

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

ИЗВЕСТИЯ
Том V
София 2005

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

P r o c e e d i n g s
Volume V
Sofia 2005

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 V/2005 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISBN 954-9748-15-4

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

| | |
|---|----|
| Христо Стоев За отношението между художественото творчество и моралната стойност на личността..... | 7 |
| Ваня Серафимова Въображението - един възможен подход да мислим процеса на социализация | 15 |
| Бисера Колева Щрихи към въпроса защо Сократ умира невинен..... | 31 |
| Георги Петков Глоси към "За истината" на Тома от Аквино..... | 39 |
| Ружа Делчева Апокрифът в проекциите на каноничния текст | 56 |

II. ОБУЧЕНИЕ

| | |
|---|----|
| Венета Ангелова, Моника Христова, Диана Манова, Велислава Паничкова Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ „Св. Иван Рилски” | 64 |
| Йордан Иванов Технически слабости, допуснати от "МАГ" (Варна) в турнира за КЕШ'2004 по футбол в зала | 67 |

III. ИЗВОРИ

| | |
|---|----|
| Салвиан Марсилски За божие то всевластие | 72 |
|---|----|

IV. ГОСТ

| | |
|---|----|
| А. С. Проф. д-р Христо Тодоров - За предизвикателствата на философстването като професия и призвание | 79 |
| Христо Тодоров Толерантност и признаване - едно сложно отношение | 88 |

V. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

| | |
|---|----|
| Иван Георгов Фридрих Шлайермахер | 98 |
|---|----|

VI. ЕСЕ

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Добрин Тодоров Пустота | 104 |
|-------------------------------------|-----|

VII. IN MEMORIAM

| | |
|---|-----|
| Д. Т. Доц. д-р Диана Велчева (1938-2004) | 105 |
|---|-----|

VIII. КАЛЕНДАР

| | |
|-------|-----|
| | 106 |
|-------|-----|

| | |
|---|-----|
| БИБЛИОГРАФСКИ УКАЗАТЕЛ на „ИЗВЕСТИЯ" на Хуманитарния департамент при МГУ „Св. Иван Рилски” | 107 |
|---|-----|

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

| | |
|--|----|
| Christo Stoev About the Relation between <i>Art</i> and the Moral Value of Personality | 7 |
| Vanya Serafimova Imagination - Possible Way of Thinking about Socialization | 15 |
| Bisera Koleva Giving Outline of the Matter <i>Why Socrates Dies Innocent</i> | 31 |
| Georgi Petkov Glosses towards Thomas Aquinas's Questions on Truth | 39 |
| Ruza Delcheva Apocrypha in the Projections of the Canonical Text | 56 |

II. EDUCATION

| | |
|---|----|
| Veneta Angelova, Monika Hristova, Diana Manova, Velislava Panichkova Creating Conditions that Allow the Application of the Contemporary Methods of Education in Foreign Languages for UMG "St. Ivan Rilski" Students | 64 |
| Yordan Ivanova Technical weaknesses in <i>Football in a hall</i> Tournament for CES'2004 let by "MAG" (Varna) | 67 |

III. SOURCES

| | |
|--|----|
| Salvian la Marsilia About God's All-powerfulness | 72 |
|--|----|

IV. GUEST

| | |
|---|----|
| A. S. Prof. PhD Hristo Todorov - About the Challenges of the Philosophizing as Profession and Recognition | 79 |
| Hristo Todorov Tolerance and Recognition - One Complex Relation | 88 |

V. FROM THE PHILOSOPHICAL ARCHIVE

| | |
|---|----|
| Ivan Georgov Fridrich Schleiermacher | 98 |
|---|----|

VI. ESSEY

| | |
|---|-----|
| Dobrin Todorov Vacuity of Mind | 104 |
|---|-----|

VII. IN MEMORIAM

| | |
|--|-----|
| D. T. Assoc. Prof. PhD Diana Velcheva (1938 - 2004) | 105 |
|--|-----|

| | |
|-----------------------------|-----|
| VIII. CALENDAR | 106 |
|-----------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| BIBLIOGRAPHIC INDEX of "IZVESTIA" - Humanitarian Department, UMG "St. Ivan Rilski" | 107 |
|--|-----|

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ЗА ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ХУДОЖЕСТВЕННОТО ТВОРЧЕСТВО И МОРАЛНАТА СТОЙНОСТ НА ЛИЧНОСТТА

Христо Стоев*

Тук ще се занимаем с една проблематична връзка, която винаги е имало тенденция да бъде оспорвана, а именно тази за допълнителността (комплементарността) на естетическото и етическото в художественото творчество. За тази цел първо ще се обърне към проблема за свободата, чието третиране изглежда да създава най-големите пропасти между една естетическа и една етическа жизнена нагласа. При това тук ще бъдат тематизирани не толкова чисто теоретичните позиции, колкото техните типизации на нивото на ежедневно съзнание, което, надявам се, може да оправдае донякъде полемичния патос на този текст.

1. Естетическата свобода

Разликите в разбирането на проблема за свободата изглежда разхвърлят етическото и естетическото в две коренно различни сфери на човешкото съществуване (присъствие в света). И наистина какво по-естествено от това? В художественото творчество свободата обикновено се разбира като пълното отсъствие на всякакви външни ограничения, правила или граници, докато последните обикновено се свързват с нормативните изисквания на морала. В тази връзка моралът често започва да се тълкува като закостеняла, ретроградна система от правила, която се опитва да слага пранги върху творчеството и художественото въображение, да го спъне и задуши още от самия му зародиш. В тази връзка са много показателни езиковите клишета, които са фиксирани в ежедневно съзнание едно подобно схващане: творчеството и естетическата свобода се тълкуват като *полет*, а животът на твореца често се асоциира с този на *птица*. Това обикновено бива разбирано като извисеност на човека на изкуството над ежедневно изисквания и конюнктура на живота, а също и като издигнатост и неподвластност по отношение на етоса на социалната общност. По отношение на естетическия творец се твърди, че са му нужни свободни пространства, където той да може да експериментира на воля, където да отпусне без ограничения своето въображение, т.е. сфера, за която (особено оцветена в обертоните на гениалността) се пледира, че всичко е позволено.

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

Чрез това можем да видим, че естетическата свобода се схваща обикновено чисто *негативно* - като отсъствие на всякакви пречки, спънки и препятствия, които да ограничават творческия процес. Съобразно с това всички евентуални прегради, се разбират като нещо *външно* и респективно *чуждо*, което изотвън се опитва да се наложи върху само по себе си непризнаващото граници естетическо творчество. Човек, който би приел безрезервно един подобен романтически оцветен възглед, естествено би тълкувал морала и етиката като царството на несвободата. Нещо повече - той би ги тълкувал също и като царството на неавтентичността. Защото съобразно с тази светогледна картина, свободата се разбира като *не-принуденост*, и следователно като естественост. Докато съобразяването с каквито и да било външни ограничения се схваща като загуба на автентичността, като навлизане в света на фалша, неискреността, ерзаца. Естетическите личности обикновено се хвалят със своята непринуденост и разкрепостеност. Те гледат на морала като на чужда, построена от други крепост, която би ги лишила от присъщата им вътрешна свобода, и която след мрачните си стени би задушавала техния порив към творчество. По този начин парадоксално, но естетическата личност е склонна да отъждествява света на изкуството с естествеността, с автентиката. Естетическата личност всъщност е сляпа за категориалната противоположност, която е заложена в понятията *изкуство* и *естество*. Парадоксално, но съгласно този естетически възглед, човекът на изкуството съвсем не е носител на изкусност, а на естественост. Сред подобни мнения могат да се срещнат дори аналогии на творчеството с физиологичен процес – по същия естествен начин, по който един вътрешен орган отделял даден секрет, така трябвало да протича и самото творчество, защото всяка принудителност би унищожила неговата искреност и непосредственост. За естетическите личности съвсем не съществува проблемът, дали природата и естеството е оправдано да си мислят като свободни и спонтанни. Те правят много лесно прехода от отсъствието на външна принуда към естествеността на отвътре обусловените пориви.

2. Етическата свобода

Етическата свобода обаче се схваща по един коренно различен начин, който влиза в конфликт с претенциите на естетическото. На първо място най-общо може да се каже, че етическата свобода е рефлектирана свобода. Това преди всичко означава, че тя не е свобода на непосредствеността, не е свобода на порива. Човекът с етическа нагласа е подозрителен към своите пориви, той не им се доверява с лека ръка, защото именно в тях според него се крие несвободата. Да следваш собствените си пориви и влечения, това за него означава да робуваш на собствената си природа, това означава да си морално

невменяем. В този смисъл *първата* проява на свободата се търси именно във възможността за отлагане на избора. Човекът е с това свободен, че той може да не се подчини на непосредствения си порив, може да отхвърли природния инстинкт и така да възведе избора до решение, тематизирайки неговата правилност. Теоретикът на етическата свобода пледира така: възможността на човек да отложи избора си (и да рефлектира върху неговата правилност) е тъкмо това, което задава спецификата на човешкия начин на съществуване на свободата, в отлика от анималния на несвободата. Ето защо именно разумът (а не страстите или влеченията) се явява органонът на свободата, тъй като именно чрез разума ние сме способни да проблематизираме правилността на нашите решения и да надскочим непосредствеността на порива, който ни подчинява на природата и ни превръща в нейни несъзнателни придатъци. Ето защо първата фаза на етическата свобода се явява всъщност *свобода от самия себе си*, в смисъл на свобода от собствената си природа. Тя бива търсена в надмогването на самия себе си; тъкмо поради това, тя следва да се нарече свобода на *волята*, в противовес на естетическата свобода на *порива*. Тук става ясно как и защо аскетизмът и самоконтролът в един чисто етически смисъл е оправдано да се разбират като прояви на свободата (нещо, което за естетическия светоглед е напълно непонятно, тъй като последният открива в горните само едно доброволно поробване и в този смисъл несвобода). За етическия философ волята, самовладеенето и самоконтролът са всъщност израз на най-вътрешната свобода, защото в тях се разкрива автономността на разума по отношение на хетерономността на страстите и произтичащите от тях мотиви. Разумът е автономен (свободен) чрез това, че сам (auto) си дава закона (nomos), а не го взима назаем или наготово от някаква външна инстанция¹. Ето защо етическата свобода няма нищо общо с безпрепятственото отдаване на някакъв порив или чувство, а по-скоро с целенасочената промяна на собственото си налично битие, със силата да утвърдиш себе си като някакъв друг спрямо това, което си се заварил. В този смисъл етическата свобода не е просто свобода на избора, но е и свобода на волята. Тъкмо това не може да се приеме от човека с естетическа нагласа – самото изискване на волеви усилия се отхвърля от него като симптом на несвобода. За него е непонятно как така свободата може да бъде търсена в само-определянето (Selbstbestimmung) на субекта на моралното действие. Всяко *определяне* се разбира от него като поставяне в рамки и съответно като принуда и несвобода. За човека на етическото обаче тъкмо въпросното себепринуждение

1. Тази тенденция в тълкуването на свободата може да се проследи още от Сократ, с особено силен акцент при древните стоици до Кант, за когото свободата се фундамира именно в автономията на законодателстващия практически разум.

е най-висшето себеутвърждение, защото чрез него индивидът вече не присъства като инертен комплекс на чувства и влечения, а се издига до достойнството да бъде личност, предявявайки пред себе си изискването свободно и автономно да определя (да прави) себе си. За етическия възглед свободата да определяш и да действаш върху света изхожда от свободата първо да промениш самия себе си.

Тук обаче под рубриката „сила на волята“ (етическа свобода) може да се промъкне и един друг тип действие, което собствено не спада към етическото. Това е така нареченото „практическо“ или ако трябва да следваме Кантовата терминология и да го различим от етическото – „прагматическо“ действие. По терминологията на Вебер това е *целово-рационалното* действие. То се намира в сферата на *хипотетическия* (а не категорическия) императив, като приема следната форма: **ако** искам да постигна дадено нещо, **то** трябва да действам така-и-така. Собствено прагматическото действие не се интересува от моралния характер на целите, които преследва, макар че то също може да изисква сила на волята за тяхното постигане. То също не се интересува и от моралния характер на средствата, които прилага за постигането на въпросните цели, но също може да изисква самоопределяне и самодисциплина от субекта на действието (съгласно изискуемостта на целта).

3. Привидната несъвместимост между двата вида свобода и някои нейни консеквенции

Двата вида разбиране на свободата на пръв поглед изглежда да изразяват напълно противоположни характеристики. Съобразно с казаното дотук те могат схематично да бъдат обобщени в следните опозиции:

| естетическа свобода | етическа свобода |
|----------------------------|-----------------------------|
| непринуденост | самоопределяне |
| дистанция спрямо външното | дистанция спрямо вътрешното |
| пасивност | активност |
| рецептивност | проективност |
| чувство за автентика | чувство за преодоляване |
| непосредственост | опосредстване |
| природа (естество) | култура |

Изглежда също така двата вида свобода виждат в другия именно царството на несвободата. За естетическото всяка принуда (принудителност) се явява пряко снемане на свободата, под което би трябвало да попадне и тъкмо етическото самопринуждение (себеутвърждаването чрез силата на волята). За етическото пък обратното – непосредственото следване на поривите е именно

нерационалното и нерефлектирано робство на човешката личност². Този конфликт и взаимна нетърпимост на двата вида свобода е дотолкова вкоренен в личността, че той се е застопорил и в мисловни клишета валидни за ежедневно съзнание. Така например за естетическото съзнание моралното е „робуване на предразсъдъците“, докато обратно, за етическото съзнание, естетическото е „робуване на страстите“. За тривиалното естетическо съзнание етиката може да се яви като сферата на предразсъдъците и на случайните, социално или политически наложени се норми, докато за тривиалното етическо съзнание художествения свят може да се яви като сферата на бягството от живота и на безхарактерността.

Този конфликт освен на ниво „ежедневно“ съзнание може да бъде задълбочен и чисто теоретически. Тук разбира се, ние ще се интересуваме от типажи, а не от конкретни автори или теоретици на проблема. Така например за типа на *етическия човек* естетическото и художественото ще се яви като фриволното, несериозното, повърхностното. То ще се яви като сферата на блуждаенето сред фантазни образи или дори на блудството – блудство с езика, със ценностите, с околните, и дори със самия себе си като личност. За типа на естетическия човек етиката пък ще се яви сферата на посредствеността, усреднеността, социалния конформизъм, на отрицанието на порива и живота. Виждаме, че двата вида схващане на свободата са склонни да се типизират и да се отчуждават помежду си, подлагайки се на взаимни обвинения. Тук поради характера на нашата цел, ще се занимаем повече с второто обвинение: това на типажа на естетически настроен човек по отношение на етическото. Хипертрофията на тази позиция може да доведе до характерни теоретични последици. Разбирането, че етиката е сферата на несвободата, на социалния конформизъм и нивелация, че е сферата на статуквото и безидейността, имплицира схващането, че естетическият гений (или геният изобщо) не подлежи на моралните норми, при това дори на най-елементарните. Разколников е отчетлив и своеобразен пример от литературата за подобна позиция. Той е обсебен от тезата, че големите личности стоят отвъд морала, че тяхната извисеност ги оневинява, докато моралът може да предявява своите изисквания само по отношение на масите, които (в радикалността на въпросната позиция) биват разбирани само като човешки материал за действията на гения (бил той научен, художествен или политически). Едно подобно мнение днес често се асоциира с едно зле разбрано ницшеанство. Макар че теоретически, съобразно

2. Тази двойствена същност на човешката свобода за пръв път отчетливо е експлицирана у различни типажи от Сьорен Киркегор, но ние в случая ще се абстрахираме от неговата постановка на проблема.

конюнктурата на времето, този възглед се счита за напълно компрометиран се, негови метаморфози могат да се открият на ниво ежедневно съзнание или на ниво поведение, при това предрешени в облеклото на един външно самоуверен в привлекателността си цинизъм. Ето защо на нас ни се струва смислено да покажем, че същинското творчество не е нерелевантно към моралното качество на личността.

4. За отношението на художественото творчество към етическата свобода

Тук ще се опитам да набележа тезата, че за спецификата на художественото творчество не е достатъчна схванатата по описания дотук начин естетическа свобода, а е нужен и рефлексивния характер на етическата свобода, която е в тясна връзка с моралното качество на личността.

Нека започнем оттук. При все че естетическият акт на творчество се характеризира с определена непосредственост и често той бива търсен да бъде обяснен в термините на някаква обсебция или отдаденост, той трябва да притежава също и определена дистанция, която се разкрива като един особен вид *опосредстване*, специфично именно за естетическото. Въпросната дистанция Кант е изразил в термина „незаинтересованост“ или в твърдението, че съждението на вкуса е лишено от всякакъв интерес (бил той етически или прагматически). Естетическото отношение към даден предмет всъщност се абстрахира от всички прагматически действия, което бихме могли да извършим с него, от всякаква полза, който той би могъл да ни донесе, от всякакви жизнени последиствия, които излизат отвъд моментното естетическо съзерцание. Това е свързано и с наблюденията, че естетическото съзерцание има свое собствено време, което разкъсва естествения жизнен цикъл. Или ако го изразим с думите на Хайнрих Рикерт: „художествената форма обхваща един фрагмент на жизненото съдържание по такъв начин, че го откъсва от връзките му с целия останал свят“. Този тип естетическо дистанциране е налице не само при съзерцанието (възприемането) на дадена художествена творба, но е и условие за самия акт на художествено творчество. Ако художникът гледа на живия модел, по който рисува, само като на сексуален обект, ако поетът пише стиховете си само с оглед на признанието, което евентуално би получил, ако композиторът твори музиката си само съгласно конюнктурната поръчка или пък пазарните условия на своето време, тогава тяхното творчество би могло да се разглежда като определен тип занаят, професия или хоби, но не и като същинско *естетическо* творчество. Това означава, че естетическото изисква едно откъсване и дистанциране от ежедневното жизнено съдържание, както и от краткосрочните или дългосрочните жизнени цели. В основата на естетическото

следователно стои един рефлексивен акт на отказ и дистанция. Тук виждаме, че тази първична непосредственост и порив, които сме свикнали да привиждаме в художественото творчество, е всъщност (ако използваме терминологията на Хегел) една опосредствана (т.е. поставена и заедно с това рефлектирана) непосредственост. Изкуството собствено никога не може да бъде естество, макар че то може да се стреми да *постигне* привидната непринуденост и нерелективност на едно естество. Тъкмо поради този стремеж се получава така, че дистанцията и опосредстването в естетическия акт често остават нетематизирани (и чрез това скрити) дори и за неговия субект. Казаното дотук означава, че разбирането за естетическия тип свобода, така както го изложихме по-горе и доколкото той се схващаше като непринуденост, естественост и автентика на твореца, се явява не просто една празна стилизация, но и принципиално противоречи на характера на естетическия акт, в същността на който спада една първоначална рефлексия.

Някой би могъл да се опита да ни възрази тук като каже: добре, ясно е, че в естетическия акт (както на творчество, така и на възприемане) присъства определен нетематизиран момент на дистанция и чрез това на рефлексия, обаче тази рефлексия няма нищо общо с моралния акт на самоопределяне на личността и респективно нищо общо с етическата (моралната) свобода. И вероятно би добавил: нещо повече - дори Кант настоява на това, че естетическата незаинтересованост („удоволствие без интерес“) изключва от себе си не само всеки прагматически, но също и моралния интерес. Аз бих се съгласил: естетическият тип незаинтересованост наистина е от различен характер в сравнение с моралната свобода, обаче намирам, че има основание да се твърди, че един човек, комуто е присъщо моралното самоопределяне на личността, би могъл да извърши естетическия акт на дистанция от жизненото съдържание много по-цялостно и много по-искрено. От една такава перспектива моралната свобода ще се яви наистина не като достатъчно, но все пак като необходимо условие за художествено творчество.

От морална гледна точка злият човек може да се разглежда като несвободен. Той е подвластен на собствените си обсесии и страхове. Той не е в състояние да извърши етическия акт на рефлексия по отношение на собствените си слабости. Неговата агресия (или външно погледнато: проява на сила) е именно опит за компенсиране на вътрешното му чувство на безсилие. Тук виждаме защо Фихте така радикално идентифицира злото у човека с инертността и бездействието (безсилието). Злото от такава гледна точка се явява творческа импотентност, неспособност на човек да се утвърждава като различен по отношение на собствената си „крайност“ (собственото си зло) (ако се придържаме все още към термините на Фихте). Като такава моралното зло у

човека се явява и преграда към същинското художествено творчество, доколкото последното изисква определена дистанция спрямо всички жизнени съдържания, включително и спрямо интимно-интериоризираните. В тази връзка виждам за основателно да се твърди връзката между моралната стойност на личността и способността за художествено творчество, както и тезата, че последната може да се разглежда като необходимо, макар и не достатъчно условие за истинското художествено творчество.

ÜBER DIE VERBINDUNG ZWISCHEN KUNST UND ETHISCHEM WERT DER PERSÖNLICHKEIT

Christo Stoev
(Zusammenfassung)

Hier ist zwischen ästhetischer und ethischer Freiheit zu unterscheiden. Jene zeigt sich als unmittelbar aus, hemmungslos und irreflexiv, diese steht unter der Bezeichnung der Selbstbestimmung. Endlich ist der Versuch gemacht, die reflexive ethische Freiheit als Bedingung der Kunst zu betrachten.

ВЪОБРАЖЕНИЕТО – ЕДИН ВЪЗМОЖЕН ПОДХОД ДА МИСЛИМ ПРОЦЕСА НА СОЦИАЛИЗАЦИЯ

*Ваня Серафимова**

Ще започна този текст с кратко описание на съвременната социална ситуация, за да изясня позицията, от която мисля въображението като социологически проблем и да се опитам да отговоря на въпроса защо ни е необходим подобен подход към проблема за социализацията.

Съвременният социален свят е все по-силно зависим от масмедияте и компютърно опосредените комуникации. Тази нарастваща зависимост е и един от аргументите съвременността да бъде тематизирана като “информационно общество”. Компютърно опосредената комуникация създава нов тип ролеви модели, а масмедияте тиражират нов тип идентификационни образи, които се инфилтрират във всички области на всекидневния живот и видоизменят социалните институции. Именно те пробуждат отново интереса към проблема за социализацията на децата, но съотнесен към една различна социална реалност - тази на информационното общество. А това изисква преосмислянето на класическо понятие като социализацията с оглед новите социални, социоекономически и социокултурни измерения, които то добива в бързо променящата се среда на информационното общество.

В този смисъл работещото понятие за социализация днес би било онова, което мисли процеса на социализация като процес на взаимодействие между постоянно променящата се социална реалност и формирането на личностната идентичност, а не като акт на “впечатване” в социалността. Т.е. не можем да си позволим да мислим интеграцията като процес на заемане на вече готово място в социална структура, а като многофакторно взаимодействие, в което социалните позиции се отлагат и променят актуално, без да са предпоставени - индивидът е отговорен и има съзнание за своите избори.

Така описаната проблемна ситуация ме кара да си задам въпроса кой е онзи инструмент, който помага на индивида да конструира социалността около себе си в процеса на социализация, така че реалността да се превърне в субективно значима за него? Един от възможните отговори е въображението. Затова в центъра на този текст стои не проблемът за социализацията като основен механизъм за възпроизвеждането на социалното, а проблемът за въображението като преконструиращо социалното в процеса на превръщане на социалната реалност в субективно преживявана от социализацията се индивид

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

Именно това ме провокира да се опитам да превърна в социологически релевантен проблем, проблемът за въображението - да мисля въображението като възможен подход към тематизирането на социализацията не само като едностранен процес на социално фасониране, но и като процес, в който индивидът преконструира социалното.

Затова на фокус в този анализ ще поставя отношението *въображение – социална реалност*, с което искам да покажа как е възможно преконструирането на социалното и следователно защо въображението се оказва важен фактор в процеса на конструиране на личностна идентичност. За целта ще започна с конструиране на работно понятие за въображението като социално значим фактор. Ще премина през отношението *въображение - норма*, за да покажа кое *въображение* може да бъде социално конструиращо. След това с помощта на примера на изкуството и критическата ми позиция спрямо тезата за аурата на Валтер Бенямин ще се опитам да отговоря на въпроса как *въображението* се превръща във важен инструмент за конструирането на социалното и актуалното заемане на индивидуалните позиции в него, докосвайки се и до проблема за признанието.

Въображението – социален конструкт, конструиращ социалното

Въображението е социално обусловено от позициите, които заемат индивидите в обществото, във "върховната реалност на всекидневието", а също и от културния и исторически етап (за които индивидите имат памет) на развитие на групата. Но то е и субективно изживяване на света, на полето, което агентът обитава и именно *въображението* би могло да промени представата за полето, да го прекрои. "Наистина обществото има обективна структура, но не по-малко вярно е и това, че тя е изградена според, прочутите думи на Шопенхауер, и от "воля и представа". Индивидите имат практическо познание за света и влагат това практическо познание в своите ежедневни дейности" (Бурдийо и Вакан 1993: 9). В този смисъл *въображение* и *социална реалност* са в непрекъсната релация (едната съществува, доколкото съществува другата), обмяна и игра едно с друго, обективирайки се, за да достигнат до "познание" едно за друго, легитимирайки себе си в реалността на Другото.

Въображение и норма

„Измежду множеството реалности има една, която се представя като реалност *par excellence*. Нейната привилегирована позиция ѝ спечелва обозначението "върховна реалност". Напрежението на съзнанието е най-високо във всекидневния живот, което ще рече, че всекидневният живот се стоварва върху съзнанието по масивен, натрапчив и интензивен начин. Невъзможно е да бъде

пренебрегнато и дори отслабено императивното му присъствие. Затова той ме принуждава да му отдам възможно най-пълното си внимание. Аз преживявам всекидневния си живот в пълна будност. Живеенето и схващането на реалността на всекидневния живот в състояние на пълна будност се приема от мен като нормално и очевидно” (Бъргър и Лукман 1996: 35). Всекидневната реалност ни сполита като “завършена сфера на значения”, като подреден свят, който е значим относително субективно за хората, чиято обективност се определя и определя “социалното пространство” (в частност - “поле”), което им задава схемите за интерпретация на тази реалност и изгражда “усета за играта” у агентите си. Те удържат тази конструираност и ролевост в мислите си и живеенето с “другите”, приемат я “безвъпросно” и “на доверие”, а “нещата” – “такива-каквито-ни-се-явяват”.

Живеейки “на доверие”, живеем в схема, в която даже нашите избори са зададени – съобразени с правилата в определено социално поле. Това е и основната цел на нормите - да удържат социума в неговата цялост и прозрачност, предвидимост; а това е възможно доколкото нормите са абстракции на опитите на индивидите да останат заедно.

Нормата прави въображението ни ограничено и не-свободно, защото ние привнасяме нормите от социалното пространство, което обитаваме, във въображението си. Ограничеността и не-свободата на нашето въображение е цената, която плащаме, за да сме с Другите (спазвайки и удържайки нормите) - да създаваме реалности, които да обитаваме заедно - “свободни от инстинктите си” да влизаме свободно в различни формации и заедности с Другите, както казва Фром.

С рационализирането и разграфяването на света, за да бъде направен прозрачен, върви и процесът на отделяне на въображението от “принципа на реалност”. Така въображението се превръща в безсилно и не-рационално в реалността на “здравия разум”, който пък от своя страна се оказва условие за възможност на въображението, защото съзнава “собствените си граници” (Шютц 1999: 73) и неточност, през които интерпретира научни истини или “трансценденталното в света. Въображението се реабилитира, както твърди Фройд, защото се оказва, че зад илюзията стои познанието. Илюзията, мечтата, фикцията за бъдещето определят нашата позиция в настоящето и хабитуалните ни практики. Какво би ни мотивирало да играем играта: “притежаването на часовник” или “мечтата за часовник”? Мечтите определят нашите действия, стига да успеем да намерим публично релевантните пътища за тяхното осъществяване, да ги облечем и съгласуваме с нормите на всекидневната реалност.

Нормата ограничава появата на нашите въображения в публичното пространство (ако не са съобразени с правилата, регулиращи механизмите в социалната реалност), като по този начин подкопава собствената си сигурност, насърчавайки го да търси механизми, преодоляващи ограниченията, които тя му поставя. За да обоснова твърдението си, ще е необходимо да покаже релацията между въображение и всекидневие с помощта на света на съня и неговите механизми за регулация. Релация, която е възможна единствено благодарение на нормата (доколкото самата тя е релационна), която прави възможен превода от езика на едната на езика на другата реалност, доколкото участва като такава и в двете сфери на човешкия опит: 1/ във всекидневието - за да удържа спазването на зададените от нея правила; 2/ във въображението - да бъде удържана (т.е. опознавана), за да бъде нарушавана.

Както в съня, така и във въображението цензурата е "верен страж" на нормата, наблюдаващ спазването ѝ. Но и в двата случая цензурата има различни измерения, за които ще стане дума по-нататък в моето изложение.

Ние сме социални и боравим с правила и норми, които привнасяме в "реалността на съня". Така тази реалност се оказва структурирана от нашето всекидневие, но и всекидневната се оказва структурирана от тази на съня. Когато не можем да си дадем обяснения за конкретни действия, търсим обяснение в съня. Чрез тълкуването му достигаем до същности (първоначала), които определят активността или липсата на такава в социалното поле, в което действваме. Шопенхауер обобщава: "Животът и съновиденията са страници от една и съща книга, свързаното четене е действителен живот" (Шопенхауер 1997: 21).

"Нека се вгледаме в света на сънищата. Можем ли да кажем, сънищата са само "остатъци от душевната дейност в будно състояние"? Нима психоанализата пояснява, тълкувайки сънищата, единствено неудовлетворени желания или прикрити комплекси от детството? Кой свят е доминиращия - този на сънищата или този на всекидневната реалност; и кой от двата може да послужи за отправна точка на нашето разбиране за реалността? Кой е по-важен - светът на будния, пронизан от непрекъснатата насоченост на мисълта и волята, или разконцентриращият, преливащ в несвързани помежду си зони и полета, в различни персонажи свят на сънищата?" (Бунджулов 1995: 57).

Както Бунджулов твърди, светът става себе си чрез своето "друго". Нормалният свят се извърща към утопичните си хоризонти, за да се различи от тях и едновременно с това да се стреми към тях, защото светът "не може без своите отражения в сънищата, лудостта, детството без Тълон, без един прекрасен "нов свят" (Бунджулов 1995: 56).

Когато сънуваме, обръщаме гръб на целия свят, казва Фройд и сънят винаги разиграва сюжета си около нас и нашите проблеми - в един друг, обрнат свят, където не събитието следва причината, а обратното: "... в сънищата се обръщат ситуации, отношенията между двама души - както в "огледалния свят". Често на сън заекът стреля по ловеца. Освен това се обръща поредицата от събитията, тъй че следствието се явява преди причината" (Фройд 1990: 192).

Зигмунд Фройд твърди, че сънят има лечителна функция за човешката психика, защото почива на принципа на удоволствието и може да удовлетвори всички желания (даже причина и следствие да не следват), които могат да преминат от латентно в манифестирано съдържание, т.е. цензурата ги пуска от преддверието в салона. Даже и на сън, както и във въображението, има латентни мисли, които нямаме право да виждаме в чист вариант, т.е. не са публични допустими (като желание за смърт или сексуален контакт с близък). Съгласувани с нормите, преминали през съновната цензура, те ни се явяват скрити в други образи и думи, и е необходимо да ги тълкуваме, за да разберем какво психическо разстройство или смущение отразява този сън. В съня "одобрителните тенденции на Аз-а" продължават да са активни, защото в съня си човек продължава да е с другите и съответно са необходими регулатори, които да балансират и откриват отношенията между тях. Такива се явяват нормите, които Аз-ът, дълбоко интериоризирал, спазва и в спящо състояние. "И така ефектите на съновната цензура и средствата за изопачаване са изпускането, видоизменянето, регрупирането на материала. Самата цензура е причината или една от причините за изопачаването" (Фройд 1990: 158). Така ние сънуваме нещата както трябва да ги сънуваме, а не каквито са, излизащи на повърхността от дълбините на душата ни, "Защото целта на цензурата е именно да направи невъзможен обратния път от загатването към същината" (Фройд 1990: 188). Това е целта на нормата, с която се съобразяваме в ежедневието си - да не разпитваме хоризонти, да не търсим първоначала, да не рефлектираме.

Рефлексията е важен момент от акта на **въображаване**, защото чрез нея субектът анализира - превежда езика на нормите (върху които акцентира всекидневието) на езика на въображението. Въображението обективира социалните норми като важни, за да открие чрез тях механизма, по който да ги промени, така че, върнати във "върховната реалност", въображаемите "нови" норми да се превърнат в публично релевантни. Целта на рефлексията е не само анализ, но и възможност за публично допустима креативност - подреждане на впечатленията по начин, който удовлетворява желанията ни и притъпява неприспособността ни към динамично развиващата се социална среда, като ни прави новатори, а не "престъпници" или "луди". Рефлексията в "света на съня" е

всъщност извън него. Тук тя е актът на тълкуване, за който стана дума по-горе в този текст.

Зигмунд Фройд казва, че фантазията (въображението) наподобява съня в будно състояние. И двете психически активности видоизменят опитите, за които имаме впечатление. Функциите на “сгъстяване” и “изместване” при съня, които са следствие и инструмент на цензурата (тук цензурата е във от субекта, доколкото той е обект на съня, следователно и обект за цензурата и нейното действие върху съновната работа), макар и видоизменени, съществуват и при въображението като автоцензура (тук агентът е субект на цензурата, която си самоналага в следствие на удържаните норми).

Ако в съня “сгъстяването”, по дефиниция на Фройд, има функции на: 1/ изпускане на някои латентни елементи; 2/ съчетаване на сходни латентни елементи в едно цяло в манифестирания сън, то при въображението “сгъстяването” е изпускане на ключови моменти от нашия живот, (доколкото “латентно” ще мисля като публично недопустимо), за които имаме памет, но които не извличаме в актуалния си опит, защото са публично не-релевантни. И абсолютно съзнателно и субективно може да съчетае впечатления и опити, от които да получи нещо трето, което автоцензурата може да допусне ако е релевантно на акцентите, поставени във всекидневните ни опити. Както цензурата, така и автоцензурата има полза от “сгъстяването”, защото благодарение на него и въображението, и сънят приемат публично релевантен вид.

Друг акт на съня е “изместването”: 1/ заместване на латентния елемент с нещо по-далечно, т.е. загатва се; 2/ изместване на акцента от важен към маловажен елемент. Въображението борави и с изместването, затова и образите, които създава са не-споделяеми с Другите, ако субектът не ги направи такива, т.е. ако не ги разясни и не обоснове преплитанията случили се във въображението. “Изместването” за въображението е начин за бягство от “значимите” за социалното неща и придаване на същата важност на други неща, които субектът иска да са толкова важни в социалното му ежедневие.

Пример за горе описания от мен начин, по който работи въображението е биографията, която Пиер Бурдийо нарича илюзия, защото е изкуствено подреждане, изпускане и акцентирание върху опити, релевантни на социалната ситуация, в която агентът пише биография (напр. при кандидатстване за работа) и целта, за която е предназначена (приемане на работа). “Биографичната илюзия”, в която конструираната биографична траектория е съставена от премълчани стъпки и акцентирание върху други не толкова важни (акцентира върху това, че обича животните, вместо върху завършеното си висше образование, защото кандидатства за поддържащ

персонал в зоологическата градина) от въображаема се превръща във възможност за конструиране на нови опити в друго социално "поле".

Въображението, като "усет за играта", удържайки социалните норми, подрежда опитите и впечатленията по правилата като ги променя. Въображението кара агента да любопитства, за да открива през навичните опити и норми нови такива, които легитимират и прекрояват полето на играта. Любопитството е онази активност, която осъществява движението ни от въображението към опита. Прекрояването става възможно чрез разширяване на хоризонтите в "полето", които изискват промяна в практиките и ресурсите на агентите в него и променя правилата на играта по самите правила. В подкрепа на горе написаното Фотев цитира мисъл на Леонардо да Винчи: "Не може да има глас там, където няма движение или трептене на въздуха, там където няма съответния инструмент..." (Фотев 1996: 268), т.е. не е възможно да има следствие без причина. Хюм би казал, че няма въображение без впечатление, а аз бих добавила, че не е възможно да има "нов" опит без любопитство, породено от въображението и способността му да играе свободно с впечатленията и опитите, с които разполага. "Любопитството е стремеж да се узнае неизвестното, но в същото време е една самопроверка на личността" (Фотев 1996: 258). Типичен пример за него и силата му са мореплавателите, които имат идея, че "земята е кръгла" и въобразяват други светове – нови и различни, които любопитството ги кара да познаят. Така техните открития предизвикват промяна и реконструкция на полетата и хабитусите; по-конкретно: практиките на агентите, които обитават ново-конструираното поле. Използвах "любопитството", за да се опитам да създам обяснителен механизъм за прехода от въображението към опита и случването на социалната промяна.

Въображението е това, което прави индивида адекватен и иновативен във възприемането и предаването на света около него. То е това, което прави индивида търсец и намиращ нови и нови предизвикателства, които да определят и конструират полето му, защото както казва Бурдийо, "социалното поле" не е константа и не е предварително зададено, то се гради по време на взаимодействие на агентите в него. Именно въображението е това, което предполага възможността за актуално заемане на позиции в процеса на социализация и поставя под въпрос определението за социализация, което предполага "впечатването" на индивида в определена социална реалност - заемането от индивида на определено място в социалното пространство.

Визуализация на въображението

Следващата стъпка от този анализ ще премине през примера на изкуството ще се опитам да покажа практическото проявление на въображението

с оглед изясняване на представения вече теоретичен конструкт. Защо през примера за изкуството? Според мен изкуството (при предпоставка за взаимно несводими ценностни редове) е най-добре представящо въображението, поради причината, че е отделено от реалността, схващана като върховната реалност на всекидневния живот, и е пространство на въображението; както и защото разбирането за изкуство може да бъде достатъчно широко, за да послужи за нуждите на предлагания тук анализ. Изкуство може да бъде както картината, така и нейната репродукция; както снимката, така и един уеб-сайт. Всички тези визуални интерпретации мисля като произведения на изкуството, защото те винаги ще имат публика, която ще ги вижда като ауратични, т.е. няма да се загуби контактът - "съучастничеството" между изкуство и публика, между художник и зрител. Чрез този тип визуализация на въображението ще се опитам да докажа, че въображението е това, което определя ауратичността на едно произведение и го нарича изкуство - то може да е репродукция на известна картина, която лайкът не разпознава като "известна", а като "близка" – доставяща му наслада и отговаряща на емоционалните му търсения, независимо от факта, че не знае нищо за биографичната траектория на нейния автор или пък за мястото и времето, в което е сътворена. Защото когато въображението разкрие съдържанието, с което свободно да играе, миналото и авторът остават на заден план - те се превръщат в допълнение към художественото произведение; сякаш не авторът притежава произведението си, а произведението притежава автор - акцентът на значимост е прехвърлен върху произведението. Тук само ще вметна, че анализът на аурата е възможен подход към проблема за признанието и неговата пряка обвързаност с акта на въображение. За да разгърна тезата си за аурата като подход към проблема за признанието, ще се позовавам на Бенямин. Само че - както показва и тезата за аурата като случване - ще се позовавам до голяма степен критически.

В определена перспектива изкуството е субективен акт на креативност, породен от реалността, от която индивидът, творейки се опитва да избяга и тъкмо в тази перспектива може да изглежда "незаинтересовано действие"¹. Тук творецът изразява емоциите си като ги излага, а не ги налага. Картината, снимката са готови творби, "като зрители ние страдаме или се наслаждаваме, но няма как да се намесваме в нея, да я променяме със своите действия" (Шютц 1999: 66) - това е субективна представа, чиито стремеж не е да промени света, а

1. Разбира се, Бурдийовисткият анализ на отношението поле – капитал – хабитус изключва мисленето на незаинтересовани действия. Само че аз ще следвам друга перспектива, тъй като ме интересува опозицията *творчески акт* - *социален конструктивизъм*.

да го представи. (И тъкмо така го променя.) Според Артур Шопенхауер само когато човек прави изкуство, интелектът става господар на волята, т.е. успява да я обективира - тогава нещата му се явяват такива, каквито са. "Геният се нуждае от фантазия не за да види в нещата това, което природата действително е създала, а онова, което тя се е стараела да създаде, но до което поради борба с формите си не е стигнала" (Шопенхауер 1999: 45). В допълнение на това бих искала да спомена и обобщението, което Зонтаг прави през Уестън по повод ролите на художника и фотографа, а именно: художникът се стреми да поправи природата, а фотографът - да разкрие нейната красота и съвършенство (Зонтаг 1999: 110-111). Изкуството е онова, което дава поле за изява на въображението: подобно на работата на съня - изважда латентните мисли в публичността, но замаскирани - интериоризираните социални норми са си свършили работата - мислите, които не са публично релевантни, са облечени, макар и разголени. "Истините на въображението са реализирани първоначално там, където фантазията придобива форма, когато създава една вселена на възприятие и разбиране - една субективна и в същото време обективна вселена на възприятие и разбиране. Това е изкуството."(Маркузе 1993 : 153). Макар че е израз на субективен акт на креативност изкуството не се квалифицира като заплаха за социалното статукво, защото самият "етикет" изкуство предизвиква асоциации за нещо въображаемо и на изкуството вече се гледа с "друго око" - с окото на оставил за малко реалността, за да се пренесе в "друг" свят, където може да създава или да разбира. "... социалния свят, отразен в изкуството и особено в създаването и възприемането на изкуството, е именно социален свят, т.е. социална реалност като субективно значима реалност. А конституирането на един свят е невъзможно без въображението, без отклонение от социалната реалност като "неща"(Фотев 1996: 271).

Именно творческата активност преодолява разминаването между субективно съзряване и социалното или обществено развитие. Това ми дава основание да твърдя, че въображението играе важна роля за съзряващия човек в процеса на социализация, в процеса на конструиране на личностна идентичност, защото би могло да е субективно значима социална реалност.

„Аурата” като особено съучастничество между творец и зрител

Ще започна нестрого: не всяко произведение на изкуството има за нас аура. Само онова, което аз "приемам с цялата си същност"; онова, което отговаря на моментното състояние, в което се намирам. А ако спра да поетизирам, ще настоявам, че аурата е актуално случване. С други думи тук искам да покажа каква част от нашия живот е въображението и как то се отнася

към всекидневието ни и целите, които си поставяме, а по този начин и върху реалността като цяло.

Съзнавам трудността на обосноваване на подобен избор, но се надявам с последващия критически анализ на тезата за аурата на Валтер Бенямин да успее да убеди читателя в коректността на избора си.

Изложението ми, както и критическото преинтерпретиране на тази теза неизбежно ще страдат от ограничението, че се базират върху едно само по себе си критическо произведение: "Художественото произведение в неговата техническа възпроизводимост". Но ето, накратко, каква е неговата теза и логика на аргументация. Валтер Бенямин говори за изчезването на "аурата". Според него нейното изчезване е ефект от технологизирането и инструментализирането на ръката, за да може да навакса бързината на окото. Технологизацията измъква художественото произведение от неговите корени и уникалност, за да го направи не-исторично. Стремехът към репродукции, казва Бенямин, е стремеж към приближаване на отдалечената по място и време художествена творба; целта е тя да бъде овсекидневна и направена лесно достъпна, познаваема, което я лишава от нейната аура и от нейната автентичност. "Автентичността на една творба е съвкупност от всичко, което тя носи със себе си още от своя произход, от нейната материална трайност до качеството ѝ на исторически паметник." (Бенямин 1989: 343). Според Валтер Бенямин, когато произведението на изкуството загуби "аурата" си, то губи автентичността си, "престижът на творба". Ако от тази критическа теза извлекем дефиниция на това що е аура, тя ще звучи така: Бенямин привижда аурата като качество или черта на художественото произведение. Тя според него е единство от автентично време и място на конкретно произведение на изкуството; тя носи историчността (доколкото я мисли като акумулиране на време) на произведението. Аурата като натрупване на време е условие за възможност за картината да бъде мислена от Бенямин като автентична.

Моята критическа позиция спрямо тезата на Бенямин може да бъде обобщена по следния начин: "аурата" на художественото произведение е акт на въображението при взаимодействието между четката на художника, като изразяващо кинестетично единство на ръка и подръчно, и окото на зрителя, като възприемащо изразеното - възплътените съдържания - и по този начин съучастващо в изразяването. Тоест аурата е своеобразно съучастничество. Поради тази причина бих могла да твърдя, че "аурата" се случва, т.е. тя е пресечна точка между вложени и приети послания, които стават такива при самата "размяна на погледи", а не отправна точка за приемането на тези съдържания. Тоест тя е пресечната точка между вътрешната нагласа на художника и тази на зрителя, съучастничеството между художник и зрител -

осъществена комуникация. Твърдя, че всяко произведение на изкуството има "аура", но тя не просто трябва да бъде разкрита или да се разкрие на зрителя, а да се случи - "аурата" не би могла да се разпознае като такава, ако не се случва.

Следователно, не смятам, че аурата изчезва, а че *"просто" не се случва*. Аура не може да изчезне, защото не е в предмета - художественото произведение е само условие за възможност за нейното случване. Мисля, че това размиване с Бенямин се дължи на размиването на предпоставките. Доколкото отнася аурата към пораждащ субект и доколкото работи в критическата неомарксистка перспектива той мисли модерната техника като отчуждаваща субектността и - от тук - като заличаваща аурата. А за мен техниката не би могла да бъде причина за изчезването на аурата, защото отнасям аурата не само към пораждащия субект, но и към гледащия субект, така че аура не би имало само ако няма публика, която да я случи или пък отсъства самото произведение на изкуството, което е условието за нейното пораждане. Случването на аурата е разкриването от страна зрителя на смислите вложени от художника, усет за "близост" към художественото произведение, съучастничество между въображението на зрителя и това на твореца или съвпадението на усета им за цветове и цветови съчетания. Поради това си виждаме за аурата като случване се отнасям критично към начина, по който Бенямин я разглежда. Смятам, че той разглежда проблемът за "аурата" едностранчиво, доколкото изключва отношението на зрителя към художественото произведение, способността му да играе със смисъла вложен от "майстора", било то през 15-ти или 21-ви век. Аз мисля аурата като условие за възможност да преминем отвъд технологията и зад нея да привидим следите оставени от "пръстите" на грънчаря или пък "въображението" на твореца, които биха могли да ни накарат да предпочетем репродукцията или снимката пред картина-оригинал. Как тогава би могла да "изчезне", т.е. да не се случи! Той създава "аурата" като идеален конструкт, чрез който да критикува феномена модерност. Предпоставяйки обаче строга граница между изкуство и всекидневие не би могъл да мисли аурата като "случване" и да даде главна роля в това случване на "простия" зрител.

За да критикувам тезата на Бенямин за "аурата", ще се опра на разбирането на Макс Вебер за изкуството, което ще подкрепи разбирането ми, че нахлуването технологическите иновации не са достатъчна причина за изчезването на аурата на художественото произведение. Разбира се тук е важно да отбележа, че подобно въведение към проблема е необходимо, за да проясни позицията, от която се разкрива за мен този отрязък от реалността.

Първо ще се спра на сравнението и разграничението, което Вебер прави в "Науката като призвание" по отношение на прогреса в полето на науката и в

това на изкуството. От тук ще изведе и разбирането на Вебер за изкуството и неговата непреходност, към което се доближава моето схващане за аурата като случване.

В полето на науката прогресът е нещо, което трябва да се случи и ученият работи с нагласата, че неговото "откритие" ще бъде надминато след години. Защото, мисля си, новите открития поставят пред учените нови проблеми, които водят до нови открития - така нововъведенията остаряват, а науката търси отговорите на новите проблеми изникнали пред нея. "Това е съдбата, нещо повече, това е смисълът на работата в науката, съдба, на която тя е подвластна и отдадена в специфичен смисъл" (Вебер 1993: 115). Но това не само е съдба на учения, а и негова цел. "Научният напредък е една част, и то най-важната част, на онзи процес на интелектуализиране, на който сме подложени от хилядолетия и спрямо който днес се заема толкова негативна позиция." (Вебер 1993: 115). Науката и напредъкът, който тя бележи, са надхвърлили практиката като начин на живот, за да може науката да работи за самата себе си, не в услуга и по поръчка. Работи така, че постоянно да задминава себе си, защото това е начинът да продължи да съществува - старите трудове остават, за да се учат от тях младите: някои са основи, а другите грешки, които се напомнят, за да не се забравят и да не се повтарят.

"Научният труд е впрегнат в движението на прогреса, докато в изкуството няма прогрес в този смисъл" (Вебер 1993: 114). В полето на изкуството прогрес не може да има, защото независимо от технологизирането и откритията (като перспективата напр.), които човечеството прави, художествената творба остава значима сама по себе си. Макс Вебер казва: "Достатъчно е творбата да е вярна на материала и на формата си, т.е. така да е избрала и оформила своя обект, както това е можело да се постигне, без да се прилагат по-късните средства и знания, и като е останала вярна на изкуството. Една творба на изкуството, която е наистина сполучлива, не може никога да бъде задмината и никога не остарява." (Вебер 1993: 114). Постигналите това изискване произведения на изкуството се превръщат в уникали и едновременно с това остават автентични. Тук твърденията на Бенямин и Вебер се разминават по отношение на стойността на произведението: ако за Вебер е достатъчно едно произведение на изкуството да е сполучливо, независимо от средствата, с които е постигнато, било то и чрез техническите нововъведения от по-късните етапи в развитието на културата; то за Бенямин произведението на изкуството, което не е изгубило аурата си е просто технически остаряло и за това автентично (в смисъла на оригинално). В този ред на мисли репродукцията и снимката Вебер би определил като художествени произведения, съответстващи на времето и неговите научните постижения и не биха стояли по-долу или по-горе в

йерархията на художествените произведения, защото той не предполага такава. Той смята, че е достатъчно човек сам за себе си да оценява значимостта на художественото произведение; но не и да твърди, че едно художествено произведение е задминато от друго също така сполучливо, защото произведенията на изкуството нямат давност.

Ето какво казва Хьойзинха в подкрепа на твърдението на Вебер, като добавя нов елемент към непреходността на изкуството, а именно - зрителя: "Архитектът, скулпторът, живописецът или рисувачът, грънчарят и приложникът изобщо влагат своя естетически импулс в материята с усърден и продължителен труд. Техните творения са постоянни и постоянно видими... Веднъж сътворено, то упражнява своето въздействие неподвижно и безмълвно, докато има хора, които да му се любуват" (Хьойзинха 1982: 185). Тук това "въздействие", за което говори авторът, мога да интерпретирам като "аура", която различена се случва и ще се случва, докато има хора, които да я случват. За Хьойзинха, за разлика от Бенямин, зрителят е важен, защото произведението на изкуството е въздействащо, доколкото има хора, за които да се превърне в значимо чрез акта на гледане. Според моята интерпретация това, което Хьойзинха ярко откроява, е, че въздействието на едно произведение на изкуството е всъщност взаимодействие. И затова дори и репродуцирано то остава ценно и ауратично за хората, които го преживяват така. По повод фотографията Сюзън Зонтаг казва, че оригиналността е уникална, мощна чувствителност; аз бих го интерпретирала така: не всичко е техника, композиция и технология, но и емоции и въображение - както на страната на снимащия, който благодарение на тях улавя неувимото от реалността; така и на страната на зрителя, за който те са условие за възможност да разпознава вложените съдържания, за да види невидимото - "аурата, която всяко художествено произведение притежава".

Алфред Шютц допълва картината като споделя в "Да правим музика заедно", че музиката е не само творчески акт и нотация, а и социален акт от три страни: 1/ От страна на композитора; 2/ Изпълнители и 3/ Слушатели. Изпълнителите и слушателите винаги могат да интерпретират и да догаждат съдържанието вътъкано в нотирания музикално общуване. Това общуване е общуване на предугаждане на въображение намерило нови тонове и ритми. Тук намирам още едно потвърждение и уверение, че мога да мисля аурата на художественото произведение като случване, доколкото е среща и съучастничество между творец и наблюдател, ефект от срещата на техните способности за въображение и способността им да играят и интерпретират формите, които виждат. Това е причината, която ни кара да се захласваме по репродукцията вместо по оригинала на едно художествено произведение, да

харесваме повече Пикасо от Микеланджело, да усещаме някои произведения на изкуството "близки", а други - "далечни".

"Но всяко общуване между даден човек и негов близък, а следователно и съобщаването на музикални мисли, предполага събитие или поредица от събития във външния свят, което, от една страна, функционира като схема за изразяване на мисълта на съобщаващия, а от друга страна - като схема на интерпретация на тази мисъл от страна на адресанта" (Шютц 1999: 80). От това зависи, според мен, нашето отношение към картината-оригинал или нейната репродукция: от моментното състояние на способността ни за въображение, от конкретната социална среда и свързаните с нея очаквания, от смислите, които приваждаме зад и придаваме на художествените произведения. Не само "знанието за" историята на художественото произведение, биографията на неговия автор или следата от четката по платното могат да ни карат да виждаме аурата. Въображението е това, което е способно да ни накара да виждаме аура и в репродукцията (т.е. там където я няма според Бенямин) и да я признаваме като художествено произведение със собствена стойност и ценност.

Всичко казано в последните няколко параграфа ме отвежда към извода, че в полето на изкуството нормите са заменени, поне видимо, с одобрение или неодобрение на художествените произведения. Явява се обаче и едно второ, неексплицитно и ненаречено с тази дума, равнище в схващането на нормативността - през признанието като случване на аурата. Способността за въображение се оказва важен елемент от процеса на признание на художественото произведение, както от страна на пораждащия субект, така и от страна на зрителя. Съучастничеството между творец и съзерцател е условието за възможност за случването на "аурата", която пък от своя страна е условие за възможност на признанието.

Ясно си давам сметка, че на пръв поглед текстът се отдалечава от проблемите на социализацията, занимавайки се с проблема за изкуството и анализа на "аурата" на художественото произведение. Тази тема обаче е от изключителна важност за разбирането на мястото на въображението - като инструмент за социална промяна и следователно условието, което кара личността да променя правилата в процеса на изграждане на себе си - да бъде социално конструирана, конструирайки социалната реалност около себе си. Въображението е онази магия, ако си послужи с метафора, която не позволява индивидът да бъде просто *вписан* в обществото, а предоставя възможността той сам да избере как да се *впише* в социалната реалност, която познаваме.

Литература

- Бенямин, В. 1989. *Художественото произведение в епохата на неговата техническа възпроизводимост* - В: Художествена мисъл и културно самосъзнание. Наука и изкуство, София.
- Бунджулов, А. 1995. *Хетеротопии*. Критика и хуманизъм, София.
- Бурдийо, П. 1997. *Биографичната илюзия* - В: Практическият разум. Критика и хуманизъм, София.
- Бурдийо, П. и Вакан, Л. 1993. *Въведение в рефлексивната антропология*. Критика и хуманизъм, София.
- Бъргър, П. и Лукман, Т. 1996. *Социално конструиране на реалността*. Критика и хуманизъм, София.
- Вебер, М. 1993. *Ученият и политикът*. Micro Print, София.
- Зонтаг, С. 1999. *За фотографията*, Златорогъ, София.
- Маркузе, Х. 1993. *Ерос и цивилизация*. Христо Ботев, София.
- Фотев, Г. 1996. *Социална реалност и възображение*. Идея, Стара Загора.
- Фройд, З. 1990. *Въведение в психоанализата*. Наука и изкуство, София.
- Фром, Е. 1998. *Бягство от свободата*. Захари Стоянов, София.
- Хьойзинха, Й. 1982. *Ното Ludens*. Наука и изкуство, София.
- Шопенхауер, А. 1997. *Светът като воля и представа*. УИ "Св. Кл. Охридски, София
- Шютц, А. 1999. *Чужденецът*. ЛИК, София

IMAGINATION – POSSIBLE WAY OF THINKING ABOUT SOCIALIZATION

Vanya Serafimova

(summary)

The paper aims to show the connection between imagination and social change that only the individual can inspire. This relation is very important in the field of socialization. If the process of socialization is a mechanism for constructing the society again and again in one and the same way then how the social change is possible, how the personal identity is possible, and the most important – how the process of socialization can be called interactive. One of the answers here is *imagination*. Imagination is the instrument that puts under suspicion the everyday life. Imagination is a different look towards the position or the social environment we live in. Imagination is our desire for changing the social reality the way we see our place in it. So imagination seems to be an important part of the process of forming the personal identity. I have decided to discuss this problem through the problem of *art* as a pure example of a social activity inspired by imagination - to examine the interaction artist – spectator where imagination is the condition that may happen "hallow".

ЩРИХИ КЪМ ВЪПРОСА ЗАЩО СОКРАТ УМИРА НЕВИНЕН

*Бисера Колева**

Размишленията върху един от големите въпроси около “случая Сократ” - защо той се съгласява да умре невинен - хвърлят допълнителна светлина над специфичната за неговото нравствено-антропологично учение слятост на рационално и екзистенциално начало. Тъй като е несъмнено, че Сократ води “философски начин на живот” (К. Ясперс), ще засегна два взаимосвързани аспекта на поставения по-горе въпрос - отношението на атинския мъдрец към смъртта изобщо и неговата оценка за личния му избор да умре.

Въпросът за смъртта няма обособено място в Сократовото учение, доколкото той е философ на “отсамния” живот и е чувствал, че има мисия между хората тук-и-сега. Сократ повдига темата за смъртта по време на процеса срещу него, в контекста на оценката си за това дали е виновен пред Атинската държава. Както е известно, процесът срещу Сократ цели да осъди, най-общо казано, неговите идеи и нравствени принципи, поради което в защитната си реч той очертава, доколкото му е възможно, цялостния си етико-антропологичен възглед. В този смисъл Сократовата версия за смъртта се явява логичен резултат от неговото разбиране за добрия (благия) живот. Намирам за най-важно в това отношение обстоятелството, че атинският мислител ни най-малко не приема смъртната присъда за житейска трагедия не въпреки, а тъкмо защото не чувства никаква вина пред държавата. Това звучи парадоксално само на пръв поглед. Защо? Традиционното елинско възприемане на вината я свързва с неотвратимо възмездие за нарушаване на един или друг божествен или (което е едно и също) космичен закон. В древното съзнание личното участие на разума и волята е почти нищожно: Едип например е дълбоко трагичен герой, защото е жестоко наказан от съдбата за отцеубийство и кръвосмешение, макар и да *не знае*, че непознатият, когото убива, е баща му, а царицата, за която се жени, е майка му; съответно и дъщерите му стават жертва на божественото възмездие, като проклятието над бащата се стоварва върху им, без те да имат абсолютно никаква *лична вина*. Като трагични се оценяват незаслужените страдания и несправедливата смърт. Макар че по времето на Сократ вината се свързва с персонално отношение спрямо закона, масовото съзнание допуска и толерира по принцип възможността да се избегне наказателната санкция, доколкото идеята за пълната лична отговорност за поведението все още не е прераствала в нравствен императив. В това отношение (както впрочем и в почти всичко

* главен асистент по философия в УНСС.

останало) Сократ се е различавал от повечето хора. Неговата трезва и ясна самооценка на философското му дело изключва каквато и да било "вина", доколкото той е дълбоко убеден в правилността на собственото му учение.

Откъде извира прословутото Сократово хладнокръвие пред смъртта, предизвикало недоумение и у най-близките му? Преди всичко - от неговия светогледен интелектуализъм, изразен в две базисни предпоставки на възгледа му за човека: *първо*, непоколебимата увереност в изначалната ценностна неравнопоставеност на тялото и душата и *второ*, вярата в безсмъртието на размишляващата и добродетелна душа като божествено начало у човека. Приемам гледната точка на И. Паси за трагичното като непредотвратимо страдание и гибел преди всичко на нравствено прекрасното у човека. Така погледнато, смъртта на тялото по определение не може да бъде трагична - истина, самоочевидна за свръхрационалния Сократ. В. Винделбанд също отбелязва, че Сократ няма мъченическа смърт, че му е чужда каквато и да е патетика на умирането /1, 77 - 78/. В Сократовото разбиране телесните страдания от една страна са лишени от собствена нравствена стойност, също както и телесните удоволствия ("Апология", "Горгий", "Критон", "Протагор" и др.); същевременно когато тялото страда, душата остава незасегната, особено ако телесното страдание е причинено отвън. Това уточнение е най-важно в Сократовото рационалистко разбиране за смъртта. Ранните Платонов диалози /"Апология", "Критон", "Протагор" и др./ не оставят място за никакво съмнение, че според атинския мислител "Единственото истинско нещастие е да бъдем лишени от знание" /Протагор 345b/. На това Сократово *specto* му липсва всякакво доктринерство - обстоятелство, останало неразбрано като че ли от такива философски гиганти като Ф. Ницше и Л. Шестов. И двамата отбелязват с най-искрено възмущение пълното безразличие на Сократ около собствената му смърт, незаинтересуваността от съдбата на тялото. Всъщност гневните изблици на двамата велики екзистенциални мислители са насочени към Сократовия свръхрационализъм, сложил според тях исторически кръст върху традиционната елинска оргиастична, теистична и чувствена култура. В този дух те тълкуват убеждението на атинския философ, че страхът от смъртта е неуместен, защото тя не засяга душата на добродетелния човек; че истински нещастен не е търпящият несправедливо наказание, а оня, който му го налага, защото по този начин той сам "уврежда" душата си /"Апология", "Критон", "Горгий" и др./. Накратко, според Сократ разумният и добродетелен човек по определение не може да бъде нещастен, защото справедливата душа не може да бъде накърнена "отвън" нито приживе, нито след смъртта, когато за нея се грижат боговете /Апология 41d/. Ясно става защо философът оценява страха от смъртта като нелеп - той е плод на незнание за същинската човешка природа, за най-

важното и действително ценното в човешкото съществуване. Нещо повече - намирам податки в Сократовото поведение на процеса и след това за известна насмешка спрямо обикновения човешки страх от смъртта. В контекста на Сократовия свръхрационализъм този страх е проява на определена глупост, един вид интелектуална немощ за адекватна морална оценка на дадено събитие, в случая - смъртта на тялото.

По същество унищожението на тялото има нулева морална стойност, то е извън проблема за благия живот - това е оригинален принос на Сократ в моралната философия и в този принцип той е вярвал абсолютно. За да разясни на съгражданите си обаче посоченото етическо "откритие", философът предприема една предварителна интелектуално пробуждаща процедура - той сменя от смъртта страшния и свещен за гърците плащ на Танатос, лишава я от мистичния ѝ ореол на божествено възмездие и се заема да изследва възможните ѝ морално значими последици за човека. От една страна, заявява Сократ, смъртта може да е като заспиване без сънища, което само по себе си не е лошо; от друга - тя може да е нещо добро, ако душата слезе в царството на Хадес и там продължи да общува с мъдри и велики мъже. При всички случаи обаче - продължава хладнокръвно да разсъждава той - аз нямам достатъчно основания да я смятам за нещо лошо, доколкото не са ми известни непротиворечиви доказателства за обратното. Отгоре на това Сократ се позовава на вътрешния си демонски глас, който изглежда е насърчил подобни неблагоприятни разсъждения, защото не го е възпрял от приемане на очевидно несправедливата присъда /Апология 40 - 42/.

Струва си всъщност да се отбележи особената роля на Сократовия демон в неговата интерпретация на смъртта. Както и да се тълкува, демонското у философа по правило го възпира от глупави и необмислени действия и го насърчава в такива, чиято правилност за Сократ изглежда несъмнена. Не е за изпускане и обстоятелството, че "божият глас" обикновено е в остра опозиция с общественото мнение, било то и в защита на Сократовия живот. Няма съмнение, че атинският мислител е виждал интелектуалната и морална пропаст между себе си и повечето от своите съвременници, макар отговорността му на учител по "добър живот" да го е принуждавала да не се вглежда много-много в нея, а да търси педагогични и психологични прийоми да я преодолява. В отношението си към смъртта обаче той просто е нямало как да negliжира тази пропаст, защото проблемът за смисъла на живота според него изисква императивно абсолютна морална и интелектуална честност. В този ред на мисли демонският глас го застава да застане непоклатимо срещу всички атиняни, срещу елинската традиция дори и да отстоява почти скандалното си гледище, че неговата смърт е в известен смисъл дори щастлива, защото той си отива от света, без да е

накърнил с нищо несправедливо божествената си душа. “Божият глас” в крайна сметка не го възпира от смъртта, а тъкмо обратно - тласка го към нея, към eu-daimon-ia-та на освобождаването от света на несправедливото.

Обстоятелството обаче, че остава неразбран и от най-приближените си, очертава Сократ като самотен, а според мене - и екзистенциално “уморен” мислител. Неслучайно повечето изследователи са категорични, че той сам провокира смъртната си присъда /8, 129/. Изглежда наистина е било така: Платон подчертава това нееднократно, например чрез множеството натяквания и увещания от страна на приятели и близки философът да се съгласи да бъде спасен /“Критон”/. Диалогът между двамата приятели Сократ и Критон, представен в едноименното Платоново произведение, е забележителен. Честният, интелигентен и безкрайно предан на Сократ Критон изчерпва всички възможни аргументи да убеди приятеля си да не умира - от позоваване на общественото мнение до грижата за Сократовите деца - бъдещи сираци. В светлината на гражданската си съвест философът уж убеждава Критон в обратното. У мене обаче остава отчетливото впечатление, че Критон се разделя със своя другар и приятел, обзет от противоречиви чувства и мисли - Сократ като че ли не успява да му внуши собствения си възглед по въпроса. Налице е сякаш някакъв ирационален “остатък” в проблема за смъртта, който Сократ като че ли не може или пък не желае да разясни. Към такъв извод навежда и особената атмосфера във “Федон” - Платон намеква за тайнственост около последните часове на учителя си, той сам не е присъствал на тази прощална беседа, тя е препредадена от трето лице, което при това е забравило какво точно се е случило, защото то е било отдавна и т.н. В случая според мен не става дума за традиционното мистично отношение към смъртта, а Платон с изключителна проникновеност указва, че за Сократ въпросът за неговата лична смърт е дълбоко интимен и в някаква степен несподелим. Това ми дава основание да црихирам своеобразни екзистенциални аспекти в начина, по който Сократ оценява смъртта си. Тука е необходимо едно съществено уточнение. Безспорно е, че човек умира доброволно по екзистенциални съображения - такива могат да бъдат както загуба на любимо същество, така и загуба на идеал, накратко - загуба на онова, което съществено осмисля нечий живот. Така погледнато, твърдението, че Сократ умира по екзистенциални мотиви е най-малкото дълбоко тривиално. В литературата въпросът за нравствения и историческия смисъл на неговата смърт е осветяван многостранно. Остава обаче настрана един на пръв поглед страничен аспект от Сократовото поведение в последните дни от живота му - прекомерната ирония към най-близките му приятели, която според мен едва ли се дължи само на етичския му рационализъм и на убеждението, че разумната и добродетелна душа е безсмъртна.

Преди всичко той никъде не дава ясен отговор защо се съгласява да умре невинен: ние го виждаме в "Апология" да иронизира обвинителите, че в царството на Хадес съдят по-справедливо, без никакво негодувание от скалпения процес; Критон в едноименния диалог така и не успява да разбере истинските мотиви на Сократ да приеме несправедливата присъда; най-тесният кръг от негови приближени и приятели, присъствали на самата му смърт, са изпаднали в състояние, силно напомнящо за т.нар. гранична ситуация на К. Ясперс: разколебаност в житейския навик, промяна на привичното светоусещане, изваждане от всекидневния коловоз на мислите и чувствата, коренно преобръщане на представите за тъга и радост, за трагично и смешно. Основание за подобна оценка намирам в следното признание на един от свидетелите на неговите последни часове, което, ако не е исторически верно, най-малко плътно следва духа на сократизма: "Колкото до мене, тогава аз бях в странно състояние. Не изпитвах нито състрадание, както е редно, когато присъстваш на кончината на близък - щастливец ми се виждаше той, Ехекрате, и в държането си, а и в приказките си. Тъй благородна и спокойна беше неговата смърт, щото в мен се породих мисълта, че не отива в подземния свят без божия намеса и че като иде там, ще бъде щастлив като никой друг преди него. Та затова не усещах абсолютно никакво състрадание, каквото човек би решил, че е редно да се усети в ония скръбни часове... Съвсем странно чувство ме обзе тогава, някакво необичайно смещение от удоволствие, но и от болка при мисълта, че му предстои да умре съвсем след малко. И всички, които бяхме там, изпитвахме горе-долу същото - ту се смеехме, ту плачехме... и аз лично бях объркан, и всички останали" /Федон 58 е - 59б/. Така описаната емоционално свръхнаситена атмосфера обаче е в отчетлива дисхармония с "високия" теоретичен разговор върху една толкова метафизична тема - доказателствата за безсмъртието на душата. Според мен чрез този дисбаланс между психологичен фон и философска тема Платон е уловил нещо отвъд Сократовия свръхинтелектуален оптимизъм в божествената участ на нравствената душа. Наред с безметежното спокойствие пред лицето на смъртта атинският философ проявява и интуиция за екзистенциалната несподелимост на "действителните" мотиви за личната раздяла с живота.

Накратко, въпросът защо Сократ умира невинен не може да получи адекватен отговор само в границите на етическия му рационализъм. Изглежда Сократовата вяра, че не е голяма беда да пострадаш от чуждата несправедливост, а истинското нещастие е да причиниш сам несправедливост, за него самия има дълбока екзистенциална ценност. Тази именно ценност той през целия си философски живот се стреми да споделя със съгражданите си, използвайки прийоми на майевтичното събеседване. Интелектуалното

“акушерство” обаче е неспособно да извади онова, което не съществува, т.е. да извлече нравствени идеи и принципи, които просто не са възприемани от повечето тогавашни (а и сегашни) хора като житейско верую. Разбираемо е в такъв случай защо Сократ е прилагал различни педагогични “трикове” в нравствено-възпитателната си дейност, както отбелязва Т. Гомперц. Той е трябвало да представи пред съгражданите си неочевидното за очевадно, проблематичното за аподиктично, невероятното за здравия разум (например това, че смъртта не е зло за добродетелния човек) - за напълно достоверно. Другояче казано, става дума за несъответствие и даже за разминаване в светогледи, което се е задълбочавало и в последна сметка кулминира в углавния процес срещу него. Съществуват основания да се допусне, че атинският мислител е надценявал интелектуалните заложи на съгражданите си, поради което вероятно продължително време е пренебрегвал посоченото по-горе обстоятелство, подведен от искрената си вяра в рационалното начало у човека. На процеса обаче, поне така представя нещата Платон, Сократ като че ли си дава сметка за ценностния анахронизъм между себе си и мнозинството, нещо повече - дава си сметка за неговата непреодолимост. Така погледнато, неговата констатация, че “се различава по нещо си от повечето хора” /”Апология”/, е горчива и придава на разбирането му за смисъла на живота проекзистенциалистка окраска. Неслучайно Сократ се изплъзва от всеки опит да се вникне в личните му мотиви да умре с иронични задевки, закачки и шеги - обстоятелство, което направо шокира по-младите му последователи /”Федон”/ и е специално отбелязано като куриоз още от Диоген Лаерций /3, II, 24, 35/.

На процеса става ясно, че атинският мислител е чувствал и житейска умора от непосилната трудност на нравствено пробуждащата си мисия - да провокира съгражданите си към нов тип самопознание, да им внуши един вид “отвън” нетрадиционно разбиране за смисъла на живота. Защо да не допуснем, че Сократовата педагогическа “умора” прераства в своеобразно отчуждение от другите? Едва ли само по рационални съображения философът непрекъснато повтаря и подчертава, че се различава от другите хора, това различие не е само спрямо това, което той “знае” за себе си, а те - не, то е по-скоро в непривичния до голяма степен начин, по който Сократ е оценявал смисъла на собствения си живот.

От само себе си се разбира, че понятието “отчуждение” може да се приложи към живота и делото на античния мъдрец под огромно условие - Сократ е активен атински гражданин и патриот до мозъка на костите, той не е мислил себе си по никакъв начин извън политическото, разбирано като обща съпричастност на атиняните към “божественото” начало у всеки един от тях или, казано с думите на С. Киркегор, Сократ е гледал на индивида “обективно”.

Неговият безкраен критицизъм обаче, изразен на теоретично равнище в невъзможността да постигне завършени определения на нравствените добродетели, а на житейско - в постоянната ирония към другите, не само към него самия, изглежда го води към момента, в който той заявява на уважаемия Голям атински съд, че ще му подхвърли няколко дребни монети, за да "откупи" правото си да говори свободно онова, което мисли. Това му поведение ни най-малко не е проява на неуважение към Атинската държава, както е общоизвестно. Тъкмо затова съм склонна да видя в този акт известна житейска сломеност, плод на посочената екзистенциална умора, която кара Сократ да се затвори в себе си в последните дни от своя живот. Макар и постоянно обграден от приятели и съмишленици, той сякаш се "крие" или, по Киркегор, "играе" /"Понятието ирония"/. Във "Федон" той е представен от Платон да прави алюзия с истинската причина, поради която е в затвора, като осмива натурфилософските "причини" да бъде там - например мускулната сила на краката си, уж поради която свързаността на телесните му "части" в едно цяло е причина това "цяло", т.е. тялото му да е местоположено в затвора. Зад присмеха над натурфилософския брътвеж обаче не прозира нищо, освен притворство, Сократ отново не разкрива действителната причина на решението си да умре. С ясно съзнание той подменя най-важната за близките му тема - защо след като цял живот е учел на стремеж към справедливостта, се примирява с несправедливата присъда - с отвлечения проблем доказуемо ли е безсмъртието на душата.

Може да се обобщи, че твърде рационалният и твърде критичен светоглед на Сократ е в основата на най-съкровения му екзистенциален мотив да умре доброволно. У него няма и капка съмнение, че "не трябва да ценим най-много живота, но добрия живот" /Критон, 48b/. Дали обаче по онова време би могло изобщо да звучи убедително Сократовото философско, но и житейско *credo*, че "Животът без изследване не заслужава да се живее" /Апология, 38 a/? Това едва ли са разбрали дори най-близките му приятели, които би трябвало най-добре да са вникнали в смисъла на антропологичните му идеи, иначе защо биха настоявали така упорито да му натрапват тъкмо масово общоприетия "живот без изследване"? Какво ли да кажем тогава за останалите му съвременници?

Става ясно, че смъртта на Сократ се явява най-достоверното екзистенциално доказателство за съвпадението на неговия достоен и добродетелен живот с етическата му позиция. Атинският мислител извежда докрай *всички* екзистенциални следствия от своята теза, че да *знаеш* какво е добро и справедливо означава да *живееш* съобразно това знание. В този дух С. Киркегор пише, че Сократ се ангажира лично във всички си философски заключения, като в това за безсмъртието ангажира живота си. Така погледнато,

рационалното и екзистенциалното начало в Сократовата гледна точка за смъртта взаимно се предполагат. Неговите свърхрационалистки очаквания за по-“интелектуална” масова представа за смъртта се оказват неизпълними и тази етико-педагогична “загуба” води атинския мислител към откритието, че въпросът за смъртта е теоретично недокрай изясним и оттам - до решението да се отнесе към собствената си смърт като “частен” (по метафоричното определение на С. Киркегор), т.е. екзистенциален мислител.

Литература

1. Виндельбанд, В. *Избранное. Дух и история*, М., 1994
2. Гомперц, Т. *Греческие мыслители*, т. 1, М., 2000.
3. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, М. 1986.
4. Паси, И. *Трагичното*, С., 1963.
5. Платон *Диалози*, т. 1, С., 1979.
6. Платон *Диалози*, т. 2, С., 1981.
7. Поппер, К. *Открито общество и него враги*, т. 1 - 2, М., 1992.
8. Ницше, Ф. *Раждането на трагедията от духа на музиката*, С., 1990.
9. Шестов, Л. *Сочинения в двух томах*, т. 1, М., 1993.

GIVING OUTLINE OF THE MATTER WHY SOCRATES DIES INNOCENT

Bisera Koleva
(summary)

The text traces out two aspects of Socrates' moral teaching that are mutual connected: his hyper-rational version treating the death of the body as a fact without autonomous moral value and his ethical evaluation of his own death as a condition of keeping his personal dignity and sense of “philosophical way of life” without any alternative. The conclusion that Socrates' interpretation on the matter of death holds aspects giving the opportunity to think about pro-existential interpretation is based on the behavior of Socrates during the time of the trial and the short period after it.

ГЛОСИ КЪМ „ЗА ИСТИНАТА“ НА ТОМА ОТ АКВИНО

Георги Петков*

Въпрос 1, Раздел 1: Що е истина¹

„Както при доказателствата“. Първо, съгласно казаното от Аристотел, че „началото на доказателството не е [резултат] от доказателство“², Тома процедира така: „не анализира значенията, които ‘истина’ има в различни области, а изследва условията на възможност за разбирането на това ‘какво нещо е’, чрез метода на редуцията. Всяко изследване на това ‘какво нещо е’ изисква редуция до принципи, които са познати директно (per se) на интелекта. Аргументът за това е същият, както и при формирането на дефиниции – не е възможен безкраен регрес“³, в противен случай не би се стигнало до определение, тъй като в разсъждението непознатото се познава чрез вече познатото.

„Онова обаче, което най-първо се схваща от интелекта“. Първото, което бива познавано от интелекта, е биващото. Това е така по две причини: 1. Това, което формира интелекта и по този начин го актуализира, е действително съществуващото. Ето защо биващото е първо в понятието, оттам и първо в съждението, и е собственият обект на интелекта. 2. Биващото е най-първо в понятието (като първи принцип), защото служи за основа на всяко изграждане на понятие – „защото всяко умопостигане в понятие се основава върху „схващането за битие“, без което не може да бъде умопостигнато абсолютно нищо“⁴. Не може да се каже, че ‘биващо’ е най-общото определение на всичко познавано, защото то не може да е род, а всичко, което бива познавано, е нещо биващо. Ето защо всички други понятия следва да бъдат схващани чрез онова, което добавят към биващото, но не както видовото различие добавя нещо към рода, или акциденцията – към подлежащото. Защото всяка природа е по същността си биващо. Същността може да се мисли, без да се мисли нейното битие, но не и без да се мисли никакво битие. Думата ‘биващо’, доколкото обозначава онова, на което е присъщо битие, обозначава същността на това нещо, но това не означава, че не е вярно положението: „битието не се числи към същността“: „Има такива неща, които съгласно битието са изцяло завършени извън душата и такива са завършените биващи, както човека и камъка. Има такива, които не притежават нищо извън душата, както съня и химерите. Има някои обаче, които притежават фундамента си в предметите извън душата, но осъществяването на тяхното понятие по отношение на това, което се отнася до формата, става чрез

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

действията на душата, както е очевидно в универсалното⁵. Именно формата е, благодарение на която биващото има битие и тъй като 'кентавър' е нещо оформено в душата (но само в душата, тъй като не сме абстрахирали тази форма от реалността, нито можем да я предицираме за нещо, реално) неговото битие е битие-в-понятието.

И така, всяко нещо е по същността си биващо, но неговото битие е налично: 1) или в реалността; 2) или благодарение на реалността, но в душата; 3) или само в душата. '1)' и '2)' биват познавани чрез абстракция, затова те са нещо *in se*, но '3)' не бива познавано чрез абстракция, понеже няма аналог в реалността. В '1)' абстракцията се осъществява благодарение битието на същността в този или онзи индивид. Обект на разбирането е самото индивидуално (макар и схващано нематериално и универсално) В '2)' абстракцията се осъществява благодарение битието на същността в душата (т.е. тя бива схваната като нещо универсално или като общо понятие, което не изключва индивидуалното, а го съдържа неразлично). Тук обект на разбирането е самото универсално, което бива познавано, когато интелектът се насочи към познанието на собствената си дейност, и познава себе си като оформен от предметите. Макар *in se* всяко нещо да притежава собствена индивидуална форма (неотделима от материята), не тя е, която го прави нещо индивидуално (а материята). *In intellectu* тази форма бива абстрахирана от материята и тъкмо според *съответствието* на формите (което е възможно само в интелекта, способен да съгласува отделните неща) нещата биват познавани като едноформни. Универсалното понятие е именно обозначението на тази, вече разбрана, едноформност. Когато нещо - '3)' – съществува само в интелекта, без да е абстрахирано от реалността, и няма *съответствие* в нея, казваме, че има битието си само в понятието.

„Казва се, че те добавят”. Нищо не може да се добави към биващото като нещо, което го допълва, защото всичко е по някакъв начин биващо. Но не всичко биващо съществува по един и същи *начин*. Ето защо има такива начини на биване, които не се срещат при всяко биващо⁶ - *специални* начини на биване: доколкото действителността, подразделена в категории, е многообразна и едно нещо не може да бъде свеждано до друго. Единия начин на биване на едно нещо не е другият, всеки от тях е 'специален'. Има и такива начини на биване, които са присъщи на всяко биващо, без оглед на категорията, под която то попада. Те не водят до разчленение на действителността и са *всеобщи* (*генерални*) начини на биване. Понятия от този вид изразяват определение, което се отнася към всяко биващо. Заради тяхната универсална широта те отиват над категориите и са трансцендентални⁷. Тъй като и битието на биващото има основание или в самото него, или в нещо друго⁸, общите за всяко биващо начини на биване могат да се

разгледат: 1) или доколкото са присъщи на всяко биващо взето само по себе си (in se) без връзка с никое друго; 2) или във връзката на някое биващо с друго (in ordine ad aliud). Тъй като търсените начини на биване не могат да се изразят само чрез думата 'биващо', трябва да бъдат потърсени други понятия, които обаче да не прибавят към 'биващо' нещо по предмет, а само по понятие. Това става, когато нещо се утвърждава или отрича за някое биващо. И така (1) гледано само по себе си, биващото е в утвърдителен план *res* или *оформена действителност* ('предмет'; някакво 'какво': но все още, без да е различено в своите категориални характеристики, и все пак нещо определено и оформено, което е), а в отрицателен план е *inipit*, обособено едно или *неразделно биващо* (понеже никое биващо, доколкото е себе си не е разделено от себе си). Същото биващо (2), но гледано като едно сред много, е в своята отделеност *aliquid* – то е отделено от това, което самото то не е ('нещо' = 'едно друго какво' *aliquid* = *aliud quid*). Ако пък се вземе взаимовръзката между това нещо и останалите неща (които то самото не е), то може да се съвместява или съгласува с тях. За да е възможно това обаче, е необходимо да съществува нещо, което да е способно да съвместява нещата, защото те, гледани сами по себе си, са именно разделени и обособени едно от друго. Но такава способност за съгласуване е човешката душа, която е в известен смисъл всичко съществуващо⁹. Така се казва, именно защото всяко сетивно възприемаемо нещо може да бъде възприето в душата според собствената си форма, без да бъдат възприемани индивидуалните му характеристики. Ето как нещата, които в реалността не могат да бъдат съгласувани, се съгласуват в душата, която ги познава едноформно. Но биващите могат да бъдат разгледани в тяхната съгласуваност, без да се мислят непременно категориалните им характеристики. Душата обаче се отнася към възприеманите в нея неща по два начина: според възможността ѝ да познава и според възможността ѝ да се стреми. На тези способности съответстват два начина на биване, присъщи на всяко биващо в душата: 'благо' изразява биващите, доколкото са предмет на стремеж¹⁰ и влечение; 'истинно' изразява съответствието на обекта и интелекта, но като две различни неща, едното от които е познаващото, а другото познаваното, при това 'истина' е собствено утвърдението (или отрицанието) вследствие на съгласието или несъгласието. Трябва да се уточни обаче, че нещо е 'благо', не защото е обект на стремеж, а е обект на стремеж, защото е благо¹¹. Но не така е при истинното. Нещо е обект на познанието не защото само по себе си е истинно, а е истинно, защото е обект на познанието. „Познанието, за разлика от желанието, е интериоризация на нещото като познато. За тази така наречена логическа истина, Тома винаги се отнася до Аристотел, който казва в „Метафизика“¹², че доброто и злото са в нещата, но истината и заблудението са в ума“¹³.

“В съответствие с казаното”. Разделя дефинициите за истината в три групи: 1. Според *основанието* или *причината* на истината в нещата: Августин в “Монолозите”: *„Истинното е това, което е”*, и Авицена в *Метафизика*: *„Истината на всеки предмет е свойственост (proprietas) на неговото битие, което му е устойчиво присъщо (quod stabilitum est ei)”*, и един друг автор: *„истината е неделимостта на битието и това, което е.”* Тези дефиниции фиксират битието или същността на предмета, които са обект на познание. Тома счита този вид дефиниции за непълни, защото не изразяват целия процес на познание – именно съотнасянето между познаващ и познавано. Това се осъществява, едва когато интелектът се обърне в познанието си към собствената си дейност и схване себе си като нещо различно от предмета, защото приравняване (adaequatio) имаме само между различните. Тези дефиниции казват не ‘какво’ е истина, а какво бива обозначавано като истинно, но това, че някакво биващо бива обозначавано, все още не изяснява що е истина. Тук ‘истинно’ и ‘биващо’ биват отъждествявани, защото са тъждествени по предмет, но те се различават по понятие (това не улавя този вид дефиниция), именно защото ‘истинно’ добавя към ‘биващо’ смисъла на съответствие към интелекта¹⁴. Нещо повече обаче се казва в дефиницията на Авицена: истинно е именно конкретно установеното в собствените си стабилни граници битие. „Едно нещо е истинно дотолкова, доколкото то има формата, собствена на неговата природа, неговата специфична *essentia*... В тази “стабилност” (*terminos stabilitos*) *via veritatis* и *via naturalis* съвпадат”¹⁵. Оттам обект на познанието и *основание* на истината е именно формата или същността, чрез която биващото има битие, която е вътрешно присъщата мяра на самия предмет (която мяра ‘измерва’ или оформя интелекта) и спрямо която съответствието бива изказвано като отношение на съизмерване и пропорционалност на предмета и интелекта.

2. Според следващото истината действие, т.е. следствието от истината; или познанието в интелекта: както казва Иларий: *„истинното изразява и прави очевидно битието”*, и Августин в книгата *„За истинната религия”*: *„Истината е онова, чрез което се проявява това, което е”*, и пак той в същата книга: *„Истината е това, чрез което съдим за по-нисшите неща”*. Според тези дефиниции за истината се говори само доколкото тя е в интелекта¹⁶ (т.е. в познаващото), а не в предмета (познаваното). Но в тези дефиниции не бива да бъде вложен смисъла, според който е достатъчно нещо да бъде положено в интелекта, за да е истинно, както са смятали софистите. Във втори раздел Тома (следвайки критиката на Аристотел срещу Протагор в *„Метафизика”* IV 5, 1009a8) утвърждава, че истината, мислена само в интелекта, отново отразява не друго, а биващото. Ако в предходния вид дефиниции „истинно” се изказваше за биващото в смисъла на *предикация* (за това, какво бива обозначавано като ‘истинно’ –

именно някакво биващо), в този вид дефиниции „истинно“ се изказва за биващото като *следствие* – по начина, по който знанието е следствие от познавания предмет. Ето защо: „на всяко разбиране трябва да отговаря някакво биващо“¹⁷. Изразена по този начин обаче, истината отново не е дефинирана напълно, понеже съгласно *следствието* тя е и в сетивността¹⁸, тъй като и сетивността възприема обекта, който е истинен (и като *следствие* бива оформяна от обекта). Но както беше казано, ‘истинно’ добавя към ‘биващо’ смисъла на ‘биващо, което е *познато*’. За сетивността обаче не може да се каже, че познава (а по скоро, че само възприема), понеже нещо бива познавано, само когато бъде фиксирано като различно от познаващия, която рефлексия се осъществява единствено от интелекта, когато той се насочи към познанието на собствената си дейност, и познава себе си като оформен от предметите, а и тях като нещо различно от себе си. В четвърти раздел (към 5) се добавя още нещо към тези дефиниции съгласно определението, че „*истината е това, чрез което съдим за по-нисшите неща*“. Истината, доколкото е само в интелекта, е не само *следствие* от познаваното биващо, но и *способност* за това, биващото да бъде познавано като истинно, която способност е благодарение причастността на умствената светлина към божествената светлина. Самите предмети в своите *terminos stabilitos* са оформени от божествения интелект, ето защо истината, с оглед на която душата съди за всичко, е първата истина. От истината на божественото разбиране произлиза в нашето разбиране, като екземплярна, истината на първите принципи, съобразно които ние съдим за всичко¹⁹.

3. Според това, чрез което смисълът на истинното се постига по форма, или съответствието на предмета и интелекта (истинното в собствен смисъл). Така Исаак казва, че „*истината е съответствие на предмета и разбирането*“, и Анселм в книгата „За истината“: „*Истината е правилност, възприемаема само с ума*“²⁰ (понеже тази правилност се изказва според някакво съответствие), и Аристотел казва в четвърта книга на „*Метафизика*“, че дефинираме истинното, „когато казваме, че което е, е, и което не е, не е“²¹. „По форма“ изразява самата природа на съответствието. „Смисълът на истинното нещо се постига в съответствие с неговата форма (*formaliter*): съответствието е сходство по форма (*conformitas*)“²². Съответствието по форма или равенството, „което не бива да бъде бъркано с тъждеството, предполага различие между равните. Обстоятелството, че предметът и интелективната способност съществуват отделно и в този смисъл са различни, не е достатъчно като условие за равенство между тях. Като възприемаща и образуваща понятия способност, интелектът също не застава на една плоскост с предмета, на която би могло да има различност или съгласуваност между тях, защото образуването на понятия се основава върху формиране на интелекта, което произтича изцяло от

познаваното нещо²³. Този момент е разгледан от Тома в трети раздел във връзка с това, дали истината е само в интелекта, който съчетава и разделя, или е и в този, който схваща каквините на предметите. Както беше казано, това съответствие или добиване на едноформност относно познаваното се осъществява едва при саморефлексията, която Тома описва като кръгово движение²⁴. Това кръгово движение започва от предмета, който задвижва интелекта²⁵. Отначало интелектът е изцяло възприемащ. Възприел формата на предмета, той е изцяло тази форма и не е нещо различно от нея (макар че възприетата в интелекта форма на предмета не е по същия начин, както е в самия предмет, т.е. единена с материята, а е отделена от нея и е според начина на възприемане на интелекта; но тя е същата тази форма, която е на предмета). При непосредственото схващане на каквината, обозначение за което е несъчетаното слово („човек“, „кон“), не може да се говори нито за сходство по форма (едноформност), нито за несходство (разноформност), тъй като не се мисли нищо сложно и съчетано²⁶. Подобно на сетивността, в тази си функция интелектът е винаги истинен, доколкото възприема правилно формата на предмета, но действието, което той извършва (простото възприемане) не изразява спецификата, която 'истинно' добавя към 'биващо' – именно биващото като познато, защото човешкото познание е дискурсивно (по причина че започва от сетивността, а познаваното от сетивността е сложното и съставното и заради това – за да постигне познавателно единството на съставното сетивно възприемаемо – интелектът е принуден да съчетава и разделя). Но „дискурсивното познание произлиза от несъвършенството на разумната природа. Защото това, което се познава чрез друго, се познава в по-малка степен, отколкото това, което се познава чрез себе си“²⁷. Божието познание обаче не е следствие на разсъдението, защото при дискурсивното познание се съдържа някаква потенциалност: именно непознатото, което бива познавано, чрез нещо познато. Но в Бога няма никаква потенциалност. В Него едноформното (съответствието на предмет и разбиране) не се осъществява посредством последователното възприемане и съгласуване на някакви форми на предметите, ами Той е причина за всички форми, и ги познава извечно²⁸. Ето защо в собствен смисъл биващото е истинно именно в божествения интелект, понеже в него всяко биващо е изначално истинно, защото е и изначално познавано; и е истинно според собственото си битие, „защото нещата не биха могли да субсistirат, ако не бяха приведени в битие от божествения интелект“²⁹. Оттам Бог е *причина* за едноформното или съответствието на биващото към познанието (и е причина за познанието). В човешкия интелект обаче едноформното или съответствието е *следствие*.

По този начин Тома полага дефиницията за истината „по форма” (formaliter), което може да се разбира и като установяване на спецификата, точния смисъл на понятието, обозначаващо „що е истина”, понеже в другите два вида дефиниции това значение като че ли се съдържа неразлично. Така той „доуточнява” дефиницията на Анселм: *истината е правилност, възприемаема само с ума*. „За него правилността – *rectitudo* е метафоричен изказ (dicitur *metaforice*)...³⁰. Последното идва само като потвърждение на убедеността, че истината е релация, чрез която битието се привежда (*ordinatur*) към интелекта, че истината не е мяра, а съизмерване и сравняване (*commensuratio et adaequatio*)³¹. Ако „мяра” е самото битие на биващото, фиксирано в неговата форма³², то съизмерването (релацията на мяра и измерващо³³), макар да предполага наличието на тази „мяра”, добавя към нея смисъла „съизмерване”. „Тук ‘мяра’ и ‘съизмеримо’ не се взимат ‘относно количеството’, а относно съизмерването на битие и истина. Тази релация бива разграничена като отделен тип заради специалната ѝ природа. Тя няма реално реципрочно: има едностранна зависимост на единия термин от другия³⁴. Само релацията на измерването към мярката е реална³⁵. Оттам съизмерването или съответствието е възможно само ако съществува нещо, което да е способно да съвместява нещата (в което съвместяване мярата да бъде мислена като измеримо), защото нещата, гледани сами по себе си, са именно разделени и обособени едно от друго. Такова „вместилище” на всички неща е човешката душа, но само в *следствие* познанието, Бог обаче „съвместява” всички неща, защото е *причина* (*causa exemplaris* – причина на всяко нещо в конкретната му форма) на всяко съществуващо. От тази позиция в отговора към четвърти раздел се казва, че „истината е в божествения интелект първично и в собствен смисъл; в човешкото разбиране е в собствен смисъл, но вторично; обаче в предметите е не собствено и вторично, понеже не може да е по друг начин, освен в отношение към един от двата интелекта”; а в отговора пети раздел, че „нещо може да се именува ‘истина’ по два начина: по единия начин според вътрешно присъщата му истина (според вътрешно присъщата му мяра – битийната му форма, вложена от Бога), по другия начин според истината, която му е външно присъща (според външно присъщата му мяра – доколкото бива познавано от божествения или човешкия интелект)”.

Въпрос 1, Раздел 2: Дали истината се намира по-първоначално в интелекта, отколкото в предметите³⁶

„Не трябва истинно”. ‘Биващо’, както беше казано, се казва за всяко едно нещо, но то не се изказва като род (понеже не може да бъде род) и самото то не подлежи на определение. “На понятието за битие [или биващо]

следователно не е присъща синонимията, унивокалността, тоест еднозначността, необходимо налична при дефинируемите понятия. В същото време 'биващо' не е и някаква дума, която се използва омонимно, еквивокално, така че с една и съща дума да могат да се означават неща, напълно различаващи се по предмет... Понятието за битие [биващо] бива следователно изказвано по множество начини, но не еквивокално, а аналогично: бива схващано нещо, което е действително присъщо на всички неща, но по принципно различен начин³⁷. Същото важи за 'истинно', понеже всяко нещо е истинно, но не според собственото си понятие (т.е. 'истинно' не се предицира унивокално или еднозначно), ами доколкото бива познавано. Ето защо според собственото си понятие истината се намира по-първоначално в интелекта, а за предметите бива изказвана по аналогия, доколкото биват познавани от интелекта.

„Поради което Философът”. Душата се отнася към предметите, които я задвижват, по два начина: според възможността ѝ да познава и според възможността ѝ да се стреми. Това, към което е насочен стремежът ѝ бива наричано благо, предметът на познавателната способност пък – истинно. Но както беше казано, нещо е 'благо' не защото е обект на стремеж, ами е обект на стремеж, защото е благо. Но не така е при истинното. Нещо е обект на познанието не защото само по себе си е истинно, ами е истинно, защото е обект на познанието, тъй като познанието за разлика от желанието е интериоризация на нещото като познато³⁸. Оттам истината е по-първоначално в интелекта. Ето защо Аристотел казва, че *„доброто и злото са в нещата, но истината и заблуждението са в ума”*³⁹.

„Но предметът”. Както беше казано, „смисълът на истинното нещо се постига в съответствие с неговата форма (formaliter): съответствието е сходство по форма (conformitas)”.³⁹ Но ако битието на биващото, фиксирано в неговата форма, е неговата мяра, то съответствието (на предмет и интелект) може да се изрази като „съизмерване” (релацията на измерващо и измервано), от там истинното добавя към мярата на предмета смисъла 'съизмеримо': „Истината въвежда някакво съответствие и съразмерност. Поради това, нещо бива именувано 'истинно' съобразно това, с което то бива наричано и 'съизмеримо’”⁴⁰. Трябва да се уточни, че релацията, която описва 'истинно' като отношение на мяра и измеримо, е от особен тип. Съгласно проведеното от Аристотел⁴¹ различаване на начина, по който се изказва „отношение”, релацията се определя като „статична” (базирана върху количеството; превишаващото и превишаваното), динамична (основана на движението и изменението; действащото и претърпяващото) и третият тип е означен с термините „мярка и измервано”, „познаващо и познавано” (макар 'мяра' да се изказва и за останалите релации)⁴². Както беше казано, релацията между мяра (измерваното) и

измерващо (мярката) няма реална реципрочност. „Тя е така наречената „смесена релация“, характеризираща се с едностранна зависимост на единия термин (мярата) от другия (измерващото)⁴³. Ако релацията може да се определи като биване-към-нещо-друго⁴⁴, то релацията, която изразява понятието ‘истинно’, е *биване* на нещо към нещо друго, доколкото бива познавано, т.е. биване-към-нещо-друго = биване-в-друго; биване-в-познанието. Релацията биване-към-нещо-друго в смисъла на познанието може да се изрази като ‘мяра спрямо измерващо’. В тази релация ‘измерваното, познаваното и мисленото обаче се наричат отношения, благодарение на това, че нещо друго е в отношение към тях⁴⁵. От тук следва, че истинното се намира по-първоначално (според понятието си) в интелекта и по аналогия в предметите (‘истинно’ е именно релационна трансценденталия, при която биващото бива описвано не като ‘взето само по себе си’, а като ‘едно сред много’, освен това не ‘взето поотделно, като едно сред много’, а във възможността му да ‘се съгласува’ – т.е. доколкото е в интелекта). Но това биване-в-познанието не променя по никакъв начин битието на самия предмет. От своя страна битието на самия предмет е условие за възможност на тази релация (както условие за възможност е и интелектът), защото мярата или формата на предмета е това, което бива познавано, откъдето следва, че не „човекът е мяра на нещата“, както смятал Протагор, а обратно: самият предмет е мярата, която ние познаваме (измерваме) и „не защото знаем или усещаме нещо, то е (истинно) в природата на предметите, ами защото е така в природата на нещата, затова ние знаем или усещаме нещо (истинно)⁴⁶. Ето защо Тома, следвайки Аристотел, казва, че предметът измерва (оформя) нашия интелект, съгласно това, че го задвижва⁴⁷, защото предметът задава необходимия компонент – именно мярата, която бива измервана. Възприемането на мярата или формата на предмета представлява собствено процеса на познание. От своя страна самият предмет бива измерван: 1. От Божествения интелект (в който пребивават всички предмети, както изделието в разбирането на майстора). 2. От човешкия интелект в неговата практическа дейност. Тук отново се визира мярата на предмета като необходим компонент на понятието за истина. Тази мяра, която бива измервана (познавана) от божествения и човешкия интелект, бива измервана от тях по различен начин. Бог е *причина* на всяка мяра и форма, ето защо той познава (измерва) извечно всяко нещо в собствената му форма. Човешкият интелект има познанието си: а) като *следствие* от възприемането на формите или мерките на природните предмети. Така природните предмети го „измерват“, т.е. в следствие на тяхната мяра той може да познава (измерва); б) самият той е *причина*, задава мярата на произведенията на изкуството. Така Тома провежда разликата между практическо и теоретическо познание. Теоретическото познание е насочено изцяло към природните предмети, към реда

и порядъка в природата, т.е. към познаването на мярата на самите предмети. Практическото познание е за създаденото от човека, и негова цел е именно такова създаване. Но практическото познание е субординирано под теоретическото, защото познанието изначално започва от познанието на природните предмети и в своята практическа дейност човек подражава на природата (*ars imitatur naturam*). Ето защо човешкото познание в крайна сметка може изобщо да се нарече *следствие* и подражание на природата. Но не така е относно божественото познание. Понеже Бог е Творец на всичко съществуващо, самата природа е подражание на божественото изкуство⁴⁸. Така следователно, Божественият интелект е измерващ, без да е измерван, природните предмети обаче са измерващи и измервани, а нашият интелект е измерван, но не причинява мярата на природните неща, а само на произведенията на изкуството. Следователно природните предмети са конституирани между два интелекта и с оглед съответствието и към двата се изказва тяхната истинност, понеже съобразно съответствието към божествения интелект 'истинно' се нарича, доколкото предметът изпълнява това, заради което е породен – т.е. доколкото удържа своята мяра (както става ясно от дефинициите дадени от Анселм, Августин и Авицена). Но според съответствието към човешкото разбиране 'истинно нещо' се казва, доколкото му е присъщо да дава за себе си вярна преценка (т.е. човешкото познание зависи от нескритостта на предметите и е истинно, доколкото те нескрито явяват това, което са – формата на собствената си природа, понеже цялото ни познание зависи от въздействието на предмета върху сетивата и интелекта), както и в противоположност, 'лъжливи' нещата се наричат или защото създават представата за нещо несъществуващо, или защото самите не съществуват⁴⁹. Обаче първото понятие за истината по-първоначално се разкрива в предметите, отколкото второто, защото по-първа е неговата съотнесеност към Божествения интелект, отколкото към човешкия; дори да нямаше човешки интелект, предметите пак щяха да бъдат наричани истинни в порядъка им към Божествения интелект. Но ако и двата интелекта отдалечат разбирането си от предмета, предметът не би се запазил, и по никакъв начин не би се запазило понятието за истина.

Въпрос 1, Раздел 3: дали истината е само в съчетаващия интелект ?⁵⁰

„Както истинното“. Истинното се намира по-първоначално в интелекта, отколкото в предметите и по-първоначално в действията на съчетаващия и разделящ интелект. Причината е тази, че при първото си действие – простото възприемане на каквината, интелектът само се оформя спрямо сетивно възприемаемото, което оформяне е добиването на интелектуално впечатление (*species intelligibilis*), чрез което вещта бива

познавана. Но с това човешкото познание не приключва, понеже, по причина че има за обект сетивно възприемаемото, което е сложно и е съставено от множество компоненти, самото възприемане на дадено нещо протича с множество представи, чрез които, при съчетаването и разделянето, интелектът образува дефиницията.

Както стана ясно от казаното в първи и втори раздел истината е добиване на някакво съответствие и съразмерност, което е възможно само между различни неща. При простото възприемане на каквината обаче интелектът не полага себе си като (и не е) нещо различно от предмета, ами е този същия предмет, възприет чрез уподобителното му изображение, което изображение е не 'това, което', а 'това, чрез което' се мисли обекта. При непосредственото възприемане, възприемащият интелект е подобен на сетивността и както зрението съзерцава зримото, така и интелектът – умосъзерцаемото или каквината. Понятието за истина обаче се изказва относно съответствието на предмет и разбиране, което съответствие е възможно едва когато интелектът стане нещо различно от предмета: когато започне да притежава някакви свойства, които предметът, който е извън душата, не притежава. При простото възприемане на каквината интелектът възприема не друго, а свойственото на обекта (макар по начина на възприемане на възприемащия), но когато започва да разсъждава за възприетия предмет, тогава самото съдване на интелекта е някакво негово свойство, което не се намира извън него, в предмета, и едва тогава предмет и интелект са две различни неща. Ето защо истината собствено се намира в съчетаващия и разделящ интелект, т.е. когато казваме, че 'което е, е и което не е, не е'. Но от своя страна 'е' се употребява в два смисъла: 1) изразява непосредствено съществуване; 2) използва се като копула на съждението - връзката между субект и предикат (не изразява непосредствено акт на съществуване). Също така субект на изказване могат да бъдат както реални неща (но не непременно съществуващи актуално, както например кентавър), така и отрицания или лишения (както слепотата). Оттам, ако „кентавър” е в някакъв смисъл биващо (понеже е биващо-в-понятието), и 'истинно' добавя към биващо смисъла „познавано от интелекта”, а интелектът знае що е кентавър (именно човеко-кон), следва ли, че кентавърът е нещо истинно? Отговорът на този въпрос се съдържа в собственото определение за истина, именно: „истината е съответствие на предмет и интелект” (*adaequatio intellectus et rei*). Ако се вземе предвид само интелекта, тогава няма значение какво бива мерено, независимо дали е биващо-само-в-понятието. Но това ще ни върне към грешката на древните философи, които казвали, че „всичко, което може да се положи в интелекта е истинно”, а от това следва, както казва Аристотел⁵¹: „ако всички мнения и сетивни явления са

истина, с необходимост те ще са същевременно истина и заблуждение.” Критерият за истина се оказва именно реалното (in re) съществуване на обекта, което бива познавано. При първата операция на интелекта обаче, когато каквината бива непосредствено възприемана, все още не е налице вторият ‘член’ на съответствието, изразяващо истината: именно интелекта. Това е така, понеже интелектът все още не е проявил някакво собствено свойство, с което да се различава от предмета. Това става едва при съчетаването и разделянето (когато интелектът рефлектира върху себе си). В съчетаването и разделянето вече можем да говорим за истина и неистина. Това става в двойна перспектива. От една страна, когато казваме, че което е, е, с други думи на понятието ни съответства нещо от действителността, чиято собствена форма може да бъде абстрахирана и спрямо която се изказва съответствието. Но ‘кентавър’ не можем да абстрахираме от реалността, затова не казваме „кентавърът е”, а казваме, че е, само за нещо действително налично в реалността. От друга страна ‘истинна’ и ‘неистинна’ се нарича дефиницията за нещо, но не съгласни акта на непосредственото ѝ възприемане, а дефиницията, получена чрез съчетаване и разделяне, както когато се казва „човекът е живо същество”. Истинна и неистинна обаче се нарича съставната дефиниция само поради факта, че е правилно или неправилно съчетана, което отново предполага разбирането, че *нещо е* в реалността. Неправилно съчетание произлиза, когато „дефиницията на едно нещо се приписва на друго, както, ако “същество неразумно и безсмъртно” се състави като определение на магарето. И така става ясно, че определението не може да бъде неистинно другояче, освен когато въвежда неистинно утвърждение”⁵². Следователно истинно и неистинно се изказва относно съчетавания и разделящ интелект, каквото е и мнението на Аристотел⁵³.

„Следователно стана ясно”. ‘Истинно’ се казва първо за съчетаването и разделянето на интелекта, второ за дефинициите на предметите, с оглед на които в определението се имплицира вярно или невярно съчетание. Трето, за предметите с оглед на това, че са съответстващи на божественото разбиране, или им е вродено да съответстват на човешкото разбиране. Четвърто се казва за човека, поради това, че е в състояние да избира истинните дела или че прави истинна или неистинна оценка за себе си или за другите чрез това, което говори или върши⁵⁴. Словата обаче възприемат истината изказването по същия този начин, както интелекта, чиято дейност означават (т. е. свързано – „човекът е разумен”, „конят пасе” или несвързано – „човек”, „кон”).

Въпрос 1, Раздел 4: Дали има само една истина, благодарение на която са истинни всички неща⁵⁵

„Както стана ясно от гореказаното във втори раздел”. Истинното се изказва по аналогия⁵⁶. Оттам всеки предмет е истинен не според собственото си понятие, а доколкото бива познаван от човешкия или божествения интелект. Ето защо в някакъв смисъл е една истината, благодарение на която са истинни всички неща, а в друг смисъл не е, съгласно това дали се изказва според порядъка на отнасяне на предметите към божествения интелект, или към човешкия интелект. Ако говорим за човешкия интелект, в множеството интелекти ще има множество истини, а също множество истини ще има и в един и същ интелект, доколкото той познава много неща. Ако обаче говорим за истината такава, каквато тя е във вещите, то всички те са истинни благодарение на едната първа истина, на която всяко нещо съответства съгласно битийността си. Така, макар че много са същностите или формите на нещата, една е истината на божествения интелект, според която всички неща се наричат истинни. Оттам истината е в божествения интелект първично и в собствен смисъл, понеже Бог е причина на всяко битие и всяко познание. В човешкото разбиране е в собствен смисъл, но вторично (като следствие). В предметите е не собствено и вторично, т.е. само в отношение към един от двата интелекта. Истината в божественото разбиране е само една и от нея в човешкия интелект произлизат много истини, както от едно човешко лице се получават много образи в огледалото. Истината за предметите е една според отнасянето им към божествения интелект и много - т.е. колкото са биващите, толкова и са истините за тях - спрямо човешки интелект/и, понеже истината в предмета не е нещо друго освен битийственост (entitas), съответстваща на разбирането. Но както битието на предметите, така и истината на човешкия интелект се редуцират в Бога, който е тяхна причина, което не означава, че истината в човешките интелекти е само една, както и не е само едно битието на сътворените неща. Това е така, понеже интелектът (макар и да е причастен на нетварната светлина) има своята деятелност в себе си, посредством която осъществява понятието за истина, както и предметът има битието в себе си⁵⁷.

Въпрос 1, Раздел 5: Дали някаква друга истина освен първата истина е вечна⁵⁸

„Както първоначално беше казано”. ‘Истина’ се изказва за съответствието на нещо биващо към интелекта – божествения или човешкия. В единия случай, божественият интелект причинява мерите на предметите, които мери той познава извечно и тази е първата истина, и истината в собствен смисъл, и истина вечна. В другия случай човешкият интелект възприема мерите

на предметите, спрямо които мери самият той е измерващ, но не понеже ги причинява, а доколкото ги възприема по свойствения му начин (затова се казва, че предметите го измерват). Оттам нещо може да се именува 'истина' по два начина: по единия начин според външно присъщата му истина, по другия начин според истината, която му е вътрешно присъща. По първия начин нещо се именува 'истинно' съгласно външно присъщата му мяра, съгласно която то е някакво определено нещо, която мяра е причинена от Бога. В тази си мяра, независимо съществува ли или вече не, предметът бива извечно познаван от Бога. Във втория случай нещо бива именувано 'истинно' в зависимост от вътрешно присъщата му мяра, която мяра бива познавана от човешкия интелект, когато той самият бива оформен от предмета. Но и тази истина може да се редуцира до първата, понеже това, което човешкият интелект познава като вътрешно присъща мяра на предмета, е всъщност същата тази мяра, вложена от Бог в самия предмет. Това обаче не означава, че друга освен първата истина е вечна, понеже 'истина' се казва именно за съотнасянето на предмет и интелект. Съотношението на човешкия интелект и предмета обаче не е вечно и поради това истината, която представлява това съответствие, не е вечна: „истината на изказването не е нищо друго освен истина на интелекта. Ето защо, ако нямаше никакъв вечен интелект, никоя истина не би била вечна. Но тъй като вечен е единствено божественият интелект, единствено в него истината притежава вечност”⁵⁹.

Въпрос 1, Раздел 6: Неизменна ли е сътворената истина⁶⁰

„**За нещо се говори**”. Истината, както беше казано, изразява отношението или съответствието на предмет и интелект. Ето защо изменението ще се изказва за нея, не както се изказва за предмета. На предметът му е вътрешно присъщо да се променя, тъй като прехождат от възможност в действителност, а в друг смисъл, като субстанция, спрямо него се изменят акциденциите. Но истината, доколкото изразява релацията „предмет-интелект”, може да се променя, само ако се промени един от двата или и двата члена на съответствието. Според изменението на предмета има два вида съответствие: 1. Ако предметът се промени, истината, която е в божествения интелект (който е външна мяра за предмета), ще се запази, или ще се промени в друга истина, понеже биващото, като обща форма ще се запази, макар и не в този, а в друг предмет. При това истината, която е в Бог, е една, както се заключи в предходния раздел. Каквото и да се промени в дадена форма или предмет, божественият интелект ще съответства на тази промяна и истината, която изразява това съответствие ще се запази. Не е така обаче при човешкия интелект, който не е мяра на нещата, а възприема мярата си от тях, доколкото ги познава като

актуално налични. 2. Спрямо човешкия интелект истината може да се промени при изменението и на двата члена: „по един начин се променя истината откъм интелекта, когато той има различно мнение за твърдествената сама по себе си вещь; по друг начин – когато мнението остава същото, ала вещта се измени. И в двата случая истинното се променя в неистинно”⁶¹. Но в човешкия интелект истината може да се запази и при изменението на предмета – като се измени в друга истина. Това става, понеже истината е съответствие на предмета и разбирането – но ако от равните помежду си се отстрани равно, равенството ще се запази, макар и не същото това равенство – следователно, ако по сходен начин се изменят предметът и разбирането, ще се запази някаква истина, макар и друга. Но ако от едно от равните се отнеме нещо, а от останалото нищо или ако и от двете се отнеме, но не по равно, то необходимо е да се появи неравенство, което ще се отнася към заблудението, както равенството към истината. Ето защо, ако разбирането съществува като истинно, а предметите се променят, но без да се промени разбирането или обратното, или ако се променят и двете, но по несходен начин, то произлиза заблудение. Стана ясно следователно по какъв начин се променя сътворената истина.

Бележки

1. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.16 р. 3; *Коментар върху Сентенциите* дист. 19 в. 5 р. 1
2. Аристотел. *Метафизика*. кн. IV, 6 1011a10
3. Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*. Leiden - New York – Koeln, 1988. p. 144
4. Цимерман, А., *Тома от Аквино*, С., 2004, с. 153
5. Тома от Аквино. *Коментар върху Сентенциите*. дист. 19 в. 5 р. 1 отг.
6. Каприев, Г., *Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи*. С., 1999, с. 133-134; Георгиев, О., *Средновековната образованост*. С., 2002, с. 12-15; Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988. p. 144 - 146; Цимерман, А., *Тома от Аквино*, С., 2004, с. 128-130
7. Георгиев, О., *Средновековната образованост*. С., 2002, с. 14
8. Тома от Аквино. *За съществуващото и същността*. Гл. 3, 4., В: *Средновековни философи*, С., 1994.
9. Аристотел. *За душата*. III 8, 431b21
10. Аристотел., *Никомахова етика* I, 1, 1094a3; Тома от Аквино *Сума на Теологията* I. в. 16 р. 3 отг. с. 302
11. Цимерман, А., *Тома от Аквино*, С., 2004, с. 132
12. Аристотел. *Метафизика*. VI 4, 1027b25
13. Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988, p. 145
14. Тома от Аквино. *Коментар върху Сентенциите* дист. 19 в. 5 р. 1 отг.

15. Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988, p. 152
16. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в. 16 р. 1
17. Тома от Аквино. *За истината*. в. 1 р. 2 към 1
18. Тома от Аквино. *За истината*. в. 1 р. 9 против
19. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.16 р.6 към 1
20. Анселм от Кентърбъри, *За истината*, гл. 11 с. 295; В: *Средновековни философи*. С. 1994.
21. Аристотел. *Метафизика.*, 993b30
22. Каприев, Г., *Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи*. С., 1999, с. 132
23. Цимерман, А. *Тома от Аквино*. с. 149
24. Тома от Аквино. *За истината* в. 1 р. 10 отг.
25. Тома от Аквино. *За истината* в. 1 р. 2 отг.
26. Тома от Аквино. *Сума против езичниците*. I, 59
27. Тома от Аквино. *Сума против езичниците*. I, 57
28. Тома от Аквино. *Сума на Теологията I* в. 14 р. 5 отг.
29. Тома от Аквино. *За истината*. в. 1 р. 4. отг.
30. Тома от Аквино. *Коментар върху Сентенциите*. дист. 19 в. 5 р. 1 към 4
31. Каприев, Г., *Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи*. С., 1999, с. 133; Тома от Аквино. *Коментар върху Сентенциите*. дист. 19. в. 5 р. 2 към 2
32. Бояджиев, Ц. *Свети Тома от Аквино и средновековната визия за човека*. В: Тома от Аквино. *За човека*. С., 1995, с. 199: „Формата е не просто „това, което вещта е“ (quod est), тя не е и „вещта, притежаваща битие“ (res habens esse), а е самото битие (ipsum esse) на вещта.”
33. Аристотел, *Метафизика*. V 5, 1020b30, стр. 105
34. Тома от Аквино. *Сума против езичниците*. I, 58
35. Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988, p. 148
36. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в. 16 р. 1
37. Хайнцман, Р., *Философия на Средновековието*. С., 2002, с. 262
38. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.16 р.1 отг.
39. Аристотел. *Метафизика*. 1027b25
40. Каприев, Г., *Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи*. С., 1999, с. 132
41. Тома от Аквино. *За истината* в.1 р. 5 отг.
42. Аристотел., *Метафизика*. V 5, 1020b30, стр. 105-106
43. Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988, p. 146
44. Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988, p. 147
45. Аристотел., *Метафизика*. V 5, 1020b30, стр. 107
46. Тома от Аквино. *Коментар към Метафизика*, кн. 10 л. 2 ном. 21
47. Аристотел. *Метафизика*. 1053a31
48. По-подробно: Aertsen, J. A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas Way of Thought*, Leiden – New York – Koeln, 1988, p. 162-170

49. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.17 р.1 отг.
50. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.16 р.2: „На второ място се постъпва тъй. Изглежда, че истината не е само в съчетаващия и разделящия интелект /... /.”
51. Аристотел. *Метафизика*. 1009а8
52. Тома от Аквино. *За истината*. в. 1 р.10 отг.
53. Аристотел. *За душата*. Кн. III. 430а31 (*Метафизика* 1009 б 17-31)
54. Тома от Аквино. *Коментар върху Сентенциите* дист. 19 в. 5 р. 1 отг.
55. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.16 р.6 :”Дали има само една истина благодарение на която са истинни всички неща”, „Коментар върху Сентенциите” дист.19 в.5 р.2 „Дали всички са истини благодарение на несътворената истина /... /.”
56. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в.16 р. 6 отг.
57. Тома от Аквино. *Коментар върху Сентенциите*. дист. 19. в. 5 р. 2 отг.
58. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в. 16. р. 7: „Дали сътворената истина е вечна /... /.” *Коментар върху Сентенциите* дист. 19 в. 5 р. 1 а. 3: „Дали съществуват много вечни истини /... /.”
59. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в. 16, р. 7 отг.
60. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в. 16 р. 7: „Неизменна ли е истината /... /.”
61. Тома от Аквино. *Сума на Теологията*. ч. I в. 16 р. 7 отг.

GLOSSES TOWARDS THOMAS AQUINAS'S QUESTIONS ON TRUTH

Georgi Petkov
(summary)

Question One of “*Quaestiones disputatae de veritate*” which is to be treated here is devoted to the definition of truth. This problem is analysed in *Scriptum super Sententiis* (distinctio XIX, quaestio XX) and *Summa Theologiae* (prima pars a quaestione XVI - XVII) in a similar manner. These writings pose identical questions, but their ways of argumentation are different: that is the reason why we introduce the text of *Disputed Questions on Truth* in concordance with the works mentioned above.

АПОКРИФЪТ В ПРОЕКЦИИТЕ НА КАНОНИЧНИЯ ТЕКСТ

*Ружа Делчева**

Понятието “апокриф” не е жанрово. То идва от гръцкото *apokryfos* и значи “скрита”, “тайна” книга. Терминът има своя еквивалент и в юдейската традиция. В еврит думата “хануз” се използва за означаване на книги, които са полезни за четене, но не се използват в богослужебната практика. По сведения на *Мишна* така се означават още и свещени книги с допуснати грешки и отклонения при преписването, което ги прави също неизползваеми в богослужението. Промяната на смисъла е свързана с историята на църквата и канонизацията на свещените книги. В езическия период и при ранното християнство (I-II в.) в понятието не се влага негативен смисъл. При религиозните учения в дохристиянската древност, терминът е употребяван, за да се обозначат писанията, които не са достъпни за широка читателска аудитория, а само за тесен кръг избрани и посветени. По-късно терминът “апокриф” започва да придобива друг смисъл. Наред с формирането на канона в Палестина се появяват и произведения, които макар да са извън рамките на Закона, “пророческите” и “отчески” книги, черпят мотиви от тях и допълват повествованието им. Тези съчинения започват да се наричат апокрифни, като под такива се имат предвид “написаните първоначално на еврейски или арамейски език и възникнали на палестинска почва “тайни книги”, напр.: *Заветът на дванадесетте патриарси, Книга за юбилеите, Мъченичеството на Исаия, Соломонови псалми, т.нар. 1 кн. на Енох (етиопски вариант на книгата Енох), Възнесение Мойсеево, 2 кн. на Варух, Животът на пророците* и др.¹. Разпространение на книги с апокрифно съдържание съществува и при късното юдейство в християнската епоха. За да бъдат предпазени ортодоксалните юдеи от подобни четива, *Талмудът* дава предупредителни указания относно характера на писанията намиращи се “извън” състава на канона (или за т.нар. *sprum hyswnum* - “външни книги”). Апокрифите са книги, стоящи извън канона не само за юдейството, но и за ранната християнска църква от III в. нататък. Така, понятието “апокриф” започва твърде рано да се натоварва с негативен смисъл. Отците и учителите на църквата започват да го използват със значение на “тайни/скрити”, но и изопачени, лъжливи, еретически книги. За това способствали и обстоятелствата, че тези писания били високо ценени от неортодоксалните кръгове (особено сред гностиците) и претенциите за каноничност, които те започнали да предявяват. По този начин за разлика от

* докторант по история на книгата в СУ „Св. Климент Охридски“.

първоначалната употреба на термина *apokripa vivlia* в смисъл на скрит/укрит, но не с лошо съдържание текст, той започва да се използва в смисъла на “псевдоканоничен” текст, който не трябва да се чете при богослужение. Тази употреба на термина срещахме при Климент Александрийски, Евсевий Кесарийски, Тертулиан, Иринеи Лионски, които говорят за “апокрифни и лъжливи писания”. Като старозаветни апокрифи са определени литературните образци от юдейски произход (III-I в.пр.Хр.), които са с религиозен характер, но не влизат в Масоретския текст, Septuaginta –та и Vulga-та.

За литературата определяна като “апокрифна” след създаването на канона Ориген дава следното свидетелство: “...Много от тайните книги са съчинени от неблагочестиви... и с някои от тия съчинени книги си служат иптитаните, а с други от същите си служат привържениците на Василид. Нужно е добре да внимаваме, та да не приемаме всички тайни книги, които се предават от името на светците, поради юдеите, които може би са измислили някои (книги) за обезсилване на истинността на нашето учение. Но не трябва да отхвърляме и всичко, което се отнася за доказване на нашите Писания. На великият мъж е (свойствено) да слуша и да изтълкува казаното: “Всичко изпитвайте; дръжте доброто” (1 Солунци 5:21). Все пак, поради ония, които не могат, както сарафа да различава дали нещо е вярно или фалшиво - никой не бива да си служи за потвърждаване на догмите с книги, които са въвн от каноничните Писания”². В приведения тук цитат Ориген засяга въпросите за произхода на “тайните” книги, за истинността и за разликата между вярно и фалшиво. Но най-важното наставление, което дава е, че християнските догми не бива да се потвърждават с текстове от книги невключени в каноничните писания. С други думи – тези съчинения автоматично отпадат като средство за аргументиране истинността на догматиката.

Така през различните исторически периоди терминът “апокриф” търпи следните семантични трансформации: 1) тайно знание; 2) небоговдъхновено, но полезно писание; 3) лъжливо знание, което обаче не заплашва ортодоксалността на вярата; 4) еретически послания, криещи опасност от активно трансформиране на основни за вярата доктринални тези.

Най-старите апокрифи възникват като литературни разработки и допълнения на Стария Завет, след установяване на еврейския канон. През II - III в.сл.Хр. се създават и най-ранните новозаветни апокрифи. Характерно за апокрифите в този период е, че се появяват след канонично установения текст. Обиковено те нямат автентичен сюжет, а развиват този на каноничния текст.

Когато се говори за апокрифи във византийско-славянския свят се разбират отречените анонимни и псевдонимни творби с библейска тематика и персонажи, а също и суеверно-гадателните книги. В зависимост от това - какъв

сюжет разработват, те се делят на две големи групи – старозаветни и новозаветни. В последствие понятието “апокрифна книжнина” разширява своя обем и включва освен неканоничните книги и друг тип литература, противоречаща на официалната догматика. Според Петър Динеков³, произходът на апокрифите съдържателно може да се сведе главно до следните четири източника: 1) От староеврейските писмени и устни предания и легенди, невключени в Стария и Нов Завет. Известно е например, че освен четирите канонични евангелия са съществували още 30 неканонични, от които до нас са достигнали седем; 2) Идеи, елементи и представи от дуалистични религиозни учения, възникнали на Изток; 3) Богомилското учение; 4) Народно-поетични легенди с някои езически и битови елементи.

В нашата литература съществуват още няколко сходни класификации в зависимост от съдържанието на апокрифите. Еньо Николов⁴ ги разделя на седем групи: 1) старозаветни; 2) новозаветни; 3) посещения / ”ходенета”; 4) легенди и жития; 5) молитви и заклинания; 6) суеверно-гадателни книги; 7) апокрифни летописи. Доста по-обобщена е класификацията на А. Теодоров-Балан.⁵ Той ги определя като: 1) библейски предания от Стария и Новия Завет; 2) приказки, легенди и набожни поверия на старите християни; 3) гадателни, врачови, баятелни книги и мними църковни правила. Най-детайлна схема за категоризация на апокрифите предлага Донка Петканова⁶. В жанрово отношение тя ги дели на: 1) Апокрифна художествена проза. Този дял е най-голям. 2) Апокрифна поезия – свързва се с имената на Давид и Соломон. Тези творби в България не са особено популярни. 3) Послания, писма, чието авторство е преписвано на апостолите или други авторитети, обявени от църквата за късни преправки. В славянската книжнина са малко разпространени. 4) Апокрифни молитви – езически или еврейски по произход и във връзка със старите заклинания на халдеите. Навлизат главно чрез Византия и са силно християнизирани, но езическата им канва добре личи. 5) Гадателни книги свързани със суеверия и стремежа да се открият зависимости, по които да се предвижда бъдещето. В България са познати предимно византийските редакции от VII-X в. 6) Апокрифни въпроси и отговори – опират се на апокрифната художествена проза.

Прегледа на изброените класификации ни налага виждането, че апокрифите в своята преобладаваща част са свързани със сюжети и мотиви от библейски текстове. Те не само носят заглавия от Священото Писание, но копират литературната форма, основни персонажи и пр. По този начин на почти всеки каноничен текст е разработен негов апокрифен аналог въвеждащ в доктринални отклонения. Появяват се евангелия, послания, псалми в паралел с каноничните текстове, поради което са наречени “лъжливи”, “подправени” книги.

Като реплика на историческите старозаветни книги – *Съдии, Царе, Летописи* – се създава апокрифната историография. Каноничните молитви от требниците също се имитират от апокрифни, а гадателните книги, макар че напускат библейската тематика и са с открито суеверен характер, имат претенцията да сочат на бъдещето по подобие на каноничните пророчески книги.

Любен Ковачев⁷ застъпва схващането, че за да бъде едно съчинение апокрифно трябва да отговаря на следните три изисквания: 1) Да разработва библейски сюжети и то тези места от тях, които не са подробно представени, а са споменати бегло в Библията; 2) Така подобрите сюжети трябва да се разработва свободно, без ограниченията на православната догматика и да са облечени в пищно-фантастична форма. По такъв начин разказите въздействат по-силно върху съзнанието и въображението на читателя; 3) Това условие не е задължително, но е общоприето схващането, че в апокрифите са отразени богомилски идеи.

И така, в апокрифите по правило е налице библейски сюжет. Персонажите и основната повествователна линия са взети от Библията, но нейната разработка е твърде свободна, включени са фантастични и легендарни елементи и като цяло създадените произведения противоречат на библейските текстове. Апокрифната книжнина няма онова доктринално единство, което откриваме в текстовете на Светото Писание. Тя взема от него сюжети, персонажи, мотиви, но основните послания предавани чрез тях са твърде далеч от концептуалния замисъл на каноничните творби. Знаем, че старозаветните текстове са били по-слабо познати и не винаги използвани в пълен обем, така че липсата на цялостен поглед върху писанията е една от причините за догматичните отклонения. В тази връзка изключително важно е познаването на Светото Писание като тип книжнина.

При разглеждането на апокрифите възлов се оказва въпросът за авторството им. Известно е, че средновековният човек не притежава присъщото на модерността изострено чувство за авторство. Той дори се е стремил да скрие своята самоличност, убеден че е само проводник на Божието слово, “глас Божи” и личността му следва да бъде скрита в Бога, за да изпъкне силата на Словото. Но книгите на Библията имат автори, които в повечето случаи пряко се легитимират като такива. Апокрифите от своя страна в преобладаващата си част са анонимни или псевдоподписани. Те претендират за авторството на вече утвърдени имена, а съставителите им не се легитимират като автори. Този факт ни говори, че самите съставители на апокрифи са осъзнавали авторитета и уникалността на Священото Писание. Опирайки се на него и представяйки съчиненията си като произведения на някои от канонизираните библейски писатели, те са могли да заблудят непознаващите добре библейските текстове

читатели. Обикновено авторите на апокрифи се насочват към сюжетно отворени места от Светото Писание или пестеливо предадени повествования и в тези “ниши” на паметта правят своите “допълнения”. Желанието на хората да научат нещо повече по тези въпроси, тяхното естествено любопитство е използвано от автора, за да украси творбата си с приказно-фантастични елементи, които въздействат вербуващо върху читателя. Този маниер на свободно разработване е в разрез с доктриналните норми, гарантиращи постигането на душеспасителните истини.

Голяма част от апокрифите са класифицирани като текстове отразяващи “еретически” възгледи. Тук има място за дискусия, тъй като под този тип квалификации са попадали и конфесионално идентифицирани християнски учения.

За да илюстрираме в някаква степен казаното дотук, нека вземем за пример част от апокрифа *Сказание на Йоан Богослов за Пришествието Господне на земята*, съпоставяйки го с каноничните текстове, от които той черпи своя замисъл. *Сказанието* представлява опит да се състави текст по подобие на книгата *Откровение* с есхатологична гледна точка към бъдещето. Повод за написването на апокрифа е стихът от *Матей 17:9*, където се казва: “И като слизаха от планината Исус им заръча, като каза: Никому не съобщавайте за това видение, докле Човешкият Син не възкръсне от мъртвите”. *Сказанието* е псевдоподписано и има претенцията на текст писан след тази заръка на Исус, който носи сведения именно за случилото се на Планината на преображението. За това и апокрифът започва с думите – “След възнесението на нашия Господ Исус Христос, аз Йоан, се изкачих на планината Тавор, гдето Господ ми откри пречистото си божество”. В целия апокриф личат ключови текстове, провокирали неговото написване. Така, че е налице заимстването на библейска тематика – тази за Второто пришествие, както и основния персонаж. Вече споменахме, че в много случаи апокрифите разработват библейски мотиви, за които липсват достатъчно сведения в самите канонични текстове, но в случая авторът се възползва от тема, която е изчерпателно представена. Идеите са взети основно от книгата *Откровение*, есхатологичната проповед на Исус от *Матей 24 гл.* и част от *1 Солунци 4 гл.* Сходството на първите четири параграфа от апокрифа с каноничните текстове изглежда така:

| СКАЗАНИЕ НА ЙОАН БОГОСЛОВ ЗА ПРИШЕСТВИЕТО ГОСПОДНЕ НА ЗЕМЯТА | КАНОНИЧНИ ТЕКСТОВЕ |
|---|---|
| <p>1. След възнесението на нашия Господ Исус Христос, аз, Йоан се възкачих на планината Тавор, гдето Господ ни откри пречистото си божество, което не можахме да гледаме, но паднахме ничком на земята – издигнах се на едно място, погледнах небето и като повдигнах ръце, помолих се на Бога и рекох: “Господи, чуй моя глас и ми разкажи за твоето пришествие; когато дойдеш на земята, какво ще стане тогава на нея? В тези времена какво ще стане с небето и земята, със слънцето, луната и звездите? Зная, че ще послушаш своя раб”.</p> | <p>Матей 17:1-9 Матей 24:3 Марко 13:3,4</p> |
| <p>2. След като се молих седем дни, издигна се светъл облак и ме постави пред божественото лице. И чух глас, който ми казваше: “Погледни, рабе божи Йоане!” И като разбрах видях отворено небе и усетих миризма на много благоуханни аромати и светлината на лицето Му, по светла от слънцето. И пак чух глас, който ми говореше: “Погледни, праведни Йоане!” Погледнах и видях с очите си положени книги, които ми се сториха като седем планини: толкова голяма бе тяхната дебелина и дължина, че човешкият ум не можеше да изкаже. И имаха седем печата. Рекох: “Господи, чуй гласа на твоя раб и открий ми какво е писано в тия книги!” И чух глас, който ми казваше: “Слушай праведни Йоане, в книгите, които виждаш, е написано всичко, което е на земята, в произподната и присъдата на праведните”. Попитах: “Господи, кога ще настъпи времето?” И чух глас, който ми казваше: “Слушай праведни Йоане, в онова време ще има обилие на пшеница и вино, каквото не е бивало на земята, тогава един клас ще даде крина жито, лозата ще роди сто грозда, а гроздът ще пусне мяра вино. А в последната година по лицето на цялата земя не ще се намери ни една крина жито, ни една мяра вино”.</p> | <p>Откровение 1:10 Откровение 4:1 Откровение 6: 1,3,5,7 Откровение 5:1 Откровение 6:6 (символи на плодородието в Стария Завет)</p> |

| | |
|--|---|
| <p>3. И пак рекох: “Господи, а след това какво ще стане?” – “Слушай, чедо Йоане, тогава ще се яви падналият изменник, наречен Антихрист.” И попитах: “Как изглежда той?” – “Слушай, праведни Йоане, видът на лицето му е мрачен и вместо коса има 7 опашки, веждите му имат свиреп вид, дясното му око е като звезда, а лявото като лъвско. Устата му са един лакът, зъбите му една педя, пръстите му са като сърпове, стъпалата – един лакът, а на лицето му пише: “Антихрист”. Със своите лъжи до небесата ще се възнесе и до ада ще се сгромоляса. Тогава ще направя небето медно, та да не пада роса на земята, и ще скрия облаците вдън земи, за да не оросява земята.” И рекох: “Господи, колко години ще трае това и за цялата земя ли ще направиш така?” – “Слушай, праведни Йоане, това време ще продължи три години, но ще направя трите години да бъдат като три месеца, трите месеца като три седмици, трите седмици като три дни, трите дни като три часа, трите часа като три секунди, както рече пророк Давид: “Съборил си престола му на земята, умалил си времената му и си го облял със срам.” Тогава ще изпратя Еноха и Илия да го изобличат, да покажат неговата лъжа като прелъстител. След това ще го убият на жертвеника, както рече пророк Давид: “Тогава ще се сложи телето на твоя олтар.”</p> | <p>2 Солунци 2:3</p> <p>Исая 14:13-15 Лука 10:15 Левит 26:19</p> <p>Псалом 89:44-45 Малахия 4:5 Псалом 91:195</p> |
| <p>4. И пак запитах: “А какво ще стане после?” – “Слушай, праведни Йоане, тогава ще изпратя моите ангели да вземат рог от овен, стоящ на небесните облаци, ще изляза вълн, а Михаил и Гавраил ще затръбят с рога на овена, както каза пророк Давид: “Глас от рогова тръба ще се чуе по всички краища на вселената.” От този глас ще се разтрепери цялата земя според думите на апостол Павел: “Последно тръбене ще затръби тръбата, и мъртвите ще възкръснат неизтлели – всички, които са умрели от векове до сега, ще додат и ония, които са още живи.” И чух глас, който ми разказваше за онова, което хората ще чуят по време на възкресението.</p> | <p>1 Солунци 4: 16,17</p> <p>1 Коринтяно 15:52</p> |

Интерпретацията обаче е твърде свободна. Съчинението копира формата на споменатите текстове. За тази цел са използвани ключови изрази, преработени ни асоциативно към самия библейски текст. Заимствани са елементи от символиката на Свещеното Писание – седемте печата от *Откровението*, сравненията с пшеницата, лозата, виното, познати образи и картини, чрез които авторът се стреми да въздейства върху читателя. Залага се на силни внушения и хиперболизации в акцентите. Именно тези подсилени и свободно представени описания, които най-ярко личат при образа на

Антихриста, стоят в основата на отклоненията от автентичния текст и изкривяването на неговите идеи.

Но самото Слово дава “рецептите” за запазване на своята автентичност и истинност. Табуиращият текст от *Притчи 30:5,6* сочи върху уникалността на Писанието. Той гласи: “Всяко слово Божие е опитано. То е щит на тия, които уповават на Него. Не притуряй на Неговите думи. Да не те изобличи и се окажеш лъжец.” (Също: *Второзаконие 4:2; Откровение 22:18,19*).

Бележки

1. Вълчанов, Сп. “Апокрифът” в старозаветното богословие - В: Духовна култура, LVI, 1970, № 9, с. 25.
2. Vardy, G. *Апокрифен*, RAC, Bd. I, S. 518-519.
3. Динев, П. *Стара българска литература*: Ч. 1.- С., 1950, с. 113-145.
4. Николов, Е. *Апокрифна литература*. - С., 1948.
5. Теодоров-Балан, А. *Българска литература*. - Пловдив, 1896, с. 103-119.
6. *Стара българска литература: Т. 1. Апокрифи*/Състав. и ред. Донка Петканова/ - С., 1982.
7. Ковачев, Л. *Стара българска литература*. - С., 1937, с. 125-147.

АПОСРYPHА IN THE PROJECTIONS OF THE CANONICAL TEXT

Ruza Delcheva

(summary)

The term “apocrypha” comes from the Greck *apocryfos*, which means “hidden”, “secret” book. It goes through semantic transformations during different historical periods: from secret knowledge intended only for a small group of people - the chosen ones, to secret - distorted, false, and heretical -, books. In this article the apocrypha are considered to be a departure from the biblical canon. The text represents some of the classifications of the apocrypha in our literature, having in mind their content. The essential characteristics of apocrypha are revealed in the process of comparing them to canonical texts.

II. ОБУЧЕНИЕ

СЪЗДАВАНЕ НА УСЛОВИЯ ЗА ПРИЛОЖЕНИЕ НА СЪВРЕМЕННИТЕ МЕТОДИ НА ОБУЧЕНИЕ ПО ЧУЖД ЕЗИК НА СТУДЕНТИТЕ В МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ“¹

Венета Ангелова, Моника Христова, Диана Манова, Велислава Паничкова*

В последните години, една от най-важните цели на висшите училища в България е да съобразят дейността си в съответствие с изискванията за изграждането на общество, базирано върху знанието. Изработването и реализацията на ясна стратегия за преподаването на чужд език трябва да е част от работата за изграждането на модерно университетско образование както в страната като цяло, така и в МГУ “Св. Иван Рилски” в частност.

В съвременното общество става все по-наложително доброто владение на чужд език за професионалната и личностна реализация на гражданите. В този смисъл е необходимо създаването на подходящи условия за оптимално чуждоезиково обучение в българските университети - наличие на съответната материална база и набор от дидактически материали. Ако тези условия бъдат създадени ще се осигури в по-висока степен съвременна и адекватна на нуждите на обучаемите професионална и личностна подготовка.

Обучението по чужд език в МГУ “Св. Иван Рилски” има дългогодишни традиции. В него по традиция е застъпено изучаването както на граматика, така и на обща лексика. Специално внимание се отделя на работата с техническа литература. Чуждоезиковото обучение в МГУ се сблъсква с някои специфични проблеми. Един от тях е свързан с различния интерес на студентите към предлаганите за избор учебни предмети. Така например повечето студенти желаят да изучават английски език, като при това равнището на предварителните им знания е твърде различно. Поради това се налага обучаемите да бъдат разделени в групи съобразно нивото на тяхната подготовка до момента. Обучението по останалите езици - руски, френски и немски, се води в общи групи.

Обучението по чужд език в МГУ има особености в някои специалности. Така например поради предвиденото в учебните планове на бакалавърските специалности “Компютърни технологии”, “Геология и геоинформатика” и “Стопанско управление” задължително изучаване на английски език със студентите се води обучение в самостоятелни групи. В тези специалности

* старши преподаватели по чужди езици в МГУ „Св. Иван Рилски”.

отредения хорариум за езикова подготовка е по-висок от този при останалите специалности. В бакалавърската специалност "Компютърни технологии" организацията на учебния процес по английски език е съобразена и с обстоятелството, че той се води през целия курс на обучение.

За съжаление чуждоезиковото обучение в МГУ до момента страда от хронично недостатъчна материална база. Благодарение на спонсорство в последно време бяха осигурени учебни помагала по английски език (за две от нивата) и копирна машина. Поради липсата на съвременна компютърна техника в секция "Чужди езици" е затруднено разработването на лексикални и граматически упражнения, както и съвременни тестове и други форми за проверка на знанията на обучаемите. Друг съществен проблем в работата на преподавателите от секцията се корени във факта, че те не разполагат с аудио- и видеотехника. Това възпрепятства прилагането на съвременните методи в обучението на студентите за развитие на техните комуникативни умения и уменията им за слушане и разбиране на текст на чужд език.

През 2005 г. преподавателите от секция "Чужди езици" започнаха разработката на проект по НИР на тема: „Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ "Св. Иван Рилски". Основната цел на проекта е осигуряване на по-добри условия за приложение на съвременни методи на чуждоезиковото обучение в МГУ. Тя може да бъде постигната чрез решаването на следните конкретни задачи:

1/ използване на интерактивни пособия, свързани със съвременната методика за обучение по чужд език;

2/ изготвяне на нови форми (тестове и др.) за проверка знанията на студентите;

3/ подобряване мотивацията на студентите за активно участие в учебния процес;

4/ непрекъснато усъвършенстване на организацията на учебния процес и повишаване на ефективността от него.

При успешното решаване на тези задачи ще се повиши потенциала за придобиване на широкопрофилна квалификация от завършващите млади специалисти в МГУ "Св. Иван Рилски" с оглед по-успешната им професионална и личностна реализация.

След завършване на работата по визирания проект се очаква да бъдат постигнати следните по-конкретни резултати:

1/ подобряване комуникативните умения на обучаемите на съответния чужд език;

2/ разширяване капацитета за работа на обучаемите с техническа литература и със специализирани речници;

3/ развитие възможностите на обучаемите за слушане и разбиране на научен текст на чужд език;

4/ приложение на нова и подобрена тестова система за оценяване на знанията на студентите.

При евентуално постигане на очакваните резултати ще бъде издигнато нивото на чуждоезиковото обучение в МГУ "Св. Иван Рилски" като цяло, така че то да съответства на нуждите и интересите на студентите и да бъде съобразено със съвременните тенденции в областта на висшето образование.

Към момента са предоставени и усвоени половината от средствата по проекта. С тях са закупени монитор за компютърна система, DVD плеър и част от необходимите за учебния процес учебници и речници. Предстои закупуването на останалата част от компютърната система и другата част от учебните материали, необходими за обучението по чужд език. След осигуряването на това оборудване и материали ще започне практическото изпълнение на дейностите от план-програмата представена в проекта. Тя включва на първо място цялостен анализ на състоянието на чуждоезиковото обучение в МГУ "Св. Иван Рилски" - прилаганите понастоящем методики на обучение. Изучаването на използваните методики включва изследване на прилаганите лексикални и граматически упражнения, тестова система за оценка на знанията и уменията на обучаемите. На второ място се предвиждат дейности за практическото приложение на съвременните методи на обучение по чужд език в МГУ, с цел повишаване капацитета на обучаемите за слушане и разбиране на научен текст на чужд език. На трето място се предвижда създаване на цялостна програма за перспективно развитие на чуждоезиковото обучение във визираното висше училище, която да включва комплекс от дейности за трайно подобряване качеството на учебната работа и подобряване на условията за приложение на съвременните методи в нея.

Бележка

1. Този текст представлява междинен вариант на отчета на осъществения през 2005 г. от преподаватели от секция "Чужди езици" проект по НИР в МГУ със същото наименование. Преподавателите от секция "Чужди езици" ще продължат работата си по реализирането на поне още едно проектно-предложение, свързано с подобряване на условията и нивото на обучение по чужд език в МГУ "Св. Иван Рилски".

ТЕХНИЧЕСКИ СЛАБОСТИ ДОПУСНАТИ ОТ „МАГ” (ВАРНА) В ТУРНИРА ЗА КЕШ’2004 ПО ФУТБОЛ В ЗАЛА

*Йордан Иванов**

Футболът в зала е най-масово и динамично развиващия се спорт в Европа през последните години. Той се практикува в свободното време от хора с различен социален статус. Особено активно с него се занимават учениците и студентите, както и хора с различни професии. В подкрепа на това ще подчертаем, че отборите, участници в държавното първенство на България, което е с аматьорски статут, са съставени предимно от младежи, работещи в различни професионални области и от студенти.

През последните години Европейската футболна централа (УЕФА) отделя изключително внимание, грижи и инвестиции да развива и популяризира този млад спорт, който се очаква в най-близко бъдеще да стане олимпийски. До този момент УЕФА е организираща четири европейски шампионата на национално равнище и три турнира за Купата на европейските шампиони (КЕШ), в които са участвали и нашите държавни първенци. През 2004 г. обаче за първи път български отбор - държавният шампион “МАГ” (Варна) - премина успешно квалификационния етап и влезе в основната схема за КЕШ с 39 отбора.

Този успех на “МАГ” ни подтикна да проведем изследване, чрез което да анализираме някои игрови (техничко-тактически) действия и допуснати слабости от отбора при участието му в основната схема (групова фаза) на турнира за КЕШ. Всъщност това бе и нашата основна цел. За решаването ѝ извършихме педагогическо наблюдение и запис на по-значими от тактическа гледна точка за крайния успех игрови действия. Предмет на записа бяха информативни игрови действия на един основен футболист (плеймейкър) от всеки отбор в двете срещи на “МАГ” (табл. 1 и 3). Този запис бе допълнен и с друг, обобщен за отборите показател - брой удари към вратата, точност и разстояние (табл. 2 и 4). Записът извършихме в предварително изготвени протоколи. Турнирът се състоя през октомври 2004 г. в Будапеща, където българският отбор допусна две загуби срещу шампионите на Украйна и Унгария, съответно “Шахтьор” (0:6) и “Варнекс - РФЦ” (0:7).

* доктор, старши преподавател по физическо възпитание и спорт в МГУ „Св. Иван Рилски”.

Таблица 1. Основни игрови показатели на двама комплексни футболисти (плеймейкъри) в мача "МАГ" - "Шахтьор" 0:6.

| Футболист | Брой подавания | | Брой удари | | Отнети топки | Общ брой отигравания |
|------------------------------|----------------|---------|------------|---------|--------------|----------------------|
| | точни | неточни | точни | неточни | | |
| Калчев ("МАГ") | | | | | | |
| I пол. | 17 | 6 | 0 | 1 | 7 | 31 |
| II пол. | 16 | 8 | 0 | 1 | 4 | 29 |
| Общо за мача | 33 | 14 | 0 | 2 | 11 | 60 |
| Кошкин ("Шахтьор") | | | | | | |
| I пол. | 12 | 4 | 3 | 1 | 1 | 21 |
| II пол. | 8 | 2 | 1 | 0 | 5 | 16 |
| Общо за мача | 20 | 6 | 4 | 1 | 6 | 37 |

Таблица 2. Отправени удари в мача "МАГ" - "Шахтьор" 0:6.

| Полувреме/ разстояние | "МАГ" | | Полувреме/ разстояние | "Шахтьор" | |
|--------------------------|----------------|---------|--------------------------|-----------------|---------|
| | точни | неточни | | точни | неточни |
| I пол. | 2 | 4 | I пол. | 12 | 12 |
| II пол. | 6 | 3 | II пол. | 14 | 12 |
| близко (до 6м.) | общо - 5 удара | | близко (до 6м.) | общо - 15 удара | |
| средно (6-10м.) | общо - 5 удара | | средно (6-10м.) | общо - 26 удара | |
| далечно (над 10м.) | общо - 5 удара | | далечно (над 10м.) | общо - 11 удара | |

Таблица 3. Основни игрови показатели на двама комплексни футболисти (плеймейкъри) в мача "МАГ" - "Варнекс -РФЦ" 0:7.

| Футболист | Брой подавания | | Брой удари | | Отнети топки | Общ брой отигравания | |
|--------------------|----------------|---------|------------|---------|--------------|----------------------|----|
| | точни | неточни | точни | неточни | | | |
| Калчев ("МАГ") | I пол. | 15 | 0 | 0 | 1 | 8 | 24 |
| | II пол. | 7 | 2 | 0 | 1 | 2 | 12 |
| Общо за мача | 22 | 2 | 0 | 2 | 10 | 36 | |
| Кароли ("Варнекс") | I пол. | 14 | 1 | 4 | 1 | 2 | 22 |
| | II пол. | 5 | 2 | 4 | 1 | 0 | 12 |
| Общо за мача | 19 | 3 | 8 | 2 | 2 | 34 | |

Таблица 4. Отправени удари в мача "МАГ" - "Варнекс -РФЦ" 0:7.

| Полувреме/ разстояние | "МАГ" | | Полувреме/ разстояние | "Варнекс-РФЦ" | |
|-----------------------|----------------|---------|-----------------------|-----------------|---------|
| | точни | неточни | | точни | неточни |
| I пол. | 5 | 9 | I пол. | 11 | 13 |
| II пол. | 1 | 2 | II пол. | 14 | 5 |
| близко (до 6м.) | общо - 2 удара | | близко (до 6м.) | общо – 10 удара | |
| средно (6-10м.) | общо – 8 удара | | средно (6-10м.) | общо – 10 удара | |
| далечно (над 10м.) | общо - 7 удара | | далечно (над 10м.) | общо – 23 удара | |

Върху основата на нашето експертно наблюдение и запис на игрови показатели (табл. 1, 2, 3 и 4) можем да направим следните заключения относно допуснатите технико-тактически слабости от българския отбор в мачовете му срещу "Шахтьор" и "Варнекс - РФЦ":

* Във фазата на защита българският отбор в повечето ситуации не спазваше стриктно принципните изисквания за водене на играта – активна преса върху владеещия топката противник (особено в близост до собствената врата), подсигуряване, както на пресиращия защитник, така и на цялата отбранителна линия (на принципа на ротация) и покритие на противниковите играчи без топка. Показателни за това са не само двете големи загуби с допуснати съответно 6 и 7

гола, но и броя удари, който отправиха противниците към вратата на "МАГ". Както е видно от табл. 2 и 4 към българската врата бяха отправени голямо количество удари - 52 от "Шахтьор" и 43 от "Варнекс-РФЦ". При това значителна част от ударите към вратата на "МАГ" бяха от близко и средно разстояние. "Шахтьор" например от такова разстояние отправи общо 41 от всичките си 52 удара, което, както подчертахме се дължи на недобрата преса, подсигуряване и покритие, осъществявано от българския отбор.

* Като продължение на казаното ще подчертаем, че при статичните ситуации футболистите на "МАГ" допускаха сериозна грешка, като в повечето случаи не покриваха плътно противниковите играчи, което доведе до отбелязването на 2 гола в тяхната врата.

* В българския отбор като цяло липсваха футболисти с комплексни качества, умеещи да играят активно и в двете фази на играта. Тактическата постройка на отбора се градеше почти изцяло на импровизацията и спортно-техническите качества на играчите, което не бе достатъчно за добро представяне. Схемата на игра 1-2-2, преливаща в защитен план в 1-4-0 не доведе до добри резултати, тъй като футболистите в повечето случаи не бяха подготвени за бързата и трансформация от едната в другата форма, съответно при нападение и защита.

* Изключение от общата картина на българските футболисти бе Калчев, който се стремеше да играе активно и в двете фази на играта. Както се вижда от табл. 1 и 3 той показва по-добра активност от плеймейкърите на другите два отбора - Кошкин ("Шахтьор") и Кароли ("Варнекс-РФЦ"), което личи от по-големия брой съприкосновения с топката и по-големия брой подавания, при това точни към свой партньор. Във фазата на защита Калчев също имаше по-добри показатели що се отнася до отнемане на топката. В двата мача българският футболист отне съответно 11 (срещу "Шахтьор") и 10 (срещу "Варнекс-РФЦ") топки, което е значително повече от другите двама изследвани състезатели.

* По отношение на ударите към противниковата врата обаче Калчев отстъпва на Кошкин и Кароли. Това, според нас, се дължи като цяло на изключително ниската ударна мощ на българския отбор, отправил значително по-малко удари от съперниците си (едва 15 срещу "Шахтьор" и 17 срещу "Варнекс-РФЦ"), при това повечето от тях нанесени от средно и далечно разстояние. За сравнение противниците отправиха към нашата врата близо три пъти повече удари. Една от причините за ниската ударна мощ на "МАГ" и на Калчев в частност е недоброто и бавно преливане на отбора от защита в нападение, като по този начин много от перспективните атаки не завършиха с удар в противниковата врата. От друга страна неефективно бяха използвани статичните положения с

изключение на късия ъглов, които след първите полувремена трябваше да бъде променен с цел изненада на противника.

В заключение можем да обобщим, че такъв подход на анализ на игровата дейност на "МАГ" трябва да бъде използван и при другите български отбори, защото той дава практическа възможност за ефективни промени в тренировъчния и състезателен процес, извън стандартно използваните субективни преценки. Този подход би помогнал не само за обогатяване на теоретичното познание, но и за бързо оптимизиране на учебно-транировъчния процес, провеждан от треньорите.

Литература

1. Цолов, В., Й. Иванов. *Някои тактически слабости, допуснати от българския национален отбор по футбол в контролите срещу Русия и Камерун преди Евро 2004* - В: "Спорт и наука", бр. 3, 2004.
2. Червеняков, М., Б. Цолов. *Тактика за добрия футбол*, Кн. 1. Пресирай - отнемай топката!, "Спокон", С., 1999.
3. Червеняков, М., Б. Цолов. *Тактика за добрия футбол*, Кн. 2. Подсигурявай - съдействай за отнемането на топката!, "Спокон", С., 2000.
4. Червеняков, М., Б. Цолов. *Тактика за добрия футбол*, Кн. 3. Покривай - подготвяй отнемането на топката!, "Спокон", С., 2001.

III. ИЗВОРИ

ЗА БОЖИЕТО ВСЕВЛАСТИЕ

Салвиан Марсилски

Liber quintus. I. ...Лекът на Божия закон не може да изцери нас, които се погубваме с отровите на пороците. Ала по-рано за тях казахме достатъчно; и все пак, щом се налага, дори и след това ще изложим с Божията помощ някои важни неща.

II. Междувременно, понеже споменахме по-горе, че у варварите има два рода вяра или псевдоучения – на езичниците и на еретиците, да добавим още нещо за последните, както го изисква предметът, тъй като за първите, мисля, обяснихме убедително. Наистина, някой може да рече: “Дори ако божественият Закон не изисква от езичниците да изпълняват наредбите, които не познават, за еретиците той несъмнено налага заповеди, които те знаят: нали същото, дете четем ние – четат и онези варвари; за тях важат същите Божии пророци, същите апостоли, същите евангелисти”. Ала при това те нехаят за Закона не по-малко от нас, че дори и много повече; понеже, избирайки Писанията като нашите, те приемат, за разлика от Отците ни, по-изопачени тълкувания. Тъй че видяхме и двете поквари. Ти твърдиш: “Варварите четат същото, дете се чете и у нас”? Че как да са еднакви нещата, които някога се подправиха зле и зле се преведоха от негодни съчинители? Е, щом е тъй, няма да са същите, понеже съвсем не могат така да се определят Писанията, които са увредени в някоя си част. Те наистина не останаха неопетнени като изгубиха целостта – и въобще не опазиха положението си Писанията, които се откъснаха от съвършенството на обетованията. А затова само ние имаме пълни, ненакърнени и запазени свети Писания, които попиваме или от собствения ни извор, или не лъжливо заимстваме от най-чистия извор благодарение на безпогрешен превод. Ние подбираме Писанието изключително добре. Ала дано да го претворяваме толкова изрядно, както и го изчитаме! Но опасявам се, че ние, които не го спазваме хубаво, недобре и се вчитаме: защото по-малко виновен е онзи, дете не пробира светите Писания, отколкото този, който безчести прочетеното. Та нали останалите народи или нямат Закона Божи, или разполагат с обезсилен и увреден; а затова, както казахме, те и нямат онова, което притежават по този начин. Тъй че онези от варварските народи, които имат по-неизопачено или окъсано Писание, види ми се, обаче разполагат с развален превод на овехтелите наставници, а поради това предимно имат предание, а не Писание – понеже те удържат не онова, което изисква истината на Закона, а примесеното от

кривината на негодната традиция. Разбира се, римляни, варварите са хора, ни най-малко не изкушени в човешката ерудиция, които изобщо нищо не знаят, освен чутото от своите учители - което те слушат, подир това следват. И тъй, неминуемо е онези хора, чужди на цялата човешка образованост и знанието, да научават за тайнството на Божия Закон повече от псевдоучението, отколкото от верния прочит, да опазват в по-голяма степен лъжеучението, отколкото Божия Закон. И ето че за тях традицията на техните наставници и отживялата доктрина са като закон, понеже познават само наизустеното. Следователно, те са еретици – но по неведение. Ала са еретици тъкмо в нашите очи, но не и според тях. Понеже варварите до такава степен се считат за ортодокси, че нас самите безчестят с прякора "еретик". Убедени сме, че те светотатстват за божественото рождение, защото изповядват Синът да е по-малък от Отца. Варварите пък ни смятат за богохулстващи по повод на Отца - задето казваме, че са "равночестни". Наша е истината, но те си представят да е тяхна. У нас е прославата Божия, ала те мислят, че прославата Божия е онова, на което вярват сами. Варварите погазват закона, но за тях това е висше религиозно задължение. Те са нечестиви, ала предполагат, че тъкмо това е истинско благочестие. Тогава – варварите се заблуждават, но грешат от добро намерение, не от омраза, а от любов към Бога като вярват, че почитат и обичат Господа. Колкото и да нямат права вяра, те смятат своята любов към Бога за съвършена. Дали те ще бъдат наказани в Съдния ден заради заблудата на отстъпническото си мнение, не може да знае никой, освен Съдията. Ето защо, както ми се струва, Бог проявява към тях снизходителност, нищо че те не вярват православно – все пак те се заблуждават от привързаност към благочестива представа. Така ще е най-вече, защото Бог знае, че варварите вършат неща, които не постигат, но не забравя, че и нашите погазват вярата си. А поради това Бог вижда, че първите погрешават с греха на своите наставници, а нашите – със своя собствен; че те са невежи, нашите пък – познавачи; че те вършат онова, което считат за праведно, а нашите – защото са наясно, че е нечестиво.

III. И тъй, нека да не се чудим, защо ли сме бити от много народи; нали това е, задето грешим не с невежеството си, а с бунта против Бога. Наистина – познавайки праведното, не постъпваме добре и като разбираме разликата между правото и нечестивото, следваме нечестивото; ние избираме Закона – и потъпкваме наредбите му; а при това помним от свещените наставления толкова много предписания, че по-тежко грешим подир забраната. Казваме, че почитаме Бога, а угаждаме на дявола. А след това искаме да получаваме добрини от Бога като винаги отвъръщаме на наказания със зло; изискваме от Него да стане по наше щение, ала ние да сторим нещо за Бога – не желаем. Правим се сякаш на по-големи от Него. Караме Бог незабавно да се подчини на наше искане като

всички ние непрекъснато се противим на волята Му. Ала Той е праведен, макар и да сме несправедни ние.

Народите, за които говорим, са или вандали, или готи. Нищо не казваме, наистина, за еретиците от римляните, които са неизчислимо много, и не сравняваме тези народи нито с тях, нито с останалите варвари, защото те и към неверието са склонни по-малко от римляните, и с гнусотията на варварския живот са по-омерзителни от другите чуждоземци. Ала тази съпоставка не само не ни извинява, но дори ни отегчава повече заради представата, която обременява самите нас – понеже римляните са и онези, с които се оправдаваме, че са такива. Оттам можем да постигнем, кое си навлича цялата римска държава, щом едната част от римляните наскърбява Бога с живота си, а другата – равно и с неверието, и с живота. Сякаш се спасявам с онова, че самите ереси на варварите някога плъзнаха от нечестията на римската управа – а че варварските народи станаха еретични, това в равна степен беше също и наша вина.

IV. По-нататък, колкото се отнася до битването на готите и вандалите: с кое бихме могли да се сравняваме с тях, или дори да се предпочитаме? Първо, обаче, нека да кажа за привързването и любовта (в която, Господ учи, предимно да е съвършенството и която Той показа не само с всичките свети Писания, но и със Себе Си като каза: “По това ще познаят, че сте Мои ученици, че любов имате помежду си” {Йоан, 13:35}). Обикновено всички варвари от едно племе и под един крал взаимно се обичат и едва ли не всички римляни взаимно се преследват. Наистина, кой гражданин не завивда на гражданин? Нали всички са далеч от любовта, и да не са далеч един от друг; дори и да са вречени за съвместен живот, римляните са разделени в душата си. И дано да е само това, нека бъде най-малкото зло – дано важи само за граждани и съседи! Това е по-тежко, щом и близките на своя ред нехаят за облагите на близостта. Кой наистина остава близък за роднините си? Кой им отплаща за любовта, щом допуска, че дължи на родителите само името си? Кой по сърце е същият, какъвто е по име? Кой по дух е близък толкова, колкото и по кръв, у кого ли от недоброжелателството не се разпалва смъртоносна ревност, у кого завистта не завладява разсъдъка, кому чуждото благоденствие да не е терзание?...

А какво пък сега е онова – дотам свирепо, толкова извиращо от самото това нечестие, дотам чуждо за варварите, толкова обичайно за римляните – че да се проскрибират за взаимен обир? А впрочем – не взаимно: почти винаги би било по-поносимо, ако всеки търпи онова, дето причинява; то е по-тежко, защото малките хорица се ограбват от големците, за които публичното облагане с данъци е лична плячка - те си уреждат печалбата за хазната да бъде персонална привилегия. И такива не са само висшите магистрати, но едва ли не и най-дребните лапачи – не само съдиите, но и подгласниците им. Така е не само в

големите градове, но и в провинциалните общини, където тираните са толкова, колкото са и чиновниците. Макар възможно е чиновниците и да се честитят с това име, задето покрай него обирджията се преструва на могъщ и възвеличен.

V. ... Наистина, кой ли ще закриля ограбените и измъчваните, щом дори и служителите Божии не се противят срещу насилието на безчестните хора? И вярно, повечето от тях мълчат или приличат на безмълвните, дори и да говорят; а както смятат мнозина, това се прави не от колебливост, но поради благоразумието и разсъдливостта. Нали те не искат да разгласяват неприкритата истина, понеже слухът на негодниците не понася искрени хора – и свещениците не само отбягват правдата, но я мразят и хулят (и то не само чутата истината), а дори я презират повече поради враждата на своенравния горделивец. А затова замлъкват дори и онези, които могат да говорят като междуременно щадят негодниците – и не си искат да бъдат достойни за силата на откритата истина, за да не ги одумат като твърде (с. 99) лоши заради сурово изречената правда. Всред всичко това разоряват бедняците, вдовиците вайкат, сираците се потискат - до такава степен, че мнозина от тях, и излезли не от тъмно потекло, и възпитани както подобава на свободник, бягат при враговете, за да не погинат в скръбта на обичайното преследване. Естествено, те търсят при варварите римската хуманност, защото не могат да понесат варварската безчовечност у римляните. Макар те и да се различават по обред, и не са сходни по език с онези, при които търсят убежище (те не си приличат, тъй да кажа, по самата воня от телата и носиите на варварите) – от тях бегълците все пак не искат да приемат несходен култ, както и развилнялата несправедливост при римляните. ...

VI. ...От какви други причини се появиха Багауди, ако не поради теготите ни, ако не от безсрамието на съдниците, ако не проради техните конфискации и грабежи; магистратите приписаха названието на "държавен данък" на облагите от собствена печалба и превърнаха в плячката си данъчните облагания: подобно на чудовищни зверове те не управляваха, а изпояждаха поверените им хора и не се задоволяваха само с отнетото у тях, както е прието у повечето бандити, но в разбоя си, бих рекъл, се услаждаха с кръв.

VII. Римляните в душата си копнеят за свободата, а търпят най-тежкото робство. ... И наистина, самото това облагане – колкото жестоко и нечовешко и да е, би било все пак не дотам обременително и горчиво, ако всички го понасяха наравно и заедно.

Бъдете първи в щедростта на делата, както сте първи в словесното разточителство. ... Обаче, казвам най-директно: които и да сте вие, дето искате самите да си присвоите Божията милост, самите биваше да понесете и разходите. Обаче, богаташи, поверяваме сиромасите ви на вашата воля. Онова,

което предписвате на бедните, нека да изплащаме всички. Кое би било тъй справедливо, тъй човечно? Вашите укази обременяват ни с нови повинности. Сторете поне самото задължение да бъде общо за вас и за нас. Кое може да бъде по-несправедливо и по-гнусно от това – да сте свободни от задължняването самите вие, дето всички превърнахте в длъжници?

VIII. ... И смятаме, че не сме заслужили от Божията строгост възмездие, щом винаги тъй измъчваме сиромасите? Или вярваме, че праведният Бог изобщо не трябва да е строг към нас, нищо че постоянно биваме жестоки? Та наистина, заради кои са тези злини, ако не и само заради римляните? Чия е тъй голямата несправедливост, ако не нашата? Нали франките не познават такова злодейство, хуните не са опетнени от тези престъпления. Нищо подобно няма при вандалите, нищо такова – у готите. И вярно, за готите е толкова противоестествено варварите да понасят онези злини, че най-малкото няма да ги претърпят римляните, дето живеят при тях. Ето защо единодушното желание на всички римляни е – никога да не им се наложи да пострадат от римския съд.

Liber sextus. XVI. Бог наистина пожелава с различна сила на лековете да ни доведе до една и съща здравина. Оттам трябва да разберем, че ние сме по-негодни от най-безпътните слуги и сме по-несмислени от неразумните дребосъчета: нито ни изправят страданията, сякаш сме твърдоглави роби, нито променят милувките като че сме малки деца. А какви ли са милувките Божии? Че какви ли пък други да бъдат, ако не нашият мир и покоят ни – и поради обетования за служещите Богу, и поради копнежите ни за наслади на щастие? Ето защо дори бихме подчертали нещо важно, понеже темата го изисква. И тъй – колко пъти биваме застрашени, притеснени и подложени на опасности? Ето изводът наистина: още и това изгражда опита на човешкия живот, че благоденствието се връща при неговите дарители и творците на добрини ги получават отново. Тъй го правим, може би, заради нас самите – и като отвърщаме на нашия Бог поне с човешките отплати, пак даряваме добрини, щом получихме от Него. Привидно ние веднага се стичаме при Господните храмове, просваме се на земята, смирено се молим за радости, смесени със сълзи, украсяваме светилища с приноси и пълним олтари с дарения; и понеже самите ликуваме от Божия дар, на храмовете също придаваме изглед на нашата жизнерадост; или пък – защото Му е не по-малко скъпо – известяваме за най-тежките си жизнени пороци, принасяме жертви за добри дела и посвещаваме хостии за идните радости на новото общуване с Бога; сетне обявяваме свещена война на всякакви нечистотии. На думи ние отбягваме безумието на цирковете и проклинаме гнусотиите на театралните игри, даваме на Бога обети за нов живот – и за да имаме винаги Неговата закрила, нас самите Му посвещаваме в жертва.

XVIII. Щом споменатите неща трябваше да станат поради наскорошните благоденствия Божии, нека тогава да видим, какво излезе. Хората неспирно се стичат на игрите, бързат за лудории, тълпата се весели по театрите и целият плебс буйства в цирковете. Бог ни предоставя благини затова, та да бъдем добри. А ние, наопаки, колкото повече милости получаваме, толкова пъти преумножаваме злините си. С благоденствията си Бог ни приканва към добродетелност, а ние се сриваме в безчестието. ... Религията опознахме, невежеството не извиняваме, ала нямаме мира и духовното изобилие на първоначалните времена; всичко, дето беше, или си секна, или се пожертва; избуяха само едните пороци. От някогашния мир и разцвет у нас не остана нищо, освен единствено вредите, които спъват благополучието.

Ама и вярно: къде са старата сила и достойнствата на римляните? Някога римляните бяха най-непобедимите – днес са безсилни. Древните народи се страхуваха от римляните – сега се боим ние. На тях чуждите народи плащаха данъци, а днес (с. 129) варварите ни имат за доход. Самият живот продават на нас неприятелите. Цялото ни благополучие е в крайна сметка търговия. А поради това въздаваме на варварите благодарности, с които самите нас уподобяваме на награда.

Макар че в заключението на тази книга, която сега стигна до края си, изказах нещо за безсилието и злочестината на римляните, би ни се искало, вероятно, да твърдим противоположното за злоумията, които вършим днес. Зная, че по този повод може да се вметне: оттук най-ясно се вижда, че Бог не се оглежда на човешките условия, понеже римляните, бидейки езичници, някога и побеждаваха, и властваха, а днес – като християни – са и победени, и робуват.

Liber septimus. А затова не напразно ни се случва обикновено ставащото с овцете и добитъка, които прихващат неизлечими болести. Нали по всички краища на империята ние свършваме със смърт и клане, понеже не се исправяме от изцеряващи грижи. Ето, за да не повтарям отдавна реченото: що ли е това, за което споменах наскоро - сиреч, задето сме равно оскъдни и разточителни? Самите ни пороци наистина трябва да са свойствени за времената на благоденствието (макар че никой не може едновременно да е ущърбен и плодоносен – понеже дето няма истинска добродетелност, няма истинско добруване), та, както споменах по-горе, все пак трябва да бъде тъй: тези пороци трябва да идат от траен мир и от охолството на сигурността. За Бога, кажете, защо те са там, където вече няма никакъв мир, където не съществува никаква безопасност? Та нали почти навсякъде в Римската империя изчезнаха спокойствие и сигурност. Как така остават само едните пороци? Че кой, питам, би могъл да понесе у човека в нужда да има разпуснатост? Нали по-престъпна е разюзданата бедност и за по-голям укор е суетният нещастник.

Целият римски свят е оскъден и разточителен. Кой, за Бога, е толкова беден и суетен, че очаквайки плен, копнее за цирк? Кой се бои от гибелта и се присмива? Ние и се подиграваме на страха от пленяване, и се надсмиваме, хвърлени в смъртна уплаха. Ще си сметнеш, че цялото множество римляни сякаш е упоено от сардоническо биле. Светът загива – и се осмива. А затова по всички краища на империята сълзите догонват насмешките ни; и дори в днешно време сбъдва се с нас прочутото речение на нашия Господ: “Горко ви, присмехулници, задето ще се разплачете” (Лука, 6:25).

Превод: **Андрей Рождественский**

Преводът е направен по изданието: Sancti Salviani Massiliensis presbyteri De gubernatione Dei octo libri dati ad Salonium episcopum, Patrologia, series latina, t. 53, S. 94-128, J.-P. Migne, 1865.

IV. ГОСТ

ПРОФ. Д-Р ХРИСТО ТОДОРОВ – ЗА ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВАТА НА ФИЛОСОФСВАНЕТО КАТО ПРОФЕСИЯ И ПРИЗВИНИЕ

Когато преди две години доц. д-р Христо Тодоров реши да смени местоработата си и да се прехвърли от катедра "История на философията" при Философския факултет на СУ "Св. Климент Охридски" в Нов български университет решението му направи разнопосочни мнения и коментари сред философската общност у нас. Всички го знаем като човек, който успешно догонва мечтите си. Завършва философия в СУ "Св. Климент Охридски" през 1984 г. Същата година е назначен за преподавател по философия в Националната гимназия за древни езици и култури "Св. Константин-Кирил Философ". Две години по-късно вече е асистент по съвременна философия в СУ "Св. Климент Охридски". Специализира като стипендиант на ДААД в Тюбинген (1990-1991), а след това и като стипендиант на фондация "Александър фон Хумболт" в Бохум (1998-2000). Защитава дисертация на тема "Съвременната философска херменевтика в Германия" (1992) и получава научната степен "доктор по философия". Става един от основателите и първите ръководители на Институт "Германикум" при СУ "Св. Климент Охридски". През 2002/2003 година работи като гост-професор в университета във Франкфурт на Одер (Германия), а от 2003 г. вече е професор в Нов български университет, където през 2005 г. е избран за ръководител на новосформирания департамент "Философия и социология". Чрез негови преводи основополагащи текстове от творчеството на Е. Хусерл, М. Хайдегер, Х.-Г. Гадамер, Ф. Шлайермахер, К. Ясперс и др. немски мислители стават достояние на националната ни философска култура. Изследванията му в областта на философията на историята и съвременната германска философия го утвърждават като водещ специалист у нас в посочените направления.

Съвместната работа с него е истинско удоволствие. Високо ерудиран, със завидна професионална компетентност, точен и коректен в изпълнението на поетите ангажименти работохолик, уравновесен, толерантен, пряк и принципен в общуването - всичко това го прави желан партньор за осъществяването на различни научни проекти. Рядко всеотдаен в преподавателската си работа, той често е търсен от студенти и докторанти за съвет, обсъждане, препоръка. Само през последната година бяха защитени три дисертации из областта на философията на историята, под различна форма консултирани от него. В едно изречение - Христо Тодоров е едно от емблематичните лица на успешно реинтегриращата се в Европа българска философска култура, а неговият професионален път е един от най-успешните у нас в областта на философията

през последните две десетилетия. И тук идва най-често коментирания сред колегите въпрос ...

- *Какво може да мотивира решението на преподавател и изследовател с професионална биография като тази на проф. д-р Христо Тодоров да напусне най-старата, авторитетна институция, която повече от век единствена олицетворява българската академичната философия пред света, за да започне градеж, както се казва, на ново място от котла "0"?*

Най-напред искам да Ви благодаря от сърце за поканата за този разговор. Тази покана ме ласкае и съм Ви много признателен за нея. Въпросът, защо напуснах СУ и отидох на работа в НБУ, ми е бил задаван от много хора. Явно моето решение е предизвикало известна изненада у част от колегите. Разбирам, че сигурно има основания за такава изненада. Мога да си я обясня с това, че в нашата среда не е много обичайно човек, който има много добро и сигурно работно място да го заменя с работно място, което крие в себе си голяма доза неизвестност относно бъдещето. За да предотвратя всякакви съмнения и подозрения, искам да кажа, че след като работих във Философски факултет на СУ близо осемнадесет години, си тръгнах от там с най-добри чувства и с най-дълбоко уважение към всички колеги. Не съм нито разочарован, нито обиден, нито огорчен - тъкмо напротив, изпитвам огромна признателност към колегите, най-вече към тези от катедрата "История на философията", за тяхната изключителна добронамереност към мен и за подкрепата, която са ми оказвали винаги, когато съм имал нужда от нея. С колегите от катедрата ме свързват много дълбоки и трайни приятелски чувства, които няма как да се променят поради това, че съм сменил местоработата си.

Взех решение да се преместя, воден от желанието да направя опит да реализирам един проект за висше образование по философия, което да е доста различно от съществуващия и утвърдил се в университетите на нашата страна модел на философско образование. Определящо за този модел е разбирането, че гръбнакът на едно добро философско образование представлява обучението по история на философията. Това разбиране резултира не само в относително големия брой часове по история на философията, които са включени в учебните планове, но и в начина, по който се преподават систематичните субдисциплини на философията - там също често доминира историко-философският подход. Характерно за този подход е силното ударение, което се поставя върху внимателното, почти филологическо прецизно проучване на класически философски текстове, конструирането на исторически континуитети, разработването и преподаването на методи на интертекстуална работа, историзирането на концептуалния апарат на философията. Историко-философският, а аз дори бих предпочел да го нарека историко-филологическият

подход във философското образование, има определени и вече доказани силни страни. Най-важната от тях е, че с помощта на този подход се покрива ефективно дисциплинарния "канон" на философията. Студентите получават добра общофилософска подготовка, овладяват разнообразни категориални езици, могат сравнително добре да се движат през различни исторически и теоретични контексти. В дидактичен план този подход предполага постъпателност на обучението и надграждане на едни познания над други, придобити по-рано познания. За да постига подхода целите си, негласно допуска, че има един така да се каже, "магистрален" път на философско образование. Представата, от която се ръководи историко-филологическият образователен модел е представата, че възпитаникът, който напуска университета с бакалавърска или магистърска диплома по философия, трябва преди всичко да бъде подготвен за занимания с научни изследвания и за академично преподаване (в най-лошия случай на преподаване на философия в гимназиите). Моите дългогодишни наблюдения върху професионалното развитие на възпитаниците на специалност философия в СУ показва обаче, че немалък брой дипломирани философи успяват да намерят добра реализация извън сферите на науката и образованието и правят добри кариери в издателската дейност, печатните и електронните медии, рекламата, политиката, публичната администрация, бизнесът и пр. От много разговори, които съм водил с мои бивши студенти съм оставал с впечатление, че философското образование е било полезно за професионалното и личностното им развитие и заедно с това в някои важни отношения се е оказало недостатъчно. Това, което, както изглежда, липсва е връзката на придобитите в университета философски познания с редица съвременни научни, художествени, социални, медийни и политически феномени. Ето защо в основата на проекта, който заедно с проф. Иванка Апостолова, доц. Лидия Денкова и д-р Димитър Вацов се опитвам да реализирам, е залегнало разбирането, че би следвало да поставим акцента върху връзката между хилядолетните традиции на философското познание и съвременната социална и културна действителност. Това разбиране се определя не само от стремежа да подготвяме студентите за един динамичен и разнообразен пазар на труда, но и от усилието самото философско обучение да се схваща не просто като *усвояване* на постигнатото по-рано, а като самостоятелно и споделено с други *постигане* на философски съдържания. Целта е да се създадат условия, студентите да откриват различни пътища към философското познание и да прилагат наученото в процеса на споделяне и осмисляне на онова, което става около тях и с тях самите. Отворената, свободна и подвижна институционална структура на НБУ благоприятства това. И още нещо - усилието ни е чрез разширяване на индивидуалната работа със студентите и чрез утвърждаването на партньорски

по-слабо йерархични отношения с тях - смятаме такива отношения за условие за по-ефективна самостоятелна работа - да направим философското образование по-икономично откъм време и пари.

- *Ако алтернативният модел на обучение изграждан в НБУ би трябвало да разгърне по-пълно аргументите на философията в "борбата за душата на юношата" и то в остра конкуренция с редица модерни и/или "социално престижни" специалности като информационни технологии, право, икономика и пр., къде - според Вас - следва да бъдат търсени шансовете на философията в тази конкуренция? Можем ли да се възползваме от нечий опит при решаването на тази задача?*

Намирам въпросът Ви за абсолютно уместен и за изключително важен. В контекста на съвременното университетско образование философията наистина се намира в конкурентни отношения с редица други специалности, които според общото мнение се ползват с по-голяма популярност. На какво обаче се дължи широко разпространеното убеждение, че например специалности като икономика, правото или пък връзки с обществеността имат по-висока стойност от философията? Най-често на очакването, че те подготвят студентите за установени, търсени на пазара на труда и носещи добро заплащане и висок социален престиж професии. В някаква степен това очакване навярно е оправдано. Погледне ли се обаче по-сериозно, може да се окаже, че въпросните очаквания са донякъде илюзорни. Какво имам предвид? Когато например имате силно "пренаселен" пазар на да речем икономисти или юристи, тогава от значение за решението на човек да учи икономика или право би следвало да бъде не просто това, че оценява високо жизнените перспективи и социалния престиж на професията на икономиста или на юриста, а оценката за това, какво е качеството на икономическото или юридическото образование, което даден университет Ви предлага. Ако то не е гарантирано добро, тогава да запишеш тези специалности не е много разумно. Ако ние, като философи от своя страна сме в състояние отговорно да кажем на студента, че му предлагаме не посредствено, не какво да е, а първокласно образование по философия, ние вече имаме някакъв коз. Нещо друго, имам впечатлението, че ние, българските философи, някак си твърде малко вярваме на своя собствен избор да се посветим на философията и не сме готови да го защитаваме открито и на висок глас. На всеки един от нас философията вече е дала нещо ценно и ние знаем това добре. Защо тогава се въздържа да казваме и на младите това, че философското образование помага на човека да изгради характера си, да взема обосновани и правилни решения, да бъде автономен в преценките си, да учи бързо и да разбира по-добре, да установява контакт с различни епохи, култури и области на знанието, да поддържа любопитството си, да дава добри съвети на

другите, и дори ако искате, че има и такова нещо като щастие на проумяването. Ясно ми е, разбира се, че не може да се очаква всеки да поиска да стане образован философ, но също така ми е ясно, че всеки човек има светогледни и интелектуални потребности, на които философията е в състояние да отговори по най-добрия начин. Вероятно някой все пак би запитал, какво значение имат всичките тези блага на философията в една среда, в която хората са загрижени само за материалното си благополучие? Моят отговор се състои от две части. Първо, по този въпрос казах нещичко в отговора на предишното Ви питане, няма непреодолима необходимост философското образование да обрича хората на живот в оскъдица и ниско обществено признание. И второ, ако ние като философи се отнасяме със загриженост и тревога към общото вторачване на нашите съвременници в материалните блага, то тогава ние би следвало да полагаме усилия да му противодействаме както с това, което правим като философски автори и преподаватели, така и с това, което демонстрираме като човешко и гражданско поведение.

- *Проф. Тодоров, има ли нещо в историята и настоящето на националната ни философска култура, което представлява или би представлявало интерес за философска Европа?*

Не е много лесно да се отговори определено и точно на този въпрос. Трудността идва най-напред от това, че едва ли има нещо, което да е по-малко национално от философията. В една своя знаменита реч Едмунд Хусерл заявява, че с възникването на философията през древността било сложено началото на едно ново, универсално човечество. И наистина, хората, които са се посвещавали на философията през всички времена и във всички страни са били движени от едни и същи неща - любопитството, амбицията да се отиде в мисленето отвъд очевидното, усилието да се познаят нещата такива каквито са, напрегнатото търсене на разумно обосновани отправни точки на мисленето и действието, вникването в смисъла на думите и стремежът към тяхната прецизна и отговорна употреба и пр. Стойността на резултатите на философското размишление също е била определяна с едни и същи критерии - логическа последователност, обоснованост, адекватност на предмета. Ето защо разглеждането на философски постижения през призмата на традициите на отделните национални култури има по-специфичен и донякъде подчинен характер. За мен няма съмнение, че културната и езиковата среда слагат свой отпечатък върху начина на философско мислене и говорене, но все пак към всяко философско мислене и говорене винаги е била издигана висока претенция за качество, която далеч надхвърля неговата културна и историческа ситуираност. Българската философска култура със сигурност има своя специфика както на проблемно-тематично, така и на методологическо и

понятно равнище и тази специфика следва да бъде изучавана като един вид самопознание на българите. Това самопознание е важна изследователска и културна задача, която сме длъжни да изпълняваме. Заедно с това обаче за мен е ясно, че философски значимо в българската философия е не толкова това, което би ни отличило като българи, а онова, което би имало значение за небългарите. Последното се осъществява и се установява в международния обмен между философите. В един голям и отворен свят, какъвто е днешният, и при наличието на съвременни средства за общуване този обмен е максимално улеснен. Каква е стойността на онова, което правим като философи, ние можем да разберем само в процеса на общуване с нашите български и чуждестранни колеги.

• *И един адресиран лично към Вас въпрос - бихте ли споделили, какви проблеми в последно време вълнуват изследвателя Христо Тодоров?*

Вниманието и времето ми през последните две години са заети почти изцяло с реализирането на проекта за философско образование в НБУ и поради това ми остава по-малко време за изследване. Все пак мога да кажа, че съм готов с подготовката на една книга, която съм озаглавил "Опити за разбиране" и която се надявам да издам през близките месеци. Иначе от няколко години подготвям едно голямо изследване озаглавено "Дилтай и историзмът на XIX век". Надявам се много да успея да го приключа до края на следващото лято.

Бъдете здрав и на добър час по пътя на успеха, проф. Тодоров!

А.С.

БИБЛИОГРАФИЯ

КНИГИ

1. 2001, *Христоматия по немска философия* - съставителство и предговор (в съавторство с Димитър Денков и Стилиян Йотов). София и Брауншвайг.
2. 1996, *Очерци по философия на историята*. София.

СТУДИИ И СТАТИИ

1. 2005, Die "Unantastbarkeit" des demokratischen Konsens - In: M. Rothe, H. Schröder (Hrsg.), *Körpertabus und Umgehungsstrategien*. Berlin, S. 107-120.
2. 2005, "Науката на Петер Кин. Върху романа "Заслепенето" - В: *Панорама. Сто години от рождението на Елиас Канети* год. XXVI. София, с. 154-166.
3. 2005, „Les chemins de l'herméneutique philosophique (Boyan Znepolski, *Paradigmes herméneutique*)“ - In: *Divinatio* vol. 21. Sofia, p. 227-239.
4. 2005, "Проектът за философско образование в НБУ" - В: *Философски алтернативи* бр. 1. София, с. 95-102.
5. 2005, "Проблемът за отношението между хуманитарни науки и семиотика" - В: Д. Колева, М. Грекова (съст.) *Културата: граници и съседства*. София, с. 71-94.

6. 2004, "Кога му е добре на магарето или за състоянието на биоетиката в Южна и Югоизточна Европа" - В: *Християнство и култура*, кн. 12, София, с. 82-87.
7. 2004, „Begriffsgeschichte und Philosophie“ - In: G. Kapriev, G. Mensching (Hrsg.). *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*. Sofia, S. 175-183.
8. 2004, "Über die Funktion der Philosophie. Der Philosophiebegriff im Spätwerk Wilhelm Diltheys" - In: *Synthesis Philosophica* vol. 38. Zagreb, p. 491-504.
9. 2004, "Бернхард Валденфелс: предизвикателствата на чуждото" - В: И. Райнова, П. Димитров, Г. Ангелов (съст.). *Пътищата на философията в съвременния свят*. София, с. 44-54.
10. 2004, "Бащинство и каузалност" - В: Н. Видева, Ц. Бояджиев, Ст. Асенов (съст.). *Философски семинари Гьолечица - 20 години*. София, с. 197-206.
11. 2004, "Памет за несвободата" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Пиер Нора. Места на памет и конструирание на настоящето*. София, с. 145-157
12. 2004, "Notizen zum heutigen Stand der Philosophie in Bulgarien - anhand einiger Fachzeitschriften" - In: G. Kapriev (Hrsg.). *Philosophie in Südosteuropa*. Sofia, S. 17-45.
13. 2003, "Кой, кога и как преработва миналото?" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Райнхарт Козелек. Историческо време и темпоралност*. София, с. 364-384.
14. 2003, "Гражданското образование като политически проблем" - В: *Критика и хуманизъм* кн. 15. София, с. 83-88.
15. 2003, "Католически позиции в съвременния биополитически дебат в Германия" - В: *Християнство и култура* кн. 7. София, с. 100-107.
16. 2003, „Der Mut zum Ja-Sagen“ - In: D. Busch, I. Panasiuk, H. Schröder (Hrsg.). *Medientransformationsprozesse, gesellschaftlicher Wandel und Demokratisierung in Südosteuropa*. Frankfurt a. M., S. 105-111.
17. 2003, "Some Observations on the Representation of Bulgarian Humanities on the Internet" - In: O. Spassov, H. Todorov (ed.). *New Media in Southeast Europe*. Sofia.
18. 2003, "Биополитика и демократичен консенсус" - В: *Демократически преглед* кн. 51. София, с. 61-74.
19. 2003, „Elias Canetti über die blendende ‚Weltfremdheit‘ der Geisteswissenschaften“ - In: *Divinatio* vol. 17. Sofia, p. 191-212.
20. 2002, "Езикът като игра. Витгенщайн и Гадамер за езика" - В: Ж. Дамянова (съст.), *Ars Inveniendi. Изследвания в чест на проф. Ивайло Знеполски*. София, с. 167-180.
21. 2002, „Eine Theorie der Anerkennung und die Gerechtigkeit (Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*)“ - In: *Divinatio* vol. 15. Sofia, p. 219-228.
22. 2001, "Грижа за традициите" - В: *Социологически проблеми* кн. 1-2. София, с. 56-64.
23. 2001, "История, историчност, историзъм" - В: Ив. Знеполски (съст.). *История, разказ, памет* София, с. 79-98.
24. 2001, "Strates du temps, effets d'accélération (Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*)" - In: *Divinatio* vol. 13. Sofia, p. 283-287.
25. 2001, "За функцията на философията" - В: Вилхелм Дилтай. *Същността на философията*. София, с. 5-22.
26. 2000, "Хумболтовите принципи и реформата на съвременния университет" - В: *Критика и хуманизъм* кн. 8. София, с. 39-54.
27. 1999, "Die Herausforderung des Fremden" - in: *Divinatio* vol. 10. Sofia, p. 149-170.

28. 1998, "Säkularisation, Vernunft, Toleranz" - In: *Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien* 5. Jg. Sofia, S. 27-34.
29. 1998, "Върху непроницаемостта на социално-историческите понятия" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Пол Рикьор. Философията пред предизвикателствата на промените*. София, с. 56-71.
30. 1998, "Moral Insensitivity and Moral Hypersensitivity to Politics" - In: D. C. Durst, A. L. Gungov, M. Dimitrova, B. V. Vassileva (Ed.). *Ressurecting the Phoenix*. Sofia, p. 64-68.
31. 1998, "Geschichtlichkeit, Geisteswissenschaften und Philosophie bei Wilhelm Dilthey" - В: *Осмысленост, смисъл, опосредстваност*. София, с. 82-91.
32. 1997, "Жизненият свят на българина между двете световни войни" - В: А. Натев, Ф. Филкова (съст.). *Aneignung und Emanzipation. Einleitende Forschungen über die deutsche Kultur in Bulgarien*. София, с. 289-303 (в съавторство с Майя Грекова и Колю Коев).
33. 1997, "Общочовешките ценности и философско-етическото образование в България" - В: *Социологически проблеми* кн. 3. София, с. 141-150 (в съавторство с Атанас Стаматов и Недялка Видева).
34. 1997, "The Alien, Interculturality, Intercultural Education" - In: A. Andonov, P. Makariev (ed.). *Intercultural Education. Studies&Exercises*. Sofia, p. 49-58.
35. 1997, "Послеслов" - В: Х.-Г. Гадамер. *Истина и метод*. Плевен, с. 681-704. (в съавторство с Димитър Денков)
36. 1996, "Послеслов" - В: Е. Канети. *Маси и власт*. София, с. 481-490.
37. 1996, "Секуларизацията' като категория на модерното историческо съзнание" - В: *Социологически проблеми* кн. 3. София, с. 17-25.
38. 1995, "Е. Касирер: Философия на символните форми" - В: Ернст Касирер. *Есе за човека*. София, с. 379-397.
39. 1994, "Гадамер за историята" - В: Х.-Г. Гадамер. *История и херменевтика*. София, с. 7-32.
40. 1994, "Drei Fälle öffentlicher Darstellung der Philosophie: Weber, Heidegger, Jaspers" - In: *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* vol. 1 (Rhetorik). Wien, S. 16-22.
41. 1994, "Херменевтиката е ..." - В: *Литературата* кн.1. София, с. 96-105.
42. 1993, "Gewalt der Toleranz und Toleranz der Gewalt" - In: *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* vol. 4 (Liberalismus). Wien, S. 558-565.
43. 1993, "Изгонването на поетите" - В: *Политически изследвания* кн. 3. София, с. 3-7.
44. 1992, "Херменевтически поглед върху историята" - В: *Философски алтернативи* кн. 1-2. София, с. 10-13.
45. 1992, "Философията в Тюбинген" - В: *Philosophia* кн. 7/3. София, с. 83-85.
46. 1992, "Stunde der Bilanz?" - In: *Studia Culturologica* vol. 1. Sofia, p. 103-106.
47. 1992, "Das Thema des Todes als Verbindungslinie zwischen Kirkegaard und Jaspers" - In: *Soeren Kirkegaard. Philosoph, Schriftsteller, Theologe*. Sofia, S. 41-49.
48. 1989, "Проблемът за времето във философията на Мартин Хайдегер" - В: *Философска мисъл* кн. 12. София, с. 23-29.
49. 1988, "Херменевтическото 'обновление' на философията" - В: *Ново време* кн. 2. София, с. 114-125.

РАДИОБЕСЕДИ

1. Октомври 1991 - май 1992, от цикъла "Философи на XX век" - 4 лекции излъчени по програма "Знание" на БНР.
2. Октомври 1992 - януари 1993, "Философия на историята" - цикъл от 15 лекции излъчени по програма "Знание" на БНР.

ПРЕВОДИ

КНИГИ

1. 2002, Райнхарт Козелек. *Пластове на времето*. София.
2. 2001, Вилхелм Дилтай. *Същността на философията*. София.
3. 1994, Ханс-Георг Гадамер. *История и херменевтика*. София.
4. 1994, Карл Ясперс. *Въведение във философията*. София.
5. 1993 и 1999, Мартин Хайдегер. *Същности*. София (заедно с Димитър Денков).
6. 1990, Петер Сонди. *Теория на модерната драма*. София.

СТУДИИ И СТАТИИ

1. 2004, Райнхарт Козелек. „Съществува ли колективна памет“ - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето*. София, с. 36-44.
2. 2004, Алайда Асман. "Места на памет между триумфа и травмата" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето*. София, с. 173-187.
3. 2003, Райнхарт Козелек. "Повтарящи се структури в историята" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Райнхарт Козелек. Историческо време и темпоралност*. София, с. 25-46.
4. 2003, Хайнц Дитер Китцайнер. "Степените на модерността" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Райнхарт Козелек. Историческо време и темпоралност*. София, с. 225-264.
5. 2003, Райнхарт Козелек. "История на понятията и социална история" - В: *Известия на хуманитарния департамент на Минно-геоложкия университет "Св. Иван Рилски"* том III. София, с. 68-98.
6. 2001, Хайнц-Дитер Китцайнер. "Против постмодерното фрагментизиране на историята - за един нов 'голям разказ' (тезиси)" - В: Ив. Знеполски (съст.). *История, разказ, памет*. София, с. 56-78.
7. 2001, Йорн Рюзен. "Може ли вчерашният ден да стане по-добър? Върху преобразуването на миналото в история" - В: Ив. Знеполски (съст.). *История, разказ, памет*. София, с. 151-177.
8. 2000, Ханс-Клаус Койл. "Субективност и интерсубективност. Към понятието свобода у Кант и Хабермас" - В: Ив. Знеполски (съст.). *Около Хабермас. Нормативността в модерните общества и идеята за справедливостта*, София, с. 293-325.
9. 1995, Фридрих Шлайермахер. "Мисли по повод на немските по дух университети с приложение относно един нов университет" - В: П. Бояджиева (съст.). *Измерения на университетската идея*. София, с. 135-227.
10. 1995, Ханс-Георг Гадамер. "Идеята за университета - вчера, днес, утре (1985)" - В: П. Бояджиева (съст.). *Измерения на университетската идея*. София, с. 392-411.
11. 1995, Герт Хумел. "Паул Тилих (1886-1965)" - В: Паул Тилих. *Мъжеството да бъдеш*. София, с. 5-20.

12. 1994, Ханс-Георг Гадамер. "Текст и интерпретация" - В: *Литературата* кн. 1. София, с. 23-49.
13. 1993, Рудолф Бултман. "Проблемът на херменевтиката" - В: *Philosophia* кн. 8. София, с. 8-14.
14. 1993, Мартин Хайдегер. "Същността на философията" - В: М. Димитрова (съст.). *Европейски екзистенциалисти*. София, с. 5-12.
15. 1993, Карл Ясперс. "Размишления върху меродавните хора" - В: М. Димитрова (съст.). *Европейски екзистенциалисти*. София, с. 13-26.
16. 1993, Едмунд Хусерл. "Философията като строга наука" - В: *Философски преглед* кн. 2/1992 и кн. 1-2/1993, София, с. 73-94 и 113-137; Едмунд Хусерл. *Философията като строга наука*. София 2004.
17. 1993, Хелмут Шелски "За стабилността на институциите и в частност на конституциите" - В: Ив. Стефанов, Д. Гинев (съст.). *Идеи в културологията* т. 2. София, с. 750-777.
18. 1992, Мартин Хайдегер. "Платоновото учение за истината" - В: Л. Сивилев (съст.). *Теории за истината*. София, с. 440-463.
19. 1990, Ото-Фридрих Болнов. "Какво означава да се разбира един писател по-добре, отколкото той сам е разбирал себе си?" - В: *Прочее* бр. 1/90. София, с. 219-237.
20. 1990, Ханс Алберт. "Наука, технология, политика" - В: Л. Сивилев (съст.). *Практиката*. София, с. 113-132.

ТОЛЕРАНТНОСТ И ПРИЗНАВАНЕ – ЕДНО СЛОЖНО ОТНОШЕНИЕ

Христо Тодоров

За отправна точка на моите размишления вземам едно прочуто изказване на Гьоте: "Толерантността би трябвало да бъде само временен възглед; тя трябва да води до признаване. Да търпиш означава да обиждаш"¹. В това изказване отношението между толерантност и признаване се определя еднозначно като отношение на взаимно изключване. Това отношение има два важни аспекта - първо, толерантността се отхвърля категорично като оскърбително отношение и второ, изисква се признаването да заеме мястото на толерантността. В съответствие с тези два аспекта бих искал да се съсредоточа върху следните два въпроса: *Първо*, що е толерантност и какво е оскърбителното в нея? *Второ*, що е признаване и може ли то да замени изцяло толерантността? Това в никакъв случай не са въпроси, които имат само историческо значение. Те се отнасят до две на пръв поглед алтернативни представи за това, какви трябва да бъдат нормативните ориентири на възприемане и третиране на религиозните, културните, политическите и други различия в съвременните плуралистични либерално-демократични общества. И двете понятия - и толерантност, и признаване - се намират под знака на една като че ли непреодолима двусмисленост. С тях се обозначават както форми на

индивидуално поведение, така и форми на политическо действие. За да не се допусне, от една страна, тези две измерения да се раздалечат прекомерно едно от друго и за да може, от друга страна, да се съхрани Гьотевото рязко разграничение между толерантност и признаване, ми се струва оправдано да се говори за “култура на толерантността” и съответно за “култура на признаването”. По-нататък трябва да проверим, доколко “културата на признаването” представлява алтернатива на “културата на толерантността” и доколко тя би могла да се наложи исторически като неин заместител.

Нека започнем от толерантността. Според едно много точно наблюдение, исторически погледнато, понятието “толерантност” е “*чедо на религиозните войни*”². Европейските религиозни войни през XVI и XVII век представляват могъщи опити да бъде решен по радикален начин централния политически проблем на онази епоха - проблемът за разрушеното единство между религия и политическо господство. В епохата преди Реформацията политическата власт на държавата е била легитимирана от религията и църквата³. Същевременно религията осигурява основа и дава гаранции за гражданския мир. Не бива обаче да забравяме нито за миг, че религия тук винаги се мисли в единствено число. Тогава, както справедливо отбелязва теологът Волфарт Паненберг, господства убеждението, че „единството на религията е абсолютно необходимо за единството в обществото“⁴. С настъпването на Реформацията единството на религията вече е разрушено, но старото убеждение, че общественият мир може да се гарантира само чрез религиозна единство, си остава непоклонимо. Непосредствената политическа реализация на това убеждение във времето веднага след Реформацията са преследванията на иноверците. Целта на тези преследвания е възстановяването на старото единство между политическа власт и религия. Но тъй като след трайните цели десетилетия отчаяни граждански конфликти, Реформацията нито успява да се наложи категорично навсякъде, нито пък бива победена от силите на Контрареформацията, въпросът за легитимацията на политическата власт на държавата е трябвало да бъде решаван по нов начин.

Мястото на религиозната легитимация се заема от принципа на държавния суверенитет. Суверенитетът на държавата се състои в неограничената във времето абсолютна власт на държавата. Идеята за държавен суверенитет означава, от една страна, че държавата си дава сама право на съществуване, и от друга, че тя сама, без каквато и да било намеса на външни фактори, основава правов ред. Целият правов ред служи, за да гарантира благото и по-нататъшното съществуване на държавата. Правото става инструмент на държавния интерес. От гледна точка на интереса на държавата въпросите на религията вече не са от първостепенно значение, „защото

суверенитетът е равен на превъзходство на политическия принцип над всички останали принципи⁵. Налагането на това превъзходство на политическия принцип пред религиозния в абсолютистката държава, което прави възможно прекратяването на религиозните граждански войни, води до политическото неутрализиране на религията. Това неутрализиране, което по-късно получава названието “секуларизация”, довежда от своя страна до прехвърлянето на всички религиозни въпроси в областта на частния живот на индивидите. От този момент нататък те все повече се превръщат във въпроси на личните вярвания и убеждения.

В началото на Новото време принципът на държавния суверенитет се олицетворява от абсолютния монарх. Разграничението между политическото и частното означава, че за политическото действие на монарха меродавни са вече не определени схващания за истината или доброто, а единствено интересът на държавата. Абсолютният монарх се оказва свободен от всякакви морални задължения. Само при тези условия абсолютистката държава е можела да действа като безпристрастен арбитър и регулатор на потенциалните религиозни конфликти. Как обаче следва конкретно да бъде решаван всеки един от тези конфликти, съвсем не е решено еднозначно. От принципа на държавния суверенитет, тоест от неограничената власт на държавата, потенциално могат да се изведат различни начини на третиране на религията. Възможно е например, суверенът да използва своята власт, за да наложи на своите поданици със сила определена държавна религия. Възможно е обаче също така, държавата да предостави на всички свои граждани правото на религиозно самоопределение. Коя от тези възможности ще бъде избрана, решава във всеки отделно взет случай интересът на държавата.

Държавният интерес обаче е изменчив. Именно тази изменчивост на държавния интерес в зависимост от конкретни условия, а не толкова произволът в действията на абсолютния монарх, представлява истинската голяма заплаха за религиозната толерантност. Философско-политическото мислене от началото на Новото време успява, извличайки поуки от опита на религиозните граждански войни, да идентифицира тази заплаха и започва да търси аргументи в полза на тезата, че религиозната толерантност е в интерес на държавата *при всички мислими обстоятелства*. Политическата цел на формулираните тогава основания в полза на религиозната толерантност е нейното включване и закрепване в законодателството на държавата. Това би я направило устойчива и би било гаранция срещу възможната нейна отмяна⁶.

Публикуваното през 1686 г. „Писмо за толерантността“ на Джон Лок предлага една аргументация в полза на религиозната толерантност, която и до днес се смята за класическа. Най-напред аргументите на Лок позволяват да се

разбере по-добре смисъла на интелектуалните и политическите конфликти на тази отдавна отминала епоха. Заедно с това обаче тези аргументи дават израз на съществени и отнесени не само към определена епоха елементи на самото понятие „толерантност“. Преди всичко Лок се обявява за разделението между държавата и църквата. Двете институции преследват според него съвършено различни цели. Държавата съществува, за да създаде и гарантира на своите граждани пространство за реализация на гражданските им интереси, докато църквата има за цел да се грижи за спасението на душите чрез публично богослужение. С оглед на това разделение държавата си има работа с въпроси на религията само тогава, когато от религиозните убеждения на гражданите произтичат действия, които накърняват интересите на държавата или интересите на други граждани. Кога точно са накърнени тези интереси, се определя от законодателството. Ако поради *погрешно* разбран собствен интерес държавата се опита сама да взема решения относно претенциите за истинност на различни религии, то тогава според Лок това неизбежно би довело до граждански конфликт. По този начин би възникнала заплаха за мира в обществото и за реда в държавата. Ето защо по прагматични причини, по силата на *правилно* разбран собствен интерес, държавата би трябвало при всички възможни обстоятелства да пази своята неутралност по въпросите на религията.

По-нататък Лок развива един друг, може би дори още по-силен аргумент в полза на религиозната толерантност. Този аргумент не е прагматичен, а *познавателен* по своя характер. Той гласи: не е възможно да се дават обективни оценки относно „истините“ на религиите, защото при тях става дума не за познание, а за лични вярвания и убеждения. Религиозните убеждения не могат да бъдат предизвиквани или променяни с външна принуда, защото тяхната основа е вътрешната очевидност и достоверност - те са изцяло субективни⁷. За личните религиозни убеждения следователно важат не критериите на познавателната истина, а критериите на *автентичността*. Тези убеждения не могат да се породят по принудителен начин, защото принудата никога не може да породи автентичност. Между двата аргумента - прагматичния и познавателния - има известна, макар и не необходима връзка. Според прагматичния аргумент от гледна точка на държавата е *стратегически* неразумно тя да бъде нетолерантна по отношение на религиите. Според познавателния аргумент от гледна точка на отделния човек, всеки опит да се решава относно обективната стойност на определени религиозни убеждения, е обречен на неуспех. Следователно не може да се намери нормативно основание за това, на базата на привидно обективни съждения определени религиозни убеждения да бъдат привилегирани или дискриминирани. Религиозната

толерантност трябва да се издигне до религиозна свобода, която да бъде гарантирана от правовия ред.

Драмата на Лесинг „Натан мъдрецът“ е написана през 1779 г. - около едно столетие след писмото на Лок. Както е известно, тази пиеса е класическото произведение по въпроса за религиозната толерантност в цялата литература на немското Просвещение. И тук, както и при Лок, въпросът за толерантността се поставя в контекста на отношението между държавата и религията. Ръководен от волята да гарантира съхранението на вътрешния мир в държавата, Саладин, султанът на Йерусалим - един град, в който живеят общностите на трите големи религии на откровението (юдаизма, християнството и ислямът) - поставя на мъдрия Натан въпроса, коя от трите религии има най-голяма убедителност, за да я обяви за държавна религия. Натан отговаря на този въпрос с прочутата „притча за трите пръстена“. Поуката от тази притча е, че никой от тримата братя, спорещи след смъртта на своя баща за „чудодейния пръстен“, който „имал тайната сила да прави хората любими на люде и на Бог“⁸, няма право. Присъдата на съдията от притчата е, че всеки от тримата непримирими помежду си братя (в лицето на които не е трудно да се разпознаят Мойсей, Исус и Мохамед) държи в ръцете си само едно много добро копие на пръстена. Действието на пръстена не може да се почувства при никого от братята. Следователно никой не е в състояние да определи, кой е оригиналният пръстен. Както предполага съдията, оригиналният пръстен е бил загубен. Ето защо претенциите на тримата братя не са оправдани. Пренесено върху трите религии, това решение означава, че нито една религия не може да бъде смятана за по-добра от другите, тъй като човешките познавателни способности не са достатъчни, за да може със сигурност да се разбере коя от религиите е „истинната“. *Познавателната слабост* не позволява на никого да формулира еднозначни и сигурни, „обективни“ съждения относно истинността на религиите. Именно на това се основава изискването за толерантност. Тъй като никой не може да знае, коя от религиите е по-добра от останалите, не е възможно да бъдат оправдани каквито и да било външни намеси в личните религиозни убеждения на хората.

Това обаче е само първата част от присъдата. Наред с изискването за толерантност, в произнесената от съдията присъда е изразена и надеждата, че „след много хиляди години“ все някога тайната сила на пръстена ще започне да се проявява и така ще стане възможно конфликтът между „децата на децата“ на тримата братя да бъде решен еднозначно. Това окончателно решение обаче може да бъде предизвикано само от делата на братята и техните наследници. „С благост, сърдечна сговорчивост, благотелност и най-дълбока преданост към Бога“⁹ те трябва да помогнат на тайната сила на пръстена да се прояви. Ако не е

възможно да се реши, каква е "истината" на религиите, то тогава е по-добре религиите мирно да се съревновават помежду си в добродетелността. И трите религии имат основания да вземат участие в това съревнование. За всяка от тях съществува надеждата един ден да се окаже, че в последна сметка правото е именно на нейна страна. В същото време едно такова участие е рисковано, защото трябва да се има предвид и възможността да спечелят конкурентите. В такъв случай губещите не биха имали никакво право на съществуване. В далечна перспектива тази втора част на присъдата води към премахване на религиозния плурализъм, което би означавало автоматично и премахване на толерантността. Веднъж доказано, кой от пръстените е истинският, останалите религии губят всякаква стойност. Както убедително показва Авишай Маргалит¹⁰, решението на проблема за толерантността у Лесинг - едно в основата си философско-исторически мотивирано решение - страда от една съществена ограниченост, а именно премахването в далечна перспектива на религиозния плурализъм и изпразването на понятието "толерантност" от съдържание. Ако обаче оставим настрана концептуалната рамка на една оптимистична историческа телеология, ще можем да поставим истински трудния въпрос, дали религиите изобщо имат някаква стойност, която да е независима от сравнението с други религии. Ако те имат такава стойност, те ще заслужават уважение, което далеч надхвърля рамките на понятието "толерантност". Онзи, който говори в полза на такова уважение, всъщност се застъпва вече не за толерантност, а за *признаване*.

Изглежда че мисленето на Гьоте се движи в точно противоположната на Лесинг посока, когато той категорично формулира изискването, толерантността да бъде заменена от признаването. Както видяхме, у Лесинг толерантността изчезва тогава, когато бива премахнат религиозния плурализъм. Гьоте обаче определено си е представял нещо по-различно. Той по-скоро очаква, че *пасивното* отношение на изтърпяване на онова в чуждото, което не приемаме и може би дори смятаме за неправилно, в хода на историята ще се издигне до *активно* отношение на уважение и одобрение към него. Именно на това място преминава *разграничителната линия между толерантността и признаването* - в сърцевината на понятието "толерантност"¹¹ се съдържа един негативен момент на неприемане и отхвърляне. Това неприемане обаче е относително и се ограничава от един също така относителен момент на приемане. Неприемането и отхвърлянето, следователно, не стигат до крайност и се овладяват със съзнателно усилие на волята. При признаването обаче този негативен момент липсва напълно. На чуждото се приписва по начало *положителна* стойност. Предполага се, че то заслужава да бъде уважавано и ценено само по себе си.

Както видяхме в началото, Гьоте смята, че отсъствието на този положителен момент на уважение в толерантността е *оскърбително* за толерирания. В очите на Гьоте това отсъствие изглежда е отвъд границата на търпимото. Казано малко по-остро - толерантността с нейната негативна компонента по парадоксален начин не може да бъде толерирана. Независимо от конкретните исторически обстоятелства, поради които Гьоте има пред очи единствено с доминиращата тогава "позволителна концепция"¹² за толерантността, той все пак дава израз на една представа за отношението между толерантност и признаване, която играе съществена роля и в съвременната дискусия. Няколко известни съвременни теоретици - Чарлс Тейлър¹³, Аксел Хонет¹⁴ и Цветан Тодоров¹⁵ - споделят схващането, че отказването на схванатото като положителна оценка признаване причинява на другия страдание и представлява препятствие пред неговата самореализация. Така например, напълно в духа на Гьоте, Аксел Хонет пледира за "афективна съпричастност с индивидуалните особености на другата личност"¹⁶.

Исканията за признаване, които през последните десетина-петнадесет години се радват на доста добра конюнктура в социалната теория и моралната философия, обаче са далеч не само от теоретично естество. Като искания на определени обществени групи те образуват ядрото на така наречената "политика на идентичността" и имат толкова голямо влияние, че вече са успели да изтикат на периферията на социално-политическите дискусии традиционните искания за справедливо преразпределение. Както справедливо отбелязва Нанси Фрейзър въпросите на признаването не са просто допълнение към конфликтите на разпределението, а в съвременната социална теория са изместили и маргинализирани тези конфликти¹⁷. Претенциите за признаване на специфичната идентичност на общности, дефинирани най-често чрез своя език и своята култура се представят в политическите борби на днешния ден като форми на търсене на справедливост, като един вид борби за възстановяване правото на съществуване на онеправдани форми на живот. Адресатът на тези претенции е демократичната правова държава. Целта, която в последна сметка трябва да се постигне с тази политическа борба е гарантирането на определена *политика на признаването* със средствата на законодателството на държавата. Тази политика на признаването се стреми да осигури на определени групи, които се чувстват застрашени, законодателна защита и това става най-често със средствата на позитивната дискриминация.

Съвременните теории на признаването осигуряват теоретично-нормативната обосновка на претенции за признаване от този тип. Централната идея на теориите на Тейлър, Хонет и Цветан Тодоров е, че основополагащата потребност от потвърждаване ценността на Аза от страна на другите хора се

намира в необходима връзка с осъществяването на висшата морална цел - свободната самореализация на всеки един индивид. Така например, опирайки се на теорията за обектната връзка на Доналд Уиникът, Аксел Хонет стига до констатацията, че нанесените на индивида поради недостатъчно признаване психични вреди представляват главната причина за всяка една несправедливост: "Опитът на социалното пренебрежение или унижение заплашва идентичността на човека така, както болестите заплашват тяхното психично благополучие"¹⁸. Ако потребността от признаване е толкова фундаментална, то тогава тя може да се разглежда като основа за издигането на *правни* претенции за обществено признаване.

Пред удовлетворяването на тази претенция обаче има, поне доколкото аз мога да видя, две непреодолими принципни пречки. От една страна е много трудно приемливо, правни норми да бъдат обосновавани с индивидуалния опит на психичното страдание, което някой е изпитал като резултат от несправедливо отказано му признаване. При установяването на претърпяната неправда тук явно не можем да се позовем на никаква друга инстанция освен на изказванията на онзи, който твърди, че е преживял пренебрежение и неправда. Това обаче би било едно недопустимо "психологизиране на правните отношения", което прокарва пътя на една много съмнителна както в намеренията си, така и в резултатите си "терапевтична политика"¹⁹, която едва ли не обещава щастие на всички. От друга страна претенциите за признаване могат да се умножават до безкрайност, тъй като се основават само на субективното себевъзприемане и субективната самооценка на индивидите. Ръка за ръка с потенциално безкрайното умножаване и разрастване на претенциите за признаване в практиката - претенции, които едва ли би могла да удовлетвори дори и една крайно благосклонна социална държава, - върви обаче и неограниченото раздуване на понятието "признаване" в теорията. То поглъща в себе си такива понятия като понятията "справедливост", "свобода", "солидарност" и не на последно място - "толерантност". Ако в този контекст изобщо остава някакво място за толерантността, то това е много скромното място на гранично понятие - толерантността е минималната стойност на признаване.

Искам да завърша с констатацията, че между понятията "толерантност" и "признаване" и основаващите се на тях разнородни обществени практики съществува едно сложно отношение на напрежение. Това е едно напрежение, което може да бъде премахнато само с цената на премахването на *качественото* различие между толерантност и признаване. На мен обаче тази цена ми изглежда прекалено висока. Ето защо пледирам за качественото разграничение и взаимното ограничаване на двете понятия. "Културата на толерантността" има много по-малко предпоставки от "културата на

признаването” и затова много по-лесно може да се универсализира. Тя образува общата основа на отношенията между гражданите в едно либерално, плуралистично и егалитарно общество, и може без усилие да намери място в неговия правов ред. “Културата на признаването” има много повече и много по-специфични предпоставки. Затова тя много по-трудно се поддава на универсализиране. Тя може да намери някакво нормативно-правно изражение само частично, само в определени области на живота, и винаги само с ограничения. “Културата на признаването” предполага известна степен на положителна морална съпричастност между хората, която обаче нито може да бъде предизвикана принудително, нито пък може да бъде изисквана нормативно.

Литература

1. Johann Wolfgang Goethe. „Maximen und Reflexionen“ - In: *Werke* Bd. 6. Frankfurt a. M. 1981, S. 507.
2. Rüdiger Bubner. „Zur Dialektik der Toleranz“ - In: Rainer Forst (Hrsg.). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt a. M. 2000, S. 45.
3. Пол Рикъор описва отношението между религия и политическа власт като отношение на взаимна зависимост и взаимна подкрепа по следния начин: “Политическото иска от църковното, представено чрез неговия сан, *миропомазването*, т.е. знакът на неговата сакралност; в замяна, църковната институция иска от политическото *санкцията* на светската власт за това, което тя счита за схизма или ерес. Тази размяна на *миропомазване* и *санкция* поражда една кръстосана инструментална връзка, при която всяка от институциите получава от другата това, което ѝ липсва: духовната мощ на свещеното за политика и физическата сила на принудата за монаха, или по-скоро за духовника.” (Пол Рикъор. *Прочути*. София, 1996, с. 160.)
4. Wohlfahrt Pannenberg. *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 21.
5. Wilhelm Schmidt-Biggemann. *Theodizee und Tatsachen. Das politische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1988, S. 167.
6. Във връзка със значението на правовия ред като гаранция на толерантността ето следното размишление на Роберт Шпеман: “Трябва да сме наясно, че плурализмът има определена цена. А цената, която изисква тоталният плурализъм е твърде висока. Тя би разрушила всяка една развита култура и би направила съвместния живот на хората невъзможен. Има обаче точно определени общи ценности, от които в едно плуралистично общество не можем да се откажем. Към тях от една страна спада толерантността, или с други думи готовността да се отнасяме с уважение към хората и да не се намесваме в сферата на тяхната лична свобода дори тогава, когато техните убеждения, ценности и форми на живот се различават от нашите. Това уважение намира своето изражение в правото, в един либерален правов ред. Това е правото, което прави индивида до някаква степен независим от доброволното уважение и толерантност - а дори и от разбиранията на неговите съграждани като ги принуждава да зачитат сферата на тази свобода.” (Robert

Spaemann. „Europa - Wertegemeinschaft oder Rechtsordnung?“ - In: *Transit - Europäische Review* Nr. 21. Wien 2001)

7. “С една дума независимо колко са съмнителни нещата, свързани с религията, сигурно поне е едно: никоя религия, която аз не смятам за истинска не може да бъде нито истинска, нито полезна за мен. Затова владетелите напразно принуждават поданиците да се присъединяват към тяхната църковна общност под претекст за спасението на душите им. Ако хората вярват, те ще се присъединят по собствено съгласие, ако не вярват, присъединяването с нищо няма да им помогне. Колкото и да са големи в крайна сметка претенциите за добра воля, милосърдие и загриженост за спасение на човешките души, хората не могат да бъдат принудени да бъдат спасени независимо дали желаят това или не; и следователно когато всичко е опитано, те трябва да бъдат оставени на собствената си съвест.” (Джон Лок. *Писмо за толерантността*. София. 1997, с. 61.)

8. G. E. Lessing. *Gesammelte Werke* Bd. 2. Berlin 1954, S. 276.

9. *Ibid.*, p. 280.

10. Avishai Margalit. „Der Ring. Über religiösen Pluralismus“ - In: Rainer Forst (Hrsg.). *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt a. M. 2000, S. 162-176.

11. В своето обхватно изследване върху историята на понятието “толерантност” Райнер Форст посочва шест съществени компонента на понятието “толерантност”: 1) контекстуалност; 2) отрицание; 3) приемане; 4) определеност границите на толерантността; 5) доброволност от страна на толериращия и 6) двустранност - толерантността е едновременно и правно-политическа практика, и индивидуално поведение. (Rainer Forst. *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt a. M. 2003, S. 30-41)

12. Райнер Форст установява, че понятието “толерантност” намира израз в четири идеално-типични концепции за толерантността: 1) позволителната концепция; 2) концепцията за съвместното съществуване; 3) концепцията за респекта; 4) концепцията за положителната оценка. (Rainer Forst. *Toleranz im Konflikt*. a. a. O., S. 42-48)

13. Чарлс Тейлър. *Мултикултурализъм*. София, 1999.

14. Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M., 1994.

15. Цветан Тодоров. *Живот с другите. Опит по обща антропология*. София, 1998.

16. Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. a. a. O., S. 210.

17. Срв. Нанси Фрейзър. “От преразпределение към признание? Дилеми на справедливостта в ‘постсоциалистическата’ епоха” - В: *Критика и хуманизъм* бр. 16. София 2003, с. 181-208; Nancy Fraser. „Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung“ - In: Nancy Fraser, Axel Honneth. *Umverteilung oder Anerkennung?*. Frankfurt a. M. 2003, S. 13-128.

18. Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, a. a. O., S. 112f.

19. Frank Furedi. „Akzeptiere mich, so wie ich bin“. - In: *NOVO* Nr. 58/59. Frankfurt a. M. 2002.

V. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

ФРИДРИХ ШЛАЙЕРМАХЕР (FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)¹

Иван Георгов*

Фридрих Шлайермахер е роден през 1768 г. в Бреслау². Възпитан между моравските братя, той постъпва като студент по теология в Хале, гдето същевременно изучава философия. След свършване на своето университетско образование, той става проповедник в Берлин, по-късно професор по теология и университетски проповедник в Хале и най-сетне, професор в новопостроения университет в Берлин, гдето умира в 1834 год.

Главните съчинения на Шлайермахер са: 1/ *“Речи за религията към образованите измежду нейните презрители”*, което излиза от печат през 1799 година; 2/ *“Критика на досегашната етика”* - 1805 година и 3/ *“Диалектика”*, което излиза от печат подир смъртта на Шлайермахер, а именно през 1839 година.

Шлайермахер е не само един от видните немски теолози и велик реформатор на протестантската немска теология, ами той също тъй е известен и по своите възгледи за теорията на познанието, диалектиката, религията и етиката. Диалектиката разглежда принципите и методите на познанието и като такава, съставлява общата част на философията, като теория на познанието. Диалектиката е изкуството да философстваме, затова тя подготвя към философията. Тя се разпада на два дяла: 1/ *трансцендентална диалектика* и 2/ *формална или техническа диалектика*.

Втората част от диалектиката излиза от понятието “знание” и изследва, преди всичко, какво нещо е знанието. Шлайермахер определя знанието като мислене; обаче не всяко мислене е знание, а само известно мислене. Това особено мислене трябва да се намира в съгласие с мисленето на другите. Знанието е определено мислене, което става по еднакъв начин във всички, които мислят. Един от най-важните белези на знанието е всеобщността и поради това необходимостта на мисленето. Но това не стига; мисленето трябва да се намира в съгласие с битието, трябва да съвпадне със своя обект. По тези два белега знанието се отличава от мнението. Чрез първия белег знанието се очисти от всичко лично, произволно, а чрез втория белег то става нещо действително, немнимо.

* професор по „История на философията” в СУ „Св. Климент Охридски” през периода 1888-1934 г.

При всяко познание действуват два фактора, две наши дейности - *сетивността* и *разсъдъкът* или *разумът*. Шлайермахер им дава особени названия: органическа функция и интелектуална функция. Никой мисловен акт не се извършва без едната от тези две функции. Няма нито чиста сетивност, нито чиста умственост. Органическата функция ни донася хаотическо разнообразие, но нареден материал. Този материал се нарежда от разсъждението. По такъв начин първоначалният хаос става познание през разсъждението. Както обаче не може да има мислене, без да бъде доставен материал от сетивата, така също не може да става и обратното. Деятелността на сетивата не е възможна без мислене, тя не докарва познание. Във всяко познание трябва да вземат участие и двата фактора, обаче не във всяко познание те вземат еднакво участие; в едно познание преобладава сетивната дейност, а в друго - разсъдъчната. Гдето преобладава органическата функция, там има *схващане, възприятие*, а гдето пък преобладава разумът, там има *мислене* в тесен смисъл. Когато настане равновесие между двете дейности, тогава настъпва онова, което се нарича *съзерцание*, и което не се среща осъществено, защото винаги преобладава една от двете дейности. Интелигенцията не е нещо действително, а може да бъде само цел, която не може никога да се постигне напълно. Възможността на познанието е обусловена от задружното действие на двете дейности: на сетивата и на интелигенцията; на опита и на ръководните принципи. Тези две дейности се отнасят до същия предмет, само че разумът схваща този предмет като множество, наредено в единство, обединено; а сетивата представляват същия предмет в разнообразие и образуват картината, която ни представя известно битие и която в мисленето се схваща посредством понятие. Образът на отделното представление, нагледът и понятието ни представляват същото битие, само че по друг начин, в други форми. Това битие има два модуса: *идеален* и *реален*. Идеалното отговаря на разума, а реалното - на сетивата. Битието, като принцип на интелектуалната дейност наричаме идеално. Но и реалното и идеалното не зависят едно от друго. Ако реалното зависеше от идеалното, сетивата от разумната дейност, тогава ние сами бихме произвели органическите впечатления, външния мир и в такъв случай не би имало нужда да приемаме реалното битие. Също тъй обаче, не може идеалното, умственото, да произлезе от реалното.

Познанието е възможно ако съществува идентичност между мислене и битие. Тази идентичност между мислене и битие намираме в своето съзнание, което е мислещо битие, битие във форма на мислене. Поради това и формите на нашето познание трябва да отговарят на формите на битието. От това следва, че онези форми на познанието - пространство, време, категории - са не само форми

на нашето схващане за нещата, както твърди Кант, а те са същевременно и форми на самите неща.

Както нашето "аз" съставя общата основа на всички наши отделни действия, така също и по отношение на единството на външния свят Бог съставя първобитното единство, онова единство, което лежи в основата на нещата, в света. Бог е абсолютното единство между реалното и идеалното. В него не съществува никаква противоположност между реално и идеално, а светът е средище, гдето съществува релативно единство между реално и идеално, и гдето тия съществуват като противоположни. В света целостта на битието е поставена като множество, а в Бог - като единство. Не трябва да си мислим Бога, като нещо отделно от света. Бог съществува в нас и вън от нас в нещата. Бог и свят са само две изражения на едно и също нещо. Бог не би могъл да съществува преди света.

Бог не бива да се мисли като битност, понеже личността притежава известни атрибути, като разум, воля и т.н., а такива атрибути ограничават личността. Чрез ограничението им в личността се вмъква крайното, а Бог не е краен, ами безкраен.

Зависимостта на нещата в Бога трябва да се мисли като обусловеност на нещата от природната връзка, тази зависимост не е такава, щото Бог да се меси вън от природната връзка в хода на природните явления. Чудесата са невъзможни. Доколкото съществува природна връзка, дотолкова са зависими и нещата от Бога. Светът е чисто явление на божествената каузалност, а божествената каузалност е идентична с природната каузалност. От природната каузалност и необходимост човекът не е изключен. Свободата на волята в същински смисъл на думата е невъзможна. Човек не се отличава от другите природни неща по това, че той си приписва безсмъртие. Както другите природни неща, така и ние (човеците) сме преходни моменти в живота на вселената. И ние не съществуваме нито преди раждането, нито след смъртта. Философските доказателства за безсмъртието на душата не са убедителни. Като мислим за живота подир смъртта ние се заплитаме в противоречие, а за да се очаква възмездие в един друг живот, това не е религиозно, защото религията не бива да се внушава от очаквания на възмездия. Истинското безсмъртие е да се чувстваме ние като едно нещо с безкрайното в своята крайност. Светът е проявление на Божията дейност, и затова той е съвършен - колкото може да бъде съвършен един свят - и в него както доброто, така и злото, са на местото си. Злото е само една по-ниска степен на доброто. Затова не бива да бъдем много строги спрямо грешките и недостатъците на хората. Такъв един възглед за света е оптимистичен.

За религията Шлайермахер твърди, че тя не се основава нито върху познанието, нито върху волята, ами върху чувството. С това Шлайермахер много подпомага за точното схващане на религията. В чувството и посредством чувството се открива присъствието на безкрайното в нас, в чувството ние схващаме това безкрайно, схващаме божеството. Ние съществуваме, а с поставянето на нашето битие, ние поставяме и безкрайното битие на Бога, от който като крайни същества ние зависим. Явява се у нас чувство на абсолютна зависимост, защото ние свеждаме своето битие към една последна причина, към Бога. Бог е абсолютната каузалност, безкрайната сила, от която зависи всичко. А като такава абсолютна причина, ние схващаме Бога посредством чувството. Религията се състои в непосредственото наше съзнание, че всичко е крайно. За човека е присъщо чувството на безкрайна зависимост. Но това състояние е еднакво присъщо и на всяко (друго) нещо, защото всяко нещо е част от битието на абсолютното и, като такова зависи от него. Това религиозно чувство на абсолютна зависимост е онова нещо, което наричаме набожност, тежнение към безкрайното, копнение да се слеем с Бога. Набожността не е само една страна от нашата чувственост, а е корена на нашите чувства, и ядката на всякакво истинско чувство. Няма здраво чувство, казва Шлайермахер, което да не е набожно.

Чувството, обаче не образува центъра на нашия душевен живот; покрай чувствуването човек проявява познание и искане или действуване. Религиозното чувство кара човека към религиозно действуване, към религиозно представление. Религиозните действия обикновено се наричат религиозни обреди. Шлайермахер иска да се появяват такива действия, обаче тези действия трябва да произлизат от вътрешно чувствуване, а не да са наложени отвън. При това главното нещо не е да се проявят религиозните чувства в определяне на религиозните действия, а чувството трябва да лежи в основата на целия наш душевен живот. Религиозното чувство кара да се изработват религиозни догми. Тези догми, обаче, не бива да се вземат за чиста истина, а да се смятат само като изражение на религиозното чувство; който иска да образува от догмите една наука, той изпада в митология. Догмите не са задължителни за всички.

Чувството на абсолютна зависимост, основата на религията, не се явява вечно едно и също, ами в различни форми. Тези форми са положителните или историческите религии. Бележити личности влияят върху масата и така се образуват историческите религии.

Шлайермахер различава три главни степени в религиозните общества:
1/ *фетишизъм*, който схваща света като хаос, или като единство в безпорядък, 2/ *многобожие* (политеизъм), който приема множеството не доведено в единство, и 3/ *монотеизъм* (еднобожие), който приема в основата на разнообразния свят

система и единство. Шлайермахер различава три монотеистически религии: 1/ *исляма*, 2/ *еврейската религия* и 3/ *християнството*. В исляма преобладава природния елемент, той има физически характер. В другите две религии преобладават разумът и волята; те имат етически характер. Между монотеистическите религии на първо място стои християнската религия. Тя е абсолютно съвършената религия, и то поради това, че нейният основател притежава пълно религиозно съвършенство.

Покрай философията на религията измежду особените философски науки Шлайермахер е разработил по самостоятелен начин *етиката*. Най-напред в кръга на науките разграничава двете основни науки: *диалектиката* и *математиката*. Диалектиката е спекулативна наука, а математиката емпирическа. Освен това Шлайермахер различава четири главни науки на специалното познание. Първо той различава две науки: 1/ *физика* (за природата) и 2/ *етика* (за духът). Във всяка една от тези две науки знанието бива или спекулативно или историческо, емпирическо. Физиката пък разпада в природна наука, като *спекулативна* или *рационална физика*, и на *емпирическа физика* или *природна история*. И етиката разпада в *рационална етика* и в *историческа етика* или *история*. По такъв начин получаваме четири науки: 1/ *природна наука*, 2/ *природна история*, 3/ *рационална етика* и 4/ *история* (емпирическа етика). От тези четири науки Шлайермахер е разработил *специалната етика* и особено *същинската етика* или *науката за нравствеността*.

Според Шлайермахер етиката е спекулативната част от науката за разума, която излага своето съдържание по спекулативен начин. Етиката разглежда действията на разума, доколкото тези действия докарват единство между разума и природата. Според Шлайермахер, природното знание е възможно също тъй, както и диалектиката, само защото съществува единство между мисленето и битието. Така също и науката за действоването е възможна, затова защото може да доведе до единство между искането и битието. Това единство се постига чрез действоване. А действоването е предмет на етиката. Във физиката владее природния закон, а в етиката - нравствения. Обаче за Шлайермахер, който се противопоставя на Кант, няма съществена разлика между тези два закона. Не е вярно това, което твърди Кант, че нравствения закон се отличава от природния по това, гдето той поставя самозадължение, дълг, а природния поставя пълно битие и принуждение. Резултатът от природния и нравствения закон е дейността. И подир единия и подир другия следва действие. От една страна и при природния закон могат да съществуват отстъпки, както и при нравствения закон. Отстъпванията от природния закон наричаме ненормалности, израждания и болести; а тия от нравствения закон - безнравствени. Тези отстъпки произлизат от това, че низки сили не се

подчиняват напълно на висшите принципи. В областта на нравствеността волята не може напълно да подчини низките сили в човека, а от това се появява злото и безнравственото. Нравственият закон е същи природен закон, само че е предназначен за най-високите стъпала на природата - за разумните процеси в човека. Така крайният детерминизъм на Шлайермахер го кара да отъждествява напълно двата закона, и да не може да види несъмнената разлика между тях.

Етическите процеси, към които се отнася нравствения закон, се проявяват в двойка дейност: 1/ *организираща* и 2/ *символизираща*. Разумът употребява в своята дейност природата или като оръдие или като символ, белег. В първия случай разумът по своему организира природата; при втория случай, той обръща природата в свои знакове, като дава по такъв начин израз на своя вътрешен живот. Художествената и научната дейност употребяват природата като символ.

Шлайермахер прави още разлика между *индивидуална* дейност (свойствена), *единична* и *обща* или *задружна* дейност. Получават се значи четири вида деятельности, които отговарят на четирите области в нравствената дейност: 1/ *собственост*, 2/ *сношение*, 3/ *чувство* и 4/ *мислене* или *знание*. На тези четири области от нравствената дейност отговарят четири блага, или както се изразява сам Шлайермахер, *организми*. Организмът, който възниква от индивидуалната дейност е *задружната общност*, основана върху лични връзки, но не е задължителна за всички. А наложителната за всички общност е *държавата*. *Църквата* е организъм пък на индивидуалната дейност. *Училището* в най-широк смисъл (като свързва учените с онези, които се учат) в задружната общност съединява лицата само свободно, и то за обща символизираща дейност. В държавата става съвместно задружно организиране. Църквата съединява хората, за да действуват те индивидуално и символизиращо. Училището пък ги съединява за обща и символизираща дейност в науката. Науката е продукт на общия дух. След това Шлайермахер подробно разглежда дейностите и благата, но в това ние няма да го следваме.

Бележки

1. Четях лекция за живота и творчеството на проф. Иван Георгов (1862-1936). Изброявах по-важните му публикации, когато един от студентите - Ангел Николов, ме попита дали случайно или преднамерено пропускам т. II от *"История на философията"*? Знаех, че в проекта на проф. Георгов за издаването на осемтомна *"История на философията"* този том би трябвало да обхваща античната философия от периода на високата класика и елинизма, период, твърде оскъдно представен в текстовете на професора. Заявлението на Ангел, че притежава този том възбуди любопитството ми. Предположих, че става дума за циклостилен вариант на лекции от т.нар. издания *"студентско спомоществование"*. Помолих го да донесе книгата. Оказа се, че в един том са подвързани три циклостилни

свитъка лекции, тематично покриващи по замисъла на проекта: *т. VI. Немската философия след Хегеля; т. VII. Френската философия в XVIII и XIX в.в. и т. VIII. Английската философия в XIX в.* По всичко личеше, че томът е номериран като "II" при подвързването от притежателката "М. Христова", съобразно поредността в собствената ѝ библиотека на свитъците лекции от проф. Иван Георгов. Ето **библиографското описание, направено от Ангел Николов:**

"Книгата представлява циклостилно издание, подвързано с твърда, покрита с щампована гланцирана хартия корица. Размерите ѝ са: *дължината - 32 см., широчина – 20 см., дебелина – 3,7 см.* На книжния борд е написано със златни букви на черен фон "История на философията II". В долната част на борда стои името "М.Христова" – вероятно на подвързалата тома притежателка. Тематично книгата е структурирана в три раздела:

I. "История на общата философия от Шлайермахер до сега" - лекции, четени от проф. Георгов, София, 1922 г.

В нея се обхваща развитието на немската философия от Шлайермахер до Вундт. Лекцията за всеки автор, както и в другите две части на тома, започва с кратка биографична справка за автора, чийто възгледи се излагат и след това се разглеждат основните положения от философията му. Тази част се отличава с постоянни позовавания и препратки към тези от философията на Кант и Хегел. Всички цитати в тома са съобразени с оригиналните издания на съответните съчинения.

II. "История на Английската философия през XIX век" - Софийски университет, София, 1922 г.

В тази част най-сериозно и задълбочено се изследват философските възгледи на Джон Стюарт Мил. Проф. Иван Георгов детайлно се спира на основните пунктове от философското му дело. Обширна е и лекцията посветена на Хърбърт Спенсър.

III. "История на Френската философия през XVIII-и и XIX-и век" - по лекциите на проф. Ив.Георгов, София, 1922 г.

Разглежда Френската философия от Ламетри до Кант, като отделя по-специално внимание на Жан-Жак Русо.

Догодина се навършват 70 години от смъртта на проф. Иван Георгов - "бащата на университета" и на академичната философия у нас; преподавателят, който по думите на проф. Д. Михалчев, в продължение на 46 години (1888-1934) пръв измежду цялата колегия започвал и последен привършвал своите "академични четения". От неговите лекции поколения български интелектуалци са черпили историко-философски знания. Поради това, стори ни се най-естествено, да припомним за основополагащата роля на проф. Георгов в изграждането на модерната ни философска култура с публикуването именно на една негова лекция. **А. С.**

2. Днешен Вроцлав в Полша (бел. ред.).

VI. ECE

ПУСТОТА

*Добрин Тодоров**

Човеците сме странни създания. Продължаваме да дишаме след смъртта си. Живеем, макар и отдавна преселили се в отвъдното. Парадоксалността на съществуването ни понякога се напомня от нашата безпомощност в ежедневието. Но особено изпъква при загубата на близки хора. Тогава най-ярко проблясва условността на делението между живот и смърт.

Загубата на роднини или приятели ни убива постепенно. Първоначално с осъзнаването на неотвратимата раздяла с човека, от когото е останала само тленната обвивка в ковчега пред нас. Болката е остра и нетърпима. Прорязва ни изцяло. С усилие удържаме крясъка. Тогава за първи път усещаме, че от нас се откъсва безвъзвратно къс от духа ни, който няма да регенерира. Оттук насетне сме все инвалиди.

Умирането ни едва започва с тази каверна. То става по-мъчително в хода на времето. Илюзия е, че то лекува. Само страданието променя своя вид. Времето го притъпява, прави го по-наситено и сраснало се с нас. С него се отваря бездната на самотата. С всеки загубен човек ни поглъща пустотата на безсмислието. Празен е не просто столът, на който е седял. Ние сме кухи.

Тогава се питаме колко голяма е личната ни духовна вместимост. Какво остава от нашата душа след всяко разпаряне? Кога ще я почувстваме окончателно раздрана? Има ли още достатъчно духовна "плът" до следващата ни ампутация? Или само разнасяме празната си коруба из безпосочните си друмища? Привързани ли сме към битието или само се носим като балони из простора на нищото?

Проклети въпроси. Самото им явяване като че ли ни утешава, че все още сме живи. Докато и те избледнеят окончателно. Но още колцина са важните за нас люде, след чиято кончина изобщо ще сме способни на питане. Къде е пределът, отвъд който не ще остане плът за късане от тялото на нашия дух. Ще постигнем ли облекчение, когато просто се оставим на своето реене в пустотата на безразличието.

Разбира се, остават ни спомените. И призрачната надежда, че ще намерим сили да продължим да плетем мрежата от близки връзки с довчера непознати хора. Дано имаме воля да продължим. Дано не е изтляла съвсем вярата, че си струва да го правим. Дано не е убита окончателно способността ни да обичаме.

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

VII. IM MEMORIAM

Доц. д-р Диана Георгиева - Велчева

На 12 декември 2004 г. след продължително и мъчително боледуване почина доц. д-р Диана Георгиева-Велчева - създател на Свободния факултет, пръв директор на Хуманитарния департамент, един от ръководителите и доайен на катедра "Философски и социални науки" в МГУ "Св. Иван Рилски".

Диана Велчева е родена на 24 януари 1938 година в гр. Полски Тръмбеш (Великотърновско). Завършва специалност "българска филология" в СУ "Климент Охридски". Специализира в МГУ "Михаил Ломоносов" през 1975 г. От 1971 до 2001 г. е преподавател по философия в МГУ "Св. Иван Рилски" /ВМГИ/. Защищава докторска дисертация през 1973 г. Избрана е за доцент през 1978 г.

Научните интереси на доц. Велчева са в областите на историята на българската философска мисъл, гносеологията и през последните години от живота ѝ към философската антропология. Тя е автор на повече от 60 научни труда, от които 3 монографии. Нейното учебно помагало *Антропологични идеи в историята на философията*, претърпя две издания за три години и продължава да се ползва от студенти, обучаващи се в различни висши училища у нас.

Доц. Велчева е известна в българската академична колегия със сериозното си отношение към своята професионална дейност. Като нещатен сътрудник на Института по философия при БАН, тя активно участва в работата на секция "История на философията" в това звено и е един от малцината български философи правили проучвания в архива на Коминтерна. Важен етап от професионалната ѝ биография е нейното участие в обработката на архива на акад. Тодор Павлов. Значим резултат от нейните изследвания са две антологии с текстове на български философи. В края на своя професионален път доц. Велчева се включи активно в работата на екипа, подготвил био-библиографския справочник *Българската философска култура през XIX – XX век*.

Доц. Велчева бе съвестен, отговорен и ангажиран преподавател. Тя даваше всичко от себе си на студентите. И те я обичаха. Няколко поколения възпитаници на МГУ "Св. Иван Рилски" /ВМГИ/ я помнят като човечен и разбиращ проблемите им, но вискателен преподавател. За тях философията неизменно ще се свързва с усмихнатата и с широко сърце доц. Велчева.

За колегите си доц. Велчева бе просто Диана - винаги готова да изслуша, да посъветва или скастри, но и да помогне. Нейната всеотдайност бе пословична. Когато сметнеше, че трябва да окаже съдействие, тя не пестеше сили, докато не завършеше своето добро дело. Диана ще остане в нашите сърца със своите коректност, широк поглед, прямота, великодушие и състрадателност.

Поклон пред светлата ѝ памет.

Д. Т.

VIII. КАЛЕНДАР

През **април 2005 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: *“Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ “Св. Иван Рилски”*. По проекта работят преподавателите от секция “Чужди езици” Венета Ангелова, Моника Христова, Диана Манова и Велислава Паничкова. Ръководител на проекта е ст. пр. Венета Ангелова.

През **май 2005 г.** ст. пр. Йордан Иванов от катедра “Физическа култура и спорт” придоби образователната и научна степен “доктор”.

През **октомври 2005 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ’2004, заседава секция *“Хуманитарни и стопански науки”*. Доклади изнесоха преподавателите от катедра “Философски и социални науки”: доц. д-р Десислава Костова, доц. д-р Добрин Тодоров, ас. Женя Стефанова, ас. Ваня Серафимова и ст. пр. д-р Йордан Иванов от катедра “Физическо възпитание и спорт”.

През **октомври 2005 г.** по предложение на проф. д.ф.н. Атанас Стаматов, за отговорен редактор на *ИЗВЕСТИЯ* на Хуманитарния департамент при МГУ “Св. Иван Рилски” бе избран д-р Христо Стоев от катедра *“Философски и социални науки”*.

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

“Известия”-та на Хуманитарния департамент при МГУ “Св. Иван Рилски” навършиха своята пета годишнина. Изданието се появи през 2001 г. малко след като бе конституирано основното звено, чийто орган е то. Досега в него са отпечатани 55 текста от 39 автори, разположени в 9 рубрики.

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

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

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

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

Делчева, Ружа Функции, състав и характер на манастирските библиотеки в Средновековна България, Т. III (2003), с. 37-52.

Делчева, Ружа - Апокрифът в проекциите на каноничния текст, Т. V (2005), с. 53-60.

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

Колева, Бисера Щрихи към въпроса защо Сократ умира невинен, Т. V (2005), с. 28-35.

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

Петков, Георги Бележки към хрониката на Салимбене, Т. IV (2004), с. 27-46.

Петков, Георги Глоси към “*За истината*” на Тома от Аквино, Т.V (2005), с. 36-52.

Рождественский, Андрей След постмодерна: Шансовете на “онтологията” и “етиката”, Т. I (2001), с. 13-33.

Рождественский, Андрей Натуралистичната орисия, Т. II (2002), с. 5-35.

Рождественский, Андрей Митическите извори на апокалиптиката, Т. IV (2004), с. 5-26.

- Серафимова, Ваня** Въображението - един възможен подход да мислим процеса на социализация, Т. V (2005), с. 13-27.
- Симова, Олга** Глобализация или глобална епоха. Опитът на Мартин Олброу за история на настоящето, Т. IV (2004), с. 67-87.
- Стаматов, Атанас** Определението на Св. Константин-Кирил за философията, Т. I (2001), с. 5-12.
- Стаматов, Атанас** Телесното и спиритуалното в предсмъртния обред на традиционната българска култура, Т. II (2002), с. 36-43.
- Стефанова, Желя** Правна характеристика на договора за търсене и/или проучване на подземни богатства, Т. IV (2004), с. 88-96.
- Стоев, Христо** Понятията за аперцепция и интелектуален наглед (Лайбниц, Кант, Фихте), Т. III (2003), с. 5-18.
- Стоев, Христо** За отношението между художественото творчество и моралната стойност на личността, Т. V (2005), с. 5-12.
- Тодоров, Добрин** Списание "Философска мисъл" на границата между две епохи, Т. I (2001), с. 34-45.

II. ОБУЧЕНИЕ

- Ангелова, Венета; Христова, Моника; Манова, Диана; Паничкова, Велислава** Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ "Св. Иван Рилски", Т. V (2005), с. 61-63.
- Бреие, Емил** Екзистенциализмът, Т. I (2001), с. 46-49.
- Велчева, Диана** Необходима ли е философия?, Т. II (2002), с. 44-48.
- Иванов, Йордан** Спортологична същност на пирамидално-състезателния метод в занятията по футбол в условията на ВУЗ, Т. II (2002), с. 69-74.
- Иванов, Йордан, Бисер Цолов** Проучване отношението на новоприетите студенти в МГУ "Св. Иван Рилски" към изучаване на предмета "Физическо възпитание и спорт", Т. III (2003), с. 60-67.
- Иванов, Йордан, Архангел Гигов** Методически особености в подготовката на футболни отбори с ниска и средна квалификация, Т. IV (2004), с. 129-134.
- Иванов, Йордан** Технически слабости, допуснати от "МАГ" (Варна) в турнира за КЕШ'2004 по футбол в зала, Т. V (2005), с. 64-68.
- Костова, Десислава** Възможности за повишаване ефективността на учебния процес във висшите технически училища, Т. I (2001), с. 49-55.
- Пеева, Диана, Стефан Филипов** Мястото на новите, нетрадиционни спортове в системата на физическото възпитание във ВУЗ, Т. I (2001), с. 55-57.
- Стоев, Христо** За разликата между *трансцендентно* и *трансцендентално* у Кант, Т. IV (2004), с. 135-138.

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

Тодоров, Добрин, Ваня Серафимова Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски", Т. IV (2004), с. 97-128.

III. ИЗВОРИ

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

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

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

Димитрова, Мария Свободата: моята и на другия (Коментар към текста на Е. Левинас), Т. IV (2004), с. 149-152.

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

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

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

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

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

V. ГОСТ

А.С. Проф. д.ф.н. Цочо Бояджиев - доайен на българската школа по философска медиевистика - на 50 години, Т. I (2001), с. 67-74.

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

А.С. Проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов и Кантовата традиция в България, Т. II (2002), с. 81-85.

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

А.С. Проф. д-р Христо Тодоров - За предизвикателствата на философстването като професия и призвание, Т. V (2005), с. 76-85.

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

VI. ECE

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

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

Тодоров, Добрин Пустота, Т. V (2005), с. 104.

VII. ЮБИЛЕЙ

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

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

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

Тодоров, Добрин Блез Паскал. Величие и нищета на разума, Т. III (2003), с. 111-115.

VIII. IN MEMORIAM

А. С. Проф. д-р Асен Игнатов (1935-2003), Т. III (2003), с. 99-102.

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

Д. Т. Доц.д-р Диана Велчева (1938-2004), Т. V (2005), с. 105.

IX. КАЛЕНДАР

Съставил: **Добрин Тодоров**