочени като пример за прелати и като проповедниците на последните времена – префигурираните Илия и Енох. Идеята за „Божий мир“ в нейния йоахимитски вариант разкрива хрониката на Салимбене в една двойна перспектива: 1) *имплицитно*: единството на темите в нея се основава на апология на миротворците и критика на рушителите на мира, поради необходимостта от установяване на „Божий Мир“, който ще е третият статус на света; 2) *експлицитно*: хрониката е част от идеологията, разгърнала се около политическите борби между гвелфи и гибелини, за това кой е носител на гражданския мир, а заедно с това и на властта – папата или императора (Легендите за Фридрих II – Последният император и Фридрих II – Антихристът). Емблематичният текст за анализране на понятието Божий мир („*Pax Dei*“ или „*Treuigga Dei*“) е *Послание за Божият мир* на Ивон епископ на Шартр от 1041 г., повторено на събора в Клермон от 1095 г., предшествващ Първия кръстоносен поход. Този текст се запазва и по-късно при папа Александър III и папа Григорий IX, съвременник на „Алилуя“. Ето извадка: „Знайте братя, ако вярвате в достигането на небесния Йерусалим, че за този дар вие сте длъжни да съхранявате мира, и да държите далеч от вас бича на раздора. Христос идвайки в света, му е открил учението на мира в песнопението на ангелите: „Слава във висините Богу, и на земята мир, между хората благоволение“ (Лука 2:14, 19:38), Христос готвейки се да си отиде от света и да се върне на небето е съветвал учениците така: „Моят мир ви давам, моят мир ви оставям“ (Йоан 14:27), пришествието на Христа е имало за цел не само да примири небето със земята, но и да установи мир на земята, за да могат хората да се съединят като едно тяло в Христа в единението на вярата”³⁸. Към този текст следват поне две интерпретации: 1) Франко Кардини³⁹ говори за семантичната връзка между „*pax*“ и „*pacum*“ – примирието между небето и земята, характеризиращо според него старозаветния мир, не иманентния „хоризонтален“ мир, а „вертикалния“ мир между Господ и неговия народ Израил. Това е приложимо и към евангелския мир с думите на Христос: „Не мир дойдох да донеса, а меч“ (Мат. 10:34). И

евангелският мир не изключва военни действия, докато църквата от воюваща не стане тържествуваща – война против еретиците и неверниците. Евангелският мир, както и старозаветният, се отнася за самото християнско общество. Но евангелският мир вече е необходимостта не само от мир с Бога, но и мир в самото общество, което обединено в църквата е *Corpus mysticum Christi*. В този смисъл то наистина представлява едно тяло. Такова е напътствието на ап. Павел към Колосяни (3:15)”. И мир Божий да цари в сърцата ви, към него и сте призвани в едно тяло”. Оттук са и големите критики към двете власти – „свещенството и империума”, които субординирани или не, като глава на това единно тяло, трябва да донесат мир в този свят, вечен покой и спасение за душите в отвъдния. Важен шрих към това е разгърнатата в *За града Божий* на св. Августин идея, че мирът е неосъществим в този свят. Той разграничава мира земен – към който хората се стремят дори и чрез война – и мира истинен, който е мирът на Царството Божие. „Истинска справедливост няма никъде – казва св. Августин - освен в онази република основател и управник на която е Христос, така че трябва да отречем, че тя е народно дело. Но може би това название е употребено в един друг смисъл – истинска справедливост съществува само в онзи град, за който Светото Писание говори: Славни работи се разнасят за тебе Граде Божий! (Пс. 86:3)”. С този акцент темата за мира се фиксира в следното измерение: мир в този свят, доколкото е възможно, за да получим дара на вечния мир. 2) Идеята на Йоахим Флорски за трети статус на света, който ще бъде царството на мира под закона на Светия Дух, променя тази позиция и дава ново измерение. За неговите последователи, какъвто е Салимбене, Божието царство на земята напълно ще се реализира в последните времена преди пришествието на Антихриста, и светът ще заприлича по думите му на един голям манастир без ограда. От тези интерпретации произлиза трета и тя е в основата на апокалиптичните пророчества за последния император и Антихриста. Последният император в края на времената ще обедини под меча си всички народи, ще победи народите на Гог и Магог, по негово време ще настъпи всеобщо благоденствие и мир, той ще отиде на Елеонската планина, ще сложи короната си на сухо дърво, връщайки по този начин властта на истинския Цар - Христос, след това ще дойде страшният съд. Тези пророчества възхождат към видението на пр. Даниил и пророчеството за четирите царства, от които, след коментара на св. Иполит Римски, последното се оказва римската империя – *Rex romanus* – която трябва да се запази до последните времена.

Ако последният император е носител на мира, наследник на Давид, нов Константин Велики (или самият Константин Велики – в легендата за скрилия се император) то другата апокалиптична фигура-Антихриста се явява рушителят на мира и гонителят на християните. Той е от Дановото коляно, тъй като Дан е

характеризиран като змията, изкушила Адам и Ева, „човекът на греха и символ на погибелта“, както казва ап. Петър (2 Солун. 2:9). В Евангелието от Матей гл. 24, където се говори за „мерзостта на запустението“ привеждано от някои коментатори като „мерзостта на опустошението“, Христос предсказва на апостолите появата на лъжехристи и лъжепророци, които ще донесат със себе си войни и ще въстане народ против народ, царство против царство. От подобна позиция Салимбене вижда Антихриста в лицето на Фридрих II, който: „беше пагубен и проклет човек, схизматик, еретик и епикуреец, и разврати цялата земя, понеже в Италия пося разделение и вражди“ (с. 35). По същия начин и Лактанций виждал обобщения образ на Антихриста в лицето на Нерон. Общо в тези щрихи може да се види генералната идея за Божий мир – Pax Dei⁴⁰, който е евангелският закон за християнското общество, символизиран от целувката на мира в литургичния цикъл, и всички християни, които са братя во Христа се поздравяват с „мир вам“ или *pax vobiscum*.

Движението „Алилуя“ завършва с установяване на „Божий мир“ като локално примирие между враждуващите градове, но се преживява от Салимбене като начало на Третия статус, в който воинстващата църква (*ecclesia militans*) ще стане тържествувача (*ecclesia triumphans*). То се появява, когато цяла Италия е разкъсвана от граждански войни, император Фридрих е отлъчен, а самият той не приема папата. Войни се водят от една страна вътре в градовете между партиите на папата и императора, от друга между самите градове, оспорващи си земи и пазар, от трета между аристократите, т.е. между замък и замък, но също и между градовете и замъците, т.е. между аристократите и обединяващите се в цехове граждани, които изискват властта за себе си. Към това трябва да се добави особената форма на управление на градовете – законодателната власт е представена от кмет или подест, който обаче се избира от друг град, докато изпълнителната представлява сенат, избран от самия град. В тази обстановка през 1233 г. по празника на св. Лаврентий, когато традиционно се установява Божий мир, се появява „Алилуя“: както предава Салимбене „времето на мир и покой, и сложено настрана войнско оръжие, на приятелство и радост, веселие и ликуване, игри и тържества. Във всички градове на Италия се появи това Свещенодействие (*devotio*). И видях как в моят град Парма всяка община (*vicinia*) желаше да има червено знаме за удобство на тържествената процесия, която извършваха и на знамето да бъде изобразен нейният свят покровител или закрилник мъченик. По този начин преминаваха от вилите към градовете с червени знамена и със своите дружини мъже и жени, момчета и момичета, за да чуят проповедите и да се радват в Господ; и пееха "това е Божий глас, а не човешки". Вечер, сутрин и по обяд всички се събираха на проповед и преминаваха през градовете, установявайки се в църквите и по площадите, и

протягаха ръце към Бог в негова хвала и благословение во веки" (с. 70). Водачи на това движение, изобразено почти като литургия и в останалите извори, били братя от ордена на доминиканците и францисканците, които чрез една хитрост си добили славата на чудотворци. Салимбене разказва: По времето на споменатото Свещенодействие тези празнични проповедници понякога се събираха на някое място и се уговаряха за своите проповеди, тоест за мястото, деня, часа и темата. И казваха един на друг: "Придържай се към това за което се уговорихме". И безпогрешно правеха това, за което се бяха разбрали. И тъй, стоеше брат Герардо, както видях с очите си, на площада в Парма или другаде където пожелаеше; на дървен подиум построен заради проповедта, и пред очакването на хората той слагаше на главата си качулката, като че ли за да размисли за Бог. После, след дълго очакване, сваляше качулката си и говореше на удивения народ Апок. I (10): "Бях аз в Духа в деня Господен" и слушах възлюбения наш брат Йоан от Виченца, който проповядваше в Болоня на крайбрежните камъни на река Рено; и голямо множество хора имаше пред себе си, и ето каква беше неговата проповед: (Пс. 32:12) "Блажен е народа, чийто Господ е Бог и племето, което си е той избрал за сънаследие". Същото говореше за брат Якобино и онзи говореше същото за него. Присъстващите се удивляваха и подтиквани от любопитство изпращаха вестноосци, за да научат и разкажат каква е истината. И като откриваха, че е вярно, те се учудваха безмерно и изоставяйки светските си дела, постъпваха в ордена на братята Проповедници и на братята Минорити". Основно, дейността на проповедниците била насочена към примирие на враждуващите градове и на враждуващите в градовете партии. Проповедниците успяват да представят пред воюващите "Божий мир" и войните стихват за няколко месеца, а самите братя биват избрани за подести от жителите на градовете: Йоан от Виченца става подест на Виченца и Верона, а статутите на Тревизо, Бреша, Мантуа, Виченца и Верона му били дадени да ги коригира както намери за добре⁴¹. Герардо от Модена става подест на Модена, а Якобино от Реджио става подест на Реджио. Йоан от Виченца дори изисква за себе си титлата дук и херцог на Верона и Виченца и това му било дадено от народа. Пак той извършва канонизацията на св. Доминик по време на движението "Алилуя" и освен това действа заедно с инквизитора Петър Мартир от Венеция против еретиците. На 20 май 1233 г. папа Григорий IX се обръща в була към доминиканския приор на Ломбардия, където действали най-способните проповедници – както се казва – за да се установи от тях съдопроизводство с помощта на светската власт, в това изследователите виждат една от първите прояви на инквизицията. Йоан коригирал и регулата на рицарската общност Milles Jesu Christi, превръщайки я в първия терциарски орден на Доминиканците. На 28 август 1233 г. в Паквара, на няколко мили от Верона, се събират по поръка

на Йоан от Виченца: патриарха на Аквилея, епископите на Верона, Бреша, Мантуа, Болоня, Модена, Реджио, Тревизо и Падуа, духовенство, клир, нищенстващи монаси, сеньорите Ецелино де Романо, де Камино, населението на Бреша, Мантуа, Верона, Виченца, Падуа и Тревизо. Много народ идва от Венеция, Фелетро, Беллуно, Ферара, Болоня, Модена, Реджио и Парма. Пред тях на дървен подиум (като старозаветен пророк) Йоан от Виченца произнася проповед на тема: *“Мир ви оставям, моят мир ви давам”* и изисква сключването на примирие между градовете, което и станало. За няколко месеца водачите на “Алилуя” стават най-влиятелните хора в Италия, макар папата и императора да водят по това време война за италианските градове. Салимбене многократно се връща в спомените си към проповедниците от времето на “Алилуя” виждайки в тяхно лице изпълнение на пророчествата на Йоахим за новия монашески строй. Самият той, бивайки проповедник се стреми да им подражава, което личи на много места в хрониката, където разказите са подредени под формата на проповед (12-те грехове на Фридрих, 12-те нещастия на Фридрих, 12-те недостатъка на Илия от Котрон и т.н.).

Миноритът предава по интересен начин апокалиптичните пророчества на Pseudo-Joachim за Фридрих II, с което се вписва в цикъла интерполации на легендата за последния император. За анализа на апокалиптичните пророчества от този цикъл е нужно едно много по-обемно изложение, за това ще се спра само на общото място за мира, който трябва да донесе последния цар и разрушението на мира т.е. войната, която трябва да донесе Антихриста. Тези пророчества основно произлизат: 1) От книга на пр. Даниил – темата за четирите царства, последното от които ще бъде Римската империя, според коментара на св. Иполит Римски. Оттук по късно произлиза идеята за *translatio imperii* от един народ към друг, и последния цар, който ще победи народите на Гог и Магог, за да установи мир преди появата на Антихриста. В книгата на пр. Даниил, Антихристът е представен като северния цар хулител и войнолюбец, когото княз Михаил ще убие. Византийската легенда за последния император Михаил или Константин се опира именно на това място⁴². Също и Салимбене, който счита, че Антихриста ще е именно северния цар – т.е. от Германия – значи Фридрих. 2) Разбира се, пророчествата основно произлизат и от Откровението на Йоан⁴³. Свързвайки образа на северния цар със звяра от Апокалипсиса, Салимбене вярва, че това е Фридрих II и че за него е казаното: „Звярът, който ти видя беше и го няма, и ще излезе от бездната и ще загине, и ония земни жители, чиито имена не са вписани в книгата на живота ще се почудят, като видят, че звяра беше и го няма, макар че съществува.” (Откр. 17:9). Това място Салимбене свързва с пророчеството на Сибила, която казвала: ще се пее сред хората: “Жив е и не е жив!” Ето защо той вярва, че умрелия през 1251 г. император ще се върне, за да

довърши пъкленото си дело, и ще видят онези, които бъдат живи тогава⁴⁴. Апокалиптичните пророчества, освен към Св. Писание възхождат към пророчествата на Сибила, Псевдо-Методий Патарски, Лъв Мъдри⁴⁵ и т.н, които пророкуват за царете на последните времена. На тях е основан и текстът на Адсон от Монтие-ан-Дер, който има най-голяма рецепция: "Както е според стиховете на Сибилата ще се появи цар на име К., който ще е цар на римляните и на цялата империя, и ще е едър на ръст, прекрасен наглед, с ясен лик и съразмерни членове, ще има голяма плодовитост и земята ще роди плодовете си, тъй че крина пшеница, модий вино или масло ще се продава за един само денарий. Тогава от север ще се надигнат долните люде, дето цар Александър бе заключил в Гог и Магог. Това са поданиците на двайсет и двете царства, чиито брой е като морски пясък. Като чуе за тях римския император ще събере войска и ще ги победи, след което ще ги преследва и погуби. Пред очите му винаги ще стои предсказанието на Светото писание: че римския император ще надвие всякое земно царство. Ще опустоши той всички острови и градове, ще разруши всички храмове и идоли, ще покръсти всички езичници и над всички храмове ще издигне христовия кръст: тогава и юдеите ще се обърнат към Господа. В негови дни Иуда ще се спаси, а Израил ще живее безопасно" (Иерем. 23:6). Като се изпълняват дванадесет лета от неговото царуване, ще дойде в Ерусалим и там, както беше казано, снемайки диадемата си, ще остави християнското царство на Бога Отец и Синът Му Исус Христос и ще бъде погребан със слава⁴⁶. Варианти на тази легенда могат да се намерят в апокрифните: *Видение Данилово*, *Тълкувание Данилово*, в *хрониките на Матей от Уенсминстър*, *Готфрид от Витербо* и други⁴⁷. Има византийски варианти, в които името на последния император е Константин, Михаил или Лъв В латинските текстове последния император носи името Карл, Константин, Фридрих.

При всички случаи той носи мир - *paх et regnum, christianorum usque ad tempus antichristi*, побеждава агаряните, русите бради, Гог и Магог, народите на змийската порта, отива в Рим, където намира корона и плащеница и много злато, скътано в глинени гърнета, или под медно гумно. След това оставя короната си и меча си на сухо дърво, на кръстното дърво, на Голгота, или на Елеонската планина. После идва Антихриста. В някои от тези легенди, както в Методиевото откровение и пророчеството на Лъв Мъдри, последния император е представен като възвръщащия се император – чакания избавител, когото хората считали за мъртъв и който ще се върне, който е умрял телом, но е жив духом. Както Салимбене чака връщането на Фридрих-Антихриста, на същото основание привържениците на партията на императора очаквали последния цар. Йоан от Винтертур свидетелства: „Хората говорели че Фридрих ще се върне и ще си възвърне върховенството в империята, и че това е по Божия повеля и не може

да се промени. На жените и момичетата, които имат беден брак Фридрих ще даде богати мъже и обратно, дъщерите обезчестени в мирското ще омъжи, монасите ще ожени, на ограбените ще върне имуществото и на всички ще въздаде справедливост. На клириците и монасите ще отмъсти жестоко, понеже са омърсили своите корони и тонзури, поповете от земята ще изгони. След това ще се отправи с голяма войска отвъд морето и ще сложи своето императорско достойнство на Маслиновата планина или на сухо дърво. Защото той се е скрил, напуснал е Европа и живее със своите близки отвъд морето, понеже звездобройците (Михаел Скот, б.м.) му предсказали, че ще му се случи голямо нещастие, ако остане". Хората вярвали, че Фридрих е жив и се е скрил при презвитер Йоан⁴⁸, с когото отдавна водел кореспонденция, и че презвитерът му е подарил свещения граал, както и пръстен с камък невидимка. Ето защо Фридрих обикаля невидим своите владения, очаквайки да дойде неговото време. Това обяснява голямото вълнение на хората, когато от време на време се появявал по някой псевдо-Фридрих. Салимбене разказва за 1284 г.: „В същата година се появи Фридрих II, който беше император и заживя в Германия, и го съпровождаха голям брой германци, на които той със щедра ръка плащаше. Това множество бързо разгласи новината, заради което Ломбардските градове веднага изпратиха специални пратеници да видят и разберат дали е така или не е. Йоахимитите повярваха, че това е възможно, понеже Сибила казва: тайна е кога ще бъде неговата смърт, и ще се пее сред народа жив е и не е жив. И Мерлин казва за него: „две по петдесет бавно ще изтекат". Което йоахимитите интерпретират: 2 по 50 прави 100, сто са годините. Обаче нищо не стана. С течение на времето се оказа, че този е някакъв прахосник и лъжец, който подражавал за собствена полза и за нищо се били събрали хората".

Йоахимитските надежди за настъпване на третия статус на света, който ще е под закона на мира и ще прекрати войните и нещастията владеят ума на Салимбене. Дори когато някое пророчество (както това за 1260 г. или за Фридрих II Антихриста) не се осъществи, това не отменя принципната убеденост, че е близо това време, понеже така свидетелства Св. Писание. Заради своя маниер да морализаторства, като сравнява фигури от Писанието с реални събития и лица, Салимбене би могъл да бъде упрекуван в лековерие или пристрастност. Правейки мемоарни описания той често си служи със слухове и сплетни и съобщава понякога явни нелепости. Но тъкмо това задава историческата перспектива в неговите разкази, понеже „Салимбене не е историк в истинския смисъл, а мемоарист, пишец за съвременността, а не за миналото. Кой от нас е в състояние да пише за нашето време, изцяло отделяйки се от доверието си например към вестници и журналистически статии?!"⁴⁹. В оценката за своите съвременници францисканеца си служи най вече с трафарети за

добродетелите (*curialis, liberalis, largus* и противоположните *rusticitas, avaritia*) но в характеристики на отделни личности се проявява неговия стремеж към индивидуализиране⁵⁰. Анализирайки значението на хрониката като източник за историята на ранното францисканство, П. Бицили сравнява Салимбене с Анджемо Кларено, на чиято *Historia Tribulationum* се основават изследванията върху йоахимизма и партиите в ордена. Той доказва много по-важното значение, което имат свидетелствата на съвременника на събитията – Салимбене, отколкото тези на пристрастния Кларено: „Не само за времето на Салимбене, но и по-късно, за партии в ордена може да се говори само условно. Не трябва да отрицаваме значението на спора за двете страни в него – спиритуали и конвентуали – но аз утвърждавам, че за ордена, за францисканската маса този спор няма толкова важно значение, каквото са му преписвали неговите ревнителите. За нито един от своите приятели Салимбене не споменава към коя партия той принадлежи макар, когато хваща перото спора да е в разгара си, един за него е *curialis* (благороден) друг *rusticus* (простак), един *litteratus* (образован) друг *simplex* (неук). – в много от случаите с това се изчерпват неговите определения. На такива атоми – човешки единици – индивидуалности, които се изчерпват с тези признаци, с които те са влезли в ордена, се разпада францисканската маса. Именно в това се състои разнообразието на францисканството, че в него се обединяват всички тези разноцветни елементи, учени и невежи знатни хора и селяни. Францисканството е проникнало във всички слоеве на Средновековното общество, но не е преработило захванатите от него частици, а им е предоставило пълна свобода да обменят между себе си присъщите им свойства и особености”⁵¹. Именно в това се състои ценността на хрониката на Салимбене в описанието на тези „разноцветни елементи” на обществения живот през XIII век. Ето защо хрониката е така пъстра по своя състав и касае толкова много предмети, нейният автор е преживял такъв разнообразен живот, срещал се е с толкова много хора от различни обществени кръгове, че за анализа на темите в нея отклоняването в определени екскурси е неизбежно.

Бележки

1. П. Бицили е роден в Одеса на 13 октомври 1879 г. През 1904 г. завършва Историко-филологическия факултет на Новорусийския университет; а през 1910 г. е одобрен за приват-доцент там. Като медиевист работи съвместно с Л. Карсавин и О. Добиаш-Рождественска под ръководството на И. Гревс. Преподава история на Западна Европа в Одеските висши женски курсове и специализира във Франция и Италия. През 1917 г. в Петроградския университет защитава дисертация на тема „Салимбене. Очерки италианской жизни XIII века” и бива избран за редовен доцент в Новорусийския университет. В края на Октомврийската революция (1920 г.) заедно със семейството си

емигрира в Сърбия, където до 1923 г. преподава всеобща история в университета в Скопие. От м. януари 1924 г. е избран за завеждащ катедрата по "Нова и най-нова история" на Софийския университет. През 1948 г. след изтичане срока на договора му е освободен без право на пенсия. Умира на 25 август 1953 г. и е погребан в София. Творчеството на Бицили наброява няколко самостоятелни книги, повече от 30 отделни изследвания и над двеста статии, рецензии и публикации. (Вж. Галчева, Т. Предговор. - В: Бицилли, П. М. *Избранное*. т. 1. Ц., 1993; Делчев, К. Предговор. - В: Бицили, П. М. *Малки Творби*. С., 2003).

2. Bullarium Francisc. II № CLIX 1254 г.

3. Смята се, че хрониката е послужила за написването на „Хроника на 24-те генерала на францисканския орден“ през 1305 г. от Бернар де Бесса и публикувана в т. 32 на М.Г.Н. заедно с тази на Салимбене. (Вж Бицилли, П. „Салимбене. Очерки италианской жизни XIII века“. Одесса, 1916, с. 4).

4. Вайнштайн, О. *Западноевропейска средновековна историография*. М., 1996, с. 195.

5. Вж. въведението на Б. Шмайндлер към изданието на хрониката в М.Г.Н. т. 32, р. XXX – XXXI, където са оказани източниците и стила на работа на Салимбене, а също тематичното съдържание на хрониката и библиография (пълна библиография в Gertrud Thoma, *Biographisch – Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band VIII, 1994 г.

6. Holder–Egger, O. *Zur Lebensgeschichte des Bruders Salimbene de Adam*, Neues Archiv. Der Gesellschaft für altere deutsche Geschichtskunde, XXXVII, XXXVIII.

7. Dove, A. *Die Doppelchronik von Reggio*, 1873.

8. Бицилли, П. *Салимбене. Очерки италианской жизни XIII века*, Одесса, 1916, с. 5.

9. Й. Хьойзинха я разглежда като различаваща „patria“ и „patrio“, Анри де Любак – като апология на Йоахимизма, В. Чиан като антиципируем коментар към *Божествена комедия* на Данте. За Х. Грундман – „несравнимо разговорливият и любопитен Салимбене от Парма в неговата автобиографична хроника, намесва шарени наблюдения, пълни с библейски разкази и забавни истории за съвременници и съорденци“ (Grundmann, H. *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, S. 70).

10. Историите за Салваторе, Герардо Сегалели и апостолския орден от *Името на Розата* са написани именно „от брат Салимбене, който познаваше тези хора“ (Еко, У. *Името на Розата*. С. 1983, с. 274 сл. - *Cronica fratris Salimbene de Adam*, с. 255 сл.).

11. Каганович, Б. П. М. *Бицилли и его книга*. – В: Бицилли, П. М. *Элементы средневековой культуры*. Одесса, 1919.

12. Биографията на Салимбене можем да съставим само ако се доверим на неговата „автобиография“. Той е роден през 1221 г. в гр. Парма, в стар аристократичен род, а рождението му име е Омнебоно. Баща му Гвидо е член на градския съвет и рицар от свитата на Балдуин Фландърски. Майка му Инмелде е от знатния род Касио. Повечето му роднини са знатни хора, предимно юристи. От малък изучава седемте свободни изкуства и на 16 години влиза в ордена на Миноритите, където получава името Салимбене (Скок-в-доброто). Има възможност да продължи образованието си в Париж, но вместо това той скита из различни градове на Италия и Франция, увлечен от апокалиптичните пророчества и числовите спекулации на йоахимитите. Така се запознава с много известни хора, за които разказва в многобройните мемоарни описания. През 1248 г. получава право от папа

Инокентий IV да проповядва и до края на живота си е пътуващ проповедник. Не е известна годината на смъртта му, вероятно 1288 г.

13. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 15.

14. Срв. Карсавин, Л. *Очерки религиозной жизни Италии*, Пг. , 1912.

15. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 3.

16. Cian, V. *Dante e Salimbene*, *Bullettino della Societa dantesca*, XVIII (1911). Чиан обръща внимание на много лица, които срещаме в двете произведения: Петър Винеиски, Гвидо де Монтефелетро, кардинал Оттавиано Убалдини, Алберто де ла Скала, Бозо да Довара, Пинамонте Бона Колси, Гвидо Бонати, Траверсари: ...сходни оценки за Фридрих II, Йоахим Флорски, Герардо Сегалели – (вж. Бицилли, П. *Салимбене*. с 306-307)

Салимбене: В онези дни имаше, в град Парма, някакъв беден човек, който работеше като надничар и правеше обувки, беше щедър като за гражданин и неук, но с много просветлен разум, така че разбираше писанията на онези, които предричаха бъдещето – разбира се абат Йоахим, Мерлин, Методий и Сибила, Исая, Йеремия, Осия, Даниил и Апокалипсиса, и *Михаел Скот*, който беше астрологът на император Фридрих. И много чух от него, което след това се изпълни... Този човек покрай името, което имаше – магистър Беневенуто – беше наричан от хората *Азденти* (Беззъбия) в противоположност, понеже имаше големи и разредени зъби и плюеше като говори, но въпреки това добре разбираше и добре беше разбран” (с. 512). Някакъв магистър *Гвидо Бонати* от Фурливио, който наричаше себе си философ и астролог, и хулеше проповедите на братята минорити и проповедници, беше така посрамен (от брат Хуго от Паука Палея) в присъствието на университета и хората от Фурливио, че докато брат Хуго беше в тази страна, онзи не смееше не само да говори но дори и да се показва пред хората (с. 163) - *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum* (MGH, т. 32).

Данте: Микеле Ското бе в онези дни

Той чародейства знаеше чудесни.

Бонати виж! Аздените погледни -

За кожата и шилото си жали,

Но късно се разкайва и вини. (Алигиери, Данте. *Божествена комедия. Рай. Песен XX, С.*, 1975, с. 337).

17. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 320

18. Пак там, с. 301, 320, 325.

19. Пак там, с. 15.

20. Schmeidler, V. *Praefatio. Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum*. M.G.H. т. 32, р. XXI.

21. Планът, който Холдер-Еггер и Шмайдлер съставят на хрониката, е следният: „с. 1-29 Салимбене използва най-вече хрониката на Сикхард. Тази част е почти без прибавки с изключение на с. 20, когато във връзка с казаното за папа Инокентий III се споменава появата на двата нови ордена – братята минорити и проповедници, и пророчествата на Йоахим за тях (това е една от основните теми, които са предварително планирани от Салимбене). Добавката нарушава хронологичния порядък, което се случва по идентичен начин по-нататък. От с. 22-187 Универсална история от *Liber de temporibus* на Алберто Милиоли (нотариус от Реджина). Авторът предава разкази за своята младост, спомени за деянията на проповедниците по времето на покаятелното движение „Алилуя” и „Книга за

Прелатите” – самостоятелен трактат вмъкнат допълнително в хрониката. С. 187-254 разказва за своите пътувания през Франция и Италия и познанствата си с йоахимитите. С. 254-294 трактат за Герардо Сегалели и апостолическия орден. Голяма част от хрониката заема 1250 г. когато император Фридрих II умира (с. 333-444). Първо говори за нещастията на император Фридрих II и пророчествата за него - с. 341-354, за предсказанията на пророците за своето време и за предсказанията за бъдещето - с. 359-362, после за тираните подтискащи италианските градове – с. 362-381, нататък вмъква за легатите на римската курия - с. 383-438, за Филип архиепископ на Равена - с. 393-402. С. 402-429 следват дълги дискусии за светските клирици и братята минорити. Едва сега на с. 438 завършва за господството на Фридрих. За абат Йоахим и някои други – с. 439-444. С. 444-506 (годините 1251-1280) много различни истории прикачени една към друга, следвайки най-вече *Liber de Temporibus*. В периода 1281-1287 г., когато е краят на хрониката разказва предимно за италианските градове Реджина Парма и Модена. Последната част на хрониката е изгубена” (Praefatio, p. XXIV). По подробен план съставя П. Бицилли (*Салимбене*, с. 22-27), спирайки вниманието си на една особеност: последната част на хрониката – годините 1281/87 г. – представлява напълно самостоятелен труд независещ от никоя друга част на хрониката. Тази част е писана под непосредствените лични впечатления на францисканеца. Но на тези години Салимбене отделя най-малко място, пишейки предимно стихове и поучителни размишления. ”Защо произтича такава несъразмерност – пита проф. Бицилли – не трябва да допускаме, че събитията от 1221-1251 г. са се съхранили в паметта на Салимбене по-добре от тези след 1251 г.?! Самият Салимбене дава отговор на този въпрос: ”... знае се че от различните времена едно има по интересна история за разказване отколкото друго...” (с. 185) – великите събития от първата половина на XIII век привлекли неговото внимание. В лицето Фридрих II той бил готов да признае Антихриста и в неговата дейност оправдание на йоахимитските пророчества” (Бицилли, П. *Салимбене*, с. 29). Изборът на теми поставя въпроса не се ли води Салимбене от някаква прагматична, накъсваща хронологичната тъкан, схема?

22. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 16.

23. Типичното средновековно разбиране за есхатологична насоченост на историята тук се разкрива в йоахимитски вариант: светската история е проникната от свещената, а свещената история се разказва от Св. Писание. Салимбене, увлечен в числовите спекулации на йоахимитите, не се съмнява, че всяко едно събитие от миналото, но и от бъдещето, може да се открие чрез фигурите и символите в Стария и Новия Завет. Ето защо той коментира всяко едно събитие чрез множество цитати от Библията и морални коментари, изхождайки от позицията на проповедник професионалист.

24. Прагматичната схема съвсем не може да бъде локализирана с точност, но все пак е явно пристрастието на Салимбене към определени теми: Фридрих II е централен предмет на повествованието (вж. Index). В негово лице Салимбене вижда Антихриста и интерпутира по интересен начин легендата за последния император (срв. по-долу в текста). Специалната функция на новите ордени е другата генерална тема и на нея са подчинени екскурсите за „Движението Алилуя” (апология на просешките ордени) и „сектата на апостолиците на Герардо Сегалели” (критика към самозванците). Посредством подобно сравнение „чрез противопоставяне” (per oppositum), Салимбене структурира „Книга за Прелатите” и противопоставя добрия на лошия прелат. Разказвайки за

пророчествата на Йоахим, францисканецът отъждествява монасите от третия статус според учението на калабрийския абат, с просешките ордени, които са монаси в мирското.

25. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 33.

26. Пак там, с. 43.

27. *Divini vatis Abbatis Joachim Liber Concordiae novi ac veteris Testamenti*. Venice, 1519.

28. Вж. Смирин, М. *Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война*, М., 1946.

29. Срв. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 239-242.

30. Renan, E. *Joachim de Flore et l'Evangile eternal* (Nouvelles etudes d'hist. religieuse).

31. Ето коментара на Салимбене: „Когато живях в Имола, дойде в моята килия брат Арнаульф, с някаква книжица написана на хартия и ми каза: в моята земя има един нотариус, който е благодетел на братята и ми даде да прочета тази книжка, която той преписал в Рим, когато бил със сенатора на града господин Бранкалеоне, той много държи на нея, защото брат Герардино от Борго-сан-Донино я е написал. За това дойдох при вас, който сте изучен в книгите на Йоахим, да ми кажете дали е съставена добре. Когато я прочетох, казах на брат Арнаульф: тази книга не е написана на стила на древните учители, а съдържа много произволия и заслужава смях” (с. 458). Книгата Герардино написал по време на преподавателската си дейност в Париж и това дава повод на Гийом от Сен-Амор да пише сатира и да усмива изобщо просешките ордени. Всичко свършва с осъждането и на двамата по този повод Салимбене казва: „брат Герардино беше способен младеж, достоен и добър, но твърде упорит в учението на Йоахим, към което той добави свои измислици. И съчини книга пълна с тъпоумни заблуди и разпространи глупостта си на всеослушание. Но все пак не трябва глупостта на един да се вмениява на целия орден” (с. 239).

32. Сведенията са по *Historia fratris Dulcini haeresiarhae, Muratori. SS. ed. n. IX. P.V.*: ” Те учели, че 1) целия авторитет на църквата, даден от Исус Христос отдавна не пребивава в нея поради греховността на прелатите; 2) че римската църква е тази блудница, за която говори Йоан в Апокалипсиса; 3) че цялата духовна власт, която Христос е дал на църквата е пренесена на тяхната секта, която самите те наричат апостолски орден и която, както смятат, е пратена от Господ в последните дни; ... 5) те не дължат подчинения никому, понеже на тях Бог е дал пълната свобода; ... 18) Споменатия Долчино уверявал, че в него е духът на пророчеството. Бог му е откровил, че през 1305 г. Фридрих Сицилийски ще стане император и ще убие папата, кардиналите и всички прелати освен онези, които минат на страната на Долчино. Самият Долчино ще бъде въведен на папския престол. Утвърждавал и 4-статуса на църквата: *I статус* – добър, смирен и съвършен, времето на Христа и апостолите; *II статус* – също добър и смирен, до папа Силвестър; *III статус* – бил е и сега продължава, той е богат, жаден и прелюбодействен, честолюбив и горд; *IV статус* – също като първия ще бъде съвършен и води началото си от 1260 г. от Герардо Сегалели Пармски, който е пръв сред апостолите на последните времена. Салимбене, не споделя тези еретични възгледи – той не смята, че се е извършило някакво *translatio* на свещенската власт, а само че просешките ордени имат специалния хабитус на миротворци.

33. Еко, У. *Името на розата*, с. 274 сл. - *Cronica fratris Salimbene de Adam* с. 255 сл.

34. *Divini vatis Abbatis Joachim Liber Concordiae novi ac veteris Testamenti*. Venice, 1519.

35. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 51.
36. Пак там, с. 33.
37. Идеята за „Божий мир“ в нейния йоахимитски вариант може да послужи за осмисляне единството на темите в хрониката поне по две причини: 1) Според учението на Йоахим третия статус се явява именно Царството на мира. Увлечен от числовите спекулации и срявяването на фигурите на Вехтия Завет и Новия Завет, Салимбене смята, че просешките ордени са миротворците от последните времена, които ще се изпроят срещу Антихриста - Фридрих II, припознат като такъв, именно защото е войнолюбец и рушител на мира; 2) Дори да приемем че по време на написването на хрониката Салимбене се е отдръпнал от йоахимизма, то за него, като проповедник, основна е идеята за мир в християнското общество обединено в единството на Църквата съвмолизирана като единно „тяло“ (corpus mysticum Cristi).
38. *История средних веков въ ея писателяхъ и изследованіяхъ*, СПб. т. I-III, 1863-1865.
39. Кардини, Ф. *Истоки средневекового рицарства*, М., 1987.
40. Историческите документи или постановления с името „Pax Dei“ имат и друго значение - значението на локално примирие. По определението на Семишон в книгата му *La paix et La treve da Dieu*: „Treuuga е гаранция на сигурността, край на несъгласията и враждите между хората и обществените дела. Мирът е прекратяване на противоречията и пълно премахване на враждите“. В тази форма „Pax Dei“ представлява локално примирие в името на общия социален интерес – за покровителство на имуществото, търговията и охрана на правото. Създавани са и специални организации, които трябвало да следят за спазването на мира, а данъците, събирани за тяхно възнаграждение били наричани „рахиати“ или „рагиагиум“ от „рах“. При движението „Алилуя“ с такава роля се заема рицарската организация „Войни на Исус Христос“ и така се установява първия терциарски орден. Във всички документи за „Pax Dei“ се указва, че примирие следва да бъде спазвано в продължение на 4 дни и нощи от велики понеделник до велики четвъртък, също по празниците на св. Лаврентий, св. Павел Нарбонски, св. Иоан Кръстител и светите апостоли и 4 дни, в които трябва да се пости през 4-те годишни сезона. Именно по празника на св. Лаврентий започва движението „Алилуя“, което показва, че това движение е специално организирано.
41. Движението „Алилуя“ е описано идентично във всички източници. Срв. Salimbene., *Chronica.*, G. Maurisius-„Chronica“; Annal. Veron.; Roland. Patav. Chron.; Annal. Brixienses; Annal. Iustin. Patav.; Annal. Mantuani; Chron. Antonii Godi; Statuti Parmesi (MGH, t. 18, 19, 32 и L. Muratori SS. XVIII Antiquae Italiae).
42. Вж. Веселовский, А. *Опыты по истории развитія христіанской легенды*. - Журналъ министерства народнаго просвещения. 1875 г., Ч. CLXXVIII, CLXXIX, отд. 2.
43. За интерполациите, свързани с *Откровението* не могат да бъдат разказани в кратка форма, поради което ще насоча вниманието си само върху книгат. на пр. Даниил – напълно достатъчна за поставените в настоящия текст цели.
44. По нататък в текста на хрониката стои следното: „Предсказателя Мерлин Англичанина за Фридрих I и за Хенрих, неговия син, Фридрих II, каквото е предсказал наистина се е видяло. Мерлин, говорейки за Фридрих II въвежда следните граници на изчисление: *Първата*: в 32 години ще пропадне, което може да се разбира от коронацията му за император до последния ден на живота му, защото е управлявал 30 години и 11 дни и не

се вярва от хората, че е умрял, понеже се изпълва пророчеството на Сибила, което казва: "Ще се пее сред хората „живее“ и „не живее“. *Втората*: ще живее в своето благоденствие 72 години, което трябва да се изпълни, защото до тогава Фридрих трябва да е жив, и ще видят онези, които бъдат живи тогава. *Третата*: и два пъти по петдесет години бавно ще преминат. Което не трябва да се разбира "две по петдесет", или сто, но петдесет и след това две, което е 52 г. Което число може да се отнася до тази година, когато са отпразнували сватбата на неговата майка чак до XVIII-та година на неговия империйум, което прави 52 г."

45. Вж. Acta Sanctorum, т. VIII.

46. Адсон от Монтие-ан-дер, *Книга за Антихриста*. - В: Архив за средновековна философия и култура, т. 2, (прев. Цочо Бояджиев).

47. Вж. Тъпкова-Заимова, В. *Историко-апокалиптината книжнина във Византия и в Средновековна България*, С., 1996 г.

48. Grimm, J. *Gedichte uber Prezbiter Johann* (Kleine Schriften III).

49. Бицилли, П. *Салимбене*, с. 64.

50. „Той не прави „паспортно описание“ – какъв е цветът на косата и очите, какъв е носът, а желае да даде цялостния и жив облик на човека и за това използва прост приом – показва на кого от познатите на читателя хора прилича изображаемият и се стреми да покаже дори нищожни черти: „петия спътник на брат Йоан Пармски беше Йоан Равенски, тлъст едър и смугъл... никога не съм виждал човек, който с такова удоволствие да яде питки със сирене“. (Вж. Бицилли, П. *Салимбене*. с. 91).

51. Пак там, с. 251.

NOTES ON SALIMBENE'S CHRONIC

(In memoriam prof. P. M. Bitzili)

Georgy Petkov
(summary)

The Salimbene's chronic is an extremely important source for the history of the early Franciscans. The chronological foundations are interrupted by many addenda – this puts the question whether the author uses some kind of pragmatic scheme for his writings. This is one of the important questions that Bitzili investigates in his monograph, which not only represents a discussion over the point of view and the style of the Franciscan order but also gives "a subtlety and garish description of the vital tendencies of the period". Bitzili explains the uniformity of the pragmatic scheme using the joachimistic theme – the prophesies of Fredrick and the holly people (the brethren Minorites and preachers) who will renew the world. But we can search for unity in the chronic by the universal scheme that accents upon the necessity or peace within the community and the salvage function of the church – the idea of "Pax Dei"- truly revealed in the spirit of the joachimistic expectations. The idea of "Pax Dei" in its joachimistic mode gives us the chance to think about Salimbene's chronic in: 1) implicit

perspective: the uniformity of the themes is based on the apology of the peacemakers and the criticism against the peace destroyers, because of the necessity of "Pax Dei" settlement – this will be the third status of the world; 2) explicit perspective: the chronic is part of the ideology cultivated round the political contest between gvelfs and gibelins about that who is the promoter of the civil peace – the pope or the emperor (the legends about Fredrick II – the last emperor and Fredrick II – the Antichrist).

ПОЛИТИЧЕСКИ И ПОЕТИЧЕСКИ ЕЗИК В КРИТИЧЕСКИТЕ ТЕКСТОВЕ НА ЯНКО ЯНЕВ. ЯНКО-ЯНЕВАТА ФИЛОСОФИЯ НА НАЦИОНАЛНАТА ИСТОРИЯ

*Таня Гергова**

Статиите на д-р Янко Янев, печатани в продължение на три години след 1929 г. във в-к "Пряпорец", открояват устойчива група проблеми, свързани с настоящето. Те стават повод за изграждането на едни от най-метафорично разгърнатите визии за "национална съдбовност" и "историческа предопределеност" на българите, които времето на 30-те години познава.

В коментара за *Героичния човек* (1934), който Иван Еленков прави на страниците на *Родно и дясно* (1998), настоящето се отбелязва с чертите на "антиурбанизъм, критика на интелигенцията, апология на селското... и преди всичко... домогване към субстанциална уникална същност"¹. Това са белезите на една действителност, моделирана в стереотипите на "дясното" културно и политическо мислене, за чието присъствие през посочения период свидетелстват не само текстовете на Я. Янев, но и на Н. Шейтанов, С. Казанджиев и др.

Посочените тематизации на актуалната проблематика и стратегиите за нейното преодоляване-разрешаване в текстовете на Я. Янев, изцяло са в матрицата на цитираното "предписание" за "дясно" политическо моделиране на действителността, а в актуалния си контекст представляват журналистически материали.

* * *

Като коментари на страниците на периодичния печат тези текстове придобиват една особена "имагинерност". Те се раздвояват във възможния си прочит, доколкото представляват най-напред актуално обвързани изказвания, които обаче се оказват способни да *интерпретират* определени разбирания "на съвременността". Текстовете оставят впечатлението за някаква особена "медиативност" на собственото пространство, което не свидетелства за себе си, а се опитва да изгради или да възстанови определена свързаност с културните традиции на миналото или на някакво вънпоставено и извънвременно, чуждо пространство.

Този ефект, който бележат публицистичните текстове на Янко Янев от вестник "Пряпорец", има своя културна традиция, но е познат най-вече от

* магистър по литературна теория на СУ „Св. Климент Охридски“.

поетически текстове - текстове, имащи свой актуален контекст на рецепция. Като пример можем да вземем т. нар. септемврийска поезия².

Върху подобни въпроси се съсредоточава подробно в книгата си *“Пролетен вятър” на Никола Фурнаджиев в художествения контекст на своето време* Александър Кьосев³. В главата “Родното” като контекстуална семантика на стихосбирката “Пролетен вятър” коментирацията привлича различни утвърдени поетически и критически интерпретации на родното от времето преди опитите на “септемврийските” поети, които не толкова се въвеждат в диалог от новото поетическо изговаряне на Гео Милев, Н. Фурнаджиев и А. Разцветников, колкото чрез привличането си в своята многомерност като поетически текстове придават ефект на “протяжност” и “всеприсъственост” на поетическата традиция. Според А. Кьосев: “Септемврийската поезия не само актуализира-парадоксализира многопластовия и полемичен контекст от национални символи - тя сама произвежда един нов и много особен национален символ - образ на родното се оказва самата национална литературна традиция в своята цялост”⁴. Чрез различните езици на родното, които биват припомнени-размесени се изгражда своеобразно текстово пространство, което позволява “траенето” на родното като “контекстуална семантика”, позволява неговото ситуативно употребяване. “И така - септемврийската поезия е в състояние да актуализира цялата поетическа традиция на нашата литература и да я превърне в знак на родното. Активизираната поетическа традиция се оказва смислотворен контекст, който, от една страна, създава ореол на “родност” около септемврийските поетически творби и изображения в тях свят: от друга страна, се оказва фон, на който контрастно изпъква парадоксалното отместване на септемврийската образност от традицията - а това значи парадоксализиране на самото внушение за “родност”. (...) Така националната поезия изпълнява една от своите най-важни културни и социални задачи: чрез нея нацията и историческото време, разкъсани от конфликти, търсят истинския образ на Родината”⁵.

А. Кьосев “провижда” възможността за “уплътняване” на текстовото пространство на новосъздадените творби като “интензификация” на отношението между контекст и текст. Ако творбите от “Пролетен вятър” са изправени пред предизвикателството да изразят по нов начин традицията, начин, който задава различно преживяване на родното, то те трябва да го цитират в предишните му езици. На свой ред родното цитирано гротескно с едни и други негови измерения едновременно - родината-земя, родината-пръст, родината-митологична вселена - придобива различен, “трансформирал се” смисъл - то престава да “изразява” родното на “преди нечовешките събития”, а става родното на “пренаредения български космос”, става родното на оцеляването - оцелостяване, траещо в

“пренаписаните” езици и подкрепящо се от тях. Текстовете на Гео Милев, Н. Фурнаджиев и А. Разцветников, според А. Кьосев са “смислопораждащи”, доколкото актуализират една свързаност с поетическата традиция: “Затова при четене на септемврийски поетически творби - настоява текстът, - читателят трябва да има жив в себе си този цялостен континиум на родната литературна традиция - само тогава може да разбере парадоксалните национални дълбини на септемврийската поезия”⁶. Тогава:

“Родното не е мъртва пръст - Родината е живата, гореща родна пръст;
тя е официалната гордост, българска слава, земя-рай - тя е трагичен национален апокалипсис и заедно с това раждане на нов свят;
тя е различна от останалите земи - тя се слива със света и митологичната вселена;
тя е дух в мен - тя е величествена материалност извън мен;
тя е сакрално единство - тя е необозримо, противоречиво множество...”⁷.

Траецата в преповторените-пренаписани езици Родина е своеобразен конструкт - “имагинерно” пространство. Това пространство от една страна е езикът-традиция на говоренето за родното, от друга страна - езикът-приемник и продължител в текстовете на “септемврийските” поети. В двойната им динамика на “написани” и “подкрепени” всеки от своя контекст “езици”, те, според “идеологията” на интерпретацията, могат да осигурят онова “медиа-пространство”, в което да продължи отстояването на българската културна традиция, пренаписвана-продължавана в диалога с нейната смислопораждаща сила.

Статиите на Янко Янев във вестник “Пряпорец” имат по-скромно намерение, но са прицелени в същото изобретяване на “имагинерно пространство”. В случая ефектът на динамичност и протяжност поддържат разграничаващите се нива на текстовото внушение. Чрез различните тематизирания в рамките на текста се постига “разслояване” на проблематиката, при което стилът на “репортажност” като “актуално говорене” и “изява на проблематичност(та) на настоящето” се разподобява и остава на заден план за сметка на “интерпретативната вдълбоченост” на полагането в някакъв чужд културен контекст - в контекста на някаква традиция - българска или чужда, която обаче е най-често митологична и утопична.

Ще си послужим с текста на статията “Упадъкът на драмата”⁸. Там можем да отбележим двуплановост още на нивото на озаглавяването. Статията на Янев се явява в контекста на поредица отзиви за новопоставени пиеси на сцената на Народния театър, които се публикуват в същата рубрика. Това са *Камбаните на св. Климент* от Димитър Сяров⁹, “Предизвикано изяснение. По повод драмата на Д. Сяров”¹⁰ и най-вече “Напразни усилия. Отзив за репертоара

на Народния театър”¹¹. В този контекст заглавието на статията като че ли насочва към българската и актуална среда на изричаната проблематичност - към някакви проблеми в оформянето на репертоара за този сезон или за предишния. Самият стил на озаглавяването обаче, самата синтаagma фиксира не толкова актуалния момент или събитие на преценяването, колкото “глобалния” проблем, засягащ феномен извън рамките на конкретно българската среда, по-скоро “цивилизационно” поставен.

На нивото на текста проблематичността остава да стои отворена откъм пространствената и времевата си ситуираност чрез тематичния паралел, който откриваме с предишните рецензии. В “Напразни усилия” онова, което бива приветствано като перспективно в театралната политика, е усилието да се даде шанс на младите български автори за изява на сцената на театъра, защото притежават възможността “да манифестират родния творчески дух”: “По-скоро бихме желали на тая сцена непрестанно да се манифестира родният творчески дух; да виждаме неговите символи, неговите обрядни сили; да слушаме пълната песен на тоя дух, харамийска в своята воля и жажда за живот. Не бихме чели чужди пиеси...”

Мотивът за “родното” творчество, което може да изкаже съвременната проблематичност, по особен начин отгласява в “Упадъкът на драмата”. Разделена в три откъса, статията чрез първия от тях заявява драмата като проблем на “съвременността”. В съвремението, което е на границата на своята изразимост, драмата е възможна само като актуално заговаряне, което “изрича” съвременността в нейната оразличеност от всекидневието, в нейната приповдигнатост и всеобщност. Така драмата става възприемаема и започва да разполага с потенциал за “въздейственост”: “В никой случай не може да ни затрогне една историческа драма, лицата и съдържанието на която не стоят в никаква връзка с нашия съвременен дух... Драма без време е само един сбор от действия, само сбор от думи. Тя е по-скоро една теоретична програма, но не и художествен живот и художествена тайна.”

Мястото, в което критиките на актуалните постановки си сходят с “констативната” статия за упадъка на драмата е точно отсъствието в драматическите постановки на “съвременност” и “актуалност”. Съответно *тайнственото* и “художественият живот” е това, което в текстовете на предишните рецензии бива изложено като липса и като най-значим недостатък на новопоставените български пиеси.

“Упадъкът на драмата” не коментира конкретната проблематичност като текста на някой съвременен автор, в своята разколебаност тя продължава с това, че упадъчното състояние се констатира в европейски контекст: “И тъкмо в тая зависимост на драмата от общия строй на настоящето трябва да се търси

преди всичко упадъкът на европейския театър и европейското драматическо творчество. Този упадък бе посочен и на международния театрален конгрес в Хамбург.”

Упадъкът на драмата е факт, който е заявен като предполагащ посоки на интерпретиране: една от тях се явява “българското”, друга - извънбългарското полагане. В европейския културен контекст според Янев кризата се разгръща като лишаност от собствено участие в преживяването на света - светът се оказва изпълнен с “[o]нова диво, стихийно технизиране на всички индивидуални потреби”, което прави “човек[а] ... пленник на техниката”. Човекът “бяга от себе си, от своята самотност, иска да бъде маса, тълпа ... неговата душа е амузична”.

Това изговаряне в “Упадъкът на драмата” не е собствено метафоризиране, то се подкрепя от актуалния образ на чуждото, познат през тридесетте чрез текстове на Светослав Минков, на Константин Константинов. Той има своето пространство на актуалност, но не другаде, а в българската културна среда.

В позоваването на Янев обаче, контекстът на българската актуалност е онова, което бива разколебавано. Така изказването бива въвлечено във фигурите на “мъртвината” на технизирания свят срещу алтернативата на “оживотворяващото слово”. Метафоричните позовавания нямат “национален” културен контекст, но имат митологичен такъв. Чрез въведената метафоричност се постига ефект на ироничното “предоверяване” в изписването на “актуалността” на мъртвото-оживотворено живеене-изкуство. Около този мотив се конструира самата статията: “Днешният човек няма хоризонт, няма синор. Той е загубен в хаоса, в мировата безкрайност, която се мъчи да обуздае и надвие с числа и плоскости. Ето защо той няма вече чувство за живо слово. Отдавна е забравил, че в начало бе Словото и че словото бе Бог.”

Мотивът за мъртво-оживотвореното човешко присъствие отбелязваме в повече от един Янко-Яневи текстове, особено представително може би в “Душата на Европа”, статия, излязла в “Златорог” през 1932, непосредствено преди програмния текст “Изток или Запад” (1933). Там четем: “Душата на Европа. Тази стара душа, с хиляди преображения, с хиляди маски на величието и позора; душата, в която са бушували бури и която е затихвала в гробно мълчание цели векове; душата на светци и алхимици; душата, която днес стои заключена в някаква всемирна архива, отрупана с прах и проядена... Днес тази душа е разтревожена и слисана като никога; по-слисана е от епохата, когато падна империята на Рим”¹².

Както и по-нататък: “Какво представлява съвременна Европа, ако не *един гигантски каменен град*, разделен на няколко части, които воюват помежду си, също тъй както са воювали някога в Рим бедните със знатните, или както

днес воюва пролетарият с носителя на капитала, без да усещат и едните, и другите, че земята се тресе отдолу и че стените на зданията са вече попукани” (К. м. - Т. Г.)¹³.

Претоварената метафоричност в “Душата на Европа”, както и в “Упадъкът на драмата” работи като “вдаване” в *естетическото* изграждане на текста, като есеистична свобода на “другост” и “различност” на изказването, което *случва* разказа за “чуждото” културно поле. Грижата към различния, екзотопичен друг свят предполага изговарянето в “приповдигнатия” език на “метафорическата традиция”, която работи в български контекст още при Смирненски и Лилиев, при Далчев и ... Вапцаров, и която “метафорическа традиция” е, както казахме, традиция на мита. Всекидневието, което носи белезите на лишеност и нужда, приповдигнато се изговаря-преживява като митологически свързано, като изконно “преодолимо”.

“Недоизпирана” в своето структуриране, тъй като статиите на Янев се отличават със стилистичната си и тематична завършеност, “Упадъкът на драмата” предлага в паратекст един финализиращ “(ф)акт на разколебаване” - подписването ѝ от Хайделберг. Този, който пише от Хайделберг, е ситуиран в странното пространство на екзотопичното, и сам не знае на кое пространство принадлежи. Българското културно пространство, където е възможен репертоарът на Народния театър, е неактуално по начина, по който бяга от съвременност и чуждото “технизирано” културно преживяване на европееца, те и двете са “други” в своето качество за сметка на пространството на този, който наистина живее в настоящето и вероятно се проявява в текста като негов автор-читател. Това е една възрожденска реторическа стратегия на призоваването-ангажиране, която е позната много добре още по повод диалозите на Неофит Бозвели.

Нишките на тенденциозност и в двете посоки - на “актуалния български прочит” и на “глобализирано европейския” - рефлексират в друг контекст и “културно пространство” - този на “битийното”, на “съществуващото”. Отхвърлянията провокират присъствието, което възстановява нишките на живеенето като лично полагане и собствен избор. Може да се наслаждава на драмата онзи, който сам може да я създаде. До известна степен като *преповтаряне* на този мотив се явява финалът на статията: “Съвременният човек е човек на конфликта и противоречието... Ето защо той остава равнодушен към театъра, дето не иска да обременява душата си с повече конфликти. *Той сам е драма, сам актьор, сам автор*” (К. м. - Т. Г.)¹⁴. И неговата собствена позиция на “актьор” разколебава чисто жизненото присъствие, познаващо и поставящо граница между “присъствие” и сценична игра¹⁵, съответно - публично пространство и личен живот.

Спекулацията върху изграждането на връзки на присъствие във времето и “извънвремето” пространство позволява своеобразното медиапространство на Янко-Яневите текстове, което кара “преживяванията” и “образите” да съществуват, откривайки чрез себе си перспективата на “историческия възход” като лично положен, но публичен акт. На този ефект се разчита в представителни статии като “Философия на Родината”¹⁶ и “Духът на нацията”¹⁷.

Във “Философия на Родината” традиционните представи за родното като патетика на дълг и географско-пространствена обвързаност са изписани като неадекватни, като лишени от смисъл и ценност, за сметка на полагането на разбирането за родината в различни понятия и концепти: “По-ясна става тая представа ... във връзка с понятията народ, нация, колективност, субстанциалност, народен дух и народна личност, историческо право и типове на народната историчност.”

Родината според утвърждаването е преди всичко “трагическо чувство” и “пространство, преживявано като съдба”. Родината съществува над времето и извън пространството, макар че се изявява чрез тях, “съществуваща във времето, тя е извънвременна. Тя е само едно *нуминозно съзнание* за абсолютната привързаност и неотклонимост към нещо, от което всичко изхожда и в което всичко се връща.” Тоест философски терминологизирано, Родината представлява свят като воля и представа според израза, а и теоретическото обосноваване на Артур Шопенхауер. Жизнената воля се изявява като различни формираня, върху които спекулираме чрез разпознаването им като представи. Затова в статията родината “е невидима”, но може да се усети като “одежда”: “Това невидимо, ирационално съществуващо пространство може да се яви пред очите ни като стръмна камениста страна; в него може да виждаме катедрали или да слушаме морски бури; погледът ни може да се губи в ширините му или да се катери по настръхнали урви. Но това, що виждаме не е родината, а нейната одежда.”

Извънвремевата родина, чиито форми могат да бъдат ландшафтът и просторът, се разширява в следващия откъс чрез чувството и носталгията: “Най-старите мъдреци са учили, че всички неща се връщат един ден там, отдето са излезли, дето са се родили. Всяко отпътуване свършва със завръщане. Всяко отпътуване рано или късно се превръща в болка по оставената далечна земя.” Носталгичното чувство се помещава в пространствата на “въображаемото”, то продължава да прави света в отсъствието от случването му, в полето на лично преживяването. Всъщност като носталгия обръщането към “селенията” на родното запазва характера си на чувство, на феноменологическо преживяване - на оставане при себе си в устояването на пространството на света.

Такава е визията във втория откъс за сметка на визията в следващия. В третата част “с навлизането на цивилизацията” чувството на имагинерна свързаност с пространството на Родината се “разкъсва” с опосредоването си в практики на живеенето в света. Далеч от свързаността с личното преживяване, чувството за родината става все повече “механизъм” и “порядък”, загубва силата на виталността си. Чувството за родното в тези пространства индуцира смърт. Затова като свързващ мотив се привлича “анестезирането” на чувството като обръщане към отношението на селянина към неговата земя. Чувството на устояваща свързаност е това, което на реторическо равнище се утвърждава в апологията на селското живеене. Както завършва откъсът: “Интернационализмът е модерно номадство в днешния интелектуален и политически живот. Номадството обаче никога не създава нищо. То живее с чужд труд и с чужда мъка. В загиваща Европа, замаяна от тази психоза, само птиците и зверовете знаят какво е родина.”

Разобобщеното чувство към родното не само провокира утопийните визии на живеенето в селскоидилното (тук то е употребено единствено алегорично); “механизирането” на родното осъществява в този си пункт на разобобщаване най-важната си реторическа възможност - собственото си метафоризиране - превръщането на “разобобщаването” от криза в “обрат”. Като алтернатива на порочната цивилизована смърт на нивото на текста се предлага осмислянето на “жертването” като смърт в и за Родината. Смъртта възстановява нарушаването на “жизнения” порядък и възвръща в лоното на Добрия живот. От тази позиция се твърди за Родината, че тя е “множествено начало, тя е първомайчинският Свети дух на битието”.

Според утвърждаването на статията “Родината стои над всичко. Тази майка ражда историята, дава живот на културата, определя смисъла на всяко лично и обществено съществуване. Без родина светът е субстанция, човекът без органическа основа, животът - поток, който се разлива в проклятие и злоба. Тъкмо в това е личната и бих казал метафизична съдбовност, която обуславя тъкмо чувството за родината.”

Призоваването, което в случая се извършва, е провокация към “цивилизованото” живеене, обръщане на живеенето във фигура и в спасителски жест. Ситуацията, в която е поставено Янко-Янево изказване за “философията на Родината”, разгръща ситуация на репрезентативност в говоренето и съответно живеенето, на представителност и опосредяване чрез “въобразяване” на желаното преоткриване на чувството към Родината. И доколкото онова, което се казва за родината, се мисли като изказване, то има двойния статут на пожелание и на призоваване - то представя като изказване провокативността на

позицията, от която се формулира. *То е прицелено в преобръщането на кризата в смислов обрат.*

В “Духът на нацията” нишката на тенденциозност и привличане в “актуалност” е продължена. Посока на критиката там се предава чрез отношението към традиционното разбиране за дълга, каквото е наследено от възрожденските общественици. На тях липсва културна положеност на разбиранията им. В направеното от тях липсва “историческо мислене, историческо съзнание”: “Нашите бащи бяха велики с волята си да творят. Но те бяха по-скоро строители, отколкото въплътители, по-скоро външни, административни и политически работници.”

Статията изписва възрожденската традиция чрез определена непълноценност, като придава посока на своето позоваване - то е привлечено, за да предизвика ефекта на “извличане-преобразяване” на “атмосферата” на Възраждането. А тя на свой ред е натоварена с особеното качество да запазва живо чувството за Родина и Дълг: “Имаме нужда главно от културен национализъм, дето геният на нацията се проявява с всичката си стихийност и с всичката си воля да се утвърди исторически. (...) Ако можем да вземем някакво решение, то е - да се върнем назад: назад към идеалите преди Освобождението, назад към Възраждането.”

В тези изказвания “възраждане” се интерпретира в двойната перспектива на възможното чрез Възраждането възобновяване на някакво ново и различно разбиране за българската действителност, както и на възвръщането чрез Възраждането на традицията, която приютява в лоното си всичко “великобългарско” и “траещо национално”. Възраждането е време - време, което винаги може да бъде извикано в колективната памет на общността, но със самото си извикване то “разрушава” автентиката на настоящето, което остава ценностно непълноценно времево изживяване. Така Възраждането става “велико” и “спасителско” за настоящето, лишено в делника си от чувство за “български” смисъл.

Ключовият “пренос”, който привличането на възрожденското чувство за обвързаност с родното предизвиква, е този на неизменното “органично” траене, което не е физикалност и материална уплътненост - не е дори текст и завети на предходниците: “Уви! Нашите първи интелегенти ни завещаха едно твърде книжно наследство. Живият дух на нацията остана непокътнат от тях. Те обичаха повече да четат и разсъждават, да построяват теории, отколкото да решават и да действат.” “Живият дух”, за който се настоява, е въплътен от Възраждането, което е самата особена материя на *времето*, съхранено като “спомен” и като “мит”. Чрез *времето* на Възраждането българското може да оцелява в органичността на “националното ни огнище”, то може да бъде “отключен[о] от

кладенците на нашите села и да залее земята ни”, то може да възроди “дух[а] на Паисий Хилендарски”.

“Духът на Паисий”, както и останалите метафорически изразявания на “траещо националното” се разколебават в употребата си на нивото на статията. Защото те са привлечени, за да участват в изграждането на “нашата национална романтика”: “Новото поколение може да бъде спасено само чрез една нова вяра, - завършва статията, - чрез една нова философия, която да избистри умовете и да впрегне творческите сили за работа. (...) Трябва да се въздейства върху българската душа и българската съвест, която се продава за счупени сребърници. Това ще бъде началото на нашата революция, която тепърва ще има за цел да освободи българския народ и да затвърди съществуването му.”

Какъв контекст може да бъде привлечен като среда за това изказване - политическият контекст на заявеното желание за публична промяна и нови измерения на българското живеене или “естетическият” контекст на общественокултурните списания, в които текстовете се публикуват. Какъв е характерът на *промяната*, която текстовете заявяват като желана. От отговора на този въпрос би зависела посоката на самата интерпретация на Янко-Яневия фигуратив за “философията на националната ни история”. И може би единственият “правомерен” контекст, който можем да привлечем, са самите изказвания от статиите¹⁸.

В преводите на Иван Еленков на откъси от немскоезичните книги на Янко Янев намираме следните изречения: “От пръстена, в който лежи пленена душата на Европа, народите трябва да излязат. *Чрез мощна революция*, чрез земетресение или чрез нов потоп *или чрез проповед*; това е въпрос без значение, когато е дума човекът отново да бъде съзвучен със смисъла на сътворението” (К. м. - Т. Г.)¹⁹.

Освен опасното сдвояване на “политическо” и “реторическо” решение, което свободно би могло да се твърди, че текстът “пропява”, онова, което постига той като жест, е намирането на определена съзвучност между самото изказване и израза “чрез проповед”. “Или” е важната фраза, която допуска разбирането на намерението като “повлияване”, а не единствено като “действане” “в революционен обрат”.

Завръщайки се към фигурите на “национално общностното” от “Духът на нацията”, не можем да не отбележим изискването за създаването на “една култура” с “ландшафт”²⁰. Както помним от “Философия на Родината” и от редица текстове на страниците на “Пряпорец”²¹, “ландшафтът” не е материалното измерение на природните богатства и красоти на родната земя, а осмислената фигура-представа, която обитателите им имат за нея. Ландшафтът е чувството на свързаност с пространството, което живеещите наследяват като свое. Според

онова митологично внушение, което обвързва селянина с неговата земя, защото неговите блага, тоест животът му произхожда от нея. Селянинът има чувство към своята земя, той я преживява като своя съдбовна обвързаност. Затова неговата връзка е връзка на "отговорност и дълг". Оттук "произхожда" особеното значение, което се придава в текстовете на Янев на създаването на "национални организми, със свое небе и земя, със свой духовен и политически стил"²².

В една интересна статия от "Пряпорец" - "Трагичен народ"²³ - откриването на свое небе и своя земя предполага оцеляването на българското в някакво неизвестно и заплашващо предстояще. Статията изобщо не коментира бъдещето като такова, тя само представя различни *визии* на живеенето в "една трагична земя". Пространствата на българското живеене са зададени в "разпънатостта", но също така и в разгърнатостта си - като пространствена опозиция между разпиляността на полята и устремяването на планинските склонове. Това пространство на съдбовната свързаност проектира определено човешкото присъствие: "Дали тоя народ е прокълнат от вихрите на своите поля винаги да гледа надолу, към черните прашни бразди, и в тръпки да очаква от тях благодатно жито, винаги да се вглежда в непрогледни кладенци и да гребе от тях студена вода, за да напои изгорялото си от жажда гърло в пладнения пек на жътвата. Погледнете нашите *хълмове* и *баури*: има нещо много земно, много навъсено и настръхнало, нещо много тъжно по цялата българска земя." Тъгата и трагичността в човешкото преживяване алегорично присъстват като жаждата и утоляването на дълга, който жадува своята празничност. Само че трагичността не само "изхожда/изтича" от недрата на земята, тя се "катализира" от земно-простраствената свързаност. Земята присъства, за да остави празнината на изначално даденото от нея - тя е привлечена в присъствието си като липса.

Вторият тематичен откъс обръща проблема за трагичността на обвързването като "инплантира" трагизма в човешкото тяло-душа. Селяните, които до тук са обвързани със земята си, приобретяват трагичността на душата си - "усет": "Идете в което и да е българско село и вие ще почувствате ужаса на някаква предопределена орисия, загнездена неизкоренимо в пазвите на нашия първичен дух. Ще чуете тъпани. Ще видите как сиви селяни пият люта ракия. Ще видите черни биволи, смазани от умора. Ще срещнете *мургави жени*, по чиито лица е кацнала сянката на някаква стара, прастара скръб. Тъжно е селото ни. Тъжна е нашата земя. Тъпаните бият за утеха."

Душата обаче е такова пространство, където присъствието на "трагичността" е преодолимо. Душата умее да "преживява" мъката във "вдъхновение". Вдъхновяването подрежда "трагизма" с неговата "омраза" и "тъгата" с нейното "утешение" - демоничната стихия във вдъхновението получава облика на променящо оргиастична. Така - като "душевна чувствителност" и

“вдъхновение-утешаване” жестокото чувство на “един трагичен народ” получава път и пространство във времето: “Може би ние сме днес един от най-вдъхновените народи. Но понеже сме още в началото на своето избистряне, врим като вино в огромни жлеbove. Ние стоим още пред дверите на новата възродителна история. Тепърва ще определим образа на духа си и ще начертаем пътя на това, което предстои.”

Чрез земно-трагичната призованост-обвързване и “въплъщаването” ѝ в селенията на “душевно-чувственото” става възможна картината на едно устояващо бъдеще. Неговото време е извън времепространствените измерения на живота и затова то е “великото” и “прекрасно” време на “българското” - стоенето пред вратите на Рая чрез смъртта-възродяване в спасителните пространства на Духа-Утопия.

До известна степен различна употреба на митологичния мотив за земното свързване-преобразяване предлагат някои статии, интерпретиращи проблема за възможната “бърза” промяна. В откъсите от немскоезичните книги на Янев на колективния образ на селяните се доверява спасителната “битка” за културното преобразяване на човешката цивилизация: “Селото има мисията да пренася селяни в града и това не значи механичното им преселване; това ще рече, че градът трябва да бъде изпълнен от тяхната вътрешноприсъща революционност, да бъде изпълнен и надвит от духа и вярата на селячеството”²⁴.

Какъв мотив можем да отбележим в изказването за “вътрешноприсъщата революционност” на селяните и за тяхната побеждаваща “пълнота” на “вярата и духа”. Откъсите под обединяващото заглавие “Фрагменти” от страниците на “Литературен вестник” са подведени под определена “телеология”, този път преводаческа²⁵. Ще я използваме само доколкото тя ще даде посока за реконструирането на вложен в езиковите употреби на фрагментите фигуратив²⁶.

Първият от тях е под лайтмотива за европейската културна и политическа криза, която се е превърнала във “всемирна”. Отбелязаната криза е криза на вярата и тя не засяга толкова религиозните институции или доверието в практиките на религиозното изповядване, колкото самия “дух” на вярването - възможността да е налично състоянието на “оскверняване на трагическото”. Онова, което прави европейския дух наистина нищ, е обстоятелството, че “западната култура е обзета от *илюзията на нищожността на съществуването*” (к. м. - Т. Г.). Реторическата позиция, както личи, е позиция не на вярата във възможността да съществува прагматизмът на отчаянието, а в невъзможността той да бъде формулиран. Нищетата на съществуването е самата илюзия, съществуването е белязано от знаците на илюзивното, но то

стои *отбелязано*, превъзходно от силата, която позволява отбелязването. Частицата на вярата остава това, което оцелява през илюзивността на останалите отбелязвания; макар че те носят знака на трагиката, на страданието и разкъсаността сред множеството "образи" на света. "В съдържанието на тези заблуди имат дял Ангела и Дявола. Човекът винаги е оставал унижен, а гласът му - нечул. Нашият запад не е дело на възвисения човешки дух, той е създаден от враждебни на неговата същина сили..."

Частицата вяра, оставайки рационално непостижима, бележи човешките действия със "знака на непростимото прегрешение" и поставя "необходимостта от нечуваното и забраненото действие, необходимостта да се произнесе "Не" и да се ликува в отрицанието." Като тази апология на бунтарското препотвърждаване на свързаността с Първоначалото придобива характера на призоваване на "мистичното проявление" в "заклинанията": "[н]ие трябва да извлечем от пратворчески език на митовите символи"; "[н]епринудено чезнем към съвкупността на свободния и неразкъсан живот, в който ... се познава не писмовността, а животописването, не декламацията, ... а магията".

В реторическото си изграждане текстът е несъмнено политически употребен. Той заявява "липса" на настоящето, към която прилага реторически техники за "разрешаването" ѝ. Но не тази посока на коментиране ще проследим, а една друга, която позволява да проявим множествеността на езиците и културните практики, които в тези няколко откъса се привличат. Политическите реторики, заради убедителността си отключват цялата културна мощ на мита за преродителската мощ на земята. Неговите символически фигури придават "автентичност" на пожелаваната *промяна*.

"Преображението", както изяснихме, най-напред е привлечено като онази "сила", която остава след времето и човешкото присъствие в него (мотивът за това, че нищетата винаги има основание извън себе си). В източно-православното вероизповедание това са максимите: Аз не говоря от свое име, но от името на съкровището (което току-що намерих), Иисус Христос говори чрез мене "Аз съм възкресението и животът" (Иоан 2:25), "Аз съм синапено зърно" (Матей 13:31-32), "Аз съм бисерът" (Матей 13:45-46), "Аз съм квасът" (Матей 13:33)²⁷.

В евангелски контекст метафориката на зърното и хляба явява християнското разбиране за жертвеността - като "простотата" и искреността на Христовата жертва. Като текст, който се пише, евангелското повествование изпитва необходимостта да "прикрие" следите на своето написване - изигравайки се: представяйки истината, за която свидетелства като "искрена", като събитие, което се случва. Така словото от евангелския текст придобива възможността

да се случва. Като едновременно на метафорично равнище и Христос, и неговото “слово” се обединяват в представата за “житото”, “семето” и “кваса”.

В една притча “преродителните” способности на Словото божие са “явени” така: “Като преминаха на отсрещната страна, учениците Му бяха забравили да вземат хляб./ Иисус им рече: внимавайте и се пазете от кваса фарисейски и садукейски./ А те си мислеха, че това ще да е, задето не взеха хляб./ Като разбра това Иисус, рече им: маловерци, защо сте се замислили, че не сте взели хляб?! Още ли не разбирате и не помните за петте хляба на пет хиляди души и колко коша събрахте?! ...Тогава те разбраха, че Той им бе казал да се пазят не от хлебен квас, а от учението фарисейско и садукейско.” (Матей 16:5-13)

В притчата Словото Божие е изказано като “хляб” за хората. Като реторическо построение подобно изказване е възможно в съполагането на два плана на прочитането. Единият е планът на посланието - понеже Словото Божие е хляб за душата на вярващия, то е като хляба насъщен. А другият е планът на убеждението - понеже хлябът е нахранил тялото и това е вярно, то и Словото Божие може да бъде вярно. Тъй както може да съществува хлябът насъщен, така съществува и Словото божие, настоява в убедителността си притчата. Скритата метафора, която в случая се разгръща, е метафората за измеренията на съществуващото - понеже нещо го има (но също така “няма”), то е добро (или “не е добро”).

“Хлябът насъщен” в притчата е употребен като пример за “простотата” на съществуващото, като онова, което наистина е “насъщно”, налично за визията, осезаемо. Но то също така е “предметът на Вярата”, в него вярата получава своето утвърждаване.

Тук вече можем да се “завърнем” към текста на Янев, където намираме употреби като следващите: “Само *народността* обуславя *труд*, само *народният труженик* днес повече или по-малко е в състояние да постигне *смисъла на труда*.” “*Всеки народ е беден*, понеже се корени в самия себе си и от себе си сам създава произведенията на труда.” “Това дело на *природно бедния* ... е първата форма на волята за създаване.” “Изразено като *ръчна и занаятчийска работа*, това стремление става народностна митология на труда...” “*Бедността* е най-първата добродетел на народите...” “...творческото домогване иде изключително от *природното и простото*, от надмогващото страха от живота преживяване...” (К. м. - Т. Г.)²⁸.

Онова, което цитираните изречения тематизират, е “преродителната сила” на труда. Трудът според фрагментите “остойностява” съществуването в метафизичен план - не за някаква конкретна общност, а за “природно простите”

народи трудът предлага една “механика” на възвръщането към цивилизационните устои и към “безидейното”, “неизмамно” съществуване.

Фигуративът, който в случая се използва, има не по-малко “мощни” символически възможности от тези на християнското “спасителско слово” и той отново е митологично обвързан със силата на земята и на земното “преродителство”. Трудът “притежава” собствена “творческа природа” като свещена и тайна работа. Книгата на Мирча Елиаде *Ковачи и алхимици* (С., 2000) тематизира митологичната свързаност между труда на леарите, които приготвят произведенията на бита, и алхимическите практики, ориентирани към търсенето на сакралния смисъл, на основата на прастария мит за произхода на съществуващото от демиургичната мощ на Силата и от раждащата способност на Земята. Според един от най-популярните откъси от теоретичното съчинение²⁹: “Алхимията продължава и довършва един много стар блян на homo faber: съвместната работа за усъвършенстване на материята, която в същото време осигурява усъвършенстване и на самия него. Човек поставя себе си на мястото на времето; това, което би изисквало хилядолетия или еони, за да “узрее” в дълбините на земята, металургът и алхимикът претендират, че са способни да добият за няколко седмици. Пещта замества земната утроба; именно там зародишните руди завършват своя растеж. Vas mirabile на алхимика - неговите пещи и реторти, играят още по-амбициозна роля: тези уреди са мястото за завръщане към първичния Хаос, за повтаряне на космогонията; в тях веществата умират, за да бъдат накрая преобразувани в злато”³⁰.

Мистиката на труда, към която е ориентирано изказването във фрагментите на Янев от “Литературен вестник”, има отношение към представата, за случването на “щастливото време” на новия Златен век. Всъщност място, където отново се заговаря за селяните, този път като за щастливите обитатели на новата “идилчна” “селска” утопия, е точно моментът на решителната промяна на времето, когато започва животът на новото царство, недвусмислено определено от текста като “идеция Райх”: “В бъдеще животът ще се устроява като селски, наивен, сраснат с природата. След тътнещия епос на войната ще започне царството на смълчаната вечност. И тогава изглежда, че ще бъде една дълга, велика вечност. Атомистът не ще може да предизвика повече въздействие и ще стане старомоден. Техниката ще се претопи в областта на труда; небето ще бъде по-светло и реките на народите не ще текат повече кървави. (...) Иде часът, когато идолите на безвидовото (Unart) ще бъдат разбити наистина от устрема на новите природни сили, що се събуждат наново в гърдите на човека. Изпълнената със светлина епоха на живота ще започне ... с възпоминанието на човека, че той е телурична сила...”

В антропологичния анализ на Елиаде свързващият мотив за времето присъства недвусмислено. Работата и трудът осигуряват “израстването” на металите и създаването на “желаното злато”. “Алхимикът, както ковачът, както преди него грънчарят, е “владетел на огъня”. Чрез огъня той извършва преминаването на материята от едно състояние в друго. Грънчарят, който първи успял благодарение на жаравата да втвърди значително “формите”, придадени от него на глината, трябва да е усетил опиянението на демиург: открил е средство за преобразуване. (...) Огънят се явил средство “да се прави по-бързо”, но също и да се прави *нещо различно* от съществуващото вече в Природата: така че той е бил проявлението на магико-религиозна сила, която можела да промени света и следователно не принадлежала на този свят”³¹.

Чисто спекулативно можем да споменем натрапващия се мотив от рецензиите на Янев в “Училищен преглед”³² за необходимостта от създаването на едно образование, основано на завръщането към традицията на занаятите, към творческата сила на “народното изкуство”, което *изкуство* “дава обилен материал и не само материал, но същевременно и образци, които биха могли да бъдат взети направо като основни мотиви...”³³. Един от тези текстове настоява: “...образованието в търговските и индустриални училища е от грамадна полза. (...) Било ли е поставяно професионалното ни образование в зависимост от интересите на българското народно стопанство и организиране на професионалния дух? За съжаление не, защото на това образование се е гледало твърде безсъвестно и защото начело на това образование са стояли досега хора без всякаква компетентност и каквито и да са педагогически познания. (...) За тази промишленост би трябвало да се създадат *работници, които национално да виждат и национално да вярват...*” (К. м. - Т. Г.)³⁴.

На същото спекулативно равнище прибавяме и безспорно ясните пристрастия във философските съчинения на Янев към определени мотиви от творчеството на Хераклит и Анаксимандър, свързани с “преродителската” и “стихийна” природа на първоматерията: “Хераклит беше царствен ... един негов фрагмент - “Аз изследвам и търся само себе си” - изразява целия патос на неговата философия... Хераклит беше влюбен само в безконечното ... и единственото нещо, което навсякъде виждаше в предметния свят, беше хаоса. Затова неговият единствен предшественик е Анаксимандър, ... който откри същината на битието в безконечното и непреодолимо Нищо (апейрон). (...) Но най-същественото и високото, до което се издига Хераклит чрез своя поглед в непрестанния световен вървеж, това е неговата *символика на огъня*. В своето тълкуване на битието като промяна и безграничност, Хераклит дойде до представата, че тази безграничност и преображение не е нищо друго освен

дихание на мировия огън, който гори над пространствата, опожарявайки всичко”³⁵.

Чрез различните митологически позовавания, които цитирахме, текстовете на Янко Янев изговарят *промяната* - нейните фигури в различните “въобразявания” на “творческото преображение”. Подобна проблематичност, определена като “тежнение към промяна”, представлява особеност на “културното време”, за което текстовете свидетелстват, доколкото според израза на представителния съвременник “времето съществува като хомогенно и празно”³⁶.

В разработките на В. Бенямин “празнотата” на времето е определена като *проблематична*, защото времето застава към “действие”, застава към изработването на фигури, които да попълват неговата “празнота”. Времето според Бенямин се нуждае от “скрития механизъм” на своето “метафизично присъствие”, доколкото “теологията, която днес, както е известно, е малка и грозна, ... и без друго не бива да се показва...”³⁷.

Само че в разбирането на Бенямин другият съществен момент е свещеното да остава такава - да остава “скрито” или “отсъстващо”, позволяващо на времето да бъде “всяка секунда ..., през която би могъл да влезе Месията”³⁸. В контекста на евангелското проповядване “скрит” означава още “свързан с Бог”, “откровен”, запазил своята връзка на съпричастие с вярата. В Проповедта на планината за молитвата се казва, че тя трябва да бъде извършвана “на скрито”: “А ти, кога се молиш, влез в скришната стая и, като си заключиш вратата, помози се на твоя Отец, който е на тайно; и твоят Отец, Който вижда в скришно, ще ти въздаде наяве” (Матей 6:6).

Като “празно”, но “скрито” пространство можем да мислим още езика. Според примера, даден от Витгенщайн, “всеки има кутия и в нея нещо, което наричаме “бръмбар”. Никой не може да наднича в кутията на другия и да казва, че само от вида на своя бръмбар знае какво е бръмбар. Тогава е възможно всеки да има в своята кутия нещо различно. Може дори да си представим, че това нещо непрекъснато се променя! А ако тези хора все пак употребяват думата “бръмбар”? - тогава тя не би била дума за означаване на нещо. Нещото в кутията изобщо не е част от езиковата игра... нещото в кутията може да се съкрати..., то може да се изпусне”³⁹.

Онова нещо, обаче, което е “бръмбар” и което в езиковата игра може да се изпусне, е “повечето” на езиковата игра, което осигурява нейната “слученост” - което осигурява възможността дори “утопичните” текстове да имат пространство на своята “светова” реализация. Според политическото утвърждаване на Владислав Тодоров “човекът е граждански свободен само ако може да не се определя като маса. За това са необходими неприкосновени интериори...”⁴⁰.

* * *

Чрез различни тематизирания в рамките на отделното есе ("Философия на Родината", "Духът на нацията", фрагменти от късните книги и др.) д-р Я. Янев постига "разслояване" на проблематиката, при което стилът на "репортажност" като "актуално говорене" и "изява на проблематичност(та) на настоящето" се разподобява и остава на заден план за сметка на "интерпретативната вдълбоченост" на полагането в някакъв чужд културен контекст - в контекста на някаква традиция - българска или чужда, която обаче е най-често митологична и утопична. Така в играта на контекст и текст той изобретява своеобразното "имагинерно пространство", позволяващо формулирането на специфичните разбирания от времето на тридесетте години за родината като "трагическо чувство" и "пространство, преживявано като съдба", като "множествено начало" и "първомайчински Свети дух на битието". Те биват изобретявани и потребявани в рамките на есетата, поддържайки динамиката на разбирането за необходимостта от лично положен, но публично ориентиран ценностен обрат. Остава въпросът от каква позиция могат да бъдат четени текстовете на Я. Янев, от каква позиция може да се разбира "необходимостта от ценностен обрат" - като актуално политическо изговаряне, като културно изговаряне на определен тип публично разбиране...? Примерите от текстовете показват една подчертано реторическа употреба.

Бележки

1. Еленков, И. *Родно и дясно* С., 1998, с. 126-127.
2. Множество примери могат да се извлекат и от статията на Никола Георгиев върху творчеството на Ботев - В: Георгиев, Н. *Вик и мълчание в лириката на Ботев* (В: Христо Ботев *Поезия и проза* ВТ., 1995, с. 105-135).
3. Кьосев, А. "Пролетен вятър" на Никола Фурнаджиев в художествения контекст на своето време С., 1988.
4. Цит. съч, с. 161.
5. Цит. съч, с. 167-168.
6. Цит. съч, с. 168.
7. Пак там.
8. Янев, Я. *Упадъкът на драмата* // Пряпорец, 1930, 28.
9. Сяров, Д. *Камбаните на св. Климент* // Пряпорец, 1929, 36.
10. Янев, Я. *Предизвикано изяснение. По повод драмата на Д. Сяров* // Пряпорец, 1929, 37.
11. Янев, Я. *Напразни усилия. Отзив за репертоара на Народния театър* // Пряпорец, 1930, 12.
12. Янев, Я. *Душата на Европа* // Златорог, 1932, 1, с. 41.
13. Цит. съч., с. 48.

14. Може би е редно да споменем, че същият откъс продължава така: „И ако наистина ние се опитваме тук да оправдаем революционното начало и да го определим като последния момент в развоя на западния дух - това не е никакъв политически каприз или някакво отвлечено гледище, каквото е това на социализма. По-скоро то е израз на всеобщото историческо схващане на народите, които населяват днешна Европа и от които само един - италианският - е смогнал поне засега да преодолее трагичния nihilизъм на западната цивилизация и да възвърне политиката и масовото възраждане на силите към римския стил...“ Прилагаме откъса, за да проявим политическата интерпретация, която се прокарва чрез същия мотив за „остарелия град“. Чрез него в един устойчив символичен план се изговаря необходимостта от промяна на политическото статукво, разбирано като публично статукво, като нетърпимото положение, което позволява различното „преразпределение“ на насилието - от „потисканите“ към потисниците“. Такава е концепцията на пролетарската революция, която обаче в случая е определена като „отвлечена“ за сметка на политическата доктрина за „историческото схващане на народите, които населяват днешна Европа“. Революция като пролетарската е възможна, настоява откъсът, ако бъде проведена под знака на националното обновление и „възраждане“. Това поле на Янко-Яневите разбирания, за което *дотук* не се осмелихме да споменем, все още остава встрани от нашата интерпретация, защото се опитахме да открием различни контексти, в които то може би ще загуби част от политическата си „актуалност“.

15. Както настоява в една статия, посветена на театъра на Арто Жак Дериди: „Настоящото се дава като такова, появява се, представя се, отваря сцената на времето и времето на сцената само като приеме собственото си вътрешно различие, само във вътрешната гънка на собственото изначално повторение, в представлението“ - Жак Дериди *Театърът на жестокостта и закриването на представлението* (В: Дериди, Ж. *Писмеността и различieto*, С., 1998, с. 364).

16. Янев, Я. *Философия на Родината* // Златорог, 1934, 6, с. 263-266.

17. Янев, Я. *Духът на нацията* // Отец Паисий, 1933, 1, с. 8-10.

18. Вън от свободната реторика, която използваме в случая, онова, което имаме предвид, е философската позиция, която интерпретира политическите текстове като „написани“ и положени в „свободното“ и „празно“ пространство на езиковото конструиране. Според Пол Рикъор „Дадена цивилизация запазва някакво движение, само ако поема всички рискове на словото и въвежда правото на грешка като необходима политическа функция. Този риск на словото е цената, която цивилизацията на труда трябва да плати за услугата, направена от словото на труда.“ Както и по-нататък: „[В]сяка човешка цивилизация ще бъде цивилизация на труда. И цивилизация на словото.“ А „[д]а се означае смисъл, по един много сложен начин значи да се действа.“ (Рикъор, П. *История и истина* С., 1993, с. 183, с. 185, с. 172).

19. Янев, Я. *Фрагменти* // Литературен вестник, 1997, с. 13.

20. „Интересуваха ни повече екзотични проблеми, отколкото собствената ни съдба. Ние живеехме без земя, създадохме една култура без ландшафт.“ (Янев, Я. *Духът на нацията*, с. 9).

21. Между тях можем да посочим и вече цитираните - „Упадъкът на драмата“, „Напразни усилия“ и др.

22. Янев, Я. *Духът на нацията*, с. 9.
23. Янев, Я. *Трагичен народ* // Пряпорец, 1930, 11, с. 2.
24. Янев, Я. *Фрагменти* // Литературен вестник, 1997.
25. Преводът е на Иван Еленков.
26. Подреждането на откъсите донякъде възстановява реторическата логика на някои българоезични статии на Янев, между които в най-голяма степен логиката на „Пробуждане“. Но наблюденията би трябвало да бъдат последователно показани чрез съпоставяне на реторическия език, което в момента не е тема на обсъждане.
27. Цитираме евангелския текст по откъса, който намерихме в книгата на Юлия Кръстева *Черно слънце* (С., 1999, с. 222). Психоаналитичният дискурс ползва възможностите на евангелското проповядване по начин, който не остава встрани от политическата реторика на текстовете, които обсъждаме. Те също разгръщат ситуация на кризисно преживяване, което винаги се явява индивидуално положено, макар и прицелено в „публичната“ промяна. А на свой ред в „Черно слънце“ Кръстева настоява на „атемпоралността“ на прошката, дарявана чрез Христос, както и на нейната „механична“ природа. Възможността за „политическа“ спекулация върху психологическия механизъм винаги остава отворена.
28. Всичките цитати са поредни изказвания, които не променят телеологията на публикуваните в превод фрагменти. Точно обратното - те като че ли станаха възможни благодарение на нея.
29. Имам предвид поне двата му превода на български език - единият в рамките на цялостното издание на книгата от изд. „Хемус“ (2000), другият в сборника *Идеи за времето*, 1985.
30. Елиаде, М. *Ковачи и алхимици* С., 2000, с. 158.
31. Цит. съч., с. 69.
32. Това са съответно: Алерс, Р. *Развой на нравствената личност* // Училищен преглед, 1929, 9, 1353-1358; *Въпроси на професионалното образование* // Училищен преглед, 1933, 4, 443-464; *Нови педагогически книги* // Училищен преглед, 1933, 6, 765-783.
33. *Въпроси на професионалното образование*, с. 450.
34. Цит. съч., с. 449.
35. Янев, Я. *Хераклит Тъмния. Пророкът от Ефес* // Българска мисъл, 1930, 3, с. 217, 218, 219.
36. Бенямин, В. *Върху понятието за история.*, (В: Бенямин, В. *Художествена мисъл и културно самосъзнание* С., 1989, с. 530).
37. Цит. съч., с. 522.
38. Цит. съч., с. 533.
39. Цитираме по отпратката Владислав Тодоров към: Витгенщайн, Л. *Философски изследвания* § 293. Тодоров, В. *Малък парадокс за театъра и други фигури на живота* С., 1997, с. 298.
40. Тодоров, В. *Адамов комплекс.*, С., 1991, с. 131.

**POLITICAL AND POETICAL LANGUAGE IN YANKO YANEV'S CRITICAL
TEXTS. YANEV'S PHILOSOPHY OF NATIONAL HISTORY**

Tanya Gergova
(summary)

The present article puts to discussion the relation between the context and the text of the journalistic statement in Yanko Yanev's essays – for the first time, on the pages of "Pryaporetz", a newspaper coming up during the 20-ies of XX century; later, in a group of texts dealing with "the philosophy of national history": "Philosophy of Native Land", "The Spirit of the Nation" and also in fragments from the late Yanev's books. The article traces the path that leads to "stratification" of problematic by discussing different themes, the result of which is that the "journalistic" style as "up to date speaking" and "expression of the problematic character of the present" is driven aside. And the "interpretative depth" of situating in a different cultural context – in the context of a tradition - Bulgarian or foreign one, which is often mythological or utopian, comes forth. In that playing of context and text has been created a specific "imaginary space" where becomes possible the formulation of specific concepts, from the time of the 30-ies, as: the native land as a "tragic emotion"; "space experienced as a destiny" as "plural beginning" and "the mother spirit of Being". They are constructed and used in the essays to support the dynamic of the understanding about the necessity of personal situated but oriented publicly shift of values. The question what is the position which gives us the best sight towards Yanev's texts remains as well as the problem how we can understand the "necessity of a shift of values" – as an up to date political articulation or as an articulation of a given type of political view? The examples from the texts show a distinguishable rhetorical mode of speech.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ИЛИ ГЛОБАЛНА ЕПОХА. ОПИТЪТ НА МАРТИН ОЛБРОУ ЗА ИСТОРИЯ НА НАСТОЯЩЕТО

Олга Симова*

Теорията на епохите

Претенцията на Олброу за създаване на история на настоящето, схваната като качествено нова, глобална епоха представлява всъщност опит за създаване на социална и политическа теория с помощта на исторически методи. Прилагането на историческият метод към социологията, социалната и политическа теория, както и към културните изследвания е с цел да се опише съвременността, като се подчертаят онези промени в различни сфери на социалното взаимодействие и личния живот, които могат да бъдат разпознати като "маркери" на някаква "нова епоха", радикално различна от епохата на модерността. За тази цел авторът се обръща към теорията на епохите, която според него намира своята кулминация в историческия материализъм на Маркс и Енгелс, а по-късно е пренебрегната поради "предусещането за революция" и за това, че "обезпокоява господстващите сили" /Олброу, 2001, 32/. Обяснявайки отхвърлянето на марксистката теорията за епохите с чисто конюнктурни и извъннаучни обстоятелства Олброу подсказва своята привързаност към историческия материализъм, макар по-късно в разсъжденията си да се разграничава от някои аспекти на неговият детерминизъм.

Според него социални теории, които не приемат идеята за епохалната промяна изследват настоящето като просто продължение на миналото. За да е възможно мисленето на новото, трябва да се реабилитира теорията на епохите, но по един различен от Марксовия начин, *не чрез определяне на някаква конкретна сфера, промените в която движат историята*, не като фаза от научно определен процес, а чрез разглеждане на историческите епохи по подобие на културите. Историческият поглед е този който не позволява значимите събития да се свързват само с един сектор, защото всяка сфера на дейност може да породи епохално събитие: научни открития, болести, природни катаклизми, идеи и т.н. Наред с това трябва да се отчита и *непредвидимостта, т.е. случайността* на историческите събития, определящи конкретни съотношения между общности, групи, нации и посоките на човешките усилия.

Отхвърляйки научния детерминизъм Олброу се опитва да не се откаже от всяко теоретизиране, а да създаде нов баланс между аналитичната и историческата гледна точка. Свързването на детерминизма с представата за

* доктор, преподавател по „Политология“ в ПУ „Паисий Хилендарски“.

теория той разглежда като поредната модернистка грешка. Теорията му е необходима, защото без генерализации и абстракции не могат да се открият специфичните характеристики на която и да е епоха. Но в същото време той пледира за дълбок анализ на начина, по който те присъстват в живота на обществото, на институциите и на отделните хора, където нерядко наред със съответствията се откриват и несъответствия, и противоречия. Такъв тип теория може да бъде само *историческа теория*, която макар да се позовава на много други дисциплини не се свежда до тях, нито се разтваря в тях. Олбруо си дава сметка, че за да се избави от детерминизма се нуждае не само от нови баланси между аналитичните и описателните методи, но и от нови понятия, които не съдържат “конотации на завършеност, самодостатъчност, вътрешна консистентност” и поради това могат да преодолеят характерните за модерността подходи към историята. Такъв термин е често употребяваното от него понятие “конфигурация”, което изразява поредността и свързаността между някакви характеристики, но без да се предполага естеството на връзките.

Въпреки отхвърлянето на детерминизма предлаганият подход не се различава радикално от използвания от Хегел и Маркс – да се намират конкретните проявления на постулираната абстрактна същност. Разликата е в това, че тази същност не винаги е свързана с една определена сфера - духа /Хегел/ или икономическите противоречия /Маркс/, а може да се появи като нещо контингентно. Отклонението от научния детерминизъм идва и от откриването на “несъответствията” и “противоречията” и тяхната интерпретация, както и от опитите да се работи с понятия, които дават по-широки възможности за интерпретация.

Глобалната епоха и глобализацията

Именно тази методология той се опитва да приложи към изследването на “епохалната промяна”, разиграваща се в нашето съвремие. Новата епоха първо трябва да се опише феноменологично, да се регистрира емпирично това, което се случва и да се постави в рамката, с която се свързва смисълът на човешкия живот. Тази рамка днес според автора е глобалността. Задачата се състои в описание на това, как функционират човешките преживявания на глобалността. Възниква въпросът, дали смисълът на човешкия живот на всички човешки същества може да се свърже с една рамка, дори и тя да е глобалността? Подобно допускане предполага обективна “рамка” на смисъла, а с това до известна степен и обективна определеност на самия смисъл, като човешките същества се различават по това доколко са осъзнали и приели този смисъл. Подобно на други автори, търсещи само материален референт, към който да отнесат смисъла на човешките действия /например Маркс –

задоволяване на материалните потребности/ Олброу пренебрегва свободната воля при определяне на смисъла и възможността той да не се свърже непременно с посочената от един или друг автор рамка. Следствията от този тип мислене са добре известни както в теорията, така и в практиката. Следващата логична стъпка по този път е, че тези, които са осъзнали правилния смисъл и са готови да действат в съответствие с него са някакъв вид “авангард” в глобалната епоха. Другата възможност е тези, които не свързват смисъла на своя живот с посочената рамка да не се признават за пълноценни човешки същества. Към тази възможност Олброу явно не би се обърнал, доколкото според него глобалността означава “пренебрегване на всички разграничения между човешките същества”. Но от друга страна релативизирането на разграничението между човека и природата и неодобрението към “абстрактната универсалност” на човешките права не изключват и такъв прочит на някой от неговите идеи, когато се постави проблемът, който авторът старателно избягва – въз основа на какво се решават конфликти на интереси, ценности, смисли и т.н.

За да следва избрания от него метод, Олброу препоръчва, преди да се изградят теории за новата, глобална епоха да се намерят дотероретични указания за нея в елементите на човешкия опит, дори на всекидневно равнище. Понятието “глобално”, според автора, препраща към глобуса, към земното кълбо като краен материален референт на човешката дейност. Терминът “глобалност” е много различен от тези, с които си служи модерната епоха. Така например понятието “модерно” няма материален референт, защото е абстрактно качество на исторически период. “Модерно” насочва преди всичко към времето, изтъква иновацията и целенасочеността, а “глобалност” е преди всичко пространствена референция, “материално тържество на природното обкръжение, от което зависят човешките същества, призоваване на конкретната тоталност или пълнота на съществуването, по-скоро обгръщане на човешкия род, отколкото разделянето му” /Олброу, 2001, 131/. Търсенето на тоталност, която обхваща и пронизва всички отношения и намирането и в материалността на природното обкръжение отново събужда аналогии с историческия материализъм, където материалните условия на живот и произтичащите от тях обществени отношения определят характера на всяка сфера от човешката дейност. А опитът да се загърби детерминизма не изглежда толкова успешен. В същата посока е и акцентът върху това, което свързва човешкия род и редуccionисткото му свеждане до нещо изцяло материално – природното обкръжение, а не някакви абстрактни универсални идеи.

Разбирана по този начин глобалността включва взаимодействието с природата изцяло в рамките на социалното, което някой от модерните теории изключват. Нещо повече, тя поставя човешкия род “под робството на природните

сили". Способността човешките същества да си дадат сметка за тази зависимост /индивидуално или колективно/ Олброу нарича "глобализъм". Глобализмът е налице когато хората "поемат задължения към света като цяло, когато прегръщат ценности, разполагащи се в координатната система на земното кълбо" /Пак там, 132/. Той намира най-ярък израз в екологичните движения, но е присъщ и на по-стари движения, като тези за човешки права и права на жените, макар че последните две според Олброу се ръководят от универсалистични принципи, в които се съдържа "абстрактен идеализъм", често "лицемерен и нереалистичен" в сравнение с материалната ангажираност на глобализма. Днес ограничеността на земното кълбо, неговата материална реалност и невъзможността за експанзия според автора са пречка както за универсалистичните принципи, така и за националните амбиции. В този смисъл глобализмът е съобразяване с реалността, "приземяване на универсалистичните принципи пред лицето на глобалните сили" /Пак там, 133/. Той става и новият категорически императив: "делата трябва да се вършат съобразно потребностите на света като цяло".

Обсъждайки ценностите на глобализма трябва да си отговорим на въпроса: какво значи "света като цяло"? Следвайки логиката на автора вероятно в него се включват хората и природата. Понеже тя не е субект, който може да дефинира собствените си потребности, нужно е някой, подобен на жрец, говорещ от нейно име, да ни съобщи какви са те. Отговорът вероятно би бил максималното и запазване. Но ясно е, че потребностите на хората за оцеляване и благоденствие често влизат в противоречие със запазването на околната среда непокътната. Кое трябва да е отправна точка за разрешаването на това противоречие Олброу не посочва. В "света като цяло" се включват и всички хора, чиито отношения по повод задоволяването на потребностите им не винаги са хармонични и това може да се види в теорията и практиката на всички исторически епохи. Кой ще бъде критерият за преценка по отношение на легитимни и нелегитимни претенции за задоволяване на потребности? С оглед на такъв тип съображения, опитите да се формулира категорически императив, като се изхожда от потребности, пък били те и на "света като цяло" не изглежда особено състоятелен. Не е възможно той да се прилага безусловно, защото се отнася до крайни материални блага, които винаги са ограничени. От друга страна, въпреки опитите си да избяга от абстрактните идеи, Олброу не отчита, че потребностите на света като цяло също са една абстракция и далеч не са очевидни.

Към термина "глобализация" авторът е скептичен, доколкото той съдържа в себе си идеята за процес с научно предвидима посока и ясен край. Това понятие според него се стреми да възвърне отслабената власт на модерността върху реалността и затова то е неадекватно за обяснение на

случващата се социална промяна. Глобализацията той дефинира изключително детайлно, обхващайки много и най-различни измерения, подведени под общата формулировка “осъществяване или позволяване на глобалното” /Пак там, 142/. Той признава, че е определил понятието “глобално” с помощта на една метафора – земно кълбо, но това според него позволява най-добре да бъдат разбрани различни феномени и връзките между тях. Метафората “земно кълбо” обозначава от една страна “пълната и действителна амплитуда” на разгръщане на човешките дейности и от друга пренебрегването на всички разграничения между човешките същества. В този смисъл най-важното от всички значения на глобализацията според Олброу е пренебрегването на границите на националната държава, която днес най-силно разграничава човешките същества. Последното твърдение влиза в противоречие с други разсъждения на Олброу по отношение на неравенствата и социалната стратификация. Той подобно на други автори, занимаващи се с проблемите на глобализацията, констатира, че разграничаването между хората днес протича не по границите на националните държави, а се определя от други фактори, като мобилността например, която е достъпна за елитите от всички страни реално и за широки слоеве от населението виртуално, а за хората от някои групи и региони изобщо не е достъпна. Разграничаването само отчасти зависи от държавата и в по-голяма степен от образованието, благосъстоянието, стила на живот. Поради това акцентът върху националната държава като основна причина за *всички* разграничения и основна пречка пред глобализма ми се струва неоправдан.

От методологическа гледна точка чрез признаването на метафоричния характер на референта “земно кълбо” вниманието се насочва към *неопределеността* на идеята за глобализация и към нейната отвореност по отношение на финала, защото в действителност завършеност и край не могат да се постигнат. Липсата на крайна точка води до невъзможността да се направи завършен анализ на глобализацията, защото не може да се определи еднозначно нито нейната посока, нито нейните въздействия. Тя няма вътрешна логика, която да подскаже някакъв очакван резултат. Наред с неопределеността идеята за глобализация се характеризира и с *амбивалентност*. В нея се съдържа както възможността, всеки по всяко време да се прояви като субект на глобално въздействие, така и възможността всеки да бъде обект на глобално въздействие. Именно тази амбивалентност ражда несекващите дискусии за хомогенизация или диверсификация, еднообразие или многообразие на култури и стилове на живот. Олброу се съгласява с Робъртсън, който въвежда понятието “глокализация”, за да отрази тази амбивалентност. Там където амбивалентността не може да се отстрани от понятията, трябва да се използват метафори.

Идеята за прилагането на метафори в изследването на сложни феномени се развива в теориите на социалните движения още през 80-те години на XX в. Индийският социолог Оомен подчертава, че характерният за западното мислене епистемологичен дуализъм /разглеждане на нещата чрез противоположни двойки категории/ може да улови само статични, но не и динамичните измерения на действителността. За описанието на динамичните измерения са нужни инструменти, които търпят синкретичност каквито са метафорите.

Схващането чрез метафори несъмнено има висока естетическа стойност и вероятно някаква познавателна стойност, но при него има два проблема. Първо, метафорите са във висока степен контекстуални, разбирането на една или друга метафора може да е различно в зависимост от културния контекст, с който е свързана. Ако трябва да се превърне в инструмент на общосподелимо знание тя трябва да бъде обяснявана отново с понятия, което ни връща в изходната точка. Вторият проблем е свързан с целите на познанието. Познанието може да бъде съзерцание, ако целта е естетическа наслада или просто "схващане" на реалността заради самото него и тогава особени проблеми с неопределеността, амбивалентността и метафорите няма. Ако обаче става въпрос не за съзерцание, а за изучаване на света, с което е свързано всяко човешко действие, тогава нещата изглеждат по друг начин, защото неопределеността и амбивалентността не могат да дадат ориентир за вземане на решение. В този смисъл метафорите не могат да бъдат инструмент за изучаване на света. Отказът да се търсят познавателни инструменти с оглед не само на пасивното преживяване на случващото се, но и на действието представлява изключване на последното от "човешката ситуация". Подобни призови за преосмисляне на понятийния апарат са опит да се реабилитира позабравената диалектика, да се изследва многообразието на "живия живот", конкретността на преплетените помежду си явления и техните противоречиви взаимовръзки, без те да се "умъртвяват" в абстрактни понятия, които никога не могат да изразят в пълнота всичко това. Но ако все пак държим освен *съзерцание*, да запазим и модуса *изследване* на действителността, можем да се вслушаме в съвета на М. Вебер: "в реалността рязко разграничаване често е невъзможно, но тъкмо затова толкова по-голяма е необходимостта от ясни понятия" /Вебер, М. 1992, 64/.

Независимо от неопределеността и амбивалентността на понятията, според Олброу днес се формира ново повествование за нашето време. То скъсва с категориалните рамки на модерността и позволява да видим процеси, които преди това са оставали незабелязани или са били в зародишна форма.

Модерността отива в миналото, защото е изчерпан модерният проект, а настъпващата глобална епоха няма проект.

„Краят на модерния проект”

Към проекта на модерността принадлежат рационалността, капитализмът и националната държава, в чиито практики се “институционализира рационалността”. Авторът се надява да покаже, че с достигането до “глобалността” проектът се изчерпва, а заедно с него и присъщите му практики и институции.

Основният белег на модерността според Олброу трябва да се търси в методологията на мисленето. Модерността се характеризира не толкова с разширяване сферите на действие и интензифициране на рационалността, както смята М. Вебер, а с прилагането на дихотомии, в това число и дихотомията “рационалност” – “ирационалност”. Най-характерният елемент на западната рационалност е бинарната логика, в която принципът е или/или по отношение “вътре”/“вън”, “да”/“не” и т.н. Но реалният процес на рационализация винаги е съпроводен с ирационалност. Тази бинарна логика предполага изключващи дефиниции, които придобиват огромна мощ по отношение на реалностите, върху които се прилагат. “Такава по същество е ролята на държавата и капитализма – да разширяват насилствено своите дефиниции на реалността” /Олброу, М. 1996, 62/.

С това на практика Олброу се отказва да различава двете функции на дефинициите - прескриптивна и дескриптивна функция, което има далеч отиващи последици, дори по отношение на собствените му описания. Ако всяко понятие е само прескриптивно, то на какво се основават собствените му претенции, че описва исторически новата епоха? Във връзка с проблема за мощта на дефинициите той не разграничава два въпроса, които макар и да имат нещо общо по между си не могат да се смесват. “Насилственото им налагане върху действителността” е единият въпрос, другият е: възможно ли е изобщо мислене извън категории, дефинирани повече или по-малко ясно? Известно е, че *omnis determinatio est negatio*, но може ли изобщо да се мисли неопределено и неразграничено? Можем ли да не разграничаваме единица и нула, плюс и минус? За частнонаучното мислене това изглежда абсурд. Макар и по-сложен в хуманитарните и социални науки този въпрос също има място. Колкото и сложни, преплетени, и противоречиви да са феномените разглеждани от тях, можем ли да формулираме някакви твърдения, без да имаме за ориентир категории като: добро – зло, полезно – вредно, ефективно – неефективно, любов – омраза, приятел – враг, красиво – грозно, дете – възрастен човек и т.н.? Дори при мисленето във всекидневния си живот хората не могат да се откажат от тези

разграничения. Отказът от дихотомии, от формално-логическия закон за противоречието е отказ от мислене. Ако това се препоръчва като противоотрова срещу ограничеността и изключването, то означава, хората да не мислят, а само да преживяват чисто биологически, най-много психологически, подобно на растенията и животните. Въпросът за “насилственото налагане” на категориите върху реалността е съвсем друг и тук са възможни смислени възражения. Това, което Олброу свързва с модерния проект – рационализма и бинарното мислене – всъщност има своите корени още в Античността. То е една от най-съществените характеристики не само на модерността, но и на цялата европейската цивилизация. Поради тази причина неговите разсъждения насочват не само към отказ от модерността, но и към отказ от цялата европейска цивилизация с всички нейни постижения и поражения.

В своя конкретен анализ на модерността Олброу подчертава, че освен с рационализма, тя се свързва и с експанзията на националната държава, която е в състояние да мобилизира енергията на гражданите си и да я фокусира в определени дейности. Чрез експанзията си държавната организация придобива доминираща позиция по отношение на други социални редове от предмодерния период – съсловия, градове, църкви, гилдии. Така според него се създава едно погрешно впечатление за неразривно единство между държава и общество.

От Аристотел до появата на модерните договорни теории за политическото устройство, държавата се схваща като продукт на социалното, на обществото. В перспективата на модерните договорни теории, обаче държавата като противоположна на естественото състояние, изглежда първична, структурираща и контролираща по отношение на обществото. Маркс за пръв път категорично противопоставя гражданското общество и държавата, социалното и политическото като социалното се схваща позитивно, а държавата негативно. Според него обществото, затворено в рамките на националната държава, все повече ще се влияе от сили, които надхвърлят границите и, както териториално, така и концептуално. Като инструмент за господство на една класа над друга тя е обречена да изчезне с изчезването на класите в едно бъдещо комунистическо общество. Прогнозите на Маркс обаче не се сбъдват и то не само поради конюнктурни причини, но и поради дълбоки теоретични дефекти. Държавата не само не изчезва, но успява да се справи с проблема, който Маркс артикулира – така наречения “социален въпрос”. Той намира някакво разрешение с помощта на идеите и практиките на социалната държава, защото тя успява да включи пролетариата в своето общество чрез механизмите на социалните системи. Това обаче я превръща от един инструмент с ограничен обхват /“нощен пазач”/ в система за много по-обхватно действие, въвличаща все повече страни от живота на всички хора в рационални схеми. Проблемите възникват когато реални

социални идентичности започнат да се съотнасят с технически дефинираните от държавата отношения и все повече да се разминават с тях. Така според Олброу временно укрепеното единство между държава и общество започва да се пропуква, въпреки решаването на “социалния въпрос”. Отъждествяването на социалното и политическото днес става все по-проблематично, поради външни влияния, които се изплъзват от контрола на държавата и поради вътрешни развития на обществото, които държавата не е в състояние да обхване.

В разсъжденията си за отношението между политическото и социалното Олброу е склонен по подобие на Маркс да ги противопоставя, да вижда в държавата повече властта и насилието, а в обществото креативни сили, които са способни да се саморазгръщат. Заслужава да се отбележи, че такова разграничение за пръв път се среща у Тома от Аквино, който превежда Аристотеловият *zoon politikon* като *animal sociale et politicum* с цел да защити аспирациите на църквата за власт върху обществото в съперничеството ѝ със светската власт. Противопоставяйки се на някои модерни теории, които разглеждат обществото като възможно благодарение на държавата, Олброу отказва да я вижда като един аспект от обществените взаимоотношения не външен за самото общество, а като институционализираната и формална страна на обществените отношения, благодарение, на която се поддържа реда в обществото. Неявното допускане е, че обществото е способно да се самоорганизира и самоуправлява актуално, във всеки един момент, а институционалният ред е само пречка за това.

Проблемът с понятието “общество” при Олброу е свързан с липсата на разграничение между два важни негови аспекта: обществото като референт на някакво описание и като действащо цяло. Ако то се разглежда в първият смисъл няма проблем с неговото дефиниране, дори и чрез произволни признаци. С втория аспект проблемът е по-сериозен, защото само по себе си обществото не може да бъде субект на действие, то може да действа само опосредствано чрез субекти или институции, които действат “от негово име и за негова сметка” и в най-добрият случай се излъчват от него или се ползват с някаква легитимност. Другата логическа възможност е под “общество” да се разбират само тези, които действат “за обществото”. Олброу поема именно в тази посока, разсъждавайки за “перформативното гражданство” и “световното общество”. Тук трябва да отбележа, че акцентът върху социалното за сметка на политическото е с цел да се обоснове, подобно на Маркс, една епохална промяна, която няма да носи никаква приемственост. В марксизма тя е комунистическото общество, “царството на свободата”, което ще настъпи в бъдещето, за Олброу се явява като “глобалната епоха”, в която ние вече живеем. Подобни на Марксовите са и разсъжденията за неизбежния крах на съществуващата държава под напора на

“външни влияния и вътрешни развития” в обществото, макар че те са изпълнени с друго съдържание.

Във връзка с външните влияния съвременната национална държава действително губи суверенитет и то най-вече по отношение на сфери, които са позволили решаването на “социалния въпрос”. Икономически се подкопават механизмите на социалната държава. Именно тя, а не държавата изобщо, разбира се като поддържаща и гарантираща реда на дадена територия, е изчерпана. Социалната държава е тази, която за да се погрижи за всички развива обхватни бюрократични системи, които “колониализират” големи сфери от жизнения свят и подчинява реалните идентичности на рационални схеми. Кризата на социалната държава все още не означава криза на модерната държава, защото последната е имала, има и други форми, които са по-пригодни за справяне с предизвиканите от глобализацията външни влияния и вътрешни развития /напр. *либералната държава*/. Още по-малко означава криза на държавата изобщо като форма на човешко съвместно съществуване.

Възможностите за експанзия на националната държава, според Олбру, са почти изчерпани в териториално и идейно отношение, поради сблъсъка с глобалността. Това не означава край на всякакъв ред, а възобновяване на старите предмодерни и немодерни ориентации – съвкупност от множество различни редове, с хлабави връзки помежду си и с “центъра” или липса на център. Подобни констатации се правят и от А. Менк с неговите описания на нашата епоха като “ново средновековие”, но тези развития се оценяват от него негативно, доколкото допускат разрастване на “зоните на здрача”, онези места и сфери, в които няма закон и ред, а властва хаосът.

Според Олбру наред с изчерпването на националната държава експанзията на капитализма също достига до своите граници с откритието за ограничените ресурси и неустойчивото развитие. Това са обективни фактори, които възпрепятстват човешките стремежи и представляват граница за човешките проекти. Този извод, споделян от всички екологично мислещи теоретици води началото си от разработките на Римския клуб *Границите на растежа, 1972*, които рядко се подлагат на съмнение поради очевидността на връзката между ресурси и развитие на икономиката. Той обаче явно се нуждае от известна ревизия, доколкото растежът в новата икономика на третия сектор е много по-малко зависим от природните ресурси и свързан много повече със знанието.

Кризата на националната държава се представя често като кулминация на модерността и път за преминаване към една нова модерност, която рационализира собствените си принципи и предпоставки – рефлексивна модерност. Теоретиците на модерността, в това число и на рефлексивната

модерност според Олброу никога няма да ни позволят да встъпим в “нова епоха”, защото за тях бъдещето е продължение на минали тенденции. Затова той им се противопоставя. Въпросът тук обаче е: защо непременно трябва да встъпваме в “нова епоха”? Не е ли това също конструкт, който по подобие на марксовият комунизъм непременно трябва да се наложи в развитието на човечеството. Това, че Олброу не разчита на “законите на историята”, а се опитва да установи някакви наблюдаеми белези на “новата епоха” е разлика само в обосноваването на причините, но не и в желанието за революционен скок. Той отхвърля не само теориите за “рефлексивната модерност”, но и постмодерните теории. Те постулират края на една епоха, но не създават основания за “нов наратив”, без който също е невъзможна “нова епоха”.

Социалността в глобалната епоха

Ако се обобщят разсъжденията на Олброу за краха на модерността, трябва да се отбележи, че най-значимият пробив в нея не е свързан с контракултури или критически идеи, защото противопоставянето на официалната култура и критиката отдавна са институционализирани като специфично модерен начин на мислене. Крахът се случва когато социалното започва да се откъсва от политическото, когато получава смисъл извън наложената от националната държава координатната система, а държавата вече не може да контролира новите форми на социално взаимодействие. “Едва когато държавата преклони глава пред автономията на социалното, можем да кажем, че модерната епоха е извървяла пътя си” /Олброу, 2001, 94/.

Глобалността включва нов вид взаимосвързаност, при която събитията могат да имат ефекти навсякъде по света. В едно глобално разделение на труда продуктите и услугите могат да се получат навсякъде. Посланията могат да стигат и да се получават, независимо от разстоянията, а образите и символите са всеобщо приети. В епохата на организирания капитализъм силата на социалното, според Олброу, е намирала израз в “работнически сдружения, социалистически партии, като революционни движения от рода на комунизма, ню ейдж, движението на зелените, жените и прочие” /Пак там, 108/. Поразително е толкова тясно разбиране за “социално”, което го свързва само с определени групи и движения в обществото, критически настроени срещу съществуващия ред и борещи се за неговата промяна. То произтича от идеята, че тези сдружения и движения с общи интереси и идеали показват потенциала на колективното действие, което се разгръща извън рамките на националната държава, както в географско, така и в концептуално отношение. Това означава, че колективни действия, които се разгръщат в рамките на националната държава в географско и концептуално отношение всъщност не би трябвало да са

социални. Този парадокс е възможен само ако се изхожда от споменатото по-горе противопоставяне между държава и общество, а държавата се интерпретира само като инструмент за подтисничество. Съдържащото се тук схващане за социалното изцяло го противопоставя на обществото на националната държава, което може да бъде оправдано само от гледна точка на един радикален марксистки или анархистки възглед.

Олброу се опитва да покаже, че размахът на глобалността не означава непременно упадък на локалността, но опитът не изглежда особено успешен, защото самата локалност се разглежда не като източник на смисли, а само като място, в което се локализират глобалистките ценности. Така той подчертава, че глобалността може да се локализира по много различни начини, например в общностите, изповядващи глобалистски ценности или в подразделенията на транснационалните корпорации. Другата форма, в която локалността се явява в неговата теория е като локално действие на съпротива срещу глобалността, т.е. отново и се отрича самостоятелно значение.

С цел да игнорира значението на локалността при изграждане на социалните връзки, Олброу се съмнява в съществуването на социални образувания като общностите. Той предпочита да схваща социалните взаимовръзки в термини като “социопейзажи”, “социосфери” или “мильо”, които предполагат създаване на връзки независимо от територията. Според Олброу социосферите изместват не само териториално интегрираните общности, но представляват и пълната противоположност на функционално интегрираните общности. Единствената по-голяма сфера, която може да ги обхване е световното общество. Струва ми се, че по този въпрос авторът прави една неправомерна екстраполация. Що се отнася до териториално интегрираните общности твърденията му могат да се подкрепят с примери от всекидневието, социологически изследвания и аргументи. От това обаче съвсем не следва, че изводите се отнасят и до функционално интегрираните общности. Напротив, точно те подкопават свързаните с територията общности, доколкото хората ги създават, чрез участие в професионални взаимодействия, кръгове по интереси, хобита, жизнен стил, религия и т.н. Социосферите могат да съществуват доколкото индивидите участват в множество такива функционално интегрирани общности. Тяхното пренебрегване от Олброу е във връзка с нежеланието му да открива структурираност и трайност, каквито функционалните общности притежават. Твърдението, че единствената сфера, която може да ги обхване е световното общество всъщност внушава, че именно то е единствената функционално интегрирана общност. Но каква е функцията, около която тя би могла да се интегрира? Една основна – опазването на природата. Това е изключително редуccionистки възглед, който въпреки всички претенции, се

опитва да сведе многообразието на човешките смисли и действия до едно единствено нещо, ход който буквално повтаря проиграни вече в теорията и практиката провалили се идеи.

Освободената социалност

Глобалността, според Олброу е огромно предизвикателство пред социалните науки, защото те трябва да преосмислят самите единици на своите анализи като общност и общество. Наред с теорията на обществото, която го затваря в национална държава (У. Бек я нарича “контейнерна”) Олброу смята, че трябва да се преосмислят и всички видове системни теории, които разглеждат обществото през призмата на понятия: “система – среда”, “структура – функция”, “граница” и т.н. Той се обявява срещу опитите на системната теория да локализира социалното извън човека – в ролите и институциите. Според него то не трябва изцяло да се обективира, защото характеризира хората в тяхната *лъпнота* като социални същества и може да надхвърля рамките на всякакви системи. Човешките същества създават социалните отношения, затова социалността е “лабилна и креативна”, тя винаги може да постави под съмнение допусканията за разграничение система – среда, а глобалността освобождава за тази креативност. Тук трябва да се отбележи, че поне в по-новите системни теории (на Н. Луман например) не се предполага обективност на разграничението система - среда. То се схваща като инструмент на социалните науки за “редуциране на комплексността на света”, с цел той да може да се мисли. Цялата сложност на преплетените взаимовръзки в глобалната епоха подсказва не намаляване, а нарастване на комплексността в нея. Точно в този момент теоретици като Олброу ни призовават да се откажем от инструментите, с помощта на които можем да я мислим. Последниците от това биха могли да бъдат катастрофални.

След като социалното се освободи от национално-държавни или системни рамки, то според Олброу се проявява в най-чист вид като световно общество, което представлява съвкупност от взаимодействия в целия свят. Днес тя е с неясна организация, а и все още няма подходяща теория за световното общество. То носи динамиката на освободената социалност и е лишено от насочеността и контрола, характерни за обществото на националната държава. Очевидно е, че разбирането на Олброу за световното общество е твърде различно от смисъла, който класическите социални теории влагат в понятието “общество”. Обществото предполага известна структурираност и трайност, а не просто съвкупност от взаимодействия. Олброу, подобно на някои постмодерни автори /З. Бауман/, предпочита да го мисли неструктурирано, поддавайки се на опасението, че структурираността ограничава. Той не крие пристрастието си и

към подчертаването на динамичните, а не на статичните характеристики на социалното. За такова схващане по-удачна е метафората на Бауман “флуид”, а не терминът “общество”, които в традициите на социалните науки съдържа идея за известна структурираност и устойчивост на връзките. Употребата на понятието “общество” в случая е подвеждаща, защото се мисли нещо радикално различно от това, което до сега се е обозначавало с понятието.

Природно и социално

Една от важните характеристики на социалността днес, на която Олбруу особено държи, е връщането на природата в рамките на социалното. Глобалността изважда природата от статуса на обкръжение, който и придава модерността и преоткрива връзките и с човешкия свят. Подобни връзки са били очевидни в минали епохи и в неевропейски култури, докато модерността разглежда природата чисто инструментално, като заплахата, ресурс, поле за действие. Това разбиране “неутрализира емоционалните и религиозни реакции спрямо природата и я превръща в проста съвкупност от заобикалящи хората неща” /Олбруу, 2001, 208/. Авторът свързва този ефект с модерния проект, защото именно той слага ясна граница между човечеството и природния свят. Но днес експанзията на модерността е достигнала до своите граници, защото се сблъсква с глобалността, т.е. с последиците от човешките въздействия върху природата. Именно глобалността свързва хората по-здраво с природата, защото подчертава материалността на създадения от тях свят, дава възможност да се придвижим от абстрактните универсални идеи към конкретното.

Трябва да се отбележи, че по какъвто и начин да бъде разглеждана природата, инструменталното отношение към нея не може да бъде игнорирано напълно. То не е приумица на модерността, а част от човешката ситуация, елементарно условие за оцеляването на човека като биологично същество. Това отношение може да бъде гарнирано с “емоционални и религиозни реакции”, но не може да бъде напълно премахнато. Акцентът върху емоционалното и религиозно отношение цели по-скоро да отслаби инструментално-рационалното отношение, приписвано на модерността. Ограничеността на природните ресурси обаче предполага не отказ от рационалността, а точно обратното, нейното засилване, доколкото в своя икономически смисъл тя означава постигане на по-добри резултати с изразходването на по-малко средства. Що се отнася до експанзията, присъща на модерността, тя може да се третира не само като завладяване на нови територии в пространството /в ширина/, но и в знанието /в дълбочина/. Подобно на други антимодерни теоретици Олбруу изключва възможността, “отровата” да бъде и “лекарство”, това което се е оказало разрушително за природата в определен момент, а именно използването на

рационално познание, да бъде употребено за овладяване на неблагоприятните тенденции. Отказът от рационалното знание и неговото техническо приложение, “емоционалното и религиозно отношение към природата” може и да я запази в днешния ѝ вид, но със сигурност ще убие много хора с глад, болести, социални катаклизми. Отказът от инструмента за оцеляване, който единствено човекът притежава – разума – е призив да се откажем да искаме да живеем и да се развиваме. И тук съвсем логична е идеята за отказ от универсалистичните идеи. Ако не гледаме на всички човешки същества като на хора, надарени с достойнство и човешки права, които авторът намира за абстрактни и лицемерни, описаните последици /глад, болести и т.н./ за някои от тях едва ли биха били притеснителни. Друг е въпросът дали с поставянето на природата пред човешките същества и техните потребности се върви от “абстрактното към конкретното”, както претендира Олброу, защото природата също е абстракция.

Отношенията между индивидуално и социално. Идентичността

Олброу отбелязва, че проблемът за отношението между индивида и обществото днес не се поставя като въпрос за отношението деец – структура, а като въпрос за идентичността. В глобалната епоха индивидите не са закотвени в един свят, те могат да обитават няколко свята едновременно, правейки свой личен избор. Това има сериозни последици, особено за държавата, която трябва да се примири с конкуриращите се лоялности на своите граждани. Според Олброу поради тази причина по-старите политически теории, които свързват социалното признание с гражданството, изпадат в затруднение. Същото важи и за социологическите теории, които акцентират върху конструирането на индивидуалната идентичност чрез социално взаимодействие в рамките на общност, класа, култура и т.н. Проблемът и на двата типа теории е, че постулират еднозначни социални структури като предусловие за изграждане на ясна личностна идентичност и пренебрегват динамичните преобразувания в тях.

Олброу настоява, че трябва да се разграничат идентичностите, които индивидите придобиват поради членството си в множество групи, от техните описания на самите себе си и от способността им да конструират такива описания. С това той всъщност пледира за разграничаване на идентичността от съзнанието за нея. Това е симптоматично доколкото категорията “съзнание” се свързва с рефлексия, една рационална процедура. По-старите теории си служат с понятия като “национално съзнание”, “класово съзнание” и т.н. Не е случайно, че много от съвременните постмодерни автори предпочитат категорията “идентичност”, която съдържа нюанса преживяване на самия себе си, а не рефлексия върху самия себе си. Преживяването се състои от много компоненти: мисли, чувства, усещания в неразчленимо единство, което препраща към

психологията. С въвеждането на понятието "идентичност" социалните науки силно се психологизират, дори биват заменени от психологията, което напълно съответства на представата, споделяна и от Олброу, за *социалното като всичко в човека*. Това няма нищо общо с глобалността. Този ход е бил винаги на разположение в теорията, но се активизира едва след отказа от рационалността, който е свързан не толкова с глобалността, колкото с някои постмодерни идеи.

Личностната идентичност според Олброу се изковава не от членството в специфична група или поредица от групи, а е "уникален идентификатор, на който всеки индивид има право" /Олброу, 2001, 233/. В глобалната епоха за всички хора става все по-трудно да утвърдят своята идентичност в строги категориални разграничения от типа на нация, пол, възраст и т.н., защото разграниченията се умножават, а всяка категория описва все по-малка "част" от идентичността на даден човек.

В идеята за релативизиране на идентичността прозира една много стара мечта на радикално ориентираните мислителци – човекът да се освободи от всичко, което е свързано с рутината и не носи творчески елементи, като се започне с идеята за премахване на разделението на труда при ранния Маркс /Икономико-философски ръкописи/ и се свърши с "еманципацията" на идентичността при днешните му наследници. Това е опитът човешката ситуация радикално да се естетизира, да се премахнат от нея всички принуди които са свързани с живота на човека като крайно същество. Това е утопията за "раята на земята". Парадоксалното в случая с Олброу е, че той съчетава една такава утопия с идеята за крайността на "земното кълбо". Човекът трябва да е освободен от всички предзададени идентификации и социални роли, той трябва да е творец на собствената си идентичност като единствен ограничител за неговите действия, т.е. единствената принуда е съзнанието за крайността на земното кълбо. Крайността на човека обаче не е свързана само с пространствени, но и с времеви измерения. Той е смъртен и роден, има начало и край. Това измерение на крайността също ограничава неговите действия, а съзнанието за нея им придава смисъл, различен от този, свързан с пространствените ограничения. Олброу на практика се опитва да заличи времеви измерения в човешката ситуация, защото то кореспондира с модерността, където е преакцентирано. Премахването на миналото и бъдещето като елементи, които могат да конструират и да придават трайност на действията, върви заедно с акцент върху актуалността на действието и контингентността на неговия смисъл. Това е обща позиция на всички радикални критики на модерността, независимо от каква посока те идват.

Неравенства и стратификации

Олброу оспорва изводите на оптимистичните привърженици на глобализацията, според които тя води до отслабване на неравенствата. Напротив те се засилват, но рамката, в която се създават вече е променена. Неравенствата по отношение на богатство, жизнени шансове и т.н. в глобалната епоха не възникват в една относително затворена национална икономика, а в икономиката на света като цяло. Това подкопава солидарността на локална или национална основа между локалните бедни и локалните богати. Бедни и богати могат да влизат в най-различни конфигурации на съюзи и конфликти, като тези в рамките на националната държава са само една от възможностите. Глобализацията подкопава не само националната, но и класовата солидарност.

В съвременния свят особено важни с оглед на стратификацията и неравенствата са жизнените шансове, а там където те се ограничават за определени групи възникват потенциали на конфликт и солидарност. Според Олброу днес класовата позиция е свързана със "структурни категории хора, всяка от които разполага с жизнени шансове, диктувани от правни и социални дискриминации, дълбоко вградени в националните традиции" /Олброу, 2001, 247/. Тяната позиция става основа за изява на общ икономически и политически интерес, който не е свързан с локални или национални рамки. Такава е позицията на жените, възрастните хора, етническите малцинства, хомосексуалните и т.н. Ако "правните и социални дискриминации" са вградени в национални традиции, това би трябвало да означава различни позиции за споменатите групи в различните общества. Например в страните от бившия източен блок много насилнено биха могли да се открият някакви правни и социални дискриминации по отношение на жените, същото важи и за някои общества със силни патриархални традиции по отношение на възрастните хора. Някои етнически малцинства са добре поставени в различни национални общества, други се ползват от позитивна дискриминация, трети са наистина дискриминирани по един или друг начин. Това силно затруднява артикулирането на "общ икономически и политически интерес". Струва ми се, че става дума по-скоро за търсене на нов тип "парии", след интегрирането на пролетариата в националното общество или изчезването му в резултат на постиндустриалната икономика. Това е търсене на нов вид групи, на които да се припише "структурна" позиция, подобна на тази, която има пролетариатът в марксизма, групи чийто коренен интерес предполага премахване на съществуващите обществени отношения и които са носител на прогреса, на "новото" в новата епоха. Кой обаче е "класовият враг" на тези групи? От гледната точка на Олброу това е националната държава и националното общество. Ако става въпрос за

премахване на всякакъв вид дискриминации и създаване на шансове за всички хора, това са проблеми, решени още в идейните програми на Просвещението и до сега намерили реализация в множество актове за правата на човека. А националната държава в нейният либерално-демократичен вариант, макар и не единствен, е най-сериозният, доказал се в практиката гарант за тяхното спазване.

Разсъждавайки за стратификацията на световното общество Олброу не се отказва от понятието "класа". Като една от оформящите се класи в глобалната епоха той посочва "глобалната мениджърска класа". Днешният свят е обхванат от институции с глобални ангажменти, които са както държавни, така и недържавни, насочени към печалба или некомерсиални. Работещите за тези институции развиват сходни нагласи, отличаващи ги от другите хора. Когато те успяват да предадат предимствата на своята позиция на децата си, може да се говори за формиране на глобална мениджърска класа. Представителите на тази класа според Олброу са способни да развият глобалистски ценности, защото са въвлечени в един непрекъснат диалог между различни културни дефиниции за тяхната работа. Позициите на тази класа са тясно свързани и с промяната във формата на организация. В глобалната епоха йерархията като организационен принцип отслабва и се налага мрежата, която обаче е свързана с много по-голяма неопределеност на позициите и действията. Именно "управлението на неопределеността", управлението при липса на реални правила, е полето за експертна дейност на глобалната мениджърска класа. Тя се развива не защото има глобална организация, а точно защото няма. Тук с лекота Олброу подминава въпросът: от какво се ръководи действието при липса на каквито и да било правила? Едва ли това са единствено и само ценностите на глобализма - "потребностите на света като цяло", особено когато става въпрос за комерсиално действие. Нежеланието да се види конфликтната ситуация negliжира необходимостта от правила, а това превръща "ценностите на глобализма" в утолично пожелание.

В класическите теории обръщането към класите е свързано с обосноваване на позициите в конфликт. От гореизложеното не може да се види ясна линия на конфликт, поради което и смисълът на поставянето на въпроса за неравенствата и стратификациите не е много ясен. Групите, които според Олброу са свързани по някакъв начин с глобалното – глобалната мениджърска класа от една страна и жените, хомосексуалните и т.н., от друга – имат твърде различни позиции, доколкото първите действат, а връзката /и то по-скоро хипотетична/ на вторите с глобалността е структурната им позиция. Те могат да имат само общ противник и то хипотетично – националната държава, доколкото пречи на аспирациите им. Авторът не се решава да посочи ясно като линия на

конфликт и отношението локално/национално от една страна и глобално, от друга. Като група свързана с локалното и имаща интерес от неговото запазване, той посочва единствено политическата класа в националните държави, което доста ограничава периметъра на засегнатите от разрушаването на статуквото. Приемането на социалното като реализиращо се в пълна степен едва в световното общество предполага, че обществото на националната държава, доколкото все още съществува, е някакъв рудимент, нещо, което ще изчезне като проява на по-низша или дори неистинска социалност.

Световното общество

Според Олброу световното общество се е разглеждало в много теории като някаква хипотетична възможност, която може да се реализира в далечното бъдеще. То обаче е факт днес и то не в резултат на целенасочено обединение, а случайно, като страничен ефект от други развития в сферата на икономиката, комуникациите и т.н. Транснационалните връзки, които не се реализират от държавите, а от хората и неправителствените организации днес, превръщат мрежата от отношения между тях в нещо повече от сбор от обществата на националните държави. Точно тези връзки са световното общество. Идеята за "освобождаване на социалното" също се използва за обосноваване на световното общество. Ако социалните отношения са станали сфера на лични проучвания, то за конструирането на социалния живот няма нужда от междинни посредници, каквито са локалните общности или националните общества. Създаването на социалния живот може да стане чрез директно съотнасяне на лично и универсално. Олброу подчертава, че световното общество не е в противоречие с националната държава, а съществува паралелно с нея като отново пропуска да вземе отношение към възможните конфликтни ситуации.

Описаните от него социални взаимовръзки могат да се приемат за "световно общество", ако се разглеждат като референт на дескрипция. Политически следствия от него обаче са възможни само ако те се разглеждат от гледна точка на действието. Както посочва самият автор с изчезването на старите структури и институции изчезва и стандартизираното поведение, то става много по-индивидуализирано. Какво може да даде ориентир на реакцията спрямо света или действието в тази ситуация на неопределеност? Според него това са "вярата и ангажираността", но не в трансценденталните ценности, а в ценностите на глобализма, не в свободата, справедливостта, равенството, а в "участта на планетата и благоденствието на хората във връзка с това." От казаното излиза, че към "световното общество" разглеждано през призмата на действието принадлежат онези индивиди, които споделят глобалните ценности и са готови да се ангажират с "участта на планетата". От него са изключени

индивидите, които се ангажират с ценности и действия, които са локални или не се отнасят до “земното кълбо”. Дори да оставим на страна толкова ограничената интерпретация на уж “освободената социалност”, трябва да се отбележи, че “глобалните ценности” влизат понякога в остро противоречие с целите на хората и то не само тези, продиктувани от потребителски капризи, но и такива, които са свързани с оцеляването. Какво да кажем на обитателите на джунглите около р.Амазонка? Да им предложим да умрат от глад, за да не изтощават природните ресурси, които служат на всички? Не се отчита обстоятелството, че придържането към “глобалните ценности” за някой може да означава ходене на работа с велосипед, но за друг – смърт. Точно, за да не отговаря на подобни въпроси Олброу бяга от темата за конфликта, във връзка със социалната позиция. Отказът от универсалистки, трансцендентални ценности допуска, различните хора да се третират по различен начин, дори като различни същества, в зависимост от това дали приемат някакви ценности и действат съобразно тях или не. На пръв поглед теорията на Олброу не чертае такива перспективи. С настояването си обаче природата да се включи в социалното и да стане част от него, на практика се заличават резките граници между хора, животни, растения, предмети. Това, че теоретично границите се заличават не означава хармонично и безконфликтно съществуване между тях. Коя ще бъде отправната точка за решаване на конфликтите? Такава експлицитно не се предлага. Но доколкото ценностите на глобализма според Олброу са свързани с благо на човечеството /а не на хората!/ във връзка със запазване на природата, може да се предположи, че именно тази ценност ще е ръководеща при решаване на конфликти. Това от своя страна би означавало, че конкретни хора и техните потребности могат да бъдат жертвани в името на благо на човечеството и опазването на природата.

Бележки

1. Изключение в това отношение е квантовата физика с принципа на допълнителността. Самата тя борави обаче с категории, които са разграничени и установява, че в “микросвета” явленията обозначавани с тези категории съществуват взаимно допълващо се. Друг е въпросът как този принцип може да се пренесе на други равнища. Дали, ако един принцип важи в една област, той трябва да е валиден за всички сфери и равнища? Частните науки, които не изследват “микросвета” едва ли биха се съгласили с това. Що се отнася до човешката ситуация изследването на приложимостта му е сериозно предизвикателство, доколкото той може да се окаже приложим към определени сфери и неприложим в други.

2. Настоящият текст е част от по-голямо изследване върху Олброу. Идеята за “перформативното гражданство” е анализирана в други части на работата, които не са включени в тази статия.

ЛИТЕРАТУРА:

- Аристотел, *Политика*, Отворено общество, София, 1995.
Вебер, М. *Социология на господството, Социология на религията*, Унив. изд. "Св. К. Охридски", София, 1992.
Гълбрайт, Дж. К. *Анатомия на властта*, Христо Ботев, София, 1993.
Олброу, М. *Глобалната епоха*, Обсидиан, София, 2001.
Оомен, К. *Движения и институции: Структурно противопоставяне и процесуално свързване?* - В: сп. "Социологически проблеми", бр. 6, 1990.
Вацов, Д. *Глобализацията – метафизичен конструкт?* - В: сп. Критика и хуманизъм, кн. 14, бр. 2, 2002.

**GLOBALIZATION OR GLOBAL AGE. MARTIN ALBROW'S ATTEMPT
FOR HISTORY OF THE PRESENT**

Olga Simova
(summary)

The article analyzes critically M. Albrow's attempt to make social and political theory by using historical methods and the theory of the ages. It shows the advantages and the limits of this approach in the investigation of the problems of globalization, and questions the construct "global age" and the characteristics, which the author attributes to it. The article examines Albrow's reasons to accept social as the opposite of political, and traces out the consequences of the understanding on the matter of social relations, which this point of view presents too one-sided. This position gives me the reason to put under critical analysis the understanding of the author about the world society, inequalities and stratifications in it.

ПРАВНАТА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДОГОВОРА ЗА ТЪРСЕНЕ И/ИЛИ ПРОУЧВАНЕ НА ПОДЗЕМНИ БОГАТСТВА

*Женя Стефанова**

За да се осъществяват дейностите по търсене и/или проучване на подземни богатства, е необходимо държавата, в лицето на компетентен административен орган, да даде разрешение за извършването им, въз основа на което да се сключи договор, уреждащ подробно отношенията между страните. Предмет на настоящото изложение е правната характеристика на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства¹. Тук ще се защитава тезата, че този договор е административен, двустранен, възмезден, формален, каузален договор, сключен с оглед на личността на титуляра на разрешението.

Договорът за търсене и/или проучване на подземни богатства е *административен* договор, защото едната страна по договора е държавата, представлявана от компетентен държавен орган. Положението на държавата в производството по предоставяне на права за търсене и/или проучване на подземни богатства, е твърде сложно. В правоотношенията преди сключване на договора държавата участва като власт, която изпълнява правна норма². Тогава държавата определя своя бъдещ съконтрагент. При сключването и изпълнението на договора, обаче, държавата се проявява по-скоро като равноправен субект.

Съгласно чл. 18, ал. 1 от Конституцията на Република България подземните богатства са изключителна държавна собственост. Всяко право на собственост съдържа правомощията владение, ползване и разпореждане, но в случая разпореждането е ограничено от Конституцията и Закона за подземните богатства (ЗПБ) до даването на разрешения за търсене и проучване на подземни богатства и до предоставяне на концесия за добив. Затова единствено държавата може да предоставя права за търсене и/или проучване на подземни богатства. ЗПБ определя условията и реда за предоставяне на тези права, както и органите, които са компетентни да издадат разрешенията и да сключат договорите. Държавата е представлявана от орган на изпълнителната власт - министър или Министерски съвет, чийто правомощия по правило са изрично определени в закона³. Държавните органи предоставят разрешения за търсене и/или проучване на подземни богатства, защото това им повеляват правните норми. За да предоставят права, обаче, следва стриктно да съблюдават налице ли са предвидените в закона условия, т.е. участието на държавата е

* асистент по „Право“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.

предопределено от правните норми, които регламентират и начина, по който държавата действа.

Договорът за търсене и/или проучване на подземни богатства възниква при осъществяването на сложен юридически факт, който включва три елемента: а) производство по определяне на титуляра на разрешението за търсене и/или проучване – чрез провеждане на търг, конкурс или чрез пряко определяне на титуляра; б) определяне на титуляра на разрешението – чрез разрешение за търсене и/или проучване (индивидуален административен акт); в) сключване на договора за търсене и/или проучване. Това означава, че предоставянето на права става чрез разрешение, въз основа на което се сключва договор. Самото разрешение влиза в сила от датата на сключване на договора (чл. 65 от ЗПБ)⁴, т.е. действието на разрешението е обвързано от сключването на договора. Разрешението и договарът са взаимно свързани: без разрешение не може да се сключи договор, без договор разрешението няма да влезе в сила.

Производството по определяне на титуляра на разрешението започва по служебна инициатива или по заявления на заинтересовани лица до компетентния административен орган. Компетентният орган взема решение за откриване на производството при условията на оперативна самостоятелност. Отказът да се открие такова производство не може да се обжалва по съдебен ред (чл. 43, ал. 2 от ЗПБ). Заявлението на заинтересованите лица има характер на предложение за започване на процедура за даване на разрешение за търсене и/или проучване на подземни богатства. Преценката дали е целесъобразно да се започне такова производство е на съответния изпълнителен орган.

При положително решение, административният орган издава заповед за провеждане на конкурс или търг за издаване на разрешение, с която се определят: обектът на разрешението; срокът на разрешението; срокът за провеждане на конкурса или търга; срокът за закупуване на конкурсните или тръжните книжа; срокът, в който се приемат документите за участие в конкурса или търга; размерът на депозита и срокът, в който трябва да бъде внесен; други условия на конкурса или търга (чл. 43, ал.3 от ЗПБ). Въпреки че няма изричен текст в ЗПБ, тази заповед може да се обжалва, защото е индивидуален административен акт, а според чл. 120, ал. 2 от Конституцията на Република България гражданите и юридическите лица могат да обжалват всички административни актове, които ги засягат, освен изрично посочените със закон.

Министърът подготвя необходимите конкурсни или тръжни документи; определя условията и реда за провеждане на конкурса или търга; определя състава на конкурсната или тръжната комисия назначава комисия, която да организира и проведе конкурса или търга (чл. 45, ал. 5 от ЗПБ). Комисията

преценява кои кандидати да бъдат допуснати до участие в конкурса или търга. Отказът за допускане до участие в конкурса или търга подлежи на обжалване по съдебен ред по Закона за административното производство (чл. 47, ал. 2 от ЗПБ). В този случай отказът е индивидуален административен акт, защото засяга права или законни интереси на граждани или организации.

Предоставянето на разрешение става след 1/ търг или конкурс или 2/ по реда за пряко определяне на титуляра на разрешението, ако кандидатът е само един. Разрешението е индивидуален административен акт и също подлежи на съдебен контрол. Когато компетентният орган е министър, за да издаде разрешението, той се нуждае от одобрението на МС.

С определяне на титуляра завършва първият етап от процедурата за предоставяне на права за търсене и/или проучване на подземни богатства. Тук държавата има доминираща роля: решението за откриване на производството за предоставяне на разрешение за търсене и/или проучване се взема при условията на оперативна самостоятелност; министърът определя условията и реда за провеждане на конкурса или търга; министърът определя комисията, която да проведе търга (комисията преценява кои кандидати да бъдат допуснати до участие в конкурса или търга); министърът определя на кого да даде разрешението – това ще е кандидатът, който най-пълно е отговорил на конкурсните условия или е предложил най-висока цена, или пък е изпълнил точно законовите изисквания при пряко определяне на титуляра.

Следващ етап е сключването на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства. Тук положението на държавата е по-скоро равнопоставено, отколкото доминиращо. Компетентният орган при условията на оперативна самостоятелност е преценил дали да се предоставят права за търсене и/или проучване върху определена площ; дал е разрешение за търсене и/или проучване на конкретно лице, т. е. избрал е бъдещия си съконтрагент и му е предоставил права за търсене и/или проучване (правата се предоставят с разрешението, но то ще влезе в сила след сключване на договора). Остава само да се сключи договор, с които държавата и титуляра на разрешението взаимно ще се задължат да спазват определено поведение – държавата да съдейства на титуляра да извършва дейностите, за които е получил разрешение, а титулярът – да осъществява дейностите по търсене и/или проучване според уговорените условия.

Правните норми задължават държавата да участва в правоотношенията по предоставяне на права върху подземни богатства, като регламентират начина на нейното участие. Нещо повече – правните норми до голяма степен предопределят съдържанието на договора за търсене и/или проучване, ограничавайки принципа на договорна автономия. В Гражданското

право участието на субекта в правна сделка зависи от неговата воля, а съдържанието на сделката се определя от страните според принципа на договорна автономия, чийто граници са императивните правни норми и морала. В чл. 66, ал. 1, т. 1-16 от ЗПБ е регламентирано задължителното съдържание на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства, където са включени въпроси, по които страните задължително трябва да се договорят. Невключването на тези клаузи ще доведе до нищожност на договора поради противоречие на закона – чл. 26, ал. 1 от Закон за задълженията и договорите⁵.

При изпълнението на сключения договор страните са равнопоставени. Всяка от страните трябва добросъвестно да изпълнява задълженията си, а при пълно неизпълнение или при неточно изпълнение – да се потърси отговорност от неизправната страна. Но и тук могат да се открият различия от общия гражданскоправен режим, най-вече в реда за прекратяване на договора. В ЗПБ са предвидени две хипотези, при които даденото разрешение може да се прекрати. Първата хипотеза е свързана с извършването на дейности, които са в противоречие с действащото законодателство. Основание за прекратяване на договора е неотстраняването на причините, довели до спиране на разрешението, или възникването на опасност за националната сигурност и отбраната на страната. Дали разрешението ще се прекрати, зависи от преценката на административния орган (чл. 69 от ЗПБ). В този случай администрацията действа при условията на оперативна самостоятелност.

Отклонение от общия гражданскоправен режим има и по отношение на контрола по изпълнение на договора. Той е възложен на министъра, който е сключил договора. В договора трябва да се уговорят условията и реда за инспекции (чл. 66, ал. 1, т. 12 от ЗПБ).

Страни по договора са, от една страна, министър и Министерски съвет, според компетентността им по чл. 7 на ЗПБ; от друга - титулярът на разрешението за търсене и/или проучване, който е частноправен субект.

Договорът е *двустранен* – възникват задължения и за двете страни. При двустранните договори правата на едната страна са задължения за другата. Според чл. 66, ал. 1 т. 4 от ЗПБ договорът задължително съдържа правата и задълженията на страните. Правата и съответно задълженията на страните могат да се обособят в две големи групи. Първата група права произтичат от предоставеното разрешение. Съдържанието на тези права е регламентирано в чл. 28 от ЗПБ така: 1/ да извършва всички необходими дейности, насочени към откриване на находища на подземни богатства, за които е предоставено разрешението; 2/ да извършва оценка на находища на подземни богатства, за които е предоставено разрешението, включително и добив за технологични изпитвания; 3/ да заяви в срока на разрешението откритието за търговско, с

оглед на надлежното му регистриране; 4/ да получи по право концесия за добив при условията на чл. 29 от ЗПБ.

Основните задължения на титуляра на разрешението са: 1/ да извършва всички дейности по предоставеното разрешение в съответствие със закона и съобразно условията на сключения договор; 2/ да уведомява компетентните органи за всяко откритие на подземни богатства и предоставя необходимата информация относно същото; 3/ да предоставя информация в Националния геофонд; 4/ при откриване на минерални, исторически или археологически находки, които имат признаци на паметници на културата, да спре временно работата и да уведоми незабавно органа, предоставил разрешението и министъра на околната среда и водите и/или министъра на културата (чл. 30 от ЗПБ). Прехвърлянето на правата и задълженията, произтичащи от предоставено разрешение за търсене и/или проучване, може да се осъществи само при кумулативното наличие на две условия: 1/ третото лице да отговаря на изискванията за титуляр на разрешение и 2/ органът, предоставил разрешението, да разреши прехвърлянето (чл. 25, ал. 1 от ЗПБ).

Втората група права включва уговорки между страните по въпроси, по които страните не са длъжни да се договарят, но го правят с оглед на по-пълната защита на своите интереси. Това са допълнителните условия по смисъла на чл. 66, ал. 1, т. 17 от ЗПБ. Съдържанието на тези права се регламентира в договора. Основното задължение на държавата е да създаде условия за осъществяване на дейностите по търсене и/или проучване на подземни богатства. Задължението за съдействие се проявява особено силно в хипотезата на невъзможност да се постигне споразумение между титуляра на разрешението и собственика на земята, когато площта за търсене и/или проучване е частна собственост. Тогава може да се стигне до принудително отчуждаване на земята.

Договорът е *възмезден*. При възмездните сделки всяка от страните поема задължение да направи имуществена престация, т. е. да направи нещо с икономическа стойност⁵. Договорът за търсене и/или проучване на подземни богатства поражда имуществени задължения за страните. Държавата предоставя права да се търсят и/или проучват подземни богатства, а титулярът плаща годишна такса за площ. Според чл. 58 от ЗПБ предоставянето на права за търсене и/или проучване чрез разрешение се извършва срещу заплащане. Заплащат се два вида такси: първо, кандидатът за разрешение заплаща такса при подаване на заявлението (чл. 59, ал. 1 от ЗПБ); второ, получилият разрешение (титулярът на разрешението) заплаща годишна такса за площ (чл. 60, ал. 1 от ЗПБ).

Таксите са вид бюджетен приход, т. е. приходите от такси постъпват в бюджета. Извършването на услуга от държавен орган е правното основание за

плащане на такса, т.е. таксите имат възмезден характер - срещу плащането им има насрещна престация от страна на държавен орган. Тази особеност ги отличава от данъците и ги доближава до гражданскоправните плащания. В Гражданското право престациите на страните са еквивалентни по стойност, доколкото страните смятат престациите си за равностойности. В Гражданското право страните се договарят за цената. Размерът на таксите, обаче, се определя едностранно от държавата, която взема предвид разходите за извършването на услугата. Нещо повече, държавата може едностранно да намали размера на таксите или да ги премахне.

Размерът на таксите, които се събират от титулярите на разрешения за търсене и/или проучване на подземни богатства, е определен едностранно от държавата посредством Тарифа (Приложение № 2 към чл. 2 на ПМС № 125/16.06.1999 г., обн., ДВ, бр. 57/25.06.1999 г., в сила от 5.07.1999 г.). Първият вид такси се заплащат преди да е сключен договорът. Те са цената на услугата за издаване на разрешение. По-особен е въпросът с годишните такси за площ. Дали заплащането им превръща договора във възмезден?

Съгласно чл. 62, ал. 3 от ЗПБ сумите от годишните такси за площ постъпват в бюджета на министерството, което е предоставило разрешението, и се разходват за покриване на разходите за предоставяне на права за търсене и/или проучване, за финансиране на геоложки проекти и за опазване на земните недра и околната среда, свързани с геологопроучвателната и миннодобивната дейност. Държавата предоставя на едно лице разрешение за търсене и/или проучване на подземни богатства за определен период от време, с което то придобива, определените в чл. 29 от ЗПБ, права. Разрешението ще влезе в сила, ако се сключи договор. Чрез договора, държавата се задължава да осигури спокойното осъществяване на тези права. Когато договорът е вече сключен, титулярът се задължава да плаща годишна такса за площ. Следователно, тази такса има характер по-скоро на възнаграждение. Без договор такса не се заплаща.

Договорът е *каузален*. Основанието за поемане на задължението на титуляра на разрешението е да придобие право да извършва дейности по търсене и/или проучване на подземни богатства. Основанието за поемане на задължение от страна на държавата е получаването на определено възнаграждение (такса).

Договорът е *формален* - сключва се в писмена форма. Въпреки че няма изричен текст, тази характеристика може да се изведе от чл.10, ал. 3 от Наредба за единен регистър и кадастър на разрешенията за търсене и/или проучване (Приета с ПМС № 233/14.12.1999 г., обн. ДВ, бр. 111/21.12.1999). Според него досиета в архива към единния регистър съдържат служебно заверени копия на

сключения договор и приложенията към него, както и на анексите и приложенията към тях.

Договорът е сключен с оглед на *личността на титуляра на разрешението* (договор *intuitu personae*). Аргумент в подкрепа на изказаното твърдение е чл. 67, ал. 3 от ЗПБ, според който смъртта на физическото лице или прекратяването на юридическото лице - титуляр на разрешение за търсене и/или проучване, е основание за прекратяване на договора. Това положение е типично за договорите *intuitu personae*. Правилото не е безусловно, т. е. налице е относително *intuitu personae* престация, защото е предвидена възможност за продължаване на договора с допълнително споразумение между правоприемника и компетентния орган. За да се стигне до такова споразумение, правоприемникът трябва да направи изрично волеизявление за продължаване на договора и да е налице решение на съответния министър или на Министерски съвет.

Договорът е *срочен*. Срокът на договора е предопределен от срока на разрешението. Според чл. 31, ал. 1 и 2 от ЗПБ, разрешението за търсене и/или проучване се предоставя за срок до три години - срокът може да бъде удължен с две продължения до две години, при условия и по ред, определени в сключения договор. В заповедта за провеждане на търга или конкурса се определя максималния срок, за който може да се даде разрешение. В разрешението срокът е конкретизиран. Срокът на договора съвпада със срока на разрешението. Съгласно чл. 31, ал. 3 от ЗПБ, ако преди края на последното удължаване титулярът на разрешение за търсене и/или проучване направи откритие на подземни богатства, срокът на разрешението може да бъде удължен до една година, за да може титулярът да оцени откритието. Последното продължаване на разрешението е само възможност, а не правило. Реализирането на тази възможност ще доведе до продължаване и на договора.

Договорът за търсене и/или проучване на подземни богатства е средство за реализиране на права за търсене и/или проучване на подземни богатства, придобити въз основа на разрешение от държавен орган. Договорът има административен характер – едната страна е държавата, представлявана от компетентен държавен орган, който често има надмошно положение в породилите се, по повод и при изпълнение на договора, правоотношения. Другата страна е частноправен субект - титулярът на разрешението за търсене и/или проучване. Договорът е двустранен - възникват задължения и за двете страни, т.е. правата на едната страна са задължения за другата; и възмезден - всяка от страните поема задължение да направи имуществена престация. Сключва се в писмена форма и с оглед на личността на титуляра на разрешението. Наличието на кауза е условие за действителност на договора.

Бележки

1. Всъщност става дума за три договора: договор за търсене на подземни богатства, договор за проучване на подземни богатства и договор за търсене и проучване на подземни богатства. В настоящото изложение е използвана терминологията на ЗПБ, а именно „договор за търсене и/или проучване на подземни богатства“.
2. Русчев, И. *Договорът за концесия*, „СОФИ-Р“, С., 1999, 398 с.
3. Министърът на околната среда и водите издава разрешения за търсене и/или проучване на всички видове подземни богатства, с изключение на разрешения за търсене и/или проучване на нефт и газ; Министърът на икономиката издава разрешения за търсене и/или проучване на метални полезни изкопаеми, на неметални полезни изкопаеми, на скъпоценни и полускъпоценни камъни и на производствени технологични отпадъци от миннодобивната и минно-преработваща дейност; Министърът на регионалното развитие и благоустройството издава разрешения за търсене и/или проучване на строителни материали, на скално-облицовъчни материали и на производствени технологични отпадъци от миннодобивната и минно-преработваща дейност; Министърът на енергетиката и енергийните ресурси издава разрешения за търсене и/или проучване на твърди горива и производствени технологични отпадъци от миннодобивната и минно-преработваща дейност. Министрите сключват договори с титулярите на разрешенията. Министерски съвет издава два вида разрешения: разрешения за търсене и/или проучване на нефт и газ (по предложение на Министъра на околната среда и водите или Министърът на енергетиката и енергийните ресурси) и разрешения за търсене и/или проучване на подземни богатства в континенталния шелф и изключителната икономическа зона. Министерският съвет оправомощава министър за провеждане на конкурс или търг, а след това и за сключване на договора. Вж. чл. 5 и 7 от ЗПБ.
4. Правилото на чл. 65 от ЗПБ е диспозитивно, т.е. страните могат да уговорят нещо различно.
5. Русчев, И. *Договорът за концесия*, „СОФИ-Р“, С., 1999, 457 с. Авторът анализира договора за концесия, но неговите аргументи могат да се възприемат и относно договора за търсене и/или проучване на подземни богатства, защото задължителното съдържание и на двата вида договора е уредено в един и същ текст – чл. 66, ал. 1, т. 1-16 от ЗПБ.
6. Павлова, М. *Гражданско право* – обща част, II част, „СОФИ-Р“, С., 1996, 82 с.

THE LEGAL ESSENCE OF THE CONTRACT OF PROSPECTING AND/OR INVESTIGATION OF ORES AND MINERALS

Jenny Stefanova
(summary)

The contract of prospecting and/or investigation of ores and minerals is an instrument for realization of rights for prospecting and/or investigation of ores and

minerals, acquired on the base of a special permission, given by the competent state body. The contract is executive by nature. One of the parties is the state, represented by the executive body, which has stronger positions in relations, arised out of the contract. The other party is a natural or artificial person, who has the permission for prospecting and/or investigation. The contract is bilateral. It must be in written form. Each of the parties owes an obligation with economical value. The contract must contain a cause.

II. ОБУЧЕНИЕ

ИЗСЛЕДВАНЕ НА ПЪРВИТЕ РЕЗУЛТАТИ ОТ ВЪВЕЖДАНЕТО НА НОВИЯ МОДЕЛ ЗА ОРГАНИЗАЦИЯ НА ПРЕПОДАВАНЕТО НА ФИЛОСОФСКИ И СОЦИАЛНИ НАУКИ В МГУ „Св. Иван Рилски”¹

Добрин Тодоров*, Ваня Серафимова**

Съвременни изисквания към висшето образование

В близките години от висшите училища в България, в това число и от МГУ „Св. Иван Рилски”, се очаква да настроят дейността си съобразно постигането на целта за изграждане на общество, базирано върху знанието. Това означава, че в университетите следва да се работи преди всичко за *личностното развитие* на студентите, а не толкова за пасивното натрупване на професионални знания, тъй като последните бързо губят актуалност. У студентите трябва да се изградят базови умения и компетентности, които ще са им необходими през целия период на тяхната трудова реализация. Възприемането на възгледа за продължаващо през целия живот на хората образование, е свързано с отказ от стремежа за даване на обучаемите на окончателна професионална квалификация. Обучаването им следва да става по широкопрофилни специалности в образователно-квалификационната степен “бакалавър”, върху които впоследствие да се надграждат специализирани знания и умения в образователно-квалификационната степен “магистър” и образователната и научна степен “доктор”. То трябва да позволява последващо “доучване”, съобразно нуждите от допълнителна квалификация на вече придобилите висше образование граждани. Очевидно бързо променящите се изисквания на пазара на труда ще наложат преосмисляне на възгледа, че тези хора притежават една единствена професия, която ще им позволи да завършат своята кариера без да е необходимо да придобиват нови знания в различни области на знанието. Все по-голямата мобилност на работната сила, както и честата смяна на типовете професионална дейност скоро ще обезсмисли стремежа за обвързване с трайна, фиксирана за цял живот, професия.

Място и роля на обучението по философски и социални науки в модерното висше образование

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

** асистент по „Социология” в МГУ „Св. Иван Рилски”.

Реформирането на висшето образование у нас и в МГУ в частност предполага разнообразни и многопосочни дейности. Сред тях важно място трябва да заемат усилията за преустройство на един основен компонент на университетското обучение какъвто е хуманитарният. Изработването и реализацията на ясна стратегия за преподаването на философски и социални науки, като ядро на този сегмент, следва да е част от работата за изграждане на модерно университетско образование както в страната като цяло, така и в МГУ "Св. Иван Рилски". Понастоящем в повечето български висши училища не съществува или не е добре структуриран цялостен хуманитарен сегмент в учебните планове на нехуманитарните специалности, който да включва набор от философски, социални и поведенчески дисциплини. МГУ "Св. Иван Рилски" е на път да се превърне в изключение в това отношение, тъй като през последните няколко години бяха включени редица нови предмети от този вид в учебния процес по редица бакалавърски и магистърски специалности. Все пак и в него са налице проблеми в обучението по философски и социални науки. Един от тях е свързан с повече или по-малко хаотичното включване на отделни дисциплини в учебните планове на различните специалности, което води до неравнопоставена подготовка на завършващите ги студенти. Друг произтича от несъгласуването на хуманитарното обучение в различните образователно-квалификационни степени, изразяващо се най-често във включването на различни по тип дисциплини в отделните нива на обучение. Трети се изразява в липсата на обучение по хуманитарна дисциплина в процеса на подготовка в образователната и научна степен "доктор". Тези, както и други проблеми, следва да бъдат "атакувани" от различни страни с оглед изграждане на цялостна стратегия за реализиране на хуманитарното обучение в МГУ. Но преди да се предприемат каквито и да е мерки, е нужно да се изясни достатъчно добре характерът на съществуващите проблеми и причините за тяхната поява. За постигането на тази цел могат да бъдат използвани различни изследователски методи, включително социологически.

Цели на настоящето изследване

Основната *цел* на това изследване е да се оценят първите резултати от внедряването през последните години на единен **модел** за обучение по философски и социални науки в нашия университет. От друга страна като се имат предвид нерешените проблеми следва да се обсъдят опциите за неговото по-нататъшно усъвършенстване и разширяване обсега на действието му. За да се постигнат тези цели трябва да бъдат осъществени следните *дейности*:

1. Очертаване на основните характеристики и формулиране на главните проблеми в образователната работа по философски и социални науки в МГУ “Св. Иван Рилски”, с оглед успешното решаване на задачата за постоянно издигане качеството на обучението в МГУ “Св. Иван Рилски”, съобразно с европейските, а и световни образователни стандарти. За целта следва активно да се използват резултатите от проведено емпирично социологическо изследване с обучаеми от нашето висше училище.
2. Сравняване и анализиране на резултатите от проведените социологически изследвания за състоянието и перспективите на обучението по философски и социални науки със студенти от МГУ през 2002 г., 2003 г. и 2004 г.
3. Формулиране на виждания за усъвършенстване на съществуващия модел за обучение по философски и социални науки в нашето висше училище.

По-долу се прави опит за осъществяване на набеязаните задачи. Разбира се, с него не могат да се изчерпят усилията за постигане на визираните цели. Очевидно и занапред ще продължава работата по осмисляне и решаване на съществуващите проблеми в областта на обучението по философски и социални науки в МГУ.

Състояние и перспективи на преподаването на философски и социални науки в МГУ – анализ на резултати от социологически изследвания

През последните две години обучението по философски и социални науки в МГУ претърпя съществени промени. От една страна те се дължат на привличането на нови преподаватели в катедра “Философски и социални науки” при Хуманитарния департамент на нашето висше училище. В рамките на една година в катедрата бяха привлечени асистенти по дисциплините “История на философията”, “Право” и “Социология”. За първи път в нея са назначени щатни преподаватели, които да водят занятията по дисциплините от цикъл “Социални науки”, с което бе осигурено кадрово обучението по тях. От друга страна започна постепенното внедряване на нов модел за преподаване на философски и социални науки. Той вече е част от учебните планове на традиционната за МГУ специалност “Стопанско управление” и на новосъздадените през 2003 г. специалности “Компютърни технологии” и “Геология и геоинформатика”. Най-общо моделът може да се представи като структуриране на обучението от хуманитарния сегмент на висше образование в **два цикъла** - “Философски науки” и “Социални науки”. Обучението в тези нива на хуманитарна подготовка е относително самостоятелно и заедно с това обвързано, като второто равнище се явява надстройка на първото и го предполага. Първите резултати от вече

започналото обучение по дисциплините “Социология”, “Основи на правото”, “Минно законодателство”, “Концесионно, лицензионно и патентно законодателство” са насърчаващи. Този модел ще продължи да бъде апробиран в следващите години като евентуално се разшири прилагането му и в други специалности, по които се води обучение в нашия университет.

За успешното внедряване на цялостния модел за преподаване на философски и социални дисциплини значително спомогна осъщественото през летния семестър на учебната 2001/02 г. от преподавателите от катедра “Философски и социални науки” социологическо изследване, в рамките на научно-изследователския проект по НИР на тема “Изследване върху обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ “Св. Иван Рилски” – състояние и перспективи”². Важна роля за осмисляне на заложените в модела идеи имат и резултатите от проведеното през летния семестър на учебната 2002/03 г. национално изследване “Състояние и перспективи на преподаването на хуманитарни и социални науки в нехуманитарните специалности на българските висши училища”. То целеше както установяване на моментното състояние, така и усъвършенстване на структурата и методиката на преподаваните хуманитарни (най-вече философски) и социални науки в редица нехуманитарни специалности (Виж Таблица 1) в няколко български университета³. Това изследване може да се разглежда като *продължение* и *разгръщане* на изследването от учебната 2001/02 година в МГУ “Св. Иван Рилски”, тъй като методиката на регистрация е идентична, а инструментариумът – съпоставим. Националното изследване обхваща над 550 студенти от 8 висши училища от страната⁴, между които и МГУ “Св. Иван Рилски”. Обемът на извадката само за нашето висше училище е 75 студенти, а първичната информация може да се разглежда относително самостоятелно и представлява база за отделно изследване. Настоящото изследване може да се разглежда като продължение и доразвитие на посочените предходни изследвания. В неговите рамки през летния семестър на учебната 2003/04 г. в нашия университет бе проведено социологическо изследване за състоянието и насоките за усъвършенстване на преподавателската дейност по хуманитарните дисциплини, с оглед първите резултати от въвеждането на новия модел на тяхното преподаване. Резултатите от всички тези изследвания представляват достатъчно солиден фундамент за регистриране на относително трайни тенденции в нагласите на обучаемите в МГУ, а и в страната за подобряване качеството на хуманитарното образование. По-долу резултатите от тазгодишното социологическо изследване ще бъдат специално анализирани, като се сравнят, където е уместно и когато е възможно, с информация от другите изследвания. За

краткост отделните изследвания се обозначават със съкращенията: МГУ'02, МГУ'03 и МГУ'04.

Броят на участващите в последното социологическо изследване студенти е 94, обучаващи се в 7 специалности. От тях 58,5% се обучават в първи курс, а 41,5% са втори курс. По признака пол делът на жените сред тях е 24,5%, а този на мъжете - 75,5%.

Таблица 1 Разпределение на анкетиранията лица по специалности (в абсолютни величини)

№	Специалност	Курс					ОБЩО
		I	II	III	IV	V	
1	Стопанско управление	12	-	-	-	-	12
2	ЕЕЕО	-	23	-	-	-	23
3	АИУТ	-	13	-	-	-	13
4	КТ	16	-	-	-	-	16
5	РПИ	15	-	-	-	-	15
6	ПЕ	9	-	-	-	-	9
7	ММ	6	-	-	-	-	6
	ВСИЧКИ						94

Необходимост от хуманитарно обучение

Социологическият сондаж започва с питане относно принципното отношение на студентите към нуждата от изучаване на хуманитарни дисциплини в рамките на тяхното следване. На Таблица 2 са представени отговорите на въпроса "В каква степен философското и социално знание е необходим компонент на университетския тип образование по нехуманитарна специалност?"

Таблица 2 Разпределение на мненията на анкетиранията студенти за необходимостта от обучение по хуманитарни дисциплини (в %)

Отговор	МГУ'02	МГУ'03	МГУ'04
А/ Необходимо е	41,35	33,8	29,8
Б/ По-скоро е необходимо	36,54	33,8	34,0
В/ По-скоро не е необходимо	9,62	14,9	16,0
Г/ Не е необходимо	5,76	4,1	7,5
Д/ Не мога да преценя	6,73	13,4	12,7

Хипотезата, че е нужно изучаването на хуманитарни дисциплини в инженерните специалности, заложена в това изследване, се потвърди. Това сочи

процентът на анкетираните от последното допитване, направено през май 2004 година, а именно: 29,8% от всички респонденти категорично заявяват, че изучаването на хуманитарни дисциплини е задължително условие за успешен учебен процес; 34% се обявяват “за” присъствието на хуманитарните дисциплини като част от програмите на инженерните специалности по-малко категорично, но все пак подчертано позитивно. Така че, 63,8% от анкетираните признават необходимостта от присъствието на хуманитарни дисциплини за изграждането на добър професионален и личностен профил. Останалите 36,2% се разделят между студентите, които не желаят да изучават хуманитарни дисциплини и тези, които не могат да преценят ползата или вредата от присъствието на хуманитарния цикъл в учебните им програми. От тях 7,5% се обявяват категорично против изучаването на хуманитарни дисциплини, а 16% отговарят на този въпрос с “по-скоро не е необходимо”. За съжаление обаче процентът на студентите без мнение е висок – всеки седми от анкетираните няма мнение по този въпрос.

Тези резултати потвърждават данните от изследванията, проведени през предходните две години в МГУ. Така например в изследването МГУ'02 над ¾ (77,89%) от студентите дават категоричен отговор в полза на тезата, че нужно изучаването на хуманитарни дисциплини в съвременните университети и в частност в МГУ. В изследването МГУ'03 убеденост в необходимостта от обучение по хуманитарни предмети се изразява от над 2/3 (67,6%) от анкетираните. Те са съгласни, че е необходимо или по-скоро необходимо включването в учебните планове на специалностите изучавани в МГУ на такива предмети. Едва 5,76% през 2002 и 4,1% през 2003 са се обявили твърдо против изучаването на хуманитарния цикъл в МГУ. Това означава, че огромната част от студентите-нехуманитари в МГУ не поставят под съмнение необходимостта от изучаването на философски и социални науки в техните специалности. И все пак тук си струва да се отбележи тенденцията, която се очертава, когато става въпрос дали е необходимо изучаването на философските и социални науки в инженерните специалности. Прави впечатление, че всяка година убедеността в необходимостта от изучаване на хуманитарния цикъл спада, за сметка не на твърдата увереност в безсмислеността той да бъде преподаван, а на нямащите мнение по този въпрос. Разбира се, показателно е, че положителното отношение към хуманитарния цикъл и неговото присъствие в учебните планове на различните специалности, се демонстрира от над 3/5 от анкетираните студенти от МГУ.

„Ползи” от изучаването на философски и социални науки

Вторият важен акцент в анкетата се поставя с въпрос за “ползите” от изучаването на философски и социални науки. Отговорите на студентите, които са представени в Таблица 3, подреждат по значимост очакваните ефекти от обучението по тези предмети.

Таблица 3 Разпределение на мненията на анкетиранияте студенти за очакваните знания от обучението по хуманитарни дисциплини (в %)

МГУ'02

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	52,0	30,5	4,9	0	12,6
Б/ Мястото и ролята на човека в света	61,2	20,4	1,0	4,8	12,6
В/ Бъдещето на природата, в която живеем	40,2	27,5	7,8	5,9	18,6
Г/ “Технологии”, насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	48,0	23,0	9,0	5,0	15,0
Д/ Характера и същността на противоречията в обществото	38,6	22,8	11,8	6,0	20,8
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	34,0	23,0	11,0	10,0	22,0

МГУ'03

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на човека в света	63,1	26,0	2,7	2,7	5,5
Б/ Характера и същността на противоречията в обществото	36,5	36,5	6,8	5,4	14,8
В/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	43,2	25,7	9,5	10,8	10,8
Г/ “Технологии”, насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	51,4	17,6	9,5	9,5	12,2
Д/ Бъдещето на природата, в която живеем	42,7	24,0	13,3	9,3	10,7
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	43,7	16,9	5,6	15,5	18,3

МГУ'04

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на човека в света	48,9	28,7	7,5	3,2	11,7
Б/ Характера и същността на противоречията в обществото	36,2	36,2	12,7	3,2	11,7
В/ Бъдещето на природата, в която живеем	38,3	24,5	13,8	12,8	10,6
Г/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	39,3	29,8	12,8	6,4	11,7
Д/ "Технологии", насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	34,1	33	10,6	10,6	11,7
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	28,7	28,7	7,5	13,8	21,3

Най-високо са оценени знанията, които хуманитарното обучение дава за "мястото и ролята на човека в света". Огромното мнозинство – 81,6% от анкетираните през 2002 г. и 89,1% от анкетираните през 2003 г. отговарят утвърдително с "да" или "по-скоро да" на този въпрос. Тези данни сочат, че мнозинството от студентите осъзнават и високо ценят **ценностно-формиращата функция** на хуманитарното обучение в университетския тип образование по нехуманитарните специалности. Над 4/5 от анкетираните студенти в двете изследвания са убедени, че изучаването на хуманитарни предмети ще им помогне да разберат "характера и същността на противоречията в обществото", т.е. виждат значимостта на **евристично-обяснителната функция** на философското и социалното знание. Около 2/3 от респондентите през 2002 г. (67,7%) и 2003 г. (66,7%) избират положителни отговори на въпроса за приноса на хуманитарното обучение за по-доброто им ориентиране в "бъдещето на природата, в която живеем" или признават **прогностичната функция** на хуманитаристиката. Очевидно в студентското съзнание най-ясно изпъкват посочените три функции на философското и социалното познание. Друг е въпросът дали това е съзнателно формирано разбиране или повлияно от външни фактори студентско мнение. Проведеното изследване няма за цел да установи подобни зависимости, а само да улови очакванията, които студентите имат към изучаваните от тях философски и социални дисциплини.

Заслужават внимание и някои други нагласи на участниците в допитването. През 2002 година близо $\frac{3}{4}$ (71%) от анкетираните смятат, че

обучението по хуманитарни дисциплини би могло да ги подпомогне при усвояването на “технологии”, насочени към разрешаването на проблемни ситуации в ежедневието”, този процент през 2003 година е сходен (69%) от студентите. През 2002 година едва 14% от студентите в МГУ не виждат такава възможност, а през следващата година процентът става малко по-висок – 19%. Не е учудващо, че към 21% от запитаните и в двете изследвания от предни години не споделят мнението за възможността обучението по философски и социални науки да им осигури добра “връзка между придобиваните от тях специализирани знания с нуждите на професионалната им дейност”, а близо 3/5 от респондентите го споделят. От тези данни става ясно, че мнозинството от участвалите в допитването студенти виждат в хуманитарното обучение източник и на **практически полезни знания** за бъдещата им професионална реализация.

Тези резултати се потвърждават и от допитването до студентите проведено тази година в МГУ. Те не се съмняват както в **ценностно-формиращата функция** на хуманитарното обучение над $\frac{3}{4}$ (77,6%) от анкетираните, така и в **евристично-обяснителната функция** на философското и социалното знание 72,4% от анкетираните. Видима е разликата в нагласите на бъдещите инженери обаче, когато става въпрос за прогностичната функция на хуманитарното познание. Малко над $\frac{1}{4}$ (26,6%) от анкетираните през тази година считат, че философските и социални дисциплини не дават необходимите знания за бъдещето на природата, в която живеем. Миналата година този дял е бил малко по-нисък (22,6%) от анкетираните. Разбира се и в двата случая процентът е доста по-нисък от дела на анкетираните, които отговарят положително на този въпрос. През 2003 г. така отговарят 66,7% от запитаните, а през 2004 този процент е 62,8%.

Оценка за реалното състояние на учебната дейност по философски и социални дисциплини

След установяване на студентските очаквания за ефектите от изучаване на философски и социални науки, в анкетата се прави преход към оценка на реалното състояние на учебната дейност по тях. На Таблица 4 са дадени резултатите, които се регистрират в това отношение.

Таблица 4 **Разпределение на мненията на анкетираните за получаваните знания в обучението по хуманитарни дисциплини (в %)**

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Характера и същността на противоречията в обществото	46,6	24,7	13,7	5,5	9,6
Б/ Мястото и ролята на човека в света	52,1	13,3	9,3	5,3	20,0
В/ "Технологии", насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	24,3	13,5	21,6	10,8	29,7
Г/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	19,4	16,7	26,4	13,9	23,6
Д/ Бъдещето на природата, в която живеем	17,6	14,8	31,1	10,8	25,7
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	23,3	6,8	30,1	20,5	19,2

Близо 3/4 (71,3%) от участниците в допитването смятат, че обучението по тези дисциплини им е дало знания за "характера и същността на противоречията в обществото" или сравнително добре осъществява своята **евристично-обяснителна** функция. Според 2/3 от анкетиранияте студенти (65,4%) преподаването на философски и социални науки в най-голяма степен спомага за придобиване на познания за "мястото и ролята на човека в света", т.е. изпълнява своята **ценностно-формираща** роля. Приблизително равен е броят на студентите, които мислят, че обучението по визиранияте дисциплини им помага (36,1%) или не им дава възможност (40,3%) да видят по-ясно "мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот".

Съществува разминаване между очакванията на студентите и реалността на преподаването що се отнася до останалите възможни ефекти от изучаването на философски и социални науки. Ниска е удовлетвореността на студентите от познанията, които обучението по философски и социални науки им осигурява за "връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност" и "технологии", насочени към "разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието". Тези данни говорят, че студентите очакват, но не откриват в реалната преподавателска дейност по философски и социални науки, източник на практически полезни съвети за своето поведение като граждани и специалисти. Относително най-тревожни са данните за това доколко преподавателите по философски и социални науки успяват да предоставят на своите студенти знания за "бъдещето на природата, в която живеем". Ясно изразеният превес на убедените, че обучението от този вид не задоволява нуждата им от предвиждане на природното развитие, фиксира недобра оценка за

справянето на преподавателите по философски и социални науки с реализацията както на прогностичната функция на предлаганото от тях знание, така и с формирането на **екологично съзнание** у студентите. За съжаление и самите студенти не правят опит да подскажат на своите преподаватели кои техники или похвати биха направили преподаваните дисциплини по-полезни за младия човек и неговата професионална реализация. Това ще потвърдим с емпирични данни, когато става дума за студентите и техния поглед върху учебния процес.

Резултатите от проведеното през май 2004 г. изследване в МГУ потвърждават отчасти данните от изследването проведено през 2003 година. Ето как.

МГУ'04

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на човека в света	53,1	31,9	7,5	3,2	4,3
Б/ Характера и същността на противоречията в обществото	39,4	37,2	5,3	7,5	10,6
Г/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	29,3	22,9	21,7	18,5	7,6
Д/ "Технологии", насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	24,1	26,4	23	11,5	15
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	24,8	20,4	20,4	17,2	17,2
В/ Бъдещето на природата, в която живеем	22,3	18,1	26,6	20,2	12,8

Все така важно за огромната част (85%) от студентите се оказва полето, на което се придобиват познания за "мястото и ролята на човека в света", т.е. философските и социални науки изпълняват ценностно-формираща роля. Повече от $\frac{3}{4}$ (76,6%) от участниците в допитването смятат, че обучението по тези дисциплини им е дало знания за "характера и същността на противоречията в обществото" или сравнително добре осъществява своята евристично-обяснителна функция. Данните потвърждават и тревожната тенденция за неуспеха на хуманитарните дисциплини да "снабдят" с подръчно знание младия инженер за "бъдещето на природата, в която живеем". Едва 6,8% от респондентите категорично застават зад тази позиция. Тези данни обаче опровергават едно разминаване, за което стана дума при анализа на информацията по тази тема от предното изследване – разминаването между очакванията на студентите и самото преподаване, неудовлетвореността на

студентите от познанията, които обучението по философски и социални науки им осигурява за "връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност" и "технологии", насочени към "разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието". Днес данните сочат друго. Половината (50,5%) от анкетираниите студенти считат, че хуманитарните науки дават необходимите познания свързани с "технологиите" насочени към "решаване на проблеми в ежедневието", а около 1/3 (34,5%) от тях определят това за невярно. Повечето (45,2%) от участвалите в това изследване са на мнение, че преподаваните хуманитарни дисциплини възстановяват връзката между специализираните знания и нуждите на професионалната дейност.

Образът на преподавателя по философски и социални науки

Един от основните акценти в проведеното социологическо изследване бе поставен върху установяване на отношението на студентите към личните качества на преподавателите им по философски и социални науки. Чрез два въпроса бяха регистрирани нагласите на анкетираниите относно желаните и нежеланите характеристики на преподаващите такива предмети в българските университети. При първото питане – "Кои качества на преподавателя по философски и социални науки поставяте най-високо?" – студентите можеха да боравят с 9 възможни отговора, които трябваше да оценят по шестобалната система за оценяване (от "Слаб" 2 до "Отличен" 6). Оценката на всяко от качествата е средноаритметична от всички бележки поставени на това качество. Данните представени на Таблица 5 дават добра представа за акцентите, които анкетираниите поставят при изграждане образа на *желания преподавател* по философски и социални науки. Тук сравняването на данни от изследвания с такива от предходни години няма да е възможно, защото начините на оценяване на качествата на преподавателите са различни.

Таблица 5 Разпределение на мненията на анкетираниите за качествата на преподавателя по хуманитарни дисциплини (в средни величини)

Качество	Средна оценка
Компетентен в своята научна област	5.5
Коректен и непринуден в отношенията със студентите	5.3
Отстоява собствени научни схващания	4.9
Проявява догматизъм в мисленето	4.8
Стимулира самостоятелно мислене у студентите	4.8
Проявява субективизъм при оценка на знанията	4.7
Проявява активна морална и гражданска позиция	4.7
Обновява преподавания учебен материал	4.6

Преподава необходими за професионалната ни реализация знания	4.4
Проявява склонност към корупция	2.7

Най-високо ценена е **компетентността** на преподавателя по философски и социални науки; след това качество се нарежда необходимостта преподавателя да е **“коректен и непринуден в отношенията със студентите”**, на трето място се нарежда способността на преподавателя по хуманитарни дисциплини да **“отстоява собствени научни схващания”**. Резултатите получени в този пункт на изследването говорят за категоричната позиция на студентите от МГУ за придобиване на качествени знания, което е възможно само с наличието на компетентни преподаватели, от една страна. От друга, очакват да са равноправни участници в диалога преподавател-студент и изискват коректно отношение от преподавателите към себе си, т.е. настояват да бъдат признавани като автономни участници в учебния процес. Появата на трето място на способността на преподавателя да отстоява собствени научни схващания може да бъде прочетено както като настояване от страна на студентите преподавателя да показва експлицитно себе си, когато анализира базови автори от хуманитарния цикъл, така и като потвърждение на компетентността на преподавателите по философски и социални дисциплини.

На четвърто място е класирана способността на преподавателя да **“стимулира самостоятелното мислене у студентите”**, което подкрепя тезата, че усилието трябва да бъде насочено към изграждане на умения за собствена преценка при решаване на дадени проблеми, а не за безкритично усвояване на набор от безусловни знания. Тези резултати показват, че студентите оценяват особено високо **комуникативните** способности у преподавателите по философски и социални науки. Те очакват да бъдат въввлечени в творчески и разкрепостяващ мисленето им учебен процес, в който наравно със своите преподаватели да бъдат негови субекти, а не само обекти. От друга страна става ясно, че днешните студенти са особено чувствителни към всяка проява на некоректност, нетолерантност и пренебрежение от страна на техните преподаватели. Едва на предпоследно място студентите са класирали необходимостта от това преподавателите по философски и социални науки да преподават необходими за професионалната им реализация знания. Това класиране е любопитно с оглед изводите, които направихме, когато разглеждахме данните, които се отнасят до това какво познание трябва да дават и какво познание всъщност дават философските и социални науки. Тогава казахме, че според студентите хуманитарните науки имат какво да наваксват именно в тази посока. А може би студентите просто не очакват науките от този цикъл да дават

подобно познание – прагматично ориентираните знания и умения вероятно са в компетенциите на специализираните дисциплини. Това, което очакват от преподавателите от хуманитарния сегмент е да ги научат на общите правила, които да ги отвеждат в желаната посока, когато става въпрос за конкретика. Разбира се, това са само хипотези, които в рамките на това изследване няма да получат своето потвърждение или отхвърляне.

Любопитна е появата на качеството **“проявява субективизъм при оценка на знанията”** и класирането му непосредствено след способността на преподавателя от хуманитарния цикъл да предизвиква самостоятелно мислене у студента. Вероятно подобно класиране би могло да бъде коментирано като желание от страна на студентите преподавателят да оценява работата и участието им по време на лекции и семинарни занятия, и тази оценка да е важна част от изпитния процес.

Донякъде изненадва липсата на категорично изискване от страна на студентите за редовно актуализиране на учебното съдържание по изучаваните философски и социални науки. Изглежда за днешните студенти догматизмът в мисленето не е толкова дразнещ, колкото беше за техните предходници в недалечното минало. Проявите му просто се игнорират, без да се влиза в открит сблъсък с некритично отстояваните възгледи.

На последно място студентите класират качеството **корупция**. Ясно изразеното отрицателно отношение към тази характеристика на преподавателите, предполагаме не само по визираните предмети, говори за нетърпимост сред студентите към неморалността на обучаващите ги. Всъщност изострената чувствителност към аморалността у обучаемите е обнадеждаваща, доколкото университетската хуманитаристика има добра основа за решаване на основната си задача по утвърждаване на общочовешките нравствени ценности у тях.

Желани учебни дисциплини от хуманитарния цикъл

В изследването се поставя въпроса “Колко учебни дисциплини е необходимо да включва хуманитарния цикъл в университетското образование?”. Отговорите му са представени в Таблица 7.

Таблица 7 **Разпределение на мненията на анкетираните за броя на изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)**

Брой	МГУ'03	МГУ'04
А/ Една	36,8	34,0
Б/ Две	19,1	24,5
В/ Три	13,2	13,8
Г/ Повече	4,4	2,1
Д/ Нито една	4,4	9,6
Е/ Без мнение	22,1	16,0

Със задаване на този въпрос се цели изясняване на виждането на анкетираните за *обхвата* на хуманитарното обучение в нехуманитарните специалности на нашето висше училище. Сред отговорите му правят впечатление няколко характерни момента. Първо, сравнително високият брой на студентите, които нямат мнение по разглеждания проблем – всеки 6-ти се е въздържал да даде конкретен отговор. Този факт говори за затруднението, което значителен брой студенти са срещнали при опита си да определят оптималното количество изучавани хуманитарни дисциплини. То може да се обясни с обстоятелството, че преобладаващата част от участниците в анкетата са студенти в долните курсове, т.е. те са лишени от достатъчно опит за преценка по поставения проблем. Второ, едва 4,4 % от запитаните в изследването през 2003 година отговарят, че не желаят да изучават нито един предмет от циклите “Философски науки” и “Социални науки”, което е в пъти по-малко от отговорилите отрицателно на въпроса за необходимостта от обучение по подобни дисциплини (Виж Таблица 2). Разминаването в случая говори за известна непоследователност и колебливост сред студентите, които не смятат, че е нужно да изучават хуманитарни дисциплини по време на своето следване. В изследването на студентите от МГУ именно този процент е станал по-висок – 9,6% от анкетираните. Но това повишаване по никакъв начин не стои срещу току-що изложената хипотеза. Макар че, няма как да бъде доказана в това изследване, тя е един възможен щрих към разбирането на разминаването в желанията/нежеланията на студентите.

На последно по ред място, но първо по значимост, трябва да се отбележи, че предпочитанията на студентите явно клонят към изучаване на две дисциплини. Над 2/5 (40,4%) от запитаните искат да учат две или повече дисциплини от сферата на хуманитаристиката. Получените резултати навеждат на мисълта, че най-удачен за условията у нас би бил модел за организация на обучението по философски и социални науки, включващ в учебните планове на нехуманитарните специалности на *две или най-много три* подобни предмета.

Съществен акцент в изследването е поставен върху предпочитанията на студентите към конкретни учебни дисциплини от хуманитарния сегмент, които те

биха желали да изучават. Участниците в анкетата правят своя “класация” на философските и социални науки, представена в Таблица 8.

Таблица 8 Разпределение на мненията на анкетираните за предпочитаните хуманитарни дисциплини (в средни величини)

Дисциплина	Средна оценка според отговорилите по специалности							
	СУ	ЕЕЕО	АИУТ	КТ	РПИ	ПЕ	ММ	Всички
Право	5.2	4.8	4.7	4.7	4.7	5.6	4.8	4.9
Психология	5.0	4.3	4.0	5.0	4.2	5.2	4.7	4.6
История	3.9	3.7	4.9	4.3	5.0	4.4	5.8	4.6
Културология	4.8	4.2	4.0	4.3	4.7	3.0	4.8	4.3
Философия	4.4	4.5	3.4	3.7	4.8	4.4	4.0	4.2
Социология	5.0	3.8	3.9	4.5	4.3	3.5	3.5	4.1
Педагогика	4.2	3.4	4.2	4.2	3.7	4.7	4.5	4.1
Политология	4.7	3.7	2.6	4.1	4.0	3.9	4.0	3.9

Дисциплините от хуманитарния цикъл са подредени според крайната средна оценка, или онази оценка, която се получава като средна за всички дадени на конкретната дисциплина оценки. Както се вижда ясно безспорен фаворит в тази “ранглиста” е *Правото*. Този резултат дава основание да се мисли, че студентите са убедени в необходимостта от изграждане на правна култура в рамките на следването им. Друг е въпросът точно каква правна дисциплина би било най-полезно да изучават. Твърде висока е студентската оценка и за *Психологията* като важна дисциплина, изучаването на която би направило още по-солидно тяхното университетско образование. Анкетираните класират тази наука на второ място сред предложените за подреждане по важност хуманитарни науки. Такова място е отредено на предмета “Психология” и от участвалите в изследванията МГУ’02 и МГУ’03. Очевидно студентите от МГУ са убедени, че тя ще им даде компетентност, необходима за работата им като бъдещи мениджъри от различен ранг и поле на действие.

Изследването показва още, че между хуманитарните дисциплини с висок престиж сред студентите от МГУ се ползва *Историята*, която е класирана на 3-то място с оценка “Много добър” (4,6). Няколко други предмета също имат добра репутация сред студентите-нехуманитари в университетът ни. Това са *Културологията*, *Философията* и *Социологията*, които имат близки оценки – малко над “Добър” (4). Сходни резултати са получени в изследването МГУ’02, където предмета “История” също се класира на трето място в класацията на предпочитаните от студентите дисциплини от хуманитарния цикъл. Така или иначе прави впечатление, че тези хуманитарни дисциплини “печелят” убедително

съревнованието с няколко сродни дисциплини, като “Политология” и “Педагогика”, които са най-малко желани от анкетираните студенти във всички направени изследвания.

Предпочитан статут и хорариум на изучаваните философски и социални дисциплини

Проведените анкетни проучвания осигуряват полезна и даваща повод за размисъл информация за мнението на студентите относно *статута*, който трябва да имат изучаваните от тях хуманитарни дисциплини. Тази за 2003 г. е дадена в Таблица 9.

Таблица 9 Разпределение на мненията на анкетираните за статута на изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)

МГУ'03

Дисциплина	Задължителна	Задължително-избираема	Свободно-избираема
История	40,6	18,8	40,6
Право	20,0	31,4	48,6
Психология	23,2	26,1	50,7
Философия	16,9	25,4	57,7
Политология	10,8	21,7	67,5
Социология	10,8	20,0	69,2
Културология	4,5	20,9	69,2
Педагогика	4,7	15,6	79,7

Данните сочат, че се наблюдава разнoбoй в мнението на анкетираните за това дали е по-уместно изучаване на **задължителни** и **задължително-избираеми**, или **свободно-избираеми** предмети от хуманитарния сегмент на тяхното обучение. Броят на желаещите да изучават “Психология”, “Право”, “Философия” и “История” като задължителни или задължително-избираеми предмети е по-висок от този на студентите, които биха искали да могат да направят неангажиран избор в тяхна полза, сравнявайки ги със сходни дисциплини. Мнозинството от студентите не държат непременно да изучават дисциплините “Културология”, “Социология”, “Политология” и “Педагогика”, а най-много да се съхрани възможността им за избор от тези учебни дисциплини, в рамките на хуманитарното обучение. Тези резултати навеждат на мисълта, че е нужно упорито да се утвърждава *изборното начало* в преподаването на философските и социални науки в нашето висше училище. Налагането му ще

позволи на студентите сами да определят кои дисциплини да изучават от широк спектър предложени им предмети.

МГУ'04

Дисциплина	Задължителна	Избираема	Факултативна	Неотговорили
Право	37,2	48,9	7,5	6,4
История	19,2	57,4	12,8	10,6
Психология	17	64,9	7,5	10,6
Социология	18,1	58,5	10,6	12,8
Философия	10,6	74,5	4,3	10,6
Културология	8,5	73,4	10,6	7,5
Педагогика	5,3	74,5	10,6	9,6
Политология	4,3	73,4	10,6	11,7

В изследването проведено през 2004 година подобен разнбой не се наблюдава. Студентите се консолидират около мнението, че дисциплините от хуманитарния цикъл трябва да са избираеми. Може би изключение прави само *Правото*. Само тук студентите не могат да решат кой вариант за изучаването на тази дисциплина е най-удачен. Това показва важноста, която придават на предмета *Право* за своите бъдещи планове и професионална реализация.

Тези данни са в подкрепа на тезата, че принципът на *изборност* поражда здравословната конкуренция между преподавателите, което пък от своя страна води до подобряване качеството на преподаване на тези дисциплини. Вероятно този принцип ще работи също така добре не само при дисциплините, които се покриват от философските и социални науки, но и при специалните дисциплини.

Като своеобразен контролен въпрос за предпочитанията на студентите към конкретни предмети от хуманитарния сегмент може да се разглежда питането към тях: "В какъв обем часове трябва да се изучават посочените дисциплини?" Получените резултати за 2003 г. са представени в Таблица 10.

Таблица 10 Разпределение на мненията на анкетираните за хорариума на изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)

МГУ'03

Дисциплина	Хорариум				
	0	До 30	До 60	До 90	Над 90
Право	11,6	37,7	21,6	15,9	8,7
Психология	14,3	37,2	24,3	17,1	7,1
История	12,9	21,5	28,6	24,3	12,9
Философия	17,5	47,8	24,6	7,2	2,9
Социология	19,1	52,9	20,6	5,9	1,5
Културология	20,6	51,6	26,5	0	1,3
Политология	29,8	44,8	20,9	3,0	1,5
Педагогика	22,1	45,6	20,6	8,8	2,9

Отговорът на този проблем има и самостоятелно значение за начина на конституиране на хуманитарния цикъл в учебните планове на специалностите в МГУ. Резултатите от това питане почти потвърждават “класацията” на предметите, формирана при предходните два въпроса. На първите три позиции стоят “История”, “Психологията” и “Правото”, за изучаването на които анкетираните отреждат значителен брой часове. Повече от половината от анкетираните смятат, че посочените дисциплини трябва да имат хорариум от 60 и повече часа. По този показател сравнително високи стойности получават още две дисциплини – “Философия” и “Културология”. Макар, че към ½ от анкетираните считат, че 30 часа също са достатъчни за изучаването на тези две дисциплини. Относително най-ниско сред предпочитаните предмети от хуманитарния сегмент и по този показател стоят “Политологията” и “Педагогиката”. За тях мнозинството от студентите не предвиждат никакви или до 30 часа, което означава най-много слушане на лекции.

МГУ'04

Дисциплина	Хорариум					Неотговорили
	0 часа	До 30 часа	До 60 часа	До 90 часа	Над 90 часа	
Философия	8,5	61,7	19,1	3,2	-	7,5
Културология	15,9	51,1	25,5	3,2	1,1	3,2
Социология	17	49	23,4	5,3	-	5,3
Политология	23,4	48,9	17	3,2	1,1	6,4
Право	12,8	38,3	29,8	10,6	6,4	2,1
Психология	19,2	46,8	22,3	4,3	2,1	5,3
Педагогика	28,7	46,8	12,8	6,4	-	5,3
История	19,1	48,9	20,2	3,2	1,1	7,5

Понастоящем по същия показател студентите от МГУ смятат, че повечето от дисциплините от хуманитарния цикъл могат да бъдат преподадени

изчерпателно в рамките на 30 часа. Изключение прави само дисциплина *Право*, която според близо половината (46,8%) от анкетирани студенти трябва да се изучава в рамките на 60 и над 60 часа. Към ¼ от респондентите считат, че и за дисциплините *Културология* и *Психология* не са достатъчни 30 академични часа, в които те да бъдат добре преподадени. Впечатление прави големия процент от анкетираните, които не считат, че има нужда от изучаването на дисциплини като *Педагогика* и *Политология*.

Желани начини за работа в образователния процес по философски и социални науки

Данните от проведените социологически изследвания, дават възможност да се направят някои изводи за най-добрите начини за провеждане на учебните занятия по философските и социални дисциплини. Изучаването на студентското мнение по визириания проблем става под формата на въпроси, допускащи различна степен на свобода от анкетираните. Тези питання са отчасти или изцяло "отворени" и дават възможност на участниците в изследването да изразят собствените си виждания чрез непосочени конкретни отговори.

Особено важен за цялото изследване е въпросът: "Какъв е *оптималният начин* за изнасяне на лекциите по хуманитарните предмети?", отговорите на който са представени в Таблица 11.

Таблица 11 Разпределение на мненията на анкетираните за изнасянето на лекциите по изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)

МГУ'04

Форма на работа	% от всички отговорили
Съдържат интересна информация	49,5
Дават полезни знания	45,2
Достъпно излагане на учебния материал	37,6
Включващи дискусия	28,0
Съчетаване на посочените	25,8
Осигуряващи актуална информация	21,5
Друга	3,2 ⁵

Тук няма да сравняваме данните от изследването тази година с данни от предходни изследвания, защото в предходните сондажи този въпрос е бил изцяло отворен, а в настоящата изследване е затворен и препраща към следващия пункт от това изследване, който се отнася до търсенето на

оптималния начин за водене на семинарните занятия от преподавателите от хуманитарния сегмент.

Както виждаме, предпочитанията декларирани от студентите към начина, по който да протичат лекциите в хуманитарните курсове потвърждават изискванията на студентите към качествата на преподавателите от философските и социални дисциплини. Половината от тях (49,5%) смятат, че лекциите трябва да са интересни. Почти толкова от анкетираниите (45,2%) считат, че трябва да дават полезни знания. Над 1/3 от тях (37,6%) са убедени, че трябва учебния материал да се излага разбираемо. Нататък се подреждат необходимостта от обсъждане или дискусия след всяка лекция. Актуалността на предлаганата информация остава на последно място. Както видяхме липсата на нужда от актуализиране на материала е валидно само за някои от изследваните специалности. Тези резултати показват, че лекциите трябва да бъдат достъпни и интересни, за да е успешен учебния процес.

Таблица 12 Разпределение на мненията на анкетираниите за провеждането на семинарните занятия по изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)

МГУ'03

Форма на работа	% от всички отговори
Свободна дискусия по предварително определена тема	35,8
Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадени теми	23,9
Дискусия между групи студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем	16,4
Анализ на оригинални текстове от значими мислители	11,9
Обсъждане на казуси	6,0
Друга	6,0

Изглежда тази висока активност се дължи до голяма степен на обстоятелството, че са посочени няколко конкретни опции, от които студентите могат да избират. В подкрепа на това обяснение може да се приведе фактът, че едва 6% от отговорилите на въпроса са избрали "отворената" рубрика "друга (форма на обучение)", като при нея най-често се предлага да бъдат съчетавани по оптимален начин изрично посочените прийоми за учебна работа.

И при този, както и при предходния въпрос, прави силно впечатление едно доминиращо искане от страна на студентите – с тях да се обсъждат максимално открито, сериозно и толерантно включените в учебните програми на

философските и социалните дисциплини проблеми. Близко 3/5 (58,2%) от анкетираните виждат в различните форми на събеседване – “свободна дискусия по предварително определена тема”, “дискусия между групи студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем” и “обсъждане на казуси” – оптималните способности за провеждане на семинарните занятия. Със солидна подкрепа се ползват още две учебни форми за работа, които са предпочетени съответно от: близо 1/4 (23,9%) от анкетираните одобряват “подготвянето, изслушването и обсъждането на реферати по дадени теми”, а около 1/7 (11,9%) - “анализът на оригинални текстове от значими мислители”. Подкрепата за различните начини за провеждане на упражненията, говори за желанието на студентите от по-голямо разнообразие при използване на отделните образователни прийоми и съчетаване им, когато това е възможно.

Данните от изследването през 2004 година потвърждават тези от това, проведено през 2003 година сред студентите в МГУ.

МГУ'04

Форма на работа	% от всички отговорили
Свободна дискусия по предварително определена тема	39,9
Дискусия между група студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем	31,2
Съчетаване на посочените	25,8
Обсъждане на казуси	22,6
Анализ на оригинални текстове от значими мислители	20,4
Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадени теми	12,9
Друга	4,3 ⁶

Предпочитани способности за оценка и контрол на знанията

При бъдещата учебна дейност по хуманитарните дисциплини следва да се отчитат предпочитаните от студентите форми за оценка на техните знания. За тези техни нагласи може да се съди по отговорите на участниците в проведените социологически изследвания на въпроса “Посочете предпочитаните форми за оценка и контрол”. Данните за тях са дадени в Таблица 13.

Таблица 13 Разпределение на мненията на анкетираните за предпочитаните форми за оценка и контрол при изучаването на хуманитарни дисциплини (в %)

МГУ'03

Форма на оценка и контрол	МГУ'02	МГУ'03
Тест	22.8	40.5
Писмен изпит	15.8	9.5
Изнасяне на доклади	13.8	14.9
Защита на реферат (теза)	10.6	9.5
Писмен изпит със събеседване	8.9	6.8
Устен изпит	7.7	9.5
Контролни работи	6.9	4.1
Разделен на части изпит	6.5	2.7
Други /решаване на казуси .../	2.8	2.7

При отговора на този въпрос преобладава мнението, че *тестът* е най-подходяща форма за оценка на знанието, вероятно поради невъзможността да се проявява субективизъм при оценяването от страна на преподавателя. Това виждане се потвърждава от резултатите от изследването МГУ'02, в което тестът също уверено заема първото място сред предпочитаните форми за оценка на знанията. И в двете изследвания около $\frac{1}{4}$ от анкетираните го предпочитат пред останалите способности за контрол на знанията. Висок е рейтингът и на *писмения изпит със събеседване*, а като се има предвид и немалкия брой на отговорите в подкрепа на стандартния "писмен изпит", може да се каже, че писмените отговори се очертават като особено предпочитани от студентите. В това отношение техните виждания съвпадат с изискванията на ЗВО. За разлика от този начин на оценяване някои традиционни способности за оформяне на успех, като: "контролната работа" или "разделения на части изпит" не се ползват със симпатия сред студентите. Те обаче оценяват доста високо възможностите на такива средства за контрол на знанията, до които сравнително често се е прибегвало досега в занятията по философските и социалните дисциплини, като: "изнасяне на доклад" или "защита на теза (реферат)", предпочетени съответно от 13,8% и 10,6% от отговорилите на питането. Отделни студенти, използвайки опцията "друга (форма на оценка)", предлагат в учебния процес, като средства за оценка на знанията им, да бъдат включени още "текущата оценка", "решаването на казуси" и "подготовката на есета". Тези данни показват, че занапред е уместно по-често да се използват някои по-рядко разпространени по специализираните предмети, но

уместни в обучението по хуманитарните дисциплини средства за оценка и контрол на знанията.

Данните от изследването проведено през 2004 г. препотвърждават предпочитанието на студентите да бъдат изпитвани чрез тестова система. Това ни отвежда към хипотезата, че студентите предпочитат преподавателя да е максимално неутрален към тях в изпитна ситуация. Това желание от страна на студентите някак си противостои на високата им оценка към качеството на преподавателите – “субективно ангажиран при оценяване на знанията”. Вероятно обаче обяснението тук е във вярата в това, че тестът като вариант за оценяване на знанията е много по-лесен метод, отколкото устния или писмения изпит. А това няма нищо общо с качествата, които притежава един преподавател или не. По-скоро е силно обвързано с качествата на студента и усилията, които е положил да завърши успешно курс от цикъл *философски и социални науки*.

МГУ'04

Форма на оценка и контрол	% от всички отговорили
Тест	37,6
Текуща оценка	36,6
Подготовка на реферат (есе)	16,1
Устен изпит	10,8
Изнасяне на доклади	9,7
Писмен изпит	5,4
Контролни работи	5,4
Решаване на казуси	1,1
Други	1,1

Данните тук водят до съвсем различни изводи от тези, за които стана дума, когато анализирахме резултатите от изследването сред студенти от МГУ през 2003 година. Тук виждаме предпочитанието на студентите към устната форма на изпитване, което говори за предпочитание към *общуване* с преподавателя, където диалогът е креативен и е част от образователния процес в това учебно заведение. Над 1/3 от анкетираните (36,6%) предпочитат изнасянето на доклади, артикулирането на теза и събеседването с преподавател. Именно тези форми на оценяване на знанията се оказват за една не малка част от студентите адекватния начин за приключването на курс от хуманитарния сегмент.

Ще завършим анализа на отговорите на въпросите от това изследване с коментар върху единствения *отворен* въпрос в него, който играе ролята на контролно питане. Накарахме респондентите да опишат и оценят как протичат лекциите и упражненията им по философски и социални науки. Резултатът е в

полза на необходимостта от изучаване на науките от хуманитарния цикъл. Ето как определят тази полезност повечето от респондентите: *Супер; Добре, но може и по-добре да протичат; Много добре; Нормално; Много добре, интересно е; Добре. Много интересна информация, касаеща не само студентите; В час по "Културология" се забавлявам; Нормално; Съвсем нормално и интересно обсъждане на казуси, дискусии, полезна и интересна информация; Интересно; Доста е интересно – обсъждат се различни теми, провеждат се дискусии; Абе, голям купон; Занятията протичат доста добре и аз попивам доста неща. Както виждаме тук ключови думи са интересно и много добре, което ни отвежда до извода, че науките преподавани в хуманитарния цикъл напълно задоволяват по-рано декларираните предпочитания към начина на преподаване от страна на студентите в МГУ. Малка част от студентите оценяват лекциите и упражненията като скучни и неразбираеми. Този малък дял ни кара да формулираме следната хипотеза: вероятно студентите, които не харесват подхода на преподавателите от хуманитарния сегмент са пасивни и предпочитат получаването на готови рецепти и знания, вместо сами да стигат до тях през личния си светоглед и практика. От своя страна тази хипотеза потвърждава още веднъж резултатите от изследването – високите проценти на одобрение на преподаването на философски и социални науки, които показват добрата оценка на студентите за работата на преподавателите по тези дисциплини.*

Повечето от отговорите на визириания въпрос са *оценъчни*, като малка част от студентите са се опитали да анализират за себе си и посочват положителните и отрицателните страни на хуманитарните курсове. Но все пак има и такива **анализиращи** отговори и те са особено важни за това изследване: *Предимно със строга научна насоченост; Излагане на страшно много информация на изключително висок език и то с най-малките подробности; Разказват ни дадени теми заложи в програмата на даден преподавател; Разсъждаваме по "Културология", решаваме казуси по "Право"; Чрез дискусии, даващи възможност за индивидуална изява и развитие на свое собствено мислене и виждане; Дават полезни знания за науката и културата, човека и бита; Дава се много информация за неща, които не знаем. Тук виждаме, че това което основно затруднява студентите или поне част от тях е научният езикът, с който преподавателите по хуманитарни дисциплини си служат. Вероятно хуманитарите биха имали същия проблем ако изучават някои от специализираните курсове на студентите от МГУ. Решението на този проблем е от изключителна важност и за двете страни, но той няма да бъде решен ако студентите го мислят само като проблем на преподавателите по философски и социални науки. И двете страни трябва да направят усилие за постигане на*

разбиране на материята. От страна на студентите това ще изисква повече четене за усвояване на специфичния научен език на науките от хуманитарния цикъл. Смисълът от изучаването на тези науки тук респондентите виждат във възможността за лична изява, разсъждаване и получаването на знания, които разширяват хоризонтите им.

Най-голяма част от отговорите на разглеждания въпрос са **описателни**. Предимството на този тип отговори е в това, че показва начина на протичането на лекциите и упражненията по предметите от хуманитарния цикъл, разкривайки метода на преподаване, на който са заложили преподавателите по тези дисциплини: *Под формата на дискусии след запознаване с материала; Разказват се лекции и теми и се научават нови неща; Решаваме задачи и се запознаваме с материята на предмета; Изнасяне на лекции по дадена тема и решаване на задачи; Преподаване, дискусии, въпроси и отговори; Протичат чрез разговор; С преподавателя се обсъждат проблемите върху дадена тема; Обсъждат се предварително подготвени теми; Коментират се въпросите от темите и се правят анализи; Всеки получава част от основната тема и по време на упражнения се дискутира; Разказват се лекции и теми; Дискусия по предварително определена тема; Решаваме задачи, спорим по някои теми; Анализиране на мисли; Дискусия по предварително определена тема; Анализ на дадена тема; Обсъждаме дадена тема за упражнението; Решаване на казуси, четене на текстове, решаване на тестове, изпитване; В повечето време с дискусии; По упражнения решаваме казуси, които са доста любознателни; Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадена тема; Лекция с времетраене час и тридесет и упражнения, в което пишем задачата от преподавателя и след това я предаваме за оценка; Изслушване и обсъждане на дадена тема; Всеки говори по дадена тема; Студентите говорят по предварително подготвена тема; Всеки път ни дават теми, по които да се подготвим и след това ни изпитват върху тях.* Тук виждаме, че преподавателите са заложили предимно на **комуникацията** със студентите. Дискусията, анализа и обсъждането на проблемите от преподаваната материя са предпочитани форми за усвояване на материала. Формата на диалог за разбирането на учебния материал е от изключителна важност за успешната работа на преподавателите по философски и социални науки със студентите. Това отговаря на изискванията на студентите за успешното и полезно протичане на лекциите и упражненията. То показва как преподавателите от хуманитарния сегмент успяват, като цяло, да задоволят глада за комуникация и разбиране - основни за успешната образователна програма на студентите в МГУ.

3. Виждания за усъвършенстване на модела за преподаване

на философски и социални науки в МГУ “Св. Иван Рилски”

Изработеният през учебната 2001/02 година **модел** за организация на обучението в областта на философските и социални науки вече функционира при обучението на студентите от няколко специалности в МГУ “Св. Иван Рилски”. Това обучение формира самостоятелен сегмент в учебните планове на специалностите “Стопанско управление”, “Компютърни технологии” и “Геология и геоинформатика”. Предстои разширяването на неговото приложение и в останалите специалности на нашия университет, съобразно спецификата на всяка от тях. За да се осъзнае още по-добре нуждата от разширяване и правилно изграждане на хуманитарната подготовка на студентите е необходимо ясно да се дефинират целите, които се преследват в обучението по дисциплините от хуманитарния сегмент.

Основни цели в обучението

Първата и главна цел на хуманитарното образование е да спомогне за усвояване на *общочовешките ценности* и превръщането им в лична позиция на студентите. Тя може да бъде постигната предимно чрез изучаването на дисциплините от цикъл “**Философски науки**”. Втората му цел е да даде възможност на студентите да придобият научни знания за функционирането на обществото като *единна система*, за неговите *институции* и *взаимодействието* на хората в техния социален живот. Тя следва да бъде постигната главно посредством изучаването на предметите от цикъл “**Социални и правни науки**”. Третата му цел е да осигури придобиването на хуманитарни знания, които да са годни за подпомагане решаването на по-конкретни професионални проблеми от обучаемите. Тя би могла да се реализира в рамките на образователно-квалификационната степен “магистър” и образователната и научна степен “доктор”. Тези цели могат да бъдат постигнати само в рамките на цялостна преподавателска стратегия, за организация на хуманитарното обучение в МГУ. След нейното прилагане ще може да се прецени доколко хуманитарната подготовка реално спомага на обучаемите да изградят профила си на личности, граждани и завършени специалисти, с определени способности за превръщане на своите знания и умения в социално-технологични решения.

Главни принципи за организация на преподаването

Посочените тук принципи бяха фиксирани още в нашето изследване от 2002 г. Работата ни съобразно тях само потвърди валидността им. Затова смятаме, че е нужно те да се следват и занапред.

I. *Отвореност*, т.е. потенциал за периодично обновяване на спектъра от изучавани учебни предмети. Следването на този принцип зависи от способността на наличните преподаватели периодично да подготвят нови курсове и готовността на разработващите учебните планове на специалностите в МГУ да включват в тях нови хуманитарни предмети.

II. *Конкурентност* между отделните дисциплини с възможност за свободен избор на всяка от тях от страна на студентите.

III. *Гъвкавост* за приложение при нови начини на организация на учебния процес, включително след въвеждане на кредитната система. Законовата база за внедряване на тази система е вече налице след създаването на специален член в ЗВО /чл. 44а/.

IV. *Непрекъснатост* на хуманитарното обучение, която да осигурява теоретична и логическа *приемственост* между отделните учебни дисциплини.

V. Вътрешна завършеност и *системност* на хуманитарното обучение на всяка образователна степен и същевременно осигуряване на възможности за продължаването му в следващата.

VI. Постигане на *специфични цели* на хуманитарното обучение в рамките на всяка образователна степен и ниво в нея. Съблюдаването на този принцип представлява най-голямото предизвикателство пред преподавателите по философски и социални науки. На тях тепърва им предстои да конкретизират очакваните резултати от своята работа и да предприемат конкретни действия за тяхното постигане в следващите няколко години.

VII. Ясно *обособяване на нивата* при обучението в хуманитарния сегмент на висшето образование, давано в МГУ. Досегашната практика е насърчаваща, доколкото обучението в два цикъла по философските и социални дисциплини е общо взето успешно.

Структура и съдържание

Като се имат предвид както данните от социологическите изследвания, така и натрупания опит на преподавателите от катедра "Философски и социални науки", може да се защити необходимостта от включване в учебните планове на специалностите от МГУ, изучавани в образователно-квалификационната степен "**бакалавър**", на две групи хуманитарни предмети. Двете равнища в обучението по философски и социални науки следва да бъдат не само обвързани, но и относително обособени.

На първото ниво, осигуряващо образование на студентите по философски дисциплини, обучението би следвало да се води чрез предметите от специалния цикъл "**Философски науки**", който и сега съществува в МГУ. В него са включени вече традиционните за висшето ни училище учебни предмети

“История на философията”, “Логика” и “Теория и история на културата” /Културология/. Те следва да продължат да се преподават като задължително-избираеми. Към тях би следвало периодично да се добавят нови учебни дисциплини, за да се обогатява спектъра от възможности за избор на обучаемите. Важна крачка в това отношение е включването от учебната 2004/05 г. в цикъла “Философски науки” на новата дисциплина “Философска антропология”. Чрез изучаването на визираните дисциплини би се създал **ценностно-формирация фундамент**, върху който да се надгради второто равнище в хуманитарното обучение на бъдещите специалисти от нехуманитарните специалности, които се изучават в МГУ. Като основна форма за оценка на знанията и уменията на студентите на това ниво вече като че ли се утвърди *текущата оценка*. Друг е въпроса, че понякога нейното използване е доста затруднено поради малкия хорариум, отреден за семинарни занятия. Такъв е случаят с почти всички специалности от МЕМФ /изключение е специалността “Компютърни технологии”/, в които са предвидени упражнения през седмица.

На второто ниво, даващо образование на студентите по социални и правни науки, би трябвало да се формира самостоятелен цикъл **“Социални науки”**, включващ предмети, като: “Право”, “Социология”, “Психология” и др. Техният статут отново трябва да е на задължително-избираеми. Обучението по такива дисциплини би осигурило **професионално-формираща насоченост** на хуманитарното образование в нашето висше училище. Тук има особено широко поле за включване на набор от юридически дисциплини в учебните планове на специалностите, изучавани в МГУ. Вече са направени важни стъпки в това отношение. Дисциплината “Основи на правото” присъства както в учебните планове на бакалавърските специалности “Стопанско управление” и “Компютърни технологии”, така и на магистърските програми “ЕЕЕО”, “АИУТ” и “МТТ”. Предметът “Гражданско и търговско право” се изучава от студентите от специалностите “Стопанско управление” на бакалавърско равнище и “Индустиален мениджмънт” на магистърско. Дисциплината “Минно законодателство” е включена в обучението на магистрите по “Разработване на нерудни полезни изкопаеми” и “Открито разработване на полезни изкопаеми”. Студентите от магистърските програми “Сондиране и добив на нефт и газ” и “Открито разработване на полезни изкопаеми” изучават дисциплината “Концесионно, лицензионно и патентно законодателство”.

Добри перспективи се откриват и за разширяване на кръга от специалности, в които се води обучение по дисциплината “Социология” /Микросоциология/. Засега тя е включена както в учебните планове на бакалавърските специалности “Стопанско управление”, “Компютърни технологии”

и “Геология и геоинформатика”, така и в тези на магистърските програми “Руднична вентилация” и “АИУТ”, макар и като избираем предмет.

Почти неразработена насока в обучението на студентите от МГУ е усвояването на психологически знания. Засега в учебните планове само на една магистърска програма - “Руднична вентилация и техническа безопасност”, е включена дисциплина от това направление на научната област “Социални правни науки” - “Психология на безопасността на труда и ергономията”. За визираните дисциплини почти във всички учебни планове са предвидени освен часове за лекции, още и за семинарни занятия, макар и в различен обем. Поради това обстоятелство е уместно да се прилагат различни форми за оценка знанията на обучаемите – *текуща оценка, тест, писмен изпит* или др.

Хуманитарното обучение на **магистърската** степен следва да бъде по-прагматично насочено и да осигурява максимално широки възможности за избор на хуманитарни дисциплини от страна на студентите. Тези предмети могат да се включат както в рамките на цялостни хуманитарни програми, така и да присъстват като самостоятелни курсове в специализирани нехуманитарни програми. Към посочените по-горе дисциплини могат да бъдат добавени още предмети, като: “Приложна етика” /напр. “Бизнесетика”/, “Социална психология”, “Информационно-търсещи системи”, “Фирмена култура” и др. Последните две вече се преподават в МГУ. Така например дисциплината “Информационно-търсещи системи” е включена в учебните планове на магистърските програми “Приложна геофизика” и “Минерални технологии”, освен в бакалавърската специалност “Сондиране и добив на нефт и газ”. Така или иначе на това образователно равнище изучаваните хуманитарни и социални дисциплини трябва да имат подчертано **приложен характер**. Хорариумите и формите за оценяване се определят според спецификата на специалностите, по които се води обучение на това ниво.

Образованието в областта на философските и социални науки на **докторската** степен следва да включва поне една задължителна или задължително-избираема дисциплина. Най-полезно за обучаемите не само при подготовката на техните дисертационни трудове, но и за по-нататъшната им изследователска дейност, като че ли би било обучението по предмета “Логика и методология на науката”. Неговото изучаване би гарантирало усвояване от докторантите на минимален обем от знания за специфичните черти, методи и функции както на научното познание изобщо, така и на конкретната наука, в областта на която им предстои да работят. Естествено занятията следва да се профилират спрямо научната област, в която докторантът подготвя своята дисертация.

* * *

Засега в образователната практика на МГУ преобладава по-скоро *несъгласуваното* между специалностите преподаване на философски и социални науки. Само в учебните планове на отделни специалности се наблюдава последователно включване на взаимно обвързани учебни дисциплини от този вид. Прави впечатление присъствието на едни и същи учебни предмети в обучението на студенти от различни образователно-квалификационни степени, което говори че почти няма разбиране за спецификата на различните по тип дисциплини. Очевидно трябва да се работи за внедряване на **единен модел** на хуманитарно обучение в нашето висше училище. Засега са направени само отделни стъпки по неговото внедряване в някои специалности. За да може той да изиграе своята роля за подобряване качеството на обучението в МГУ е нужно изработването на цялостна визия за бъдещото развитие на обучението по философски и социални науки, която евентуално да бъде одобрена от Академичния съвет на МГУ. Едва тогава чрез последователното внедряване на цялостния модел за хуманитарно обучение в образователния процес по всички специалности ще се гарантира еквивалентна по качество подготовка на всички обучаеми по тези дисциплини. Ще бъде осигурена обвързаност и приемственост между отделните учебни предмети от хуманитарния сегмент в *завършена система* с общи образователни принципи и цели. Това би довело до повишаване ефективността от преподавателската дейност по дисциплините от този сегмент в университетското обучение, осъществявано в нашето висше училище.

Бележки

1. Този текст представлява съкратен вариант на отчета за осъществения през 2004 г. от преподаватели от катедра "Философски и социални науки" проект по НИР в МГУ със същото наименование.
2. Резултатите от него са публикувани в статията на Д. Тодоров – Обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ "Св. Иван Рилски": състояние и перспективи (В: Известия на Хуманитарния департамент, Т. 2, С., ИК "Св. Иван Рилски", 2002).
3. Изследването бе проведено в: ВТУ "Св.св. Кирил и Методий", ЛТУ, МГУ "Св. Иван Рилски", СУ "Св. Климент Охридски", ТУ-Варна, Университет "Проф. д-р Асен Златаров", УАСГ и УНСС.
4. Резултатите от него са публикувани в статията на Д. Тодоров – Състояние и перспективи на преподаването на хуманитарни и социални науки в нехуманитарните специалности на българските висши училища (В: Стратегии в образователната и научна политика, бр. 4, 2003).
5. Не посочват друга опция за оптималното изнасяне на лекциите по философски и хуманитарните дисциплини.
6. Макар и да твърдят, че има друг по-успешен начин семинарните занятия по хуманитарни науки да са по-работещи, не го посочват.

7. Това наименование е отчасти съобразено с утвърдения от МС (Постановление № 125 от 24.06.2002 г.) "КЛАСИФИКАТОР на областите на висше образование и професионални направления" (публикуван в ДВ, бр. 64 от 2002 г.), в който се говори за областта на висше образование "Социални и правни науки".

МЕТОДИЧЕСКИ ОСОБЕНОСТИ В ПОДГОТОВКАТА НА ФУТБОЛНИ ОТБОРИ С НИСКА И СРЕДНА КВАЛИФИКАЦИЯ

Йордан Иванов*, Арахангел Гигов**

В специализираната литература по футбол въпросите за спортната подготовка са разработени подробно от голям брой автори (В. Ангелов, Ст. Петров, 1975; М. Годик, А. Шишков, 1983; М. Червеняков, Б. Цолов, 1999 и др.). Всички те определят като най-важно умението на треньора да съчетава компонентите на тренировъчното натоварване в зависимост от индивидуалните особености на футболистите и конкретната цел на подготовката. Някои от тях предлагат и свои оригинални методики за умело съчетаване на натоварването с очакваната ответна реакция на организма на футболистите. Те (М. Годик, А. Шишков, 1983) отбелязват, че оптимизацията на управлението на тренировъчния процес зависи най-вече от това в каква степен:

1. Познаваме структурата на състезателните упражнения;
2. Умеем да прогнозираме точните характеристики на футболиста, който готвим;
3. Умеем да определяме величината и характера на тренировъчното натоварване;
4. Умеем да оценяваме състоянието на футболиста;
5. Знаем величината на преноса между дейността на различните функционални системи в организма и различните тренировъчни упражнения.

Оригинален модел за оптимизиране на тренировъчния процес, съобразно алгоритъма на тактическо мислене, разработват в единствената по рода си у нас поредица монографични книги *Тактика за добрия футбол* от М. Червеняков и Б. Цолов (1999, 2000).

Изхождайки от казаното дотук ние смятаме, че от особено важно значение за оптимизиране на тренировъчната работа при отбори с ниска и средна квалификация е да се познават както прогнозните характеристики на футболистите, така и особеностите на подготовката, произлизащи от факта, че футболистите с ниска и средна квалификация:

* са аматьори, т.е. футболът за тях не е професия;

* повечето практикуват играта от любов и като подходящо средство за спортуване и създаване на необходимите им емоции;

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

** доктор, главен асистент в НСА „Васил Левски“.

* не възприемат изцяло (преобладаващата част от футболистите аматьори) основната цел, характерна за професионалните отбори - високи спортни резултати.

В този смисъл трябва да подчертаем, че може би най-важна особеност в процеса на технико-тактическата подготовка на такива състезатели е свързана с избора на най-подходящите методи за подготовка. Дългогодишният ни педагогически и треньорски опит с редица аматьорски, в т.ч. и със студентски отбори ("Академик" - София, НСА "В. Левски", МГУ "Св. Ив. Рилски" и др.) ни даде основание да смятаме, че най-подходящи и ефективни са игровият и състезателният методи с някои техни варианти (разновидности).

В подкрепа на това наше експертно становище са и резултатите от експеримента, който проведохме в МГУ "Св. Иван Рилски" през учебната 2001/02 г. (септември 2001 – юни 2002 г.). В него участваха три групи от по 20 студенти (I и II курс) – 1. Експериментална; 2. Експериментална и Контролна група. Двете експериментални групи се обучаваха в часовете по физическо възпитание (спорт по избор – футбол) по разработения от нас нов вариант на игровия метод или т. нар. *пирамидално-състезателен метод на обучение*. Същността на метода описахме в минали наши публикации /8, 9/. Тук обаче, с оглед на това, че методът е много подходящ за адаптиране в подготовката на различни аматьорски и детско-юношески отбори, ще си позволим съвсем накратко да припомним неговата същност. Тя се състои в това учебната група в часа (респективно отборът в отделната тренировка) да бъде разделена на два състава от по 9 студенти, условно обозначени като отбор "А" и отбор "Б". От своя страна тези два отбора са разделени на други три състава от по 3-ма играчи. Така в един учебен час по футбол първоначално играят един срещу друг трите състава от по 3-ма състезатели от отбор "А" съответно срещу трите състава от по 3-ма състезатели от "Б". След това две от 3-ките от отбор "А" съставят отбор от 6-ма, който се среща с друг такъв отбор от "Б", като през това време в отделен мач продължават да играят един срещу друг останалите две 3-ки (в следващия час играят други две 3-ки противници и т.н. в часовете се редуват). При играта по шесторки, важеше правилото последният в отбраната да изпълнява ролята на вратар, играейки с ръце в собственото си наказателно поле. В края на часа противниците играят в пълни състави – по 9-ма. Така в първия час схемата на игра е 3:3, 6:6 и 9:9, а в следващия час в обратен ред. Същност налице е една количествена пирамида и три относително отделни игри (срещи) във всеки час, посредством състезателния метод (както се вижда във всеки час са ангажирани активно осемнадесет студенти, участието на 1-2 студенти в повече или по-малко не изключва същността на метода). Всеки мач 3:3, 6:6 и 9:9 (или обратно в следващото занятие) след 10-15 минутно организирано разгриване трае по 20

мин., с пауза за активен отдих между мачовете от 4-5 мин. Игралната площ за всяка формация бе съответно:

* за 3:3 – поле с размери 30:20 м. и врата с размери 1:1 м.

* за 6:6 – поле с размери 50:30 м и врата – 5:2 м.

* за 9:9 – поле с размери 70:40 м. и врата – 5:2 м.

Разликата в обучението на двете експериментални групи е само в броя на проведените занимания. Експериментална група № 1 водеше по едно занимание (2 учебни часа) седмично (общо 27 занимания за учебната година), съобразно учебния план – задължителен хорариум от часове по дисциплината “Физическо възпитание и спорт” за I и II курс в МГУ “Св. Иван Рилски”. За разлика от нея другата експериментална група (№ 2) водеше по още едно допълнително занимание седмично, т.е. 2 занимания седмично или 4 учебни часа (общо 52 занимания). Подготвителната част (разгръването) в отделните занятия и при трите групи бе почти идентично.

Часовете по футбол при Контролната група (и по-специално тяхната основна част) протичаха съобразно утвърдената учебна програма от катедра “Физическо възпитание и спорт” в МГУ “Св. Иван Рилски” – програма почти идентична с тази на другите столични висши училища. В нея бе включено обучението в почти всички основни технически действия на футболната игра, както и някои основни тактически умения. В обучението преобладаваха общо-подготвителните и специално-подготвителни упражнения в сравнение с чисто игровите упражнения (двустранината игра на футбол). За сравнение трябва да подчертаем, че при експерименталните групи двустранината игра на футбол (в различното числово съотношение на отборите – 3:3, 6:6 и 9:9) съставлява около 67% (или 60 минути) от другите средства (упражнения) в отделното занятие, което е с продължителност 90 минути. При Контролната група двустранината игра на футбол в отделното занятие заемаше обикновено между 33% до 44% (30-40 минути), и сравнително рядко (1-2 занятия в семестъра) до 72% (65 минути).

За установяване ефекта от прилагането на пирамидално-състезателния метод извършихме спортно-педагогическо тестиране чрез батерия от 7 теста, даващи информация за някои технико-тактически умения (“Удари във врата 5:2 м. от 15 м.”, “Спринт в зигзаг на 30 м. с топка”), ниво на физически качества и функционални възможности (“30 м. спринт”, “Скок на височина със засилване от 3 крачки”, “Скокове за 60 сек. над препятствие от 40 см.”, “Совалково бягане 6x30 м.” и “Спринт в зигзаг на 30 м. без топка”). Без да се спираме подробно на резултатите от тестирането преди и след експеримента ще посочим само, че при всички показатели прирастът на експерименталните групи (и особено на група № 2) в сравнение с Контролната (анализиран чрез t критерия на Стьюдънт) е

съществен, т.е. именно използваният метод е допринесъл за по-добрата подготвеност на лицата от експерименталните групи.

Всичко това ни даде основание да въведем метода като основен и в подготовката на представителния отбор на МГУ "Св. Иван Рилски", участник в студентското първенство (сезон 2003/04 г.). Мястото на метода в седмичния микроцикъл (подготвителен период) е посочен на *Таблица 1* и на *Таблица 2* (състезателен период).Трябва да подчертаем, че този начин на подготовка се отрази твърде положително върху резултатите на студентския отбор на университета. Отборът се класира на трето място в градското студентско първенство на София и продължава участието си в републиканското първенство. А през сезона постигна победи над традиционно силни отбори като тези на УНСС, Нов български университет, ХМТУ, СУ "Св. Климент Охридски" и други.

Таблица 1 Седмичен микроцикъл (подготвителен период) на отбора на МГУ "Св. Иван Рилски"

Ден / Натоварване/ Времетраене	Съдържание
Понеделник / Средно (65 мин.)	1. Разгръване с лекоатлетически упражнения + упражнения за гъвкавост и стречинг - 15 мин.; 2. Модел "пирамидално-състезателен метод" (6:6 и 9:9) - 40 мин.; 3. Отгръване с упражнения за гъвкавост и стречинг - 10 мин.
Вторник / Голямо (90 мин)	1. Комплекс разгръване "Скоростно-силови упражнения" - 20 мин; 2. Модел "пирамидално-състезателен метод" (3:3, 6:6 и 9:9) – 60 мин.; 3. Отгръване с подаване по двойки и жонглиране – 10 мин.
Сряда / Малко (60 мин.)	1. Разгръване "В квадрати – 6:2" + самостоятелно дозагръване – 20 мин.; 2. Индивидуална работа за техника – водене, преодоляване, удари – 35 мин.; 3. Отгръващи упражнения с топка – 5 мин.
Четвъртък / Голямо (90 мин.)	1. Загръване със "Скоростно-силов комплекс" – 20 мин.; 2. Модел пирамидално-състезателен метод" (6:6, 3:3 и 9:9) – 60 мин.; 3. Отгръване с разхлабващи бегови упражнения – 10 мин.
Петък / Средно (75 мин.)	1. Самостоятелно разгръване с топки + стречинг и гъвкавост – 20 мин.; 2. Двустранни игри с условия – игра с ръце (ръгби), игра на волейбол + упражнения за бързина и ловкост – 50 мин.; 3. Разхлабващи упражнения – 5 мин.
Събота и Неделя	Отдых

Таблица 2 Седмичен микроцикъл (състезателен период) на отбора на МГУ "Св. Иван Рилски"

Ден / Натоварване/ Времетраене	Съдържание
Понеделник / Средно (70 мин.)	1. Разгръване с топка + упражнения за гъвкавост и стречинг – 20 мин.; 2. Аеробна работа - крос през пресечена местност + Модел "пирамидално-състезателен метод" (6:6, 9:9 – по 10 мин.) – 45 мин.; 3. Отгръване – 5 мин.
Вторник / Средно (75 мин.)	1. Разгръване "В квадрати – 3:1, 4:2" – 20 мин.; 2. Техничко-тактически упражнения: преминаване и удар + упражнения за ловкост и вестибуларния анализатор – 40 мин. + комплекс с медицински топци – 10 мин.; 3. Отгръване с жонглиране – 5 мин.
Сряда / Голямо (90 мин.)	1. Разгръване "Стартова бързина и ловкост" – 20 мин.; 2. Модел "пирамидално-състезателен метод" (3:3, 6:6 и 9:9) – 60 мин.; 3. Отгръване с разхлабващи бегови упражнения – 10 мин.
Четвъртък	Отдых
Петък/ Средно (65 мин.)	1. Разгръване "В квадрати 5:2 " + стречинг – 20 мин.; 2. Индивидуална работа за техника – водене, преодоляване, удари – 35 мин.; 3. Отгръващи упражнения с топка – 10 мин.
Събота	Мач
Неделя	Отдых

Литература

1. Ангелов, В., С. Петров, *Ръководство за упражнения по футбол*. С., 1977.
2. Ангелов, В., А. Шишков и кол., *Футбол*. С., МиФ, 1987.
3. Бъчваров, М. *Футбол – интегрална физическа подготовка*. С., 1999.
4. Годик, М., А. Шишков, *Контрол и управление на тренировъчното и състезателно натоварване във футбола*. С., МиФ, 1983.
5. Димитров, Л. *Начално обучение на подрастващи футболисти с използването на вариативния метод* /Докторска дисертация/, 1988.
6. Димитров, Л., В. Генчев, Д. Тривизадакис, *Възможности за усъвършенстване игровата подготовка във футбола*. (В: "Спорт и наука", бр. 5, 2001).
7. Иванов, Ив. *Физическо възпитание във ВУЗ. Теория и методика*. С., Изд. УАСГ-УИК, 1996.
8. Иванов, Й., М. Бъчваров, Б. Цолов, *Пирамидално-състезателният метод като подход за по-висока ефективност в часовете по физическо възпитание в условията на висшите училища /спорт по избор – футбол/*. (В: "Спорт и наука", бр. 3/2002).
9. Иванов, Й. *Спортологична същност на пирамидално-състезателния в занятията по футбол в условията на ВУЗ*. (В: "Спорт и наука", бр. 4/2002).
10. Цолов, Б., Й. Иванов, *Управление на учебно-тренировъчния процес по футбол във ВУЗ*. С., "Информа интелект", 1998.
11. Червеняков, М., Б. Цолов, *Тактика за добрия футбол*. Кн. 1. Пресирай – отнемай топката! С., 1999.

12. Червеляков, М., Б. Цолов, *Тактика за добрия футбол*. Кн. 2. Подсигурявай – съдействай за отнемането на топката! С., 2000.

ЗА РАЗЛИКАТА МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНТНО И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНО У КАНТ

Христо Стоев*

Трябва да се отбележи, че и двата израза произлизат от латинския глагол *transcendere* и съответно от причастието *transcendens*, което означава “прекрачващ”, “преминаващ отвъд”. Съгласно това в метафизически план “трансцендентно” означава онова, което надхвърля границите на естествения, познаваем чрез сетивата свят, т.е. *отвъдното* в онтологически и познавателен смисъл. Паралелно с това, но вече в един предимно епистемологически план “трансценденталиите” в схоластическата философия означават вече не просто същностите или предметите, които лежат отвъд пределите на сетивния свят, а онези своеобразни понятия (или както се изразява самият Кант – “*предикати*” (1, 157), които надхвърлят най-висшите понятийни редове, всеки един от които редове е подчинен на определена категория. В този смисъл “трансцендентални” са понятията (предикатите), които имат своя смисъл и употреба, прекарайки границите, задавани от най-общите категориални редове както по отделно, така и като цяло. Следователно още в тази начална употреба на термините, ние можем да набележим следното отношение: ако “трансцендентно” е надхвърлящото дадена област в *предметен* план, то “трансценденталното” е надхвърлящото въпросната област в един по-скоро *познавателно-рефлексивен* план.

Първото категорично разграничение на двете понятия е направено от Кант. Можем да формулираме следното: ако “трансцендентното” за Кант е онова, което се простира *отвъд* границите на всеки един опит и в този смисъл е непознаваемо, то “трансценденталното” е съвкупността от априорните условия, които *надхвърлят* всеки един опит, чрез това, че го правят възможен. В този смисъл в литературата върху Кант често се казва, че “трансцендентни” са например “нещата сами по себе си”, тъй като те никога не могат да станат предмет на възможен опит, докато “трансцендентални” са например операциите на разсъдъка, чрез които той сякаш *отгоре* конституира опита като систематично цяло.

И все пак предложената формулировка не е съвсем точна. Оказва се, че за да разберем понятията за “трансцендентно” и “трансцендентално” при Кант, трябва да минем на едно по-висше ниво на философската рефлексия върху опита. В този смисъл *трансцендентни* при Кант са не самите предмети, които се

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

намират отвъд пределите на възможния опит, а онези понятия (или основни положения) които претендират да познават такива предмети, или евентуална употреба (Gebrauch) на въпросните понятия по отношение на предметите надхвърлящи възможния опит¹. (Подобна употреба, както е известно според Кант се явява невъзможна, тъй като ние не притежаваме един несетивен /интелектуален/ наглед, чрез който такива предмети биха могли да ни се *дадат*.)

Наред с това чрез термина “трансцендентално” Кант обозначава не точно априорните положения, които правят възможен във формален план всеки един опит (и които в този смисъл сами не са резултат от опит, а го надхвърлят в качеството на негови условия), а по-скоро философското и теоретично *изследване* на тези априорни положения. Тук е мястото да приведем известната дефиниция на Кант: “Наричам *трансцендентално* всяко познание, което се занимава изобщо не с предметите, а с начина ни на познание на предметите, доколкото този начин на познание трябва да бъде възможен a priori” (1, 93). Тук става пределно ясно, че *трансценденталното* познание при Кант не е някакво познание относно предмети (същности), т.е. то не е “реално” познание, а е познание относно *начина*, по-който се осъществява самото реално познание в опита, доколкото този начин трябва да е възможен a priori, т.е. независимо и “преди” (не по време) всеки един даден предмет в този опит. Ето защо под “трансцендентално” познание в никакъв случай не бива да се разбира някакъв особен вид познание относно някакви метафизически (интелигибилни) същности, а единствено философското *мета*-познание, което рефлектирайки върху реалното познание, търси и установява априорните условия за неговата възможност и валидност. (Така например “трансцендентална аналитика” при Кант обозначава учението за априорните форми и функции на разсъдъка по отношение на предметите на опита изобщо, а “трансцендентална естетика” учението за априорните форми на сетивността). Ето защо термина “трансцендентално” взет в неговия строг мисъл не бива да се отнася към никакви предметности, а единствено към философската рефлексия относно начина на познание на дадени предметности. Предмет на трансценденталното познание са не никакви обекти (били те “феноменални” или “ноуменални”), а самото познавателно отношение към обекти на опита, доколкото то може да бъде определено a priori. Заедно с това във Втората и Третата *Критики* на Кант предмет на *трансценденталното* изследване са респективно практическото (етически-дейното) и естетическото отнасяне към предмети (в най-общия смисъл на думата), също доколкото тези отнасяния могат да бъдат определени a priori.

Трудностите обаче, свързани с често срещаната опасност терминът “трансцендентален” да бъде смесват с “трансцендентен”, идват от там, че Кант го използва и в един втори смисъл, по-различен от горния, при което

трансцендентална се нарича не само и единствено философската рефлексия върху условията, съгласно които човек *има* или *прави* света си. В този втория смисъл Кант говори за “трансцендентална аперцепция”, за “трансцендентална синтеза на способността за въображение”, за “трансцендентални схеми”, а което е още по-обезпокоително (с оглед на потенциалното смесване на двете понятия) - за “трансцендентален субект” и “трансцендентален обект”.

Нека разгледаме първо в какъв смисъл Кант говори например за “трансцендентална аперцепция” и за “трансцендентална синтеза”. Те са наречени “трансцендентални” в смисъл, че представляват *действия* на спонтанността или “функции”, които съставляват основата на възможността и също осъществяват априорните форми на нашето познание. Всъщност, т. нар. “Коперникански обрат” във философията на Кант е възможен само при предпоставката за дейността (“спонтанен”) характер на познанието като такова. Зад всяка априорна форма или положение, според Кант, стои всъщност една спонтанна дейност или “функция”². Така например той неслучайно отбелязва, че “понятията почиват върху функции” (1, 142). В тази насока може да се проследи, че Кант отнася термина “трансцендентален” за разлика от термина “априорен” изключително към спонтанни структуро-полагащи действия на познавателната способност. Така например Кант говори за *априорни* форми на сетивността, за *априорни* понятия, за *априорни* основни положения, но става ли дума за самата активност (действията), а не за нейните продукти, той ги нарича “*трансцендентални* синтези”. На едно място от критиката Кант директно говори за “трансцендентални действия на духа” (*transzendentale Handlungen des Gemüts*) (1, 179), към които в конкретния случай той причислява синтезата на способността за въображение. Тези действия се наричат от Кант “трансцендентални” поради това, че чрез тях се прави възможно опитното познание като такова, продуциращи а *rigori* формата, в която то бива организирано. И ако ни е позволено тук да използваме приетия³ и развития от Й. Г. Фихте термин за “полагане” (*Setzen*), обозначаващ действеността на теоретическия или практически Аз, бихме могли да обобщим, че трансцендентално при Кант е самото *полагане* (спонтанната активност на познавателните способности), докато априорни са техните вече *положени* форми (продукти) структуриращи многообразието на опита. И така - в понятията “трансцендентален субект” и “трансцендентален обект” не бива да се виждат никакви метафизически отвъд-опитни предметности или същности, а най-вече формалните полюси на въпросната познавателна активност. Тези понятия, както Кант многократно подчертава, не могат да бъдат предметно-съдържателно определени, защото липсва съответен интелектуален наглед, в който те да бъдат “дадени”.

В заключение можем да кажем, че Кант използва термина “трансцендентален” в двояк смисъл, при което той обозначава както 1/ познавателната активност (действителност) по конституиране и определяне на опитното познание, чрез която последното става възможно, така също и 2/ философската рефлексия върху начините и формите на тази активност, върху нейните продукти а priori. Накрая си струва да цитираме точната бележка в *Пролегомените*, предназначена да отговори на един не особено добросъвестен рецензент на *Критика на чистия разум* съгласно която, “трансцендентален не означава нещо такова, което излиза извън всеки опит, а онова, което наистина предхожда опита (а priori), но все пак не е определено за нищо повече, освен да направи възможно опитното познание. Когато тези понятия надхвърлят опита, тогава употребата им се нарича трансцендентна, която се различава от иманентната, т.е. стеснената до опита употреба” (2, 157).

Бележки

1. “Ние ще наречем основните положения, приложението на които се придържа изцяло в границите на възможен опит, *иманентни*, онези обаче, които целят да надхвърлят тези граници, *трансцендентни* основни положения” (1, 354). Също: “чистите понятия на разума са трансцендентни и надхвърлят границите на всеки опит” (1, 375).
2. “Под функция разбирам единството на действието да се подреждат различни представи под една обща представа” (1, 142).
3. Още самият Кант използва на някои места този термин, акцентирайки върху самоафицирането (самоопределянето) на духа в познавателния акт. Виж К.г.V. В. 68 (Setzen seiner Vorstellung), в българския превод “поставяне на представата му” (1, 125).

Литература

1. Кант, И., *Критика на чистия разум*, БАН, С., 1992.
2. Кант, И., *Пролегомени към всяка бъдеща метафизика (...)*, БАН, С., 1993.

III. ИЗВОРИ

СВОБОДАТА И КОМАНДВАНЕТО

Еманюел Левинас

Да командваш означава да действаш върху волята. Всред всички видове действия, да действаш върху волята, означава да действаш истински. Това означава да действаш върху независимата реалност, върху това, което отговаря не само с голямо съпротивление, а с абсолютна съпротива – съпротива от съвсем друг порядък в сравнение с голямото съпротивление. Ние наричаме човек на действието не този, който работи, т.е. който движи нещата, и не този, който воюва, а този, който командва работата на другите и командва войната.

Действието не просто включва свободата на действащия - фактът, че той не се влияе от нещо външно; то включва също ефикасната връзка и определянето на външното и независимото. Но реалност, която е външна и независима, не може да не бъде свободна. Свободата е именно това, което отказва да се подчини на действието.

Как тогава действието е възможно? Как да бъде огъната една свобода, която по дефиниция не е гъвкава? Как да се въздейства върху това пасивното? Как да се задвижи неподвижният двигател?

От Античността насам, проблемът за тази невъзможност на командването и на действието се решава като се твърди, че да командваш значи да бъдеш предварително в съгласие с волята, която командваш.

В *Държавата* Платон казва: в качеството си на водач никой не предлага и не заповядва това, което е полезно за него, а това, което е полезно за командвания. Да командваш означава да ръководиш волята на този, който се подчинява.

Привидната хетерономия на командата, в действителност, не е нищо друго, освен автономия, защото свободата да командваш не е сляпа сила, а акт на разумното мислене. Една воля не може да получи команда от друга воля, ако не открива тази команда в самата себе си. Командването отвън е всъщност командване отвътре. Ако командата противоречи на разума, тя се сблъсква с абсолютната съпротива на разума. Разбира се, разумното същество може да се изложи на смъртна опасност, отказвайки да се подчини на абсурдната заповед, но се твърди, че е достатъчно да се приеме смъртта, за да умреш свободен. Човек запазва своята неограничена способност да отказва, благодарение на свободата си на мислене.

Но нещата не са така прости. Свободата на мислене, сведена до самата себе си, свободата да се мисли, която не е нищо друго, освен свобода само да се мисли, е сама по себе си съзнание за тиранията. Наред с командването на водача-философ съществува и командване от страна на тирана, на който свободата на мисълта се съпротивлява, знаейки, че е жертва на насилие. Дали при такива обстоятелства тиранията е истинското действие, а тиранът - единственото свободно същество?

Тази възможност и безпокойството, предизвикано от нея, определят една голяма тема в античната философия и по-точно в Платоновата философия. Утвърждавайки изцяло действието като връзка на човек с човека, понеже действието отправя апел към разума в човека, философията на Платон, като че ли е обсебена от заплахата на тиранията.

Така е, защото свободната мисъл не е само съзнание за тиранията, упражнявана върху животинската ни природа; тя не е просто наблюдател на тази бедна животинска природа, задействаща се от страха и любовта; разумът не само признава животинската ни природа, а сякаш отвътре е инфектиран от нея. Заплахата от тирана не просто се разпознава от разума - тя предизвиква бунта на разума, макар че е парадоксално да се казва: разбунтуваният разум. Деспотизмът на сетивата определя източника на тиранията. Този неразбираем съюз между разумната и животинската природа – единство, което не знае за разликата помежду им – прави автономията смешна.

Ала властта на тиранията върху разума, която Платон не игнорира, отива много по-далеч отколкото той понякога отчита. Осъденият на смърт Сократ е свободен. Това е една красива смърт. Неговото тяло се вцепенява постепенно, като вцепенението започва отдолу. Това е несправедлива смърт, но е красива. Неговото мислене остава отказ до последния му миг. Той запазва своите приятели - те не се отричат от него. Но ние знаем, че възможностите на тиранията са много по-големи. Тя разполага с безкрайни ресурси – любовта и парите, мъченията и глада, мълчанието и реториката. Тя може да изтръгне от тиранизираната душа самата ѝ способност да бъде ударена или способността ѝ да се подчинява на командата.

Истинската хетерономия започва там, където подчинението престава да бъде подчиняващо се съзнание и става склонност. Върховното насилие е в тази висша наслада. Да имаш робска душа означава, че не е възможно да бъдеш ударен или командван. Любовта към господаря изпълва душата до такава степен, че тя не може вече да се дистанцира. Страхът изпълва душата така, че човек вече не вижда или по-точно вижда само, тръгвайки от страха.

Създаването на робска душа е не само едно мъчително преживяване за съвременния човек; то може да се превърне в отказ от човешката свобода.

Човешката свобода не е героична. Чрез заплашване, чрез мъчение, може да бъде сломена абсолютната съпротива на свободата, дори свободата на мисленето. Тогава чуждият ред вече не вади очите, защото се приема като нещо разбиращо се от само себе си, идващо отвътре като нещо свое, а това прави свободата смешна.

Властта на тирана е толкова голяма, нейната ефикасност е така тотална, че в крайна сметка тя е нулева - тази тирания оперира само върху материята, открита за насилието. Субстанцията, сграбчена от тирана, е само субстанция, но не и личност с лице. Срещу него не стои никой. Тиранът никога не командва, никога не действа – той винаги е сам.

И все пак, остава свободна способността да се предвижда собственото пропадане и способността да се вземат мерки, за да се предпазим. Свободата се състои в учредяването отвъд себе си на разумен ред – да поверим разумността на писането, да прибегнем към институцията. В своя страх от тиранията свободата прибегва до институцията, до ангажимента на свободата в името на свободата – до държавата.

Свободата, като подчинение на закона, държи сметка за универсалността на нормата, а също и на некорумпираността на външното съществуване на закона, където тя намира убежище от субективното пропадане и подслон от чувството. Главната работа на свободата е да гарантира себе си, а тя може да бъде гарантирана само чрез учредяване на свят, в който изпитанията на тиранията ще бъдат спестени.

Да си припомним Кефал, в началото на *Държавата*, който вижда в богатството възможността да не се действа несправедливо: той търси начин да бъде свободен извън себе си.

Да се промисли и да се осъществи човешки ред - значи да се учреди справедлива държава, която да предпоставя възможността за преодоляване на препятствията, заплашващи свободата. Това е единственото средство да се предпазим от тиранията. Напразно осмиват прекомерната заетост с това, да нормализираме нашите привилегировани случаи; да проявяваме грижа като собственици - това е единствената възможност да не се абдикира.

Ето и нашият извод дотук: да се наложи командване над свободното същество (точно едно външно спрямо него командване, а не само един рационален закон или категоричен императив без защита срещу тиранията), чрез едно външно законодателство, писан закон, снабдяващ ни със сила срещу тиранията, като вид политика, в която командването е условие за свободата.

Но командването на писания закон, на безличния институционализиран разум, въпреки своя произход в свободната воля, намира по отношение на нея някаква отново и отново подновяваща се чуждост. Институцията се подчинява на

рационален ред, където вече свободата не се признава. Днешната свобода не се разпознава в мерките-гаранции, които тя е взела срещу собственото си пропадане. Завещанието, съставено съзнателно, не може да се обвързва вече със завещателя, който е надживял собственото си завещание. Мерките-гаранции, които свободата е взела срещу собственото си пропадане, тя вече преживява като нова тирания.

Разбира се, може да се каже, че тази съпротива на волята е неразумна по отношение на собствените си вече остарели, станали над-лични решения. Възможността за такова противоречие на волята със самата себе си, или по-точно на нявгашната воля със сегашната, на писания закон с моята свобода, е очевидно признание за безразсъдство; но вероятно чисто и просто волята не може да се идентифицира с реда на безличия разум.

Индивидуалното действие на свободата, когато тя е взела решение в полза на безличия разум, не произтича от безличия разум. Никой не иска да кара другия да приема безличия разум на писания текст, макар и извън тиранията, защото чрез убеждението вече се предполага, че безличият разум предварително е приет.

Съвсем в началото на *Държавата*, преди да е започнало каквото и да било, се пита: притежавате ли силата да убедите хората, които не желаят да слушат? Има обаче, някаква необходимост на убеждението в подкрепа на съгласувания разговор. Може би именно тази убеденост предшестваща разума, прави съгласувания разговор и безличия разум човешки. Преди да се поставят в лоното на безличия разум, не трябва ли различните свободи да могат да се изслушват свободно и едва оттук нататък резултатите от това изслушване и разбиране да се положат в лоното на този разум? Съществува ли слово, предаващо от свобода на свобода, от индивид на индивид, волята за това, което се нарича съгласуван дискурс? Безличият дискурс не предполага ли дискурса на ситуацията лице-в-лице? Другояче казано, няма ли вече от една воля към друга връзка на командване без тирания, която все още не е подчинение на безличен закон, но е неизбежно условие за учредяването на такъв закон? С други думи, институционализирането на един разумен закон, като условие за свободата, не предполага ли вече една възможност за директно разбиране между отделните същества преди институционализиране на този закон?

Идеята за разговор преди дискурса, за отношение на отделния индивид към отделния индивид преди институционализирането на безличен закон, този опит да се въведе някой в нашия разговор без това въвеждане да е насилствено, Платон също допуска в момента, когато Тразимах отказва да участва в разговора, или във всеки случай отказва да говори, но се съгласява да прави поне знаци "да" и "не" с глава, докато накрая е въвлечен в обсъждането от

Сократ. И Сократ радостно отбелязва, че Тразимах не се отзовава само с “да” и “не” на това, което той казва. Сега искаме да опишем именно ситуацията, която е условието за командване от страна на държавата, а тя на свой ред е условието за свободата.

За да направим това, нека се върнем към анализа на тираничното или насилственото действие. Насилственото действие не се състои във встъпването в отношение с Другия; то се осъществява така, сякаш действащият е сам. Насилственото действие, което изглежда като директно действие, като непосредствено действие, в действителност трябва да се разглежда като действие, което не докосва индивидуалността на този, който получава въздействието, като действие, което не докосва неговата субстанция. Действието върху нещата, трудът, се заключава в намирането на приложната точка, където някакъв обект, благодарение на общите закони, до които неговата индивидуалност е сведена изцяло, подчинява волята на работещия. Трудът не намира, нито пък търси, нещо особено в обекта.

Насилието над свободното същество, в най-общ смисъл, е войната. Разбира се, войната не се различава от труда единствено с по-голямата сложност на силите, приложени към материята, по непредвидимия характер на тези сили и на тяхната формула, а по новата нагласа на действащия към своя противник. Нима не се признава свободата на противника? Признава се, но тази свобода е смятана за животинска. Тя е свободата на дивака, Тя е безлична: тя не ми е дадена чрез лице, което е тоталната съпротива, без да бъде сила, а ми е дадена в моя страх и в моята смелост, която превъзхожда страха. Смелостта не е нагласа при срещата с другия, а нагласата по отношение на мен самия. Свободата, с която аз се боря, не ме приближава до другия, защото аз се хвърлям сяпмо срещу него. Войната не е сблъсък на две субстанции, тя не е сблъсък на две намерения, а опит на един човек да господства над друг, изненадвайки го, из засада. Войната е засада. Тя е хващане субстанцията на другия, на неговата сила и независимост, но тръгвайки от неговата слабост. Войната е търсене на Ахилесовата пета; тя е посрещане на другия/противника с логистична пресметливост, подобно на инженер, измерващ усилието, необходимо за разбиване масата на врага. Другият е превърнат в маса. Именно това описва отношението на войната и по това я приближава до насилията на труда.

Казано с други думи, това, което характеризира насилственото действие, което характеризира тиранията, е фактът, че не се гледа в лицето този, към който се прилага действието. Ще го кажем по-точно: фактът, че не се открива лицето, че се гледа на другото свободно същество като на сила, че се разглежда другият като дивак, че другият се отъждествява с неговата мощ.

Лицето, обликът, е фактът, че реалността ми се съпротивлява, противопоставя ми се, обаче, не в своите проявления, а както е сама по себе си, противопоставя ми се онтологически. Тя е това, което ми оказва съпротива чрез своята противопоставеност, а не това, което ми е противопоставено, защото ми се съпротивлява. И по-точно това противопоставяне не се разкрива, атакувайки моята свобода; то е противопоставяне, съществуващо преди моята свобода и задействащо я. Лицето не е това, на което аз се противопоставям, а това, което ми е противопоставено. Това е противопоставянето, вписано в неговото собствено битие и присъствието му пред мен. Противопоставянето не следва от някаква моя интервенция; лицето ми се противопоставя, обръщайки се към мен.

Насилието е начин на действие, когато към всяко същество и всяка свобода се подхожда непряко. Насилието е изненадващо хващане на някого, т.е. хващането му в момента на отсъствие, чрез хващането на това, което, собствено казано, не е самият той. Отношенията с нещата, господството над предметите, начинът да съществува над тях, се заключава в това, че никога не подхождаме към тях индивидуално. Индивидуалността на нещо, самостоятелността му, това, което го определя и изглежда сякаш, че съществува именно поради него, е постижимо в действителност единствено като се тръгва от общото, универсалното, идеите и закона. Човек схваща нещо чрез понятието му.

Насилието, като директно прилагане на сила към някого, фактически му отрича всякаква индивидуалност като я взема за елемент от своите сметки и отделен случай на понятието.

Начинът, представящ сетивната реалност чрез общото, което я лишава от собствено значение извън отношенията ѝ с всички други елементи на представата; този начин на присъствие в представата за света, можем да наречем форма на действителността. Реалността, подчинена на тиранията е безформена реалност. Тя винаги отсъства при отношенията на действащия с нея. Тя е присъствието на Третия, на третото лице, скрито от това, което го представя. Откровението или откриването /в съгласие с терминологията на нашето време/ ни дава една феноменална реалност, тоест подчинена на нас, дадена ни във винителен падеж, като нещо вече поместено в категория. Нейната индивидуалност е вече облечена в обобщението ѝ. Коректно би било да кажем заедно с Хегел, че в света на познанието и действието нищо не е строго индивидуално. Самостойността е вече в една система на отношения.

Но директното отношение с някого не е отношение с независимо същество, което срещаме в нашия опит, а е определено и ситуирано от нас. Това, което контактува с нас, е битие, което не е просто открито, а разсъблечено от своята форма, от категориите, оголено същество, неопределена субстанция, разчупващо своята форма и присъстващо лично.

Този начин на съществуване, който разчупва формата, явяваща се негово проявление, е неговият съвсем конкретно поглед, неговата цел. Няма най-напред разчупване и тогава – поглед; да разчупиш собствената си форма означава именно да гледаш; очите са абсолютно оголени. Лицето има значение не поради отношенията, в които то се намира, а само по себе си. Това е изразът му. Лицето е представяне на самото себе си, личното присъствие. Лицето не е изложено, нито крие своята същност. Отвъд и над разкриването и наподобяването, характерни за формите, лицето е израз, съществуването на една субстанция, нещото само по себе си.

Съществуването не се състои в представянето на един знак пред съзерцаващото съзнание, което го интерпретира, връщайки се към означеното. Това, което то изразява не е точно одушевяващата означеното мисъл, доколкото и означеното друго присъства в тази мисъл. Изразът представя това, което е съобщено и този, който го съобщава – те заедно са в израза. Но това не означава, че изразът ни осигурява знание за другия. Изразът не говори за някого; не е информация за едно съществуване; не апелира към нагласа, допълваща познанието. Изразът приканва някой да говори на някого. Най-директната нагласа към някой не е знанието, което другият има за него, а е социалната размяна с него.

Съществото, което се представя в израза, вече ни ангажира в общуване, обвързва ни да влезем в общение с него. Формалната структура на присъствието на единия за другия не може да бъде представена като просто мултиплициране; тя е субординация, апел от единия към другия. Битието, което е присъстващо, господства - то разчупва видимостта си; то е събеседник. Съществата, които представят себе си един на друг, се подреждат един спрямо друг. Тази субординация конституира първото събитие на едно транзитивно отношение между свободите и в този формален смисъл - отношението на командване. Едното същество командва другото, но не защото обхваща някакво цяло в система, или пък защото вече упражнява тирания.

Тук именно, изразът се различава от знаците и символите, които чрез своите разкрития в разказите внушават мистериозност и скритост. Изразът е не по-малко директен, а по-директен от интуицията; той е архетипът на директното отношение. Истинската «феноменология» на ноумена се осъществява в израза. Срещата с лицето не е само факт, принадлежащ на антропологията. Тя е отношението с това, което е. Може би единствено човекът е субстанция и следователно - лице.

Можем да изясним по-друг начин изначалността на срещата с лицето и структурата на командата – командата, предхождаща институцията, която тази среща артикулира.

Абсолютната голота на лицето, абсолютната беззащитност на лицето, без покривало, облекло или маска, е това, което се съпротивлява на моята власт върху него, на моето насилие, и се противопоставя по абсолютен начин, което е и противопоставянето само по себе си. Съществува, което срещам, се изразява и ми казва «не» чрез самия си израз. Това «не» не е просто формално, но не е «не»-то на враждебната сила или заплаха; то е невъзможността да убиеш този, който присъства в лицето; то е възможността да се срещнем с едно същество благодарение на забраната. Лицето е фактът, че едно същество ни засяга не в индикатив, а в императив и така е извън всякакви категории.

Метафизическото отношение – отношението с външното – е възможно само като етическо отношение. Ако възможността да убиеш някого е действителна невъзможност, ако другостта на другия е само съпротива на силата, неговата другост не би била по-външна за мен, отколкото природата, която се съпротивлява на моята енергия, но чиято съпротива аз мога да пресметна със средствата на разума; съпротивата не би била по-външна от света на възприятията, който в крайна сметка е конституиран от мен. Етическата невъзможност да убиваш е съпротива спрямо мен, но съпротива, която не е насилие, а разбираема съпротива.

Светлината, присъща на изразяването, която влиза във взаимоотношение с мен чрез говоренето, тази абсолютност на нещото само по себе си, откриваща невъзможността на убийството, не принадлежи нито на реда на разкриване на формите, нито на реда на ирационалните контакти. Тя е рационална с рационалност, предхождаща всяко конституиране. Именно изразяването е начин да се освобождава, да идва към нас, но без да извлича значението си от нас, без да бъде работа на нашата свобода. Ако лицето не е познаваемо, така е не защото то няма значение; то е непознаваемо, защото неговото взаимоотношение с нас не се отнася до неговата конституция (да използваме термина на Хусерл) и предшества всичко, което е придаване на значение. Този смисъл, тази пълнота на значението, предшестващо всяко задаване на значение, но което все пак е взаимоотношение създадено чрез разбирането, т.е. ненасилственото отношение, описва самата структура на създаденото битие.

Азът може да бъде воден без насилие към реда на институциите и към съгласувания дискурс, защото съществата имат значение преди Азът да е конституирал рационалния свят заедно с тях. Творението е фактът, че понятността ме предшества, което е тъкмо обратното на понятието за захвърленост. Това не е теологична теза. Ние достигаем до идеята за сътворението с помощта на преживяването с лицето.

Да бъдеш в отношение с лицето, с изразяването, във взаимоотношение с нещото само по себе си, означава да се ситуиращ в плана на транзитивността без насилие. Това е планът на сътворяването. Редът на сътворяването е редът, от който тиранията е изключена. И все пак, когато човек го достигне – а човек го достига, когато открива лицето – човекът вече е отрекъл, че всяка екстериорност трябва първо да бъде иманентност, че всяко минало трябва да бъде настояще, че всяка команда е автономия и че всяко преподаване е припомняне. Ако значимостта ме предшества или е външна спрямо мен (а безкрайната съпротива на лицето срещу убийството е това значение, независимо от придаването на значения) и ако аз мога да бъда във взаимоотношение със значението, което идва от лицето, т.е. което е изразено - тогава главният факт на отношението с тиранията е командата.

Когато свободите се наредят една до друга като сили, които се утвърждават една друга, отричайки се една друга, се стига до войната, където всеки ограничава другите. Те неизбежно се оспорват или се игнорират, т.е. упражняват насилието и тиранията. Платон е показал, че тиранът не е нито свободен, нито щастлив.

Този ред на тиранията и екстериорността може да бъде заместен от един рационален ред, където отношенията между отделните воли са сведени до общото им участие в разума, който не е екстериорен спрямо волите. Това е държавата. Тя е интериоризация на външните отношения. «По-добре е всеки да бъде управляван от божествената мъдрост, пребиваваща в него; или ако това е невъзможно, тогава от външен авторитет, за да можем всички ние, доколкото е възможно, да бъдем под едно и също управление, да бъдем приятели и равни». Подобно на мита за Ер на Памфилий, простият факт, че живееш в добре управлявана държава, не предпазва никого от лош избор, но философията е тази божествена мъдрост, обитаваща вътре в нас, която ни имунизира против тиранията.

Ние откриваме изразена тук необходимостта от ред без тирания, ред който да осигурява свободата. Въпреки че тиранията привидно е действие и свобода, тя не е нито свобода, нито действие. Борбата срещу митовите на тираничната религия в глава II и III от *Държавата* на Платон в X глава води до освобождаването на човешкото действие от боговете и от съдбата, ограничавайки необходимостта с отговорността, свързана с избора и напускането на реда, в който изборът се прави без от това да произтича като резултат създаване на пречки за свободата на избора. Това е борбата срещу престижа на песенното изкуство (гл. VIII) и отричането, че целта на поезията е тиранията и насилието. Това Платоново учение в целостта си представлява абсолютно валидна част от политическото решение на проблема за действието и свободата.

Но субординацията на волята спрямо безличния разум, спрямо дискурса като такъв, спрямо писания закон, вече изисква разговор в качеството му на среща на човека с човека. В светлината на лицето се опитахме да изясним взаимоотношение, което не е тиранично и все пак е транзитивно. Искахме да разгледаме екстериорността, другият, като това, което съвсем не е тиранично и прави възможна свободата, противопоставяйки ни се, в обръщането си към нас. Тази екстериорност е отвъд насилието на жестокостта, но също и отвъд насилието на декларациите, екстазите и любовта. Тази ситуация може да се нарече религия – ситуацията, където извън всякакви догми, извън цялата спекулация относно божественото или забранения Бог, относно сакралното и неговото насилие, един човек говори на друг. Ние смятаме, че командването е говорене и че истинското слово, говоренето по своята същност, е командване.

Преводът на настоящата статия е направен по изданието Emmanuel Levinas,
Liberte et commandement, Fata Morgana, 1994.
Превод от френски **Мария Димитрова**

СВОБОДАТА: МОЯТА И НА ДРУГИЯ (Коментар към текста на Еманюел Левинас)

*Мария Димитрова**

Еманюел Левинас /1906-1995/ е философът, който допринася изключително за развитието на европейската философия като пръв представя във Франция феноменологическите идеи на Едмунд Хусерл и Мартин Хайдегер. За една година те са били негови учители във Фрайбургския университет, Германия, но са оказали толкова силно влияние върху него, че той през целия си живот и с цялото си творчество обсъжда темите и пътищата на мислене, в които именно те са го въвели. Разбира се, като всеки голям философ Левинас преобразува цялата понятийна мрежа, с която те са си служили и дава нова насока на екзистенциалната аналитика на Хайдегер.

Впрочем отношението му към Хайдегер е особено интересно. Наследявайки екзистенциалната ориентация, присъща на Хайдегеровата фундаментална онтология, Левинас я критикува като “философия на властта”. И не само защото Хайдегер е бил на страната на националсоциалистите, а Левинас като евреин, роден и израснал в Литва, но емигрирал във Франция, се е оказал в лагера на жертвите, гонени и унищожавани от хитлеризма. Може би в резултат на чувствителността, която развиват слабите и преследваните, и в резултат на дистанцирането си от Хайдегер – преди всичко морално и политическо – Левинас проглежда за онези страни на човешкото съществуване, които са убягвали от вниманието на предходната философия, включително и от вниманието на автора на *Битие и време*.

Всъщност не само Хайдегеровата философия е “философия на властта”, а в някакъв смисъл цялата модерна философия е водена от легитимирането на желанието да се “вземат нещата в свои ръце”, да се упражнява контрол, да се господства – най-напред да овладеем силите на природата, после на обществото, а накрая, но не на последно място, Азът самият да се овладее. Свободата, мислена като автономия и възможност за избор е издигната в ранг на висша ценност. Днес обаче, следвайки Левинас, се питаме дали това не е всъщност свободата на онзи, който се чувства пълноправен владетел и господар на положението? Не е ли владетелят този, който се ползва от суверенитета, за да господарува и да се разпорежда своеволно върху дадена територия, която той смята за своя собствена? Такъв стил на живот – на собственика и на разпореждащия се със съществуването тук

* доктор, доцент по „Социална философия“ в СУ „Св. Климент Охридски“.

и сега на земята, под небето и в компанията на другите – се прославя също и от Хайдегер. Според него автентичното съществуване се състои в поемането на отговорността за онова, което е мое, с което съм решил да се идентифицирам. Веднъж избрано от мен като мое, във властта ми е да го съхраня или да го отхвърля, да го поддържам или да го изоставя, да го благоустроявам или да го унищожа... Там, където се простира областта на “моето-си” (Jemeinigkeit – нем.), командва присъствието ми тук и сега.

Тази мономаниакалност и центрираност върху собствените желания, решения, задачи, проекти и пр. е присъща на всеки тиранин: той живее така, сякаш е сам. И наистина е сам, лишен от сетиво за другите. Но другите все пак съществуват. И мнозина от тях вероятно на същата територия. И вероятно съвсем не като обекти или инструменти, пригодни или непригодни за осъществяване на неговите планове. Ако и те са водени от същата Хайдегеровата истина за съществуването, тогава една свобода би била противопоставена на друга и би била толкова по-голяма, колкото повече възможности се откриват да господарува, да бъде владетелят, автономният собственик. При такава разбиране войната, борбата между отделните пълноправни притежатели на права и територии, както и споровете около границите са неизбежни. Както и самият Хайдегер знае, ничие владение не е вековечно. Мирът в модерността е резултат от ограничаване на взаимните претенции, в поставянето на известни рамки, в отстояването на собствените права, т.е. това е мирът, постигнат на бойното поле като временно примирие, като нетрайно равновесие на силите. Животът, според такава идеология, е борба – вечна и непрестанна борба. В нея отношенията се свеждат до противопоставяне на сили. Другият е сила, сведен до маса, обезличен, препятствие пред моите амбиции; воля, която трябва да бъде огъната; безразсъдна съпротива, която ако не се вразуми, трябва да бъде сломена. Да се научи другият на разум /по дефиниция общ за всички, но всъщност този, с който аз се идентифицирам/ и да се застави да действа в определена посока /така, както трябва, а всъщност както аз искам/ - ето това е командата на владетеля, господаря, властелина. И Левинас добавя още един важен щрих в тази картина: че истинската тирания се постига тогава, когато другият не само не осъзнава потисничеството, а дори го желае, дори се възхищава на своя господар и го обича, и дори отстоява и иска да увековечи състоянието на подчинение – робска душа, която поддържа и насилника, и насилието. Обикновено тогава принудата е прикрита зад ред, тъй ефикасен в отнемането на свободата, че се възприема като нещо естествено дадено и неизменно.

Но кой задвижва този ред, този огромен механизъм, в който всички сме автономните граждани, задвижени като зъбци в системата на модерно

организираното общество? Според Левинас, социалното взаимодействие не бива да се интерпретира като противопоставяне на една свобода срещу друга, на един индивид срещу друг, на една общност срещу друга, на една воля срещу друга, където другостта се схваща в перспективата на омразата и враждата, а другият е препятствие, дивак, конкурент, вражеска сила с оръжие, насочено срещу мен. Другият е демонизиран, когато е схванат като препятствието, с което ми предстои да се справя, като дивака, когото трябва да променя според цивилизационния си стандарт, като конкурента, когото да надвия, като врага, когото да победя – волята да се властва надарява фигурата на другия изключително с отрицателно значение. В системата на съвременното общество се смята, че то е неутрализирано чрез редица мерки, препятстващи войната и фокусирани върху “правото на всеки”: не просто се признава свободата на другия, макар и формално, а тя се гарантира чрез институциите и процедурите, чрез държавното и правовото устройство, чрез реда, в който не се допуска злоупотребата, корупцията и произволното упражняване на власт. Левинас вижда главната опасност днес в обезличаването на индивидите в рамките на държавните служби, договорните отношения, формалните постановления и мерки, отнасящи се като че ли до всеки един и същевременно до никой. Хората не могат да бъдат мотивирани да действат отговорно в името на абстракции, изтъркани максими и неадекватни закони, които им изглеждат безсмислени. Анонимният агент в социалното взаимодействие не поема лична отговорност, така че не е лично ангажиран – по-скоро се чувства безотговорен. А за Левинас, когато свободата не е предшествана от отговорността и ангажираността, няма как да не се превърне в произвол – произволът на узурпатора и на тирана.

Хайдегер и Левинас имат две радикално различни предложения относно пътя към преодоляването на анонимността. За Хайдегер, ако човек не иска да бъде безличие, трябва сам да избира начина си на идентификация с това, което той признава за смислено и важно; оттук нататък то се приема като “свое”, а отношението към него не се ръководи просто и единствено от общоприетите схеми и норми, а от грижата за него. За Левинас обаче свободата не е нещо, което ми принадлежи, нито пък нещо, което се завоюва; тя е по-скоро нещо, което другият инвестира в мен, очаквайки моя избор и моето решение. Културата е именно това не-безразличие към другия; тя е съобразяването с него. Самата справедливост, която уж гарантира правото на всеки, е може би вече фалшива, или в най-добрия случай формална, ако не е вдъхновявана и постоянно коригирана от доброто. Истината за нашето съществуване като човешки същества не започва и не свършва с отстояването на “себе си”, на “моето право”, на онова, което признавам за свое; тя предполага внимание и

вземане предвид положението и правото на другия. Лицето на другия, неговото присъствие срещу мен, е вече апел към моето внимание, към моята грижа. Всеки мой жест, дума, действие, цялото ми поведение е неизбежно отговор на обръщението на другите към мен. Дори когато мълчаливо и безразлично /без да правя разлика/ ги подминавам, това е също отговор – отговорът на равнодушието.

Вменяването на отговорността като неизбежност на отговора, дори когато обръщаме гръб на другия, според Левинас, е Божият пръст в нашата участ на човешки същества. От отговорността като отговор няма как да избягаме, колкото и много усилия да полагаме в тази насока. Този апел от страна на другия, този призив към моето съучастие предполага решимостта на свободата, където изборът на самия себе си не е само грижата за “моето си”, а откритост и внимание към другостта на другия, а също благородство и щедрост по отношение на него. Ето кога човек е наистина силен, и както се казва, е морално, по човешки силен, т.е. добър. Това не е силата на тирана, която се упражнява като принуда над другите в страха за “моето си” и поради своята страхливост е готова да убива. Свободата е начинът, по който избирам да отговоря на другия - самото му присъствие като друг вече командва моето автономно вземане на решения. Този тип хетерономия, обаче, се различава коренно от командата на тирана, която също идва отвън; заповедта на насилника не е нито отговор, нито обръщение към другия, а цели манипулирането и оперирането с него като с обект или инструмент.

Както в тази сравнително ранна статия *Свобода и командване* /публикувана за първи път през 1953 г./, така и в своите капитални съчинения *Тоталност и безкрайност* (1961) и *Другояче от битието или отвъд същността* (1974), Левинас изтъква, че най-фундаменталното човешко отношение не е рефлексията на Аза над самия себе си, както настоява цялата екзистенциална философия и цялата ранномодерна философия, а отношението към другите, в сърцевината на което е отношението лице-в-лице, където единият не с-хваща другия, а е негова под-крепа; ако другият е значим, то неговата значимост обуславя значението на всяко нещо в нашето съжителство един с друг. Истината за съвместния ни живот не е в борбата, а в съобразяването с другостта на другия, дори в подпомагането му. Господството над сетивната ни природа, наричана често животинска, която с векове от една страна е отричана, а от друга е подмолно оправдавана от разума, се изразява в контрола над самолюбието, което не желае да държи сметка за онези десет или много повече заповеди, които изискват зачитане, уважение към другия в неговата другост. Според Левинас изглежда в крайна сметка всички те са сводими до или изводими от една единствена команда – “не убивай!”. Това е заповед, която ни командва,

но по съвсем различен начин в сравнение с командването на смъртните, които биха искали да изглеждат в очите на другите и може би в собствените си очи като безсмъртни. И всички ние съвсем не винаги осъзнаваме как дори и да не искаме, съучастваме в борбата, подпомагайки не живота, който би бил безсмислен и невъзможен без другите, а смъртта, за която не е от значение дали съм аз, или е другият, или е третият.

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

ПОНЯТИЕ И СЪЩНОСТ НА ФИЛОСОФИЯТА*

Цеко Торбов**

Философията винаги е била област на горещи спорове. Нейната история не ни посочва нито един случай на учение, което, по време на появяването си или по-късно, да не е било отречено. Този исторически факт става толкова по-интересен, като се има предвид, че дори и най-непримиримите духове в областта на философската мисъл, в живота не са се различавали толкова много: когато, например, са били лишавани от свободата на мисълта – когато е трябвало по някакъв начин да защитят свободата на своя дух. Това историческо явление има своето обяснение в едно обстоятелство, което, ако не се забравяше така често, може би щеше да помогне, щото много от така наречените спорове във философията да изчезнат. То се състои във факта, че хората са философи в двоен смисъл на думата: философи по естествена заложба и философи по теоретични подбуждения. Спор върху приложението на основните принципи на философията в живота обикновено не става. Този спор започва, едва когато философите си спомнят своята признателност към това или онова философско учение, когато, значи, си спомнят, с кои принципи, на

* Текстът се препечатва от сп. *Просвета*, кн. 4, 1935 г.

** **Цеко Торбов** (2/15.IV.1899 – 8.VI.1987) – типичен представител и тънък познавач на Кантовия критицизъм в България. Професор по *Обща теория и философия на правото* в СУ "Св. Климент Охридски"; по *Международно право и Немски език* във Военната академия и по *Правни науки* във Висшето училище за финанси и стопански науки. Доктор по право и доктор по философия. Еднакво успешно работи както в областта на правото, така и в сферата на философията, за което свидетелстват произведенията му: *Философия на правото и юриспруденция* (1930); *Изследвания върху чувството за истината* (1930); *Върху трансценденталния идеализъм* (1932); *Основният принцип на правото. Право и справедливост* (1940); *Естествено право и философия на правото* (1947); *История на античната и средновековна философия* (1949, изд. 1991); *История и теория на правото* (1956) и др. С преводите си на трите Кантови *Критики*, уникално явление в най-новата културна история на Европа, получава широко международно признание: лауреат на Хердцова награда на Виенския университет (1970); почетен член на старото Кантово дружество в гр. Майнц; присъден му е златен докторат по право на Гьотингенския университет. Достоинствата му на автор и преводач са почетени със статии в международния английски лексикон *International Who's Who* (1949) и философския речник на Хайнрих Шмид (Щутгарт, 1978).

основание на тази си доктринална принадлежност, бива да се съгласят, и с кои не.

Значи ли това, че всеки човек може да философства? Достатъчно ли е само естествената заложба у нас, за да можем да се занимаваме с големите и малки проблеми на философията? Един поглед в историята и живота ни учи, че само онези умове са сполучвали да формулират или да дадат някакво разрешение на някоя философска проблема, които, освен своята природна философска заложба, са притежавали и научна школовка. Ако е вярно изискването, че в своите философски размишления ние винаги трябва да излизаме из практиката на живота, за да не се забъркваме в никакви фикции на мисълта, все пак остава вярно и другото изискване – научно да школуваме мисълта си, преди да започнем да се занимаваме с проблемите на философията. Само едното, или само другото макар и да е необходимо условие, не е достатъчно.

И така, за да бъде разбран философът не може да разчита само на духовните заложби у другите, колкото и да уважава тези заложби. Философът винаги отправя към своите читатели, или слушатели, едновременно с мисълта си и мълчаливата покана да мислят заедно с него. И по-високата степен на способността у един човек да мисли правилно е указание, че заниманията му с проблемите на философията няма да останат безрезултатни.

През всички времена от философията са очаквали да осветли въпросите за истината, добродетелта, справедливостта и религиозната вяра. Философът, обаче, знае, че работата с тези така важни проблеми има само тогава изгледи за успех, когато преди това са били разгледани и изяснени редица други предварителни въпроси. Най-важният от тях, безспорно, ще е въпросът за понятието и същността на философията. И затова, занимава ли се философът с този въпрос, това е израз не само на научна скромност, но и на методологична предпазливост.

И все пак, прибързана би била мисълта, че при този първоначален въпрос ще се отървем от онзи вид трудности, които напредналото състояние на философските спорове ни илюстрира. Защото, още при определянето на понятието и същността на философията, различните философи решително се отделят един от друг. Пъстротата от философски учения, която историята на философията ни дава, обуславя и разнообразието в разпределението на философията. До своите дефиниции различните философи обикновено идват, след като преди това са изградили системата си. Така, установявайки най-напред своите системи, те, така да се каже, са принуждавали дефинициите си да се нагодят по тях. Обаче, който по този начин идва до дефиницията на философията, той, очевидно, не ни казва нищо върху нейното понятие и

същност, а ни изяснява само онази дефиниция на философията, която е разработил в собствената си система. Затова всеки, който се занимава с философия, преди да се заеме с някаква философска система, трябва да си изясни понятието и същността на философията въобще. В нашата работа тук, при установяване дефиницията на философията, ние ще се стремим в нея да влязат отличителните белези на всяка дейност, която в историята на човешката мисъл се манифестира като съществена философска дейност.

Работата по определяне понятието на другите науки не представлява никаква особена трудност, тъй като техния *предмет* може сравнително много полесно да бъде установен. Независимо от това, тези науки работят отдавна с установени и общоприети методи. Поискаме ли, обаче, да определим предмета на философията, и трудностите започват. Защото, в действителност, ние очакваме от философията да ни даде основание на всичко. Няма знание в отделните науки, извън философията, което в края на краищата, да не се нуждае от оправданието на философията. И когато се установи, че систематическата разработка на отделните науки трябва да се предхожда от една философска обосновка на техните основни положения, тогава става ясно, че философията не би могла да се определи, като се излезе от нейния предмет. В действителност, същността на философията не се определя по нейния предмет, тъй като обектът на философията обхваща предметите на всички други науки; по-скоро тази същност се определя от особения начин, по който философията разглежда тези предмети. В този смисъл на думата ние бихме могли да кажем, че същността на философията може да се определи само субективно, защото тя се състои в една особена познавателна дейност на човека, която може да бъде отнесена към всеки предмет. И сега, изясняването на тази дейност ще ни помогне да определим и понятието на философията.

Ако разгледаме човека в неговото историческо развитие, или в развитието му от ранно детство до зряла възраст, ще установим, че той първоначално и в единия, и в другия случай, е живял само с онова, което сетивата са му давали. Както детето, така и човекът в началните фази на своя исторически живот, не знаят нищо за съществуването на света, без посредството на сетивното възприятие. През тези периоди, разбира се, не може да става дума за един по-висш душевен живот. Онова, което на пръв поглед остава у нас впечатлението на някакъв ред, в действителност, не е нищо друго, освен резултат на навика. Светът, така да се каже, е пречупен през сетивата, и човекът живее под въздействието на онова, което по този начин му се налага отвън, без да може на първо време да направи каквото и да било по свой собствен почин. Например, характерно за детето е, че то реагира само на удоволствието и неудоволствието, че отбягва болката и търси онова, което му е доставяло

приятност. То, така да се каже, не живее свободно, тъй като във всеки момент от живота си се влияе от сетивата си, на които е предоставено и от които само зависи, за да приеме или отхвърли каквото и да било.

Едва по-късно човек започва да търси света, започва да го наблюдава, независимо от сетивните възприятия, които има от него в различните моменти от живота си. И тогава инициативата на духа на тези моменти е далечното начало на по-висшия съзнателен живот на човека. Незначителните на първо време прояви на мисълта с течение на времето се засилват и застават, отначало колебливо, а по-сетне все по-сигурно и по-сигурно, до сетивните възприятия, като свободни прояви на човешкия дух. Новият живот, който човек започва, го отделя от сетивото, за да го постави над него. Оттук нататък духът претендира за самостоятелно съществуване, той иска да бъде слушан, независимо от чувството на приятност и неприятност; той се бори срещу навичките и предразсъдъците от първоначалните фази на човешкия живот, за да създаде накрая новият свят на човека, изграден върху основите на вечните и неизменни закони на разума. С това философията в развитието на отделния човек или в историята на човечеството става факт и ние вече можем да я открием като онази съществена познавателна дейност, която в началото отбелязахме като характерен белег на философията. И така, в същността на философията стои, че тя помага на човека да се осъзнае – да преодолее сетивността и да издигне духа на една самостоятелна и свободна познавателна дейност.

За да изясним по-точно същността на философията и така да дадем едно вярно понятие за нея, трябва да разгледаме по-отблизо тази нейна характерна познавателна особеност. Преди всичко, какво, в действителност, ни дават сетивата? С тяхната помощ, ние възприемаме външния свят така, както той непосредствено ни се предлага в своето многообразие и в разновидността на явленията си. Сетивните възприятия в никакъв случай не щяха да бъдат в състояние сами да турят някакъв ред помежду си и така да ни помогнат да възприемем явленията на тяхната връзка и света в неговото единство, ако ние самите не живеехме със съзнанието за закономерността на външния свят. Дълбоко в нашата духовна природа, в нашия разум, са внедрени като негово първоначално притежание редица познания, с помощта на които ние, така да се каже, налагаме на света неговия закон на реда. Но каква е работата на философията тук? Тя ни помага да открием тези познания и ние ги откриваме като спонтанна проява на нашия разум. Така ние съзнаваме закона за каузалността и откриваме причинната връзка между явленията в света. По същия тоя начин ние прикачваме белезите, които възприемаме чрез сетивата, към предметите, извличайки от разума си понятието за субстанцията, или, откривайки закона за взаимодействието и единството на явленията в света, като

първоначално притежание на нашия разум, довършване картината на един подреден свят извън нас. И, най-сетне, философията ни помага в тази връзка да познаем пространството и времето, независимо от техните съдържания, от предметите в света, а като чисти нагледни форми на разума, на който са подчинени всички явления, що сетивата ни предават. Във всички тези случаи работа на философията е да посочи, да наложи на света закони на реда, който тя черпи от човешкия разум, като източник на познанието на този закон. В този смисъл на думата ние можем да кажем, че философията се занимава с всичко онова, което в нашето познание на външния свят нашият дух, макар и по повод на сетивни възприятия, все пак дава самостоятелно, по свои собствени закони и, значи, спонтанно.

С това ние разгледахме същността на философията в една точно определена област, като открихме нейната характерна познавателна дейност при възприемането на външния свят. Разбира се, не бива да се мисли, че работата на философията с това се изчерпва. Защото ние знаем, че човешкият дух се вместила творчески, не само при изграждане на външния свят, а и при изграждането на света на дълга. В първия случай познанието на философията, така да се каже, е ограничено, защото човешкият дух не може да надхвърли природните закони; нищо не е вложено в разума, на което да не отговаря нещо в природата. Във втория случай, обаче, той – човешкият дух – живее живота на един свободен дух, който не се чувства обвързан от никакви закони на природата, който строи нравствения живот на свободния човек, без оглед на това, дали отношенията на хората са отговаряли на повелите на дълга, или сега отговарям, или имат намерение някога да се съобразят с тези повели. Работа на философията е да издигне до светлината на съзнанието нравствения закон, който тя черпи из разума, за да издигне човека така над закономерността на природата във висшата област на нравствената свобода. Тук дейността на философията е неотменна, тъй като се касае до повели на дълга. Макар и по начало вложени в нашето съзнание, тяхното разработване от философията все пак се налага, за да се издигнем до онова прояснено съзнание за дълга, което издига човешкото достойнство над всичко, за да направи човека цел сам за себе си и да осъди всички опити – той да се употребява като средство за задоволяване на лични и егоистични нужди. Заниманията на философията с нравствената свобода на духа изясняват онази чудна страна на нашето съзнание, в която съвестта царува. Едва в този свят се чувства и изживява свободата на духа в нейната по-висша форма. В него философията ни издига над сетивното възприятие не вече, за да ни помогне да турим ред в нещата на външния свят, а за да ни посочи нашето участие в един друг свят, над света на ежедневието, в който е включено и съзнанието за по-висшето определение

на човека, едно съзнание, което, нека го кажем още един път, ни учи да уважаваме човешкото достойнство като най-висшето нещо в живота. Философията ни учи тук да се стремим към осъществяването на нравственото съзнание, определяйки този стремеж като единствено разумен смисъл на човешкия живот. Или, за да изразим само с една мисъл казаното дотук за дейността на философията в областта на дълга: тя ни сочи по-висшето, нравствено определение на човешкия живот и прави това чрез едно познание, което откриваме като свободно познаване на нашия дух.

Остава ни да посочим и още една страна в познавателната дейност на духа, за да определим най-съществените моменти от дейността на философията. Защото, дело на философията е не само завладяването на външния свят и ясното съзнание за по-висшето предназначение на човека, а и осъзнаването на чувството за вечното и абсолютното. Крачката от съзнанието за света на свободната нравствена воля до религиозното убеждение за един вечен живот и за съществуването на Бога не е вече така трудна. След като открие познанието за дълга, философията продължава своята трудна работа и намира някъде много дълбоко в човешкия разум законите на единството и целесъобразността като основа на всички наши убеждения. Тя ни сочи онази чудна способност в познанието на нашия разум, която с неопикуема сила ни кара да вярваме в съществуването на един свят, в който тези закони за единството и целесъобразността намират пълно приложение. В тази вяра човешкият дух достига висините на съвършенството, създадени от него сякаш още по-свободно и неограничено от всичкото останало свободно познание на нашия дух. Защото тук вече не става дума за никаква зависимост на това познание от фактичката закономерност на нашия свят, нито от обстоятелството, че повелите на дълга все пак трябва да се удовлетворят в света на опита. В тази вяра, запазването на която е върховната и свята задача на философията, ние достигаме закона на вечната истина, изразен от нашия дух съвсем свободно и самостоятелно. Извеждайки ни до нея, философията, в действителност, ни дава пълния образ на закона за свободното самоопределение на човешкия разум. Така в същността на философията лежи и онази нейна познавателна дейност, с която тя ни открива първоначалните закони на разума за единството и целесъобразността. В съзнанието за тези закони, в което философската мисъл всякога е търсила и намирала основата на нашата религиозна вяра, познанието на човешкия дух винаги е било най-свободно и най-самостоятелно; тук то се е проявявало в своята най-чиста форма.

Разглеждането на въпроса за понятието и същността на философията зависи не само от философското гледище на онзи, който се заема с разрешението му, но така да се каже, и от неговия вкус. Както, обаче, и да се

разглежда тази проблема, който и да я разглежда – същността на философията нито ще се открие, нито дори може да се открие някъде другаде, освен там, дето и ние трябваше да я открием: в свободната и самостоятелна проява на познавателната дейност на нашия дух. Ние видяхме, това познание ни дава както основанията на външния свят, така и тези на всички наши нравствени и религиозни убеждения. И затова философията е и си остава наука за познанията, които човешкият дух свободно черпи от себе си и развива също така напълно и самостоятелно.

Накрая, нека отбележим и още една особеност на философията във връзка с нейната същност, за да привършим. Свободната познавателна дейност не е само същественият белег на философията; тя образува и нейното съдържание. Така философията се отличава от другите науки, когато и те работят със свободно познание. Защото, макар познавателната дейност на тези науки и да е свободна, тяхната същност, все пак, основно се различава от същността на философията, тъй като съдържанието на тяхното свободно познание не е – както това е при философията – самата свободна самостоятелна и, значи, спонтанна дейност на духа.

V. ЮБИЛЕЙ

**280 години от раждането и 200 години от смъртта
на Имануел Кант**

ВЪОБРАЖЕНИЕ И СХЕМАТИЗЪМ В КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ НА КАНТ

Христо Стоев*

Така формулирана темата на настоящото изследване би могла да предизвика чувство за парадокс у естественото, неизкушено от философията човешко съзнание. Защото на пръв поглед какво по-несъвместимо би могло да има между цветната образност на въображението и формалната строгост на схематизма? Обикновено свързваме въображението със субективната игра на образите в нашето съзнание, с полета на фантазията, с творчеството, което не признава никакви граници. Схематизмът, от друга страна, го свързваме с обективното представяне на някаква структура, със сухотата на формата, онази форма, която методично е освободена от живота на своето съдържание. В този смисъл въображението и схематизмът не би трябвало да имат нищо общо и те дори би трябвало да се намират в постоянен конфликт помежду си, представлявайки на пръв поглед съвършено различни и дори противоположни аспекти на човешката ментална дейност.

Философията обаче, като че ли загрижена с това да бъде екстравагантна в позициите си, обвързва тясно дейността на въображението със схематизма. Нещо повече, Кант дори открито заявява: “Сама по себе си схемата е винаги продукт на способността за въображение” (1, 277). Естествено, трудно бихме могли да обвиним Кант в каквото и да било желание за екстравагантност, дори точно напротив, целите на неговото философстване сякаш са насочени изключително към строгата прецизност и тънкоост на определенията. Дори и да се съгласим с това, все пак, на нивото на нашето ежедневно съзнание си остава недоумението – какво общо би могло да има между въображението и схемите? На нас като че ли ни е интуитивно ясно какво общо има въображението с образите, фантазмите, или дори сънищата, но това не ни дава ни най-малка препратка към възможността да схванем въображението като субект на някакъв

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

схематизъм. Задачата, която настоящата статия си поставя, е да се направи както видна, така и концептуално ясна въпросната връзка.

1. Въображение и образ

Нека тръгнем от чисто езиковото ниво. Какво собствено би могла да означава думата “въображение”, взимайки предвид нейните съставни части? С оглед на така поставения въпрос “въ-ображение” следва да означава дейността по вкарването или въвличането на нещо в *образ*. Съвсем същото бихме могли да открием и в немския термин за въображение, използван от Кант – *Einbildung*. В него виждаме представката *ein* означаваща “в” (движение навътре) и немската дума за образ – *Bild*. Какво собствено обаче мислим под думата “образ”? *Образ* обикновено наричаме дадено картинно *цяло*, което може да притежава свой и завършен смисъл. *Цялото* пък от своя страна предполага някаква смислена взаимосвързаност на дадени части. Това означава, че въ-образието би следвало да довежда някакво начално съдържание до една негова смислова оформеност. Например ние казваме, че виждаме *образ* в някаква съвкупност от цветни петна едва тогава, когато успеем в представата си да възведем тези начални елементи до някакво смислено цяло, притежаващо характерна форма. Това, че всеки образ се характеризира с някаква своя форма и структура по отношение на някакъв начален материал (съдържание), е особено видно в производната дума от немското *Bild*, а именно – *Ge-bilde*, което аналогично на българския означава *образ-увание, формиране*. Оттук можем да съобразим, че никой образ като такъв не е непосредствена даденост, а се явява резултат на един процес или дейност по образуване, по формиране.

2. Аprehензията, репродукцията, рекогницията като дейност на способността за въображение

Горните изводи, до които достигнахме, изхождайки изцяло от някои чисто езикови съображения, бихме могли да открием удостоверени и във философията на Кант. “Образът” според немския философ не е непосредствена даденост на сетивата, той не може да бъде налице още на нагледно ниво. За да се достигне до образ се изисква именно една синтеза на начално даденото “многообразно” (*Mannigfaltiges*) в нагледа. В този смисъл “образ” и “наглед” при Кант биват грижливо различавани. Твърде показателен за това е фактът, че понятията за “образ” и “въображение” се появяват едва в раздела “Трансценденталната логика” от *Критика на чистия разум*, при което те изобщо не са споменати в предходния раздел “Трансцендентална естетика”, чийто предмет на разглеждане се явяват тъкмо априорните форми и принципи на сетивната способност за наглед. Това собствено означава, че според Кант

“образът” (Bild) не е продукт на пасивно сетивно усещане, защото последното може да ни даде само един суров материал, или само едно многообразно подчинено на априорните форми на пространството и времето. За да може това многообразно (das Mannigfaltige) да се превърне в образ, то трябва да бъде подложено на една действена синтеза, която да го възведе до определена структурираност. Точно тази е и ролята на способността за въображение; ето защо Кант отбелязва: “Способността за въображение е, която трябва да превърне многообразното в образ” (1, 205). Тук ние виждаме съвсем същото, което установихме, изхождайки от чисто езиковото ниво: способността за въображение е тази, която възвежда един начален многообразен материал до една образна формираност. В този смисъл тя в никакъв случай не бива да се разбира като една пасивна способност (затова тя според Кант не спада към сетивността, характеризираща се с рецептивност), а също не и като способност, която работи в противовес на всяка една структурираност.

Действието, чрез което способността за въображение довежда многообразното на нагледа до единен “образ”, и която дейност сякаш анонимно присъства във всяко едно “усещане” (Empfindung), за да го превърне във “възприятие” (Wahrnehmung), Кант нарича “апрехензия” (1, 205). “Апрехензията” обозначава именно акта, чрез който ние довеждаме многообразното на дадени сетивни впечатления до единна представа, или до образ (Bild). Във връзка с тази оригинарна (изначална) активност на способността за въображение, ние бихме могли да кажем заедно с изследователя на Кант Хенри Алисън, че тя не винаги бива осъзната в качеството ѝ на дейна във всяко възприятие. Обикновено ние осъзнаваме като дейна способността си за въображение по “апрехензия” на многообразното на един начален наглед само в случаите, когато тя се сблъсква с някаква трудност да концептуализира многообразното непосредствено до образ. А дори и тогава след известно наблюдаване на неясния сетивен материал, образът като че ли *изведнъж* изплува пред очите ни, без ние да осъзнаваме, че сме вложили някаква дейност по формирането му. Ето защо Алисън отбелязва, че способността за въображение и умът като цяло “разбира се не винаги осъзнава своята пораждаща (generative) активност, а обикновено си дава сметка единствено за нейните резултати” (3, 174).

Следователно собствено чрез апрехензията като дейност на способността за въображение според Кант емпиричният наглед (empirische Anschauung) в неговото многообразно се възвежда до единно възприятие (Wahrnehmung). Трябва да отбележим наред с казаното дотук, че апрехензията като такава винаги е последователна във времето, защото многообразното на сетивния наглед е винаги подчинено на формалното условие на вътрешното сетиво, т.е. на времето (вж 1, 174). Като *последователна* апрехензията винаги

предполага и една репродукция на предходната част на редицата в процеса на синтеза на многообразното на нагледа. Или както се изразява Кант: “ако в мисълта си постоянно бих загубвал предхождащото (първата части на линията [при чертането ѝ в ума], предхождащите части на времето [при схващането на едно времево цяло, например “ден”] или представените една след друга единици [при схващането на едно число]) и ако не бих ги възпроизвеждал, като преминавам към следващите, в такъв случай никога не би могла да възникне цялостна представа и заедно с това никоя от [горе]-упоменатите мисли, нито дори най-чистите и първи основни представи за пространството и времето” (1, 178). Ето защо според Кант ние не бихме могли да си представим дори и един най-елементарен времеви процес в ума, ако чрез способността за въображение не репродуцираме всички негови предходни части във връзка с тези, които съзерцаваме в настоящия момент. И дори нещо повече - ние не бихме могли да имаме дори представата за пространството и времето в качеството им на континуалности без репродуциращата способност за въображение на неактуално присъстващите в нагледа части¹. Третото звено от тази синтеза (първите две от които се явяват *апрехензията* на многообразното в нагледа и *репродукцията* на редицата във въображението) съгласно първото издание на *Критика на чистия разум* се явява “синтезата на рекогницията в понятието”. Тя се извършва с оглед на трансценденталното единство на аперцепцията (самосъзнанието) и представлява понятийната рефлексията върху редицата на представите в различните времена, чрез която се установява идентичността на техния предмет. С оглед на казаното тук с основание може да се говори за една *троична* (three-fold) синтеза (вж 3, 173), вместо за три различни такива, в центъра на които стои именно трансценденталната способност за въображение, гарантираща подвеждането на многообразното на опита под единството на аперцепцията, чиито *modi* са всъщност отделните категории на разсъдъка.

3. Способността за въображение като спонтанност

Трябва още веднъж да отбележим, че способността за въображение като дейностна и спонтанна активност по отношение на многообразното на даденото в нагледа, не спада към пасивните определения на сетивността. Нейната синтеза е, така да се каже, “първото приложение (същевременно основание на всички останали) на разсъдъка върху предметите на възможния за нас наглед” (1, 199). Тук трябва да припомним също и това, че нейната дейност, при все че основната и базисната ѝ роля, обикновено не се осъзнава в емпиричното съзнание на всеки един от нас. Точно на това указват и думите на Кант още в началото на “Аналитиката на понятията”: “Синтезата изобщо, както после ще видим, е само действието на *способността за въображение*, на една

сляпа, макар и необходима функция на душата, без която никога не бихме имали познание, *съзнанието за която обаче имаме само рядко*" (1, 150, к.м.).

Като предмет в противовес на образо-формиращата активност на въображението стои "многообразното на нагледа"² (а още по-базисно "материята на усещането"). Всеки един емпиричен наглед съдържа в себе си едно многообразно³, което не притежава като такова структурираност и форма, като последните се дават именно чрез една спонтанна синтеза упражнявана върху него, която както вече споменахме, се нарича *апрехензия* на многообразното. Едва сега става напълно ясна бележката на Кант, когато той отбелязва, че "способността за въображение е необходима съставна част на самото възприятие" (1, 205). С това Кант настоява именно на факта, че самата сетивност като рецептивна способност за наглед не може да даде синтетичната взаимосвързаност на впечатленията, защото за последната се изисква една дейна синтеза, която следва да бъде определена като *спонтанност* на способността за въображение.

Кант използва термина "спонтанност", противопоставяйки го категорично на рецептивността (пасивността), която е присъща на сетивния наглед. В "спонтанността" се мисли именно дейния характер на човешкото познание по конституиране на обектите на опита, и тя е именно онова понятие, в което може да се види в концентриран вид "Коперниканския обрат" на Кант, съгласно който "предметите трябва да се съобразяват с познанието ни", а не обратното, "нещо, което по-добре се съгласува с желаната възможност за едно априорно познание" (1, 56). Оттук е видно, че Кант обвързва възможността за априорни положения именно с *дейния* (спонтанен) характер на нашето познание. Този спонтанен характер на познанието проявява себе си още на ниво "възприятие", тъй като ние не бихме могли да възприемем една съвкупност от явления в тяхното многообразно, без въпросното многообразно да бъде "апрехендирано" в едно структурирано цяло, което цяло да може да се нарече "образ"⁴. В този смисъл, за да може един емпиричен наглед да се превърне във *възприятие* (*Wahrnehmung*) за предмет, е необходимо неговото многообразно да бъде доведено до единство, притежаващо свой завършен смисъл⁵. Така става ясно защо Кант не използва термина "възприятие" още в раздела на "Трансценденталната естетика", а го въвежда едва в "Трансценденталната логика". Това е така, защото във "възприятието" се мисли вече като извършена една синтеза на многообразното на сетивния наглед, която синтеза препраща не към рецептивността на сетивата, а към спонтанността на разсъдъка. Субект на тази спонтанност обаче собствено е *продуктивната способност за въображение*, чрез което става разбираема средищната и медиативната й функция като опосредстващо звено между сетивност и разсъдък (вж 7, 347).

Затова тук можем да говорим за една функция на способността за въображение “упражнявана наистина не независимо от разсъдъка, но все пак преди едно пълно концептуализиране на нагледа” (6, 138).

Тук му е мястото да кажем няколко думи за разликата между *първото* и *второто* издание на *Критиката на чистия разум* в главата за “Трансценденталната дедукция на чистите разсъдъчни понятия” именно с оглед на ролята на способността за въображение. Както е известно точно тази глава претърпява пълна редакция от страна на Кант във второто издание на *Критиката*, като заедно с това голям брой от дискусиите относно това кой от двата текста е за предпочитане са свързани именно с функциите на трансценденталната способност за въображение. Марбургските неокантианци, а с тях и голяма част от изследователите на Кант категорично застават изцяло зад втория преработен вариант на *Дедукцията* с оглед на неговата по-голяма прецизност и по-ясен аргументативен ход, при което обаче се чуват и силни гласове, защитаващи текста на първото издание на *Критиката*, като например този на Шопенхауер, а в по-ново време на Хайдегер. Последният изхожда именно от концепцията, че във второто издание е пренебрегната именно централната роля на способността за въображение, която според него е не просто в това тя да бъде опосредстващото звено между сетивността и разсъдък, нито просто трета познавателна способност наред с тях, а общия техен “корен” (*Wurzel*), от който те двете в качеството си на “стволове” (*Stämme*) израстват (вж 8, 153 сл.). Наистина една подобна концепция не може да бъде приета като историко-философски коректна, най-малкото, защото Хайдегер недооценява Кантовото категорично противопоставяне между сетивност и разсъдък, между рецептивност и спонтанност, при което Кант дори е склонен да придава на формите на последния (т.е. на категориите) априорен смисъл по отношение на всеки наглед на *крайно*-разумно същество изобщо, а не само такъв по отношение на нашия, сетивен наглед в пространството и времето. Всъщност именно това рязко разграничение между рецептивността на сетивата и спонтанността на разсъдък, което стои в основата на Кантовия трансцендентализъм, води до това къонигсбергският философ в крайна сметка да причисли действията на продуктивната способност за въображение (притежаващи именно характера на продуктивност, спонтанност) към тези на разсъдък. Ето защо във второто издание на *Критиката* “способността за въображение” като че ли присъства само номинално, назоваваща само определени действия на разсъдък: “Под името трансцендентална синтеза на способността за въображение разсъдъкът упражнява онова действие [определянето на многообразното] върху пасивния субект” (1, 201). В този смисъл в чисто теоретичен план би могло да се предположи, че тя не може да

бъде квалифицирана като независима от самия разсъдък познавателна способност. И все пак, ако дейността на способността за въображение се свеждаше до една само *номинално* различна от разсъдъка пред-категориална спонтанност⁶ на същия по синтезиране на многообразното на нагледа, тогава нейната по-висша функция да опосредства и да свързва сетивния и интелектуалния елементи на нашето познание чрез “схематизма” и чрез това да гарантира приложението на категориите в сферата на възможния опит би останала най-малкото непонятна.

Трябва да се отбележи, че във второто издание на *Критика на чистия разум* Кант акцентира върху разграничението между “продуктивна” и “репродуктивна” способност за въображение. Първата се характеризира и отличава от втората именно чрез “спонтанност” (действено): “Доколкото способността за въображение е спонтанност аз я наричам *продуктивна* способност за въображение и я отличавам по този начин от *репродуктивната*, която синтеза е подчинена единствено на емпирични закони, т.е. на тези на асоциацията” (1, 199). Под втория вид дейност на способността за въображение (който собствено е възможен едва чрез първия (вж 1, 193 сл.). Кант очевидно има предвид онази, която работи според субективните привила на асоциацията, така както те са описани от Дейвид Хюм. В *Антропология от прагматично гледище* Кант нарича тези две способности за въображение също така *exhibitio originaria* (способност за първоначално, изначално представяне) и *exhibitio derivativa* (способност за производно представяне) (2, 70). Той подчертава, че първоначалната, оригинална и продуктивна способност за въображение е творческа само във формален план и тя никога не може да създаде съдържанието (материята) на една представа, което да не е било получено чрез сетивната способност (вж 2, 71 сл.).

4. Способността за въображение и схемите като “трансцендентални определения по време”

Наистина според първото издание на *Критика на чистия разум* не подлежи под съмнение, че способността за въображение е “основна способност на човешката душа”, посредством която “поставяме във връзка многообразното на нагледа от една страна, с условието на необходимото единство на аперцепцията от друга” (1, 212). В този смисъл нейната роля е и опосредстваща – в това да представлява междинно звено или медиатор между от сетивния и рецептивен характер на нагледите, и от друга интелектуалния и спонтанен характер на понятията. В този смисъл трансценденталната способност за въображение се явява субект на *схемите* като онова “трето”, като онази “посредническа представа”, която “трябва да бъде чиста (без нищо емпирично) и

все пак да бъде от една страна *интелектуална*, а от друга *сетивна*" (1, 226). Този "схематизъм" всъщност прави възможно приложението на чистите разсъдъчни понятия (категиите) върху явленията, чрез което приложение бива конституиран и самият опит. Защо именно способността за въображение изпълнява при Кант тази твърде значима медиаторска функция - да свързва интелектуалните понятия със сетивните нагледи, които се характеризират в отношението едни спрямо други с "хетерогенност"? Очевидно е, че тъкмо тя притежава стуктуро-задаващата и образо-формиращата способност по отношение на пасивните сетивни определения и в този смисъл борави с тях не като с чужд материал, задавайки техния образен смисъл (нещо, което в по-късната философия и психология се нарича "проективност")⁷, а също така именно чрез своята активна функция тя се родее със действията и конституиращ предметностите характер на операциите на разсъдъка.

С оглед на казаното дотук, може да се подчертае, че главата за *схематизма* на чистите разсъдъчни понятия като функция на трансценденталната способност за въображение се явява същинският завършек на тяхната *дедукция* или на въпроса за *правото* на тяхната употреба. Защото ако дедукцията даваше *Че-то* (Dass) на правомерността на тяхната употреба, то схематизмът вече обяснява *начина*, по който самата употреба е осъществима, или нейното *Как* (Wie) (вж 11, 278).

Тук му е мястото да подчертаем, че синтезата, която способността за въображение извършва продуцирайки схемите на категориите представлява една качествено различна и по-висша синтеза от онази, която се проявяваше в образо-формиращата активност чрез апрехензията. Това бихме могли да го видим в Кантовото категорично разграничение между "образ" и "схема". В "образа", който е продукт на синтезата на апрехензията, се осъществяваше синтеза на едно винаги *емпирично* многообразно и тя имаше като своя цел един винаги "единичен наглед" (вж 1, 227), докато "схемата на едно чисто разсъдъчно понятие е нещо такова, което не може да се сведе до никакъв образ" (1, 228). Като такава тя не само не се отнася към едно "емпирично многообразно", а напротив, към едно "априорно многообразно в чистия наглед"⁸, но и нещо повече – чистата схема на категориите няма никакви пространствени характеристики, а представлява "трансцендентално определение по време". В този смисъл схемата при Кант в никакъв случай не трябва да се разбира като някакъв единичен пространствен образ. Дори и при геометрическите понятия тя представлява "общия начин на работа на способността за въображение да доставя на понятието неговия образ". Ето защо тя собствено е не единичен образ, а "метод" (1, 227). А що се отнася до *схемата* на самите категории (които са не-сетивни, а интелектуални), нейният не-пространствен характер е още по-ясен, тъй като тя

представлява “само чистата синтеза съобразно с едно правило на единството” и като “трансцендентален продукт на способността за въображение засяга определението на вътрешното сетиво изобщо според условията на формата му (времето)” (1, 278).

Нека обобщим накратко учението на Кант за схематизма. Като цяло проблемът за решаване е поставен така: що е в състояние да се яви опосредстващото звено между, от една страна сетивния и емпиричен наглед (явлението), и от друга интелектуалното и чисто понятие (категорията)? Това трябва да е нещо, което да принадлежи към сетивността като същевременно има сродство и с категорията. Това свързващо звено се явява *трансценденталната схема*, която, както вече отбелязахме, всъщност представлява “трансцендентално определение по време” (вж 1, 226). Времето като чиста форма на вътрешното сетиво притежава от една страна едно “*априорно* многообразно”, което само за себе си не може да представлява единство, а е определено до единство едва от категорията, доколкото “разсъдъчното понятие съдържа чистото синтетично единство на многообразното изобщо” (Пак там). От друга страна, същото това “време” като априорно условие на *всички* явления изобщо, “се съдържа във всяка емпирична представа за многообразното” (Пак там). По този начин схемата на всяка една категория е едно трансцендентално определение по време, един определен модус на единството на априорното многообразно на формата на вътрешното сетиво, доколкото самите категории представляват различни *modi* (модуси) на довеждане на многообразното изобщо под обективното единство но самосъзнанието (вж 1, 188 сл.). Или както самият Кант го формулира на един дъх: схемата е “нещо такова, което не може да се сведе до никакъв образ; по-скоро тя е само чистата синтеза съобразно с едно правило на единството според понятия изобщо, които категорията изразява, и е трансцендентален продукт на способността за въображение, който засяга определението на вътрешното сетиво изобщо според условията на формата му (на времето) с оглед на всички представи, доколкото тези би трябвало да се съединят а priori в едно понятие съобразно с единството на аперцепцията” (1, 228). Той по-долу дава и разяснение относно схемата на всяка категория по отделно, например тази на субстанцията е “постоянността на реалното във времето”, а на каузалността е “последователността на многообразното [във времето], доколкото тази е подчинена на едно правило”, на необходимостта “съществуването на един предмет във всяко време” (вж 1, 230).

Чрез казаното дотук виждаме, че “схемите” като чисти продукти на трансценденталната способност на въображение се явяват според Кант именно свързващото звено между така категорично разделените и противопоставени от него сетивност и разсъдък. В този смисъл именно способността за въображение

е онази способност, която прави възможно приложението на категориите в полето на опита, чрез което пък приложение от своя страна самият опит получава своята конституция като такъв. Ето защо *продуктивната способност за въображение* има своето централно място в Кантовата теоретическа философия, съгласно което тя трябва да бъде различавана от емпирически функциониращата *фантазия*, като “неволно произвеждаща образи” (вж 2, 70), а в своите функции също и от трансцендентално-дейната естетическа способност за въображение.

Бележки

1 Тук е важно разграничението, което Кант провежда между пространството и времето като “форми на нагледа” и като “формални нагледи” (вж 1, 210).

2 За важноста на отношението между въображението и неговия материал “многообразното”. Вж статията на О. Маркет (4, 255-267).

3 Някои изследователи на Кант (Х. Робинсън) тълкуват термина “многообразно” (das Mannigfaltige) като един вид “прото-наглед” или “прото-представа” (вж 5, 140-148). Поточно обаче би било да се говори за самия наглед като за “прото-възприятие”, защото всеки наглед като такъв съдържа вече в себе си едно “многообразно”, подведено под априорните форми на пространството и времето, което многообразно може да бъде възведено до предмет на възприятие едва чрез апрехензията на способността за въображение.

4 “Образът (...) е една структурирана взаимосвързаност на явяващите се сетивни признаци, която може да бъде разбрана като единство” (6, 136).

5 За едно семиотично тълкуване на Кантовото учение за “образите” и “схемите” вж статията на К. Ла Рока “Схематизъм и приложение” (6, 129-154).

6 Според редица изследователи на Кант синтезата на апрехензията, която е свързана пряко с трансценденталното единство на аперцепцията, може да се окачестви като един вид не-категориална синтеза, като една “предхождаща съждението” синтеза (вж 9, 497-491).

7 Вж. 10, 527.

8 Множество изследователи отъждествяват “многообразното” при Кант с емпиричния материал на нашето познание и пренебрегват факта, че той изрично говори и за едно “априорно многообразно”. Въпросното понятие заслужава едно самостоятелно изследване.

Литература

1. Кант, И., *Критика на чистия разум*, БАН, С., 1992.

2. Кант, И., *Антропология от прагматично гледище*, Унив. изд. “Св. К. Охридски”, С., 1992.

3. Allison, H., *Kant's Concept of the Transcendental Object*, in *Kant-Studien*, 59, 1968.

4. Market, O., *Das Mannigfaltige und Einbildungskraft*, in *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Teil I.1*, hrsg. Funke, G., Bonn, 1981.

5. Robinson, H., *Anschauung und Mannigfaltiges in der transzendentalen Deduktion*, in *Kant-Studien*, 72, 1981.
6. La Rocca, C., *Schematismus und Anwendung*, in *Kant-Studien*, 84, 1993.
7. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrg. Ritter, J., Gründer, K., B. 2, Basel.
8. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1973.
9. Baumanns, P., *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg, 1997.
10. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, 1998.
11. Nowotny, V., *Die Struktur der Deduktion bei Kant*, in *Kant-Studien*, 72, 1981.

АСПЕКТИ НА ВЪОБРАЖЕНИЕТО В ТРЕТАТА КРИТИКА НА ИМАНУЕЛ КАНТ

Ваня Серафимова*

Реферативното представяне на *Третата критика* на И. Кант цели поставянето и открояването на проблема за въображението като възможен механизъм за констатиране на социалния свят. Макар и реферативен, той има своя център – въображението като внезапност, екстатичност, случване. В *Критика на способността за съждение*¹ това са темите за вкуса, усещането, чувството за удоволствие и неудоволствие, способността за въображение. С други думи, през теоретичния апарат на Кант ми се иска да покажа каква част от нашия живот е въображението и как то се отнася към целите, които си поставяме. Тази тема е разгърната в тематизациите му за изкуството, през проблема за “целта” в изкуството, от една страна, и гениалността, като инструмент за създаване на правила, от друга.

Разбирането на Дейвид Хюм, че “нищо не е по-свободно от човешкото въображение и макар да не може да излезе извън границите от първоначалния запас от идеи, доставени от вътрешни и външни сетива, то притежава неограничена способност да смесва, свързва, отделя и разделя тези идеи във всички разновидности на измислицата и фикцията” (Хюм, 1994, 407), разглеждам като отправна точка за разгръщането на проблема за въображението през теоретичния апарат на И. Кант. Схващането на Хюм за въображението, Кант допълва така: условие за възможност на “способността за въображение” е многообразието и новото. Тук ще покажа как Кант извежда това си разбиране.

“Способността за съждение, изобщо, е способност да се мисли особеното като съдържащо се под общото. Ако е дадено общото (правилото, принципът, законът), способността за съждение, която подсумира особеното под него е определяща. Но ако е дадено само особеното, към което тя трябва да намери общото, тогава способността за съждение е само рефлектираща.” (сравни Кант). Важно е да се направи разликата между “рефлектираща” и “определящ” способност за съждение. Естетическата способност за съждение е рефлектираща.

Кант казва, че естетиката е науката, която се опитва да създаде правила и норми на вкуса, но това е невъзможно, “защото според изворите си тези правила или критерии са само емпирични и значи никога не могат да

* асистент по „Социология“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.

служат за априорни закони, с които съждението на вкуса би трябвало да се съобразява; по-скоро това последното съставлява истинския пробен камък за правилността на първите” (Кант, 1993, 100). *Критика на способността за съждение* е изградена като търсене на тези априорни правила на чувството за удоволствие и неудоволствие. Самата способност за съждение, според Кант, наистина има априорни принципи, които обаче са само регулативни, не и конститутивни.

Кант определя вкуса като способност да бъде преценено красивото. За да различим нещо като красиво обаче, трябва да отнесем способността за въображение към субекта и чувството му за удоволствие и неудоволствие. Това означава, че съждението на вкуса не е познавателно и логическо, а напротив - естетическо и субективно. Чувството за удоволствие и неудоволствие също е субективно изживяване, защото в него субектът отнася дадена представа към самия себе си, към собствената си познавателна способност, а не към обекта. Това чувство е в основата на способността за различаване и преценяване. Удоволствието, което определя съждението на вкуса, е удоволствието на “простото съзерцание”, т.е. то е лишено от интерес². Според Кант “ние се задържаме при съзерцанието на красивото, защото това съзерцание се подсилва и възпроизвежда само; което задържане е аналогично на онова (но все пак не тъждествено с него), когато някоя привлекателност в представата за предмета буди все наново нашето внимание, докато духът остава пасивен” (Кант, 1993, 78). Иначе казано съждението на вкуса не се основава на интереса, целта или понятието. То е естетическо съждение и почива върху субективни основания, така че понятието не може да бъде определящо основание тук.

Кант разграничава три типа удоволствие: 1/ удоволствие от приятното, което е свързано със субективен интерес към самото приятно усещане: срещата ми с нещо, което ми доставя удоволствие от приятното, отговаря на субективното ми състояние, и принципът, който важи, е “всеки има свой собствен вкус (на сетивата)”; 2/ красивото се предпоставя от субектите като обект на всеобщо удоволствие: удоволствието се взема като основано не на склонността на субекта, а се приписва като качество на съзерцавания обект. С това е предпоставена всеобщност, доколкото субектът очаква от всички подобна на своята реакция (“субективна всеобщност, която не е основана на познание, а на “общо чувство” *sensus communis*”); 3/ удоволствие от доброто. “Приятно е това, което задоволява; красиво, което му харесва; добро, което се цени, одобрява, т.е. това, в което той влага обективна стойност” (Пак там, 85). На базата на аргументативното представяне на трите типа удоволствие, Кант заключава: “Може да се каже, че от всички от тези три вида удоволствие единствено и само това на вкуса е незаинтересовано и свободно удоволствие,

защото никой интерес, нито този на сетивата, нито този на разума не налага одобрение принудително” (Пак там).

Именно защото вкусът не е основан на понятие, а на чувство, се оказва че той “е способност за преценка на един предмет по отношение на свободната закономерност на способността за въображение” (Пак там, 121). Ако в съждението на вкуса способността за въображение се разглежда в свободата си, тя се приема като продуктивна и самостоятелна, тя е създателка на възможни форми. Форми и представи сумират многообразието, макар че е свързана с вече определената форма на предмета (няма свободен предмет), който да не е подчинен на априорните форми. Но нагледът същевременно е условие за възможност за способността на въображение, която синтезира свободно многообразието. Когато способността за въображение се разглежда в пряка подчиненост на разсъдъка, се случва това, че тогава не изпитваме удоволствие от красивото, а от доброто, защото способността за въображение постъпва по определен закон и продуктът ѝ тогава се определя чрез понятия. Естетическата способност за съждение предполага “само една закономерност без закон и една субективна съгласуваност на способността на въображение с разсъдъка без обективна съгласуваност,... ще може да съществува заедно със свободната закономерност на разсъдъка (която биде наречена също и целесъобразност без цел) и със своеобразната природа на съждението за вкуса” (Пак там, 122). За да потвърди тезата си Кант дава пример с геометрично правилните фигури, като се пита кой е прав: тези, които смятат, че красотата е в правилността или тези, които мислят красотата като целесъобразност без понятие. Кант отговаря така: правилността, симетрията е това, което изразява единството на нагледа, “което придружава понятието за целта и принадлежи към познанието” (Пак там, 123), но пък правилностите и симетриите се избягват още повече, когато трябва да се поддържа свободна игра на способността на представи, пример за това е английският вкус, който се вижда в оформянето на градините, бароковия мебелен вкус и “с това отделяне от всяка принуда на правилото дава възможност на вкуса да прояви в проектите на способността на въображение най-голямото си съвършенство” (Пак там). Правилността, казва Кант, е противна на вкуса, защото не е условие за възможност за развлечение чрез съзерцание (правилността е правилност без правило (понятие), така че тя се явява симулация на правилност, отиваща отвъд всяко правило). Многообразието и новото са това, което привлича способността за въображение, защото именно те предполагат свободната му игра.

Разбирането за изкуство

Кант нарича изкуството правене, а продуктът му произведение. Дефинира изкуството по следния начин: "изкуство би трябвало да се нарича само произвеждането чрез свобода, т.е. чрез свободен избор, който поставя разум в основата на постъпките си" (Кант, 1993, 193). За изкуство се мисли всичко, в което представата за нещо предшества действителността и е продукт на човека. Кант разглежда изкуството като умение в следните рамки: към изкуството принадлежи онова умение, което все още не притежаваме, за да направим желаното нещо веднага, макар да го познаваме до съвършенство. Това да можем и да знаем едновременно, Кант нарича наука. Кант разграничава изкуство и занаят – първото той нарича свободно, а второто наемно изкуство; на първото гледа като на игра, а на второто като на работа ("занятие"). "Занятието" е неприятно само по себе си. Това, което го прави приятно, е резултатът, който човек постига. Акцентът, който поставя Кант тук е, че в изкуството трябва да има принуда, т.е. механизъм, макар и не априорен, а практически опит, който позволява на свободния дух да добие плътност в изкуството, защото иначе "не би имал никакво тяло и би се съвършено изпарил" (Пак там, 195).

Кант дефинира изящното изкуство³ така: то е онова изкуство, за което имаме съзнание, че е изкуство, но гледаме на него като че ли е произведение на природата (изглежда като природа), защото привидно е свободно (доколкото отново имаме "симулация" на правилност) от принуди и правила. А изглежда като природа, когато е съгласувано с точността на правилата, но правила използвани така, че да не си личи, че през цялото време са стояли пред погледа на автора и са сковавали духа му (Пак там, 198). Тогава и само тогава изкуството се привижда като природа. Не съществува изящно изкуство, в което да няма нещо школко, което е съществено условие за изкуството. В изкуството трябва да има цел, в противен случай произведението не може да се мисли като изкуство. Но за да се вложи цел се изискват определени правила, от които творецът не може да се освободи. "Целта" тук обаче не е априори, а практическа цел, която художникът си поставя, за да осмисли "занятието си", практическата си дейност. Всъщност целта е самото произведение на изкуството, отвъд което няма "друга" цел или интерес.

Причината, поради която произведението на изкуството оживява, е изобразяването на естетическа идея. Под естетическа идея Кант разбира: "представата на способността за въображение, която дава повод да се мисли много, но без някаква определена мисъл, т.е. понятие, да може да ѝ бъде адекватна, до която следователно никой език не може напълно да стигне и да я направи понятна" (Пак там, 206). Следователно способността за въображение има усещането или загатването за определеност (правило, понятие), но не борави с определености. Тя създава друга природа от материала, който

действителната природа поставя пред очите; нещо съвършено различно, което превъзхожда природата. Ние се забавляваме с нея и с преобразованията, които тя прави, преобразования, чиято "псевдо" закономерност ни кара да я аналогизираме с принципите на разума.

Темата за гения

Според Кант "геният е талантът (природна дарба), който дава на изкуството правило" (Кант, 1993, 198). Той мисли гения като *посредник* между природа и изкуство, доколкото чрез гения като вродена дарба на духа, природата дава на изкуството правилото. Той смята, че изящното изкуство е изкуство на гения. Защото изящното изкуство се ръководи от правила, които обаче не прави само, за да създаде произведенията си, а тези правила ги създава геният - "изящното изкуство е възможно само като произведение на гения" (Пак там, 199). Геният е: 1/ талант да създава, без да има на разположение готови правила, така че първото му качество е оригиналност; 2/ създаденото от него трябва да служи като образец, който от своя страна да служи на другите като правило за преценка, но това правило не може да бъде изразено по никакъв начин, за да послужи като предписание. За да може едно произведение на изкуството да се възпроизвежда, правилото (понятието) трябва да може да бъде отделено от материала (нагледа). В изкуството обаче, доколкото в него няма едно определено понятие, самият материал (нагледа) сам си дава правилото (което може да бъде само усетено, но не и определено). Затова произведението на изкуството е само образец, уникален шедьовър, който не може да бъде "научен". Онова, което може да се възпроизвежда, не е изкуство. Изкуството или шедьовърът са оригинални именно поради неповторимостта си; 3/ не планува идеите си и тяхното изпълнение и затова не може да даде обяснение, защо и как му е хрумвало да нарисува или създаде нещото, за това и думата гений, казва Кант, най вероятно е произлязла от "genius"- особения дух даден на човека, за да го пази и ръководи, който внушава оригинални идеи. Кант прави паралел между два типа гении - между Нютон, от една страна, и Омир и Виланд, от друга. Оценява високо постиженията на Нютон, доколкото признава аналитичната му мисъл и способността му последователно и нагледно да изясни и покаже всички стъпки, които е трябвало да направи, за да стигне до откритията. Но според Кант не можем да се научим да съчиняваме поезия, колкото и подробни да са предписанията - "Омир или Виланд не може да посочи как богатите му с възбращение, едновременно и изпълнени с мисли идеи се появяват и събират в главата му, затова защото сам той не знае това и като така не може да научи и никого друг на това" (Пак там, 200). Затова Кант заключава: ако в науката изобретател от ученик се различават по степен, то в изкуството се различават по

специфичност. И двата типа гении имат таланти, но разликата е в това, че едните са надарени с таланта да правят изящно изкуство, а такова умение не може да се предава, а се дава на всеки непосредствено от природата. За красотата в изкуството Кант мисли като за красива представа за нещо. Според него "за преценката на красиви предмети като такива се изисква вкус, но за самото изящно изкуство, т.е. за създаването на такива предмети, се изисква гений" (Пак там, 202).

Казаното дотук има за цел да покаже въображението като важен елемент от живота през разбирането на Кант за въображение. Прецизирането на говоренето за въображението стана възможно през темите за вкуса, чувството за удоволствие и неудоволствие, които Кант въвежда. Важна роля играе "способността за въображение" за разбирането им. Проблемът за въображението обаче, добива плътност благодарение на майсторското въвеждане в света на изкуството, което прави Кант, където основния акцент за мен е наличието на правила, които да изграждат този свят, които правят постижими целите му. А целите в този свят са самите произведения на изкуството.

Темата за въображението добива своята завършеност, когато Кант въвежда гения, като персонификация на субективното въображение, създаващо "правила" в света на науката или изкуството. Това отвежда към логичното заключение, че макар и въображението да е свободно да смесва, свързва, отделя и разделя идеи (Хюм), а условието за възможност на "способността на въображението" да са новото и разнообразието (Кант), въображението трябва да се подчинява на правила, за да постига целите, които си поставя.

Бележки

1. Кант, И. *Критика на способността за съждение*, БАН, С., 1993
2. Интерес - "удоволствието, което свързваме с представата за съществуването на един предмет" (Кант, 1993, 78).
3. Кант разглежда и изобразителните изкуства, които нарича изкуства на изразяване на идеите в сетивния наглед. Тук няма да се спирам на този тип изкуства.

VI. ECE

ОПИТ ВЪРХУ МЕТАМОРФОЗИТЕ НА ЕДНА НАДЕЖДА¹

Атанас Стаматов*

Приведените по-долу разсъждения имат за цел да ни доведат до едно разбиране за понятието “надежда”; до една теза, която да бъде не само рационално оправдана, но и екзистенциално валидна за онзи, който я приеме. Тя почива върху два текста от знаменития роман на **Михаил Булгаков** “**Майстора и Маргарита**” - **гл. 2 “Пилат Понтийски”** и **гл. 32 “Прошка и вечен приют”**. Ще си позволя да припомня фрагментите, които фиксират интересуващата ни сюжетна линия.

Прокураторът на Юдея, Пилат Понтийски, трябва да изпълни едно рутинно свое задължение – да потвърди произнесената от Малкия синедрион присъда, но съгласно римското право следва да разпита и изслуша обвинения в размирничество скитник-философ Йешуа Ха-Ноцри. В този момент, когато започва разпитът, той усеща надигания се пристъп на болестта.

“О, богове, богове, за какво ме наказвате” – е първата осенила го мисъл.

“Да, няма съмнение, това е тя, отново тя, непобедимата ужасна болест – хемикранията, от която те боли половината глава. За нея няма лек, няма спасение...” (с. 18)².

Белезите на болестта, синтезирани в едно непоносимо човешко страдание, неумолимо ни връщат към ежедневната констатация за уцърбността на нашето битие. Страхът, болката, несигурността, дефицитът, дисхармонията, несправедливостта, потопени в чувството за екзистенциална непълнота, провокират конструктивния потенциал на интелекта за раждането на поредния коригиращ проект. Паролата е **желана промяна**; промяна, която да затули каверната, поставяща на изпитание разума ни, терзаеща чувствата ни, провокираща силата на волята ни. Но всяко желание визира **очакване за бъдещето** и следователно най-простата дефиниция, от която бихме могли да тръгнем към разбирането на надеждата е – **очакване за желано бъдеще**. Какъв е нашият дял в неговото осъществяване ако следваме баналната констатация, че ние живеем чрез бъдещето, на което сочат – по думите на Камю –

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

обговарянията на битието чрез понятия като “утре”, “по-късно”, “когато си създадеш положение”.

Разбира се, стотиците наши осъществени намерения, сбъднати надежди, ни внушават чувството за самодостатъчност, но има случаи, в които дори и създаденото положение вече нищо не значи. Възможностите ни да реагираме по посока на желаното бъдеще се оказват твърде ограничени, да не кажем никакви. Пределът на нашите сили и възможности ни убеждава в това.

“Прокураторът седеше като вкаменен, защото се боеше да поклати пламналата си от адска болка глава... Испита желание да стане, да подложи слепоочие под струята (на фонтана) и да замре така. Но знаеше, че и това няма да му помогне... Изведнъж с болезнена досада си помисли, че най-простото би било да пропъди от балкона този странен разбойник, като произнесе само две думи: “Обесете го!” Да изгони и конвоя, да се махне от колонадата, да влезе в двореца, да нареди да затъмнят стаята, да се просне върху ложето си, да заповяда да му донесат студена вода, с жален глас да повика кучето Банга, да му се оплаче от хемикранията. И мисълта за отрова изведнъж съблазнително се мярна в болната глава на прокуратора...” (с. 19-20, 22-23).

Изглежда това е всичко; всичко, което човек, дори с положението на петия прокуратор на Юдея, може да направи със собствени сили – да приеме в безмълвно примирение непоправимото в ущърбността си битие, такова каквото то е. Щом си избрал веднъж живота, трябва да се опиташ да направиш поносим “вечния възврат” на страданието. Дали това е пределът или в дилемата “живот – смърт” има още една възможност – радикалният отказ от бъдеще. Да отречем смисъла на битието, да отхвърлим неговите абсурди – това не би ли ни спестило страданията? Защо трябва да приемем, че човешката история придобива рационален смисъл само като реализация на “принципа на надеждата” (Е. Блох)? Още повече, смъртта може да бъде както нежелана, така и желана именно защото живеят няма опит за нея. Едва ли би звучал нелогично един избор в полза на смъртта ако в крайна сметка тя резюмира живота. Струва ли си тогава той да бъде изобщо живян? Между тези два полюса редят собствените си фабрикации авторите на секуларизирани есхатологии, почитателите на политическия месианизъм – сиреч утопистите – подменили фундаменталния проблем за смисъла с вариации на социални проекти било като средство да скрият духа си в топлите пазви на утопията от жестоките конфликти с действителността; било да осъдят тази нелицеприятна действителност от позициите на “дължимото”; или да инициират порив за преодоляване на дистанцията, превръщайки по този начин утопиите в имагинативен компонент на социалното.

Но разбира се, тези думи могат да се възприемат като брътвежи на буквоед, докато инстинктът за живот храни волята и при най-малката възможна промяна ни връща към изходната позиция. Ако не “аз” сам, то поне с някой “друг” или поне “ние заедно” бихме могли да намерим решение на проблема?

“- Защо ти скитнико, си всявал смут сред хората на пазара, защо си им говорил за истината, от която нямаш представа? Какво е истина?”

В същия миг прокураторът си помисли: “О, богове! Питам го за неща излишни на съд... Моят ум вече не ми служи...” И пак му се привидя чаша с тъмна течност. “Отрова ми дайте, отрова...”

И отново чу глас:

- Истина е преди всичко, че те боли глава и те боли така жестоко, че малодушно мислиш за смъртта... Но мъченията ти сега ще свършат, главата ще престане да те боли” (с. 23). Пилат пронизваше с поглед арестанта и в очите му вече нямаше мътилка... Просветлената и облекчена глава на прокуратора съзря формула” (с. 25, 27).

Кой би отрекъл, че надеждата е жива, че тя не храни с увереност настоящето и при най-химеричната възможност за промяна в желаната посока? Но възможността търси своите основания дори и в отчаянието съпровождащо безизходността. И може би точно това следва да добавим към дефиницията. Какво друго е надеждата ако не – **очакване за възможно желано бъдеще**; бъдеще, в чиито основания сме готови да положим дори собствените си съмнения, колкото и нелогичен да е този начин на “аргументиране”.

“ – Признай си – тихо попита Пилат... - ти си велик лечител, нали? (с. 24).

Но превратностите на живота сякаш бързат да ни върнат към неговите абсурди; бързат да ни напомнят, че въртенето в цикъла “живот-смърт” не ни дава реална възможност да се освободим от “робството на тлението” (Римл. 8:21). Та нали както над другите модуси на времето, така и над бъдещето, което проблематизираме в плоскостта на надеждата, хвърля сянка призрактът на тлението! Възможно ли е при тези условия да намерим механизми автоматично рециклиращи “безупречността на битието”?

Последното обвинение по “Закона за оскърбление на величеството” изтръгва вопъл от гърдите на прокуратора:

“Той е загубен!”, “Ние сме загубени!” И сред тези мисли една съвсем абсурдна “за някакво предопределено безсмъртие” (с. 28).

Може би там, отвъд цикъла “живот-смърт”, се крие решението. В онези думи на вечен живот (Иоан 6:67-68), които не великият лечител, а скитникът-философ Йешуа Ха-Ноцри иска да сподели с конника Пилат Понтийски. Сигурно за това прокураторът е готов да замени литературното си безсмъртие и

“невидяната слава” с участта на дрипавия сподвижник Леви Матей. В това трябва да е виждал единствената сигурно жива надежда щом последното му желание е да тръгне по лунната пътека и да разговаря с арестанта Ха-Ноцри за недоизказаното тогава – на четиринадесетия ден от пролетния месец нисан.

Нима не звучи ободрително викът на Майстора, извадил от хилядолетното му вцепенение обречения:

“ – Свободен си! Свободен си! Той те чака!” (с. 384).

Това вече е решението предложено ни от *християнската надежда* – за милиони християни едно трепетно очакване *на обещаното пресътворено* (Откр. 21:1) **желано бъдеще**.

Бележки

1. Текстът е представен на традиционната научна конференция *Гьолечица'2003* организирана от Центъра за философия на образованието при Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски” на тема *Утопия и надежда*.
2. Цитираните в скоби страници са по изданието: Булгаков, М. *Майстора и Маргарита*, НК, С., 1981.

ТЕЛЕСНАТА ОКРЪГЛЕНОСТ НА ЖЕЛАНИЕТО¹

*В ПРЕГРЪДКАТА паднахме,
откъснахме се от света,
не знаехме дали сме две тела
или две души
или едно тяло и една душа
или дали просто
не бяхме
защото беше само любов
и после беше само
сребърният прилив на нищото.
Клара Ханес*

Евелина Митева*

Светът и манастирът, Нарцис и Голдмунд, Ева и Мария, плътта и духът – вечният, болезнен, непреодолим дуализъм, несъвместимото, травматично и плодотворно противоречие. Двата образа вървят ръка за ръка, невъзможни един без друг, и подчертаващи същевременно в своята близост единствено взаимната си недостатъчност, недоимъка на единичността.

Обикновено тази раздвоеност в единосьщността на човека се разглежда като бreme, като проклятие и спънка за пълноценното и нетравматично съществуване на човека. Тази двойственост се усеща остро – разбира се, не като изчерпваща екзистенциална напрегнатост, а по-скоро като постоянно жужаща дълбинна тревога. Цялата структура на човек е двойствена – две ръце, два крака, два пола, сън и бодърстване, ден и нощ, живот и смърт, добро и зло. И тези двойки са постоянно враждуващи помежду си. Озмунд и Ариман, титани и олимпийци, ред и хаос. Сякаш дори и самите стихии са раздвоени и враждуващи – ден и нощ се настигат и изтласкват, морето и земята се захапват взаимно. Вероятно в тази именно изначална раз-двоеност лежат и основанията на стремежа за преодоляването ѝ – човек е заплашен да бъде анигилиран в подобен сблъсък, разкъсан от достигащото до дълбините на битието разцепление. Затова световната битка на силите бива изтласкана в праначалата на историчността, злото бива унищожено или оковано, на мястото на хаотичността идва един нов свят, ръководен от добър Бог. Човек е смущаващо самото себе си единство на двойствеността – осъзналото себе си

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

противоречие между две (небе и земя, добро и зло, плът и дух), което желае своето хармонично единство и го полага обикновено отвъд някакъв предел, есхатологично – в освобождението от самсара или пък чрез някакъв радикален акт, унищожаваш света такъв, какъвто го познаваме, Армагедон, Апокалипсис, Рагнарьок. И след това – “Свърши се!”, битието потръпва и светът се възправя нов, чист и сияен, огрян от светлината на едно ново слънце.

Ала, измерено по скромните човешки мерки, времето на Апокалипсиса се бави, човечеството се разделя със своите богове, човек се разлъчва със своя Бог и започва да се опира все повече на собствените си сили, на собствения си разум. Но дуалността, сякаш природната дуалност у него – остава, а заедно с нея и вече културно осъзнатия и премислен стремеж към единство на човешката природа. Това единение все повече и повече, все по-настоятелно, трябва да бъде постигнато в границите на този тук – единствено достъпен ни и единствено видим, единствено сигурен – живот. Снемането на есхатологичния хоризонт едновременно обезсмисля и смислово свръхнатоварва тук-битието ни. Така една нова дуалност се добавя към стария проблем за заедността на душа и тяло, а именно – дуалността на лекотата и тежестта, на безпроблемната равнозначност на изборите и на мъчителната отговорност на постъпките. Лекотата и тежестта са в голяма степен въпрос на личен избор, но основанията за подобен избор са станали непрозрачни. Желанията на тялото, или желанията на душата, все повече изравняват своята стойност, все по-лесно могат да бъдат открити нужните аргументи в полза на едните или другите. Тази свръх-лекота и свръх-тежест на собствения избор, разбира се, не могат да бъдат задълго удържани от личността, те се нуждаят от примиряване, от успокояване и балансиране.

И ето ни отново пред собствената ни трагическа раздвоеност, утежнена от собствената ни лекота – какво да последвам – мигновеността или вечността, наситеността на желанието или аскетичността на отговорността, порива на тялото или призива на духа. Човек е душа-и-тяло, и въпреки теоретичната единност на тези два компонента, той се изправя всеки ден пред необходимостта за практическо осмисляне на тиретата помежду им: човек е душа-и-тяло, но какво е онова, което ги свързва, какво е съдържанието, или пък – характерът – на тази връзка.

Ще се върна към един от образите, които споменах в началото – този на Нарцис и Голдмунд, героите от едноименния роман на Херман Хесе. Припомням съвсем накратко съдържанието – двамата израстват заедно, в един манастир. Макар и твърде различни, те си остават до края на пътя си близки приятели. И двамата се отличават с особена привлекателност и дори харизматичност – както физически, така и духовно. Голдмунд принадлежи на света на Духа, на Идеята; докато Нарцис е неговата противоположност – той е пътникът, прелъстителят,

чаровникът. Животът на Голдмунд остава затворен зад стените на манастира; този на Нарцис остава “затворен” извън него. Но срещайки се в края на житейския си път, те признават – без съжаление, защото това не би могло да бъде другояче – невъзможността си да излязат от себе си и недостатъчността да бъдат единствено себе си. Наличието на тези две крайности, в по-малка или по-голяма степен, у всеки от нас, е онова, което генерира желанието: то се появява в напрежението между двете крайности, поставени в една тревожна заедност. Ни тялото, ни духът могат да съществуват сами за себе си – духът без тяло остава безчовечна идея, тялото без дух остава безформена плът. Сплитането на душа и тяло се случва в “отронването” на желанието. Тялото пожелава тяло, но с това то пожелава и душа. В плътността и пълнотата на отдаването си на друго тяло, то отдава и душата си. Назряло в противоречието между душа и тяло, в тревожността на разединението, търсещо единение, се отронва желанието, като налят със сладост плод, едно мигновено отронване, проточващо се в едно дълго падане. Падане, в което душата се разтваря в тяло, а тялото заискрява, слети в едно духовно-телесно желание, желание, което пада с тежестта на тялото и с вечността на душата. Именно това единение на душа-и-тяло е онова, което пробужда и наслаждението, опиването от сладостта на мига, от вечността на мига. Но тук не става дума за наслаждение от реда на животинското. Наслаждението изисква умение, то не е просто разгръщане на инстинктивността, то изисква дори нещо повече от владеене на културните норми (както познаването на определено произведение, картина или музикален фрагмент и включването им в тъканта на преживяването го обогатява) – наслаждението ги полага в себе си – порива на телесността и дълбочината на подобно “в-интелектуализиране” – но то ги надгражда с едно особено безмълвие – в чиито бездни потъваш като “себе си” и изплуваш като “себе си – в – другия” и “себе си – чрез – другия”; безмълвност, постижима, или усетима, единствено чрез “дара” на в-любването, потъването в любовта, необратимото въвличане в ситуацията. Влюбването е победеност, която генерира “свръхестествени сили”, уязвеност, която те подбужда да възстановиш целостността си, допълвайки я с друг, отчаяние, което привлича, стъпка назад, която кара другия да пристъпи напред. В абсолютността на отдаването са примирени, отмерени – лекотата на красотата и тежестта на истината.

Разказът – или споменът, като своеобразен разказ пред себе си – оформя мига, рефлектира върху него; защото мигът, макар и изваден от реда на времето, бива все пак застигнат, задминат, прескочен от потока на времето. Последвалата рефлексия на създава, но потвърждава неговата чудесност и изключителност. Затова наслаждението се разгръща в две паралелни (или може би дори огледални) плоскости – непосредственото преживяване на

наслаждението и насладата от погледа върху това преживяване и виждането на самия себе си като участник в него. Това е удоволствие от обглеждането и обговарянето на преживяното, човек го подхвърля в ума си като стъклена броеница и улавя различните му отблясъци, съзерцава и собствения си образ в тази игра на светлини, полутонове, приглушени движения.

* * *

Желанието, родило се в разкъсаността между душа и тяло, желанието, потърсило покоя и сливането им, се отронва в мига-вечност, в неговата прозрачна и тежка, наситена сладост – като капка прозрачен мед. Целостта на душа – и – тяло, на лекота – и – тежест, е възможна в този миг на случване, в духовността на желанието, в просветването на вечността в тялото, в неговата прекрасна окръгленост.

Бележка

1. Текстът е четен на традиционната научна конференция "Гьолечица'2004" организирана от Центъра за философия на образованието при Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски" на тема *Желание и аскеза*.

VII. КАЛЕНДАР

През ноември 2003 г. в катедра "Философски и социални науки" бе проведен конкурс за асистент по дисциплината "Гражданско и търговско право". Конкурсът бе спечелен от Женя Стефанова, която бе назначена на работа през **януари 2004 г.**

През **януари 2004 г.** бяха проведени избори за ръководни органи в Хуманитарния департамент на МГУ "Св. Иван Рилски". За директор на Департамента и ръководител на катедра "Физическа култура и спорт" бе избран ст. пр. Стефан Филипов. За ръководител на катедра "Философски и социални науки" бе избран доц. д-р Добрин Тодоров, а за ръководител на секция "Чужди езици" – ст. пр. Венета Ангелова.

През **март 2004 г.** в катедра "Философски и социални науки" бе проведен конкурс за асистент по дисциплината "Социология". Конкурсът бе спечелен от Ваня Серафимова, която бе назначена на работа през април 2004 г.

През **юни 2004 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: "Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски". Ръководител на проекта е доц. д-р Добрин Тодоров от катедра "Философски и социални науки".

През **септември 2004 г.** проф. д.ф.н. Атанас Стаматов, доц. д-р Андрей Рождественский, доц. д-р Добрин Тодоров и ст. ас. д-р Христо Стоев взеха участие в III Национална конференция на преподавателите по философия от висшите училища на страната, на тема: "Проблеми и перспективи на философското образование в българските университети", проведена в Творческия дом на СУ "Св. Климент Охридски" – с. Китен (Бургаско).

През **октомври 2004 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ'2004, заседава секция "Философски и стопански науки". Доклади изнесоха преподавателите от катедра "Философски и социални науки": доц. д-р Андрей Рождественский, доц. д-р Десислава Костова, доц. д-р Добрин Тодоров, ас. Женя Стефанова и ас. Ваня Серафимова.