

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

***ИЗВЕСТИЯ
Том VII
София, 2007***

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

***P r o c e e d i n g s
Volume VII
Sofia, 2007***

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

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

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ
ТОМ VII/2007 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISBN 954-9748-15-4

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Анастасия Делчева Картината на света и живота в „Явления” на Арат и в „Aratea” на Германик	7
Олга Симова Размиването на понятията „свобода” и „справедливост” в теорията на рефлексивната модерност	23
Добрин Тодоров Ролята на философската публичност във философската култура на тоталитарна и посттоталитарна България	35
Христо Стоев Опит върху „релативността” на категориите <i>добро</i> и <i>зло</i>	49
Ваня Серафимова Един щрих към разбирането за <i>общността</i> в контекста на социализацията днес	53

II. ОБУЧЕНИЕ

Венцеслав Кулов Индукция и дедукция (Лекция)	66
Емил Бреие Човекът в историята	78

III. ИЗВОРИ

А. Р. Беда Достопочтени	82
Беда Достопочтени За реда на времената; Кратка хроника	83

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

А. С. Стоян Михайловски за метаполитиката (или против мърморковците) ...	96
Стоян Михайловски Философия на политиката	98

V. КАЛЕНДАР	108
--------------------------	-----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Anastasia Delcheva A Pattern of the World and Existence in Arat's "Phenomena" and Germanicus' "Aratea"	7
Olga Simova The Elimination of the Concepts of "Freedom" and "Justice" in the Theory of "Reflexive Modernization"	23
Dobrin Todorov The Role of the Philosophical Publicity in the Philosophical Culture of Totalitarian and Posttotalitarian Bulgaria.....	35
Hristo Stoev An Attempt on "Relativity" of the Concepts <i>Good</i> and <i>Evil</i>	49
Vanya Serafimova A Note towards the Understanding of <i>Community</i> in the Context of Socialization Today.....	53

II. EDUCATION

Venzeslav Kulov Induction and Deduction (Lecture).....	66
Emil Breie The Man in History	78

III. SOURCES

A. R. Beda Venerabilis	82
Beda Venerabilis De temporum ratione; Chronicon breve	83

IV. FROM THE PHILOSOPHICAL ARCHIVE

A. S. Stoyan Mihajlovski for Metapolitics (or against the Grublers)	96
Stoian Mihajlovsky Philosophy of Politics	98

V. CALENDAR	108
--------------------------	-----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

КАРТИНАТА НА СВЕТА И ЖИВОТА В „ЯВЛЕНИЯ” НА АРАТ И В „ARATEA” НА ГЕРМАНИК

Анастасия Делчева*

Дидактичната поема “Явления” на Арат¹ представлява преработка в хекзаметър на астрономическо съчинение на Евдокс от Книдос. Състои се от 1154 стиха, а съдържанието ѝ може да бъде разделено на следните части: 1. Въстъпление, оформено като кратък химн в чест на Зевс (vv. 1 - 18); описание на съзвездията и небесната сфера (vv. 19 - 558); описание на изгревите и залезите на съзвездията (vv. 559 - 732). 2. Описание на метеорологичните явления и знаците за предсказване на времето (vv. 733 - 1154)².

“Явления” е единствената запазена творба на елинистическия поет Арат³. Този факт сам по себе си я прави интересна за изследване, но има и по-сериозни причини тя да бъде смятана за значимо произведение както във филологически и литературен, така и в културологичен и дори във философски план. Силният интерес към поемата от античността чак до средновековието и Ренесанса свидетелства за тази значимост, но едновременно с това повдига въпроси: в какво се състои и на какво се дължи значимостта и популярността ѝ?

Издадена около 275 г. пр. Хр., в продължение на столетия “Явления” има огромен успех⁴, дължащ се както на литературните ѝ качества, така и на нейната роля за развитието на астрономията като наука. Тази популярност е на пръв поглед озадачваща - поемата не изглежда да е най-значимият източник на задълбочени знания по астрономия. Тя създава впечатление по-скоро за образователно, отколкото за строго научно четиво и явно е предназначена не само за специалистите в областта, но и за всеки, който би проявил интерес и би имал полза от изучаването на звездното небе. Това вероятно е една от причините тя да бъде толкова харесвана. Други основания за славата на поемата са високите ѝ литературни качества⁵ в съчетание с полезността на тематиката. С изящната си форма творбата цели по приятен начин да поднесе съдържание с по-скоро практическа, отколкото научна насоченост. Представените в поетичен вид основни астрономически познания са от голямо значение в две жизненоважни сфери на бита в онази епоха - селското стопанство и корабоплаването. Подготовката на автора в областта на

* магистър по класическа филология, учител в НГДЕК „Св. Константин-Кирил Философ”.

астрономията не бива да се подценява, но при осъществяването на адаптацията поетът не следва плътно модела на Евдокс - работата му на места е по-повърхностна в техническо отношение, налице са пропуски и неточности спрямо разработката на учения от Книдос⁶. Най-явната причина за тези отклонения се корени в самото естество на Аратовата творба - тя е версификация, съответно изисква сериозна преработка на материала, за да може той да зазвучи в хекзаметър и да се оживи с художествено-митологична образност. Друга причина за допуснатите неточности (доколкото те са умишлени) е дидактичната насоченост на творбата; Арат олекотява материала, с което се постига двоен ефект: първо - астрономията се превръща в литература, способна да заинтригува ценителите на изящната словесност и второ - по привлекателен и запомнящ се начин са представени основни и полезни за всекиго познания за съзвездията⁷.

Изключително харесвана още по времето на създаването си, "Явления" придобива голяма популярност в римските литературни и научни среди. Доказателство за това са няколкото латински превода на творбата⁸, от които само този на Юлий Цезар Германик⁹ е цялостно запазен. И отново не това е главното, с което Aratea на Германик се откроява сред останалите латински версии и не това е основното съображение двете творби да бъдат разглеждани паралелно. По-силните аргументи в полза на такъв паралел са следните.

В работата си с оригинала Германик се проявява не само като преводач. Той внася в текста множество изменения от литературно и митологично естество. Оригиналният подход към някои откъси от поемата дава основание да се говори за собствени инвенции на Aratea. Въз основа на такива наблюдения поемата на Германик може да бъде определена не толкова като превод и дори не като свободен превод, колкото като творческа обработка. При боравенето с гръцкия оригинал Германик създава произведение, притежаващо собствени художествено-поетични качества.

Ето защо, в търсене на по-широкото разбиране на понятието превод, Aratea би трябвало да бъде наричана "адаптация" (уместно е също да се употребят "интерпретация" и "версия"). Това би позволило да се наблегне върху моментите на оригиналност и да се открият специфичните похвати, чрез които Германик е пригледил поемата към изразните възможности на латинския език и към очакванията на образования римлянин от своята епоха. Очевидно всеки превод, а най-вече този, който може да бъде наречен "свободен" - какъвто е случаят с Aratea - не просто заменя думите на един език със съответстващите им думи от друг език (понятието "буквален превод" не би означавало нищо, ако се приеме буквално), а преобразява закодираните в думите звуци и картини от вселената на един език в звуците и картините (съответно понятията и идеите),

които формират вселената на друг език. Германик е направил своята обработка така, че тя да се вписва естествено в римската културна и литературна среда. Това позволява да се говори за Φαίνομενα на Арат и за Aratea на Германик, а не за поемата на Арат и един от нейните латински преводи. Паралелното разглеждане на двата текста предоставя възможност да наблюдаваме и преценяваме степента на взаимна проникнатост между вселените на двата езика и същевременно да открояваме литературните и културни специфики, собствени за действителността на всяка от тях. Φαίνομενα и Aratea предразполагат към подобни проучвания и поради следния интересен момент: при все че обогатява текста съгласно собствените си критерии със съдържателни промени (предимно митологични екскурси и препратки към латинските поети), адаптаторът запазва структурата на творбата и съумява да не надхвърли обема на оригинала¹⁰. Изследването на общото и специфичното в двата текста, било то в поетичните техники и особеностите на изказа, било то в съдържателен план, позволява да се направи по-широк извод: как, рисувайки картината на звездното небе, двата текста по сходен и своеобразен начин изобразяват със средствата на поезията картината на света и на човешкия живот, такъв какъвто е и какъвто би трябвало да бъде. Светът в двете поеми е такъв, какъвто е, доколкото в тях той е осезаем и реален и такъв, какъвто не толкова видимо е, доколкото е разгадаема загадка, постижима за смелостта на ума. Погледът към звездното небе е опит за обхващане на божественото и човешкото в динамика и хармония и това се усеща най-отчетливо във встъпителната част на поемата при Арат и при Германик.

Проemiонът на Φαίνομενα се смята за едно от най-хубавите творения на елинистическата поезия. Затова е интересно да се проследи как е подходил към него Германик - каква част е предал на латински език, доколко го е преработил и какви основания стоят зад внесените промени¹¹.

Оформена като химн към Зевс и музите, встъпителната част на Аратовата поема носи отгласи от Омировите химни¹². Множеството препратки към "Теогония" и "Дела и дни" пък показват, че Арат е възприемал поемата си като отклик на епоса на Хезиод, а себе си – като продължител на традиция, основоположена от великия епик. Това може да бъде усетено още в първия стих: Ἔκ Διὸς ἀρχόμεσθα (Нека от Зевс да започнем) е вид формула, явяваща се като реплика на встъпителния стих от "Теогония"¹³. Но докато Хезиодовите богове в гнева си скриват благата от хората (Theog. 42 и 47 - 49), в поемата си Арат се обръща към бащински благосклонния Зевс (ἴπλιος ἀνθρώποισιν - v. 5). Прологът заявява присъствието на бога във всички човешки дела (vv. 1 - 4) и обяснява защо Аратовата поема е пропита с него - Зевс е този, който дава знаци (σημαίνει - v. 6) и чрез тях говори на хората,

разкривайки им тайните на битието, а съзвездията са именно такива *σῆματα*. Поетът търси божествена санкция и отправя към музите молба да му бъде позволено, разказвайки за звездите, да участва в разкриването на природните закони (*ἀστέρας εἰπεῖν*). Познаването на небесните феномени всъщност е познание как да се живее съгласно утвърдения от бога ред - това внушава встъплението, въпреки че в него не се говори изрично за всеобщ закон (*κοινὸς νόμος*), както прави това стоикът Клеант.

Някои изследователи търсят връзка между представата на Арат за вездесъщия Зевс и стоическото схващане за единния божествен *λόγος* (срв. Клеант, frg. 1, 12)¹⁴. Внимателното проучване позволява в поемата да се открие подобно влияние, но не като заявена доктрина, а като обща светогледна нагласа в духа на стоическите идеи. "Явления" едва ли може да бъде наречена философска поема, но представите за вселената, върху които тя е изградена, дават основание да се търсят в нея философски пластове.

Въпреки че *Φαίνόμενα* традиционно се е възприемала като повлияна от идеите на Стоата, Aratea не дава основание Германик да бъде причислен към конкретна философска школа¹⁵. Съответно в неговото встъпление божественият авторитет е различен от Аратовия Зевс.

Още с първите редове Германик дава да се разбере, че задачата, която си е поставил, не е просто преводаческа. Само първото полустишие - *Ab Jove principium* - може да се възприеме като превод на Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα. Адаптаторът също извежда началото на творбата си от Зевс, но вместо да продължи в духа на оригинала с описание на всеобхватното присъствие на бога, Германик изведнъж престава да следва Аратовия увод и вместо това подхваща свой собствен: *Ab Jove principium mango deduxit Aratus; /carminis at nobis, genitor, tu maximus auctor.* (Юпитер беше велики началото според Арата/ на песента ми пък ти си, родителю, висш зачинател - vv. 1 - 2). Първото полустишие се оказва цитат - Германик се позовава на оригинала, за да подкрепи и поясни своето начало на поемата: както Зевс е божественият стимул за написването на "Явления", така и този, когото Германик нарича "родител", е *maximus auctor* на Aratea. Тук налице е не просто сравнение, а градация, която е експлицитно ласкателна: Зевс е велик, *magnus*, но още по-велик, *maximus*, е въпросният *genitor*. Оформя се смислов паралел между *Iuppiter* и *Genitor* и съответно между Aratus и *nos*. Употребата на съюза *at* подтиква да търсим тук не само елемент на сравнение, но дори на противопоставяне. Това кара читателя да насочи вниманието си от общото между двата текста към същностните различия помежду им. Сътворяването на гръцката поема има божествено основание - тя е предназначена да отрази волята на Зевс. Основанията за създаване на латинската версия са различни,

но не по-малко сериозни. Тя също се нуждае от божествена санкция, различна от онази, която търси да получи гръцкия поет, но изхождаща от не по-малък авторитет.

В стремежа си да идентифицират личността, към която Германик е адресирал своето встъпление, изследователите изхождат от две предположения: първото гласи, че тази личност е осиновителят на Германик - Тиберий¹⁶, а второто - че това е Август¹⁷. Всяко от тях може да бъде подкрепено с доказателства от текста; в полза на второто например могат да се приведат vv. 9 - 10, където въпросната личност е представена като умиротворител по земя и по море (описание, което не подхожда особено добре на Тиберий). От това става ясно на какво основание Германик издига своя *genitor* до ранга на Зевс: "родителят" е създател на мира, както Зевс в Аратовата поема е създател на природните закони. Още Лукреций Кар в търсене на божествена подкрепа за труда си моли Венера да осигури мир и по този начин да направи възможно създаването на неговата поема¹⁸. Германик вероятно е виждал в Лукреций един от своите литературни модели; макар че *parva quies* не съответства пряко на *tranquilla pax*, все пак в споменатото двустичие може да се долови отзвук от Лукрециевото *fera moenera militai /per maria ac terras omnis sopita quiescant*. Подобни съпоставки помагат да видим как Германик се вмества в традицията на римския дидактичен епос, без обаче да прави преки заемки от стиховете на други автори и без да се обвързва с техните философски идеи.

Освен че се обръщат към висш авторитет - благосклонния Зевс и божествения Август - двете встъпления синтезирано представят темата на творбата. Германик съумява по-стегнато от оригинала да набележи конкретната цел на създаването на латинската *Aratea*. Явно според него тази цел трябва да бъде ясно и точно формулирана, затова той не следва маниера на Арат. Гръцкият поет се старее постепенно и неусетно да подсказва необходимостта от наблюдаване на небесните явления, та читателят да я възприеме като нещо естествено, както естествено и непосредствено наблюдава хода на природните процеси. С първите стихове поемата провокира сетивата - във въображението изникват улиците и площадите, арените на човешкия живот - и в тях Зевс не просто присъства, те са "пълни" с него (*μεστὰὶ Διός* - v. 2); името му отеква по градове и пристанища; този звук почти осезаемо прелива в шума на морските вълни (*μεστὴ δὲ θαλάσση* - v. 3). Поетът се стреми да настрои аудиторията си към разгадаване на божествените природни знаци; неназрапливото, но уверено повтаряне *λέγει δ'λέγει δ'* - [Зевс] казва..., казва... - подготвя слуха на възприемащия поемата да чуе в нея думите на Зевс. Читателят на "Явления" трябва да бъде предразположен да очаква чрез поемата богът да му изпрати познание и да му донесе добро - към такова очакване го настройват началото

на v. 6 и края на v. 8: δεξιὰ σημαίνει – δεξιὰ ὄραи (добро вещае - добро време). Хората трябва да се възхитят на красотата на божествения порядък: небесните знаци са μάλιστα τετυγμένα (чудесно пригодени). В тази своя част (vv. 5 - 14) встъплението е оформено като разказ за направлявания от бога човешки живот.

Германик запазва идеята на гръцкия поет да обхване картината на живота в движение, но съгъства Аратовото описание в един стих, който точно назовава предмета на произведението: *Sideraque et mundi varios cognoscere motus* (Звездния свод да позная, менливия ход на всемира - v. 12). После в два стиха, с типичната за римлянина практичност и целенасоченост, той успява да набележи основните насоки на астрономическата поема - именно корабоплаването и земеделието са пряко зависими от познаването на небесните феномени: *navita quid caveat; quid vitet scitus arator / quando ratem ventis aut credat semina terris*. (Плаващ от що да се пази и що да отбягва орача, / кораб кога на зефира да връчва, а кълн - на земята).

Двустихието прави впечатление с майсторската игра с двойния паралелизъм, съчетан с анафорично употребения косвен въпрос; *navita* и *arator* рамкират първия стих като носители на смисловия акцент. На всяко от двете *nomina agentis* съответства по позицията си във втория стих обектът на неговия труд. Оригиналът на Арат, от друга страна, разгръща описанието на живота от стих в стих. От v. 5 до v. 13 края на фразите не съвпада с края на стиховете, затова всеки стих получава своя смислов завършек в следващия. Създава се усещане за навързване в плетеница и преливане на образите във всеки следващ стих.

Докато Арат работи с напластяване на картините, Германик си служи с отчетливи щрихи, без да търси такъв мащаб на космическата картина. Той използва три стиха (vv. 12 - 14), края на всеки от които съвпада с края на мисълта, за да покаже стройната подредба на света. Този подход позволява да се открият добре дидактичните цели на латинската *Aratea*. Разбира се, "Явления" на Арат също представлява дидактична поема - затова нейният автор вижда мястото ѝ в традицията на "Дела и дни". Но под формата на поучения към моряците и селяните Арат всъщност изгражда философска представа за устройството на вселената, а поемата му в крайна сметка е насочена към образованите среди на елинистичния град. Германик от своя страна обвързва поемата по-тясно със земеделските и мореплавателски практики и това личи още във встъплението. Той явно е смятал тази практическа полезност за част от своя "учен труд" (*doctus labor*). При това римският автор си дава сметка колко е трудно да се пресъздаде тази дидактична и философска поема на латински език, така че да отговаря на

литературните изисквания на епохата и да се впише в римската литературна традиция¹⁹. Все пак той не е първият латински поет, разработвал тематика, сходна с Аратовата. Като се има предвид важното място, отредено на астрономическите наблюдения в "Буколики" и "Георгики" на Вергилий, никак не е учудващо, че на определени места в тези произведения се долавя звучене, характерно за Аратовата поезия²⁰.

Германик явно е сметнал, че така подготвената научна и литературна среда в Рим е узряла за пресъздаването в латински стихове на самата Аратова поема. Затова във въстъплението си той на свой ред търси приобщаване към традицията на Вергилиевата поезия: неговото *tibi sacra fero* има своя първообраз в "Георгики"²¹, както Вергилиевите *dulces Musae* са вдъхновени от Аратовите и Хезиодовите *Μοῦσαι μελίχια* (Phaen. 16 - 17; срв. Hes. Theog. 92 и 96 - 97)²².

Но и философската стойност на Аратовата творба едва ли е убягнала на Германик²³. Ето как той представя изследователя на звездното небе: *Nunc vacat audaces ad caelum tollere vultus* (Време отвори се дръзките взор да отправят в небето - v. 11). Преди него Лукреций е описал първия философски порив за познаване на вселената с метафората за дръзко вдигнатия поглед²⁴. Арат разкрива философския аспект на поемата чрез практическата проблематика; при Германик философският и практическият план са обединени във въстъплението на *Aratea*.

Като обобщение може да се каже, че спецификите на всеки от двата пролога се открояват на фона на общите елементи в тях. В *Aratea* на Германик характерният за поетичния пролог момент на *invocatio* към божествен авторитет е съчетан с обръщение към императора - рутинен елемент от всяка поетична творба след обожествяването на Август²⁵. И двамата автори набелязват темата на астрономическата поема, но при Арат елементът на *epagatio* е по-разгърнат, докато при Германик той е по-концентриран. И в двата текста обаче се постига пълна с живот картина на света, в който ритъмът на човешкия бит е едно с движението на вселената. И в двата случая е учудващо как произведение, което сухо определяме като "дидактична поема", пресъздава вселената в ярка, подвижна образност, а не в сковани описания. Атрактивността на *Φαινόμενα* и *Aratea* говори за майсторството на авторите и подкрепя убеждението, че основно качество на литературата е да грабва вниманието и да подбужда въображението - така тя би могла да учи, да бъде полезна и да носи морално послание. Ако Арат и Германик са си поставили такава цел, в проемиона тя е постигната. За да се убедим, че това се случва и при същинското излагане на астрономическите сведения, следва първо да разгледаме как е изградена

поемата около този материал, а после - как се движат и как дишат латинският и гръцкият текст в тази рамка.

Както бе споменато по-горе, адаптаторът запазва оригиналната структура на творбата²⁶. Следвайки образеца си, той представя съзвездията едно по едно, като започва от Северния полюс и продължава от изток на запад, за да завърши с инфразодиакалните съзвездия. Сетне и двамата заявяват, че с това са изчерпали изброяването на така наречените “неподвижни” звезди²⁷. След това са описани “orbes celestes” - имагинерните кръгове, които разграфяват небесната сфера и по които се “движат” съзвездията²⁸. Накрая са разгледани така наречените Paranatellonta - съзвездията, чиито изгреви и залези съвпадат с тези на знаците от зодиака.

При такова синтезирано очертаване на структурата на творбата за яснота се налагат изрази като “представя”, “описани са”, “разгледани са”. Четенето на текстовете обаче оставя по-различно впечатление. Съзвездията са не само фигури, а образи, които населяват небесното пространство. В гръцкия текст, който изобилства от разнообразни глаголи за движение, те се носят, пътуват, тичат, въртят се, извиват се, огъват се. Латинския текст пък е търсил по-“цветни”, по-живописни образи, които веднага грабват вниманието с това, че “разказват” повече, като участват в повече митологични сюжети.

Астралните митове са част от космологичните представи на човека от древни времена²⁹. Чрез тях хората отъждествяват небесните тела с митологични персонажи и обясняват ролята им в структурата на мирозданието³⁰. Въз основа на подобни митове в културата на редица народи постепенно се оформя система от съответствия между дванайсет животни и същото число съзвездия. Това е така нареченият “животински” кръг: ζωϊδιον. Постепенно митологичните персонажи, свързани със звездите, започват да играят роля в проучванията на звездното небе. Те се превръщат в система от знаци и служат като своеобразен език, използван при изследване и описване на разположението и движенията на небесните тела. В старогръцката литературата този арсенал от образи функционира във взаимодействие с много други митологични персонажи. Традиционните представи се поетизират, прибавят им се допълнителни значения, между тях се изграждат сложни връзки.

Интересен и широко разпространен мотив в астралните митове е представата за превръщането на хора или животни в съзвездия. Този мотив навлиза в литературата под формата на катастеризмичен разказ. В древногръцката митология такива са митовете за Голямата мечка, за взетия на небето Триптолем (или Икар), Дева, Плеяди, Близнаци и много други.

Катастеризмичните митове навлизат в “Явления” на Арат като неразделна част от техническия и литературен материал, с който авторът работи. В

произведение на астрономическа тематика митологичните алюзии са неизбежни, най-малкото защото самите имена на съзвездията съдържат в себе си митология. Като поет Арат възприема тази образност във всички нейни аспекти и използва едновременно всичките ѝ функции. Той познава митологичните образи като език за предаване на астрономически сведения. В същото време споменаването на тези персонажи го приобщава към литературната традиция на неговите поетични образци, какъвто е например Хезиод. Това обаче не изчерпва ролята на катастеризмите в неговата творба. Те несъмнено внасят в описанията на нощното небе усещане за живо присъствие и по този начин правят поемата въздействаща. Но още по-забележителна е способността на автора да натоварва катастеризмичните разкази с религиозно-философски смисъл и да изразява чрез тях представите си за вселената³¹. Всъщност звездните разкази, върху които Арат задържа вниманието си, не са много, което навежда на мисълта, че съдържанието им е било особено важно за поета.

Както бе споменато по-горе, Германик почти е удвоил броя на катастеризмичните митове в *Aratea*. Неговите допълнения към митологичния материал в "Явления" показват как той е работил със съдържанието на Аратовата поема, за да създаде своя версия в съответствие със собствените си представи за поетично майсторство.

Да видим например как Арат и Германик излагат мита за ансамбъла Голяма мечка и Малка мечка³². Арат въвежда разказа във v. 30 с уговорката "ако е истина" (εἰ ἐτιὸν δῆ) - един вид формула, с която поетът подсказва, че възнамерява да се позове на една по-рядко срещана версия на мита за съзвездията. По всяка вероятност той познава широко разпространения разказ за Калисто, дъщерята на Ликаон и ловна другарка на Артемида: тази Калисто била съблазнена от Зевс и заченала от него Аркад, но била наказана от Артемида (или от ревнивата Хера) да приеме образа на мечка; за да я избави от ориса ѝ, Зевс я поставил сред звездите³³. Арат обаче разказва друга история, съгласно която Голямата и Малката мечка всъщност са нимфи, възкачени на небето като награда за тяхната служба към Зевс - те са неговите кърмилници в ранното му детство на планината Ида, когато той бил скрит от баща си. Разказът е почти какъвто го познаваме от Аполодор: Рея скрива детето си в Диктейската пещера на остров Крит и го поверява на куретите и нимфите; но единствен Арат отъждествява небесните Мечки с нимфите-кърмителки на Зевс.

Защо той е избрал този вариант на мита? Със сигурност не защото не е познавал този за козата Амалтея - във v. 163 тя е спомената като елемент от съзвездиято Колар и е наречена "свещена" (ἀξιῆ ἱερή). Следователно поетът

умишлено се отклонява от популярната версия. За това би могло да има формална причина - нужен му е бил разказ, който обяснява произхода едновременно и на двете съзвездия, за да не се наруши целостта на откъса, в който те са представени заедно, а митът за Калисто се отнася само за Голямата мечка. Но предпочитанието на Арат към даден катастеризмичен мит едва ли се дължи само на композиционни съображения. Не са много съзвездията, чийто произход той се заема да обясни: например съзвездието Дракон при него не получава своя митологична интерпретация, макар че ефектно е обрисувана формата му на страховито чудовище: μέγα θαῦμα (v. 46), δεινὸν πέλωρ (v. 57), което гъне извивките си подобно на речен ръкав (vv. 45 - 47)³⁴.

Ето защо при катастеризмичното обяснение за произхода на Голямата и Малката мечка трябва да се търси друго, по-дълбоко основание за избора на поета. То би могло да се корени в неговата представа за фигурата на милостивия (ἥπιος) и помагачия Зевс. Ролята на прелъстител не подхожда на божеството, което в благосклонността си разкрива природните закони, за да могат хората да живеят според тях³⁵. Затова авторът се спира на един свещен символ - детството на бога. Така той свързва философския Зевс от уводния химн, божеството, което е разпределило съзвездията на небесния свод, с митичния, по чиято воля (Διὸς μεγάλου ἰότητι, v. 31) образите на Голямата и Малката мечка са увековечени на небето.

Германик е схванал тази идея за небесния управник; в съответния откъс (vv. 24 - 47) той назовава Юпитер "moderator Olympi" - епитет, който пробужда асоциации с хармоничност, съразмерност, миротворство. При него ансамбълът има приблизително същата схема - представяне на двете съзвездия и разположението им едно спрямо друго, после разказ за техния произход и сетне - кратки сведения за тяхната значимост в мореплаването. В оригинала митологичният елемент е въведен с формулата εἰ ἐπιὸν διῆ; интерпретаторът на свой ред вмъква уговорката Veteri si gratia famaе. Той се придържа към версията на образеца за кърмителките на Зевс; макар че отначало те са наречени просто "вярна свита", fidae comites (което сякаш е опит да се избегне противоречието между разказа на Арат и варианта, включващ козата Амалтея), впоследствие все пак са назовани Iovis altrices (кърмилници) в съответствие с гръцкия текст (μιν ἔτρεφον). Тук Германик запазва идеята на оригинала, но на друго място в поемата (v. 226) се изкушава да нарече Голямата мечка "Lycaonis Arctos", било за да покаже, че познава и легендата за Калисто, било за да разнообрази текста с повече митологични алюзии.

В някои откъси³⁶ Германик се придържа към митологичните сведения, предложени в оригинала и си позволява да вмъкне само по някой пестелив

щрих, който обогатява даден разказ или персонаж с допълнително значение и позволява художественият образ да бъде възприет под малко по-различен ъгъл. Така се запазва тенденцията на гръцкия автор към стройност и изчистеност на сюжета. Но има и не малко примери за това как интерпретаторът изпъстря своята версия на поемата с препратки към митове, които не са споменати в оригинала. Германик прави това отново по най-премерения начин, без да нарушава композиционните решения на Арат и без излишно да утежнява текста. Тази негова способност да разкаже повече, без да изпадне в многословност, е проявена в редица откъси, един от които е посветен на съзвездието Воловар (vv. 90 - 95). В стихове 91 - 95 от своята поема Арат обяснява двете названия на тази група звезди чрез фигурата, на която хората традиционно я уподобяват - Пазач на мечките (Ἀρκτοφύλαξ) заради мястото му спрямо тези две съзвездия или Воловар (Βοώτης) заради приликата с човек в запрегната кола. Едновременно с произхода на името са разгледани формата и разположението на съзвездието; после в два стиха се описва яркостта на звездите в него. Явно идентификацията на Ἀρκτοφύλαξ с Аркад, сина на Калисто, е въведена от по-късни автори, но Арат не би прибягнал до тази легенда, дори да я е познавал, тъй като той не отъждествява Калисто с голямата мечка³⁷. Германик също не свързва тази фигура с епонима на Аркадия, но прибавя към версията на оригинала препратка към една легенда, свързана с култа към Дионис³⁸. Ако интерпретаторът е чел източници, сходни с Хигиновите - например Катастеризми на Псевдо-Ератостен - които подобно на Хигиновия текст избилстват с различни разкази за всяко съзвездие, защо в случая е избрал историята за Икар? Може би тук се долавя влияние от Овидиевите *Метаморфози* (10, 450), където съзвездието Воловар е споменато като част от историята за Икаровата дъщеря Еригона. Независимо по каква причина е вмъкнал въпросната легенда, Германик прави това елегантно - отклонението възлиза едва на стих и половина, след което адаптаторът, също както и Арат, преминава към описание на небесните тела в съзвездието. Но на читателя вече е подсказана възможността да допълва за себе си картината на всяка небесна фигура с цялата палитра от звездни митове, които литературната традиция може да му предостави.

В разгледания откъс Германик представя само една нова спрямо оригинала катастеризмична версия, но при представянето на съзвездието Колар (vv. 157 - 162) той вече се позовава на два допълнителни мита. Докато Арат в съответния откъс (обхващащ ансамбъла Колар и Амалтея) само назовава съзвездието Ἠνίοχος, без да обясни откъде произлиза името му, адаптацията на Германик предлага две възможни идентификации: според него Auriga е или Ерихтоний, смятан за първооткривател на колесницата, или

колесничарят на Еномай - Миртил. Хигин представя подробно и двата варианта в *Astronomica* /2, 13/. Германик също споменава на първо място Ерихтоний, но отдава предпочитание на версията за Миртил³⁹. Този персонаж носи със себе си известен драматизъм и придава на пасажа емоционален заряд, който Германик разгръща в два стиха⁴⁰. Възможно е трагичният образ на падащия в морето Колесничар да е възникнал под впечатлението от някаква рисунка на съзвездие, която авторът е наблюдавал и това да е едно от местата, където той е решил да оживи текста със словесна илюстрация.

При подготовката на *Aratea* вероятно са използвани космографски сфери и карти с рисунки на съзвездията⁴¹ (или по-точно на образите, с които те са били идентифицирани). Употребата на илюстрирани глобуси се усеща на много места в Германиковата адаптация на "Явления" при пресъздаването на митологичните персонажи с техните жестове и "анатомични" детайли. Така интерпретаторът придава особена пластичност и експресивност на описанията. Например във в. 90 Воловар е представен като старец, който подкарва Голямата мечка с тояга (*basuloque minatur*). Във в. 177 Телецът е изобразен с "разширени ноздри" (*Et caput et patulae nares et cornua Tauri*), а във в. 175 той е "лумнал с глава страховита" (*lucidus ore minaci*), докато описанието на Телец в оригинала (vv. 167 - 171) набляга на голямата прилика между формата на съзвездие и образа, с който то се отъждествява. Тези допълнителни щрихи очевидно нямат за цел да подобрят техническата информация в текста. Те имат определено художествен характер и са предназначени да направят материала по-атрактивен, както и да "запечатат" образите в съзнанието на читателя. Такъв ефект има и във в. 212 представата за Пегас, който хапе юздата си с разпенена муцуна (*sputanti mandit sed qua ferus ore lupata*) или пък Морското чудовище, покрито с люспи (v. 390 - *squamigerae Pistris*); също и "цветният" Лъв във в. 149 (*fulvum cerne Leonem*). При Цицерон пък, в. 149, Лъвът бълва пламък⁴². Възможно е този стих от Цицероновия превод в съчетание с въздействието на някоя илюстрация да е подсказал на Германик представата за огнедишщата паст на Кучето в vv. 333 - 334 (*Canis ore timendo / ore vomit flammam*) - една въздействаща метафора за звездата Сириус, която сигнализира настъпването на летните горещини.

Промените и допълненията, внесени от адаптатора в съдържанието на Аратовата творба, не се изчерпват с разгледаните откъси. Но дадените примери позволяват да се наблюдава начинът, по който Германик е работил с митологичния материал в поемата и да се потърсят съображенията, поради които той приема, заменя или интерпретира даден мотив. Арат подхожда внимателно към митологичните ескурси - те представляват художествен израз на дидактичните, морални и философски идеи, върху които е изградена

поемата. В адаптацията също е налице внимателен подбор на катастеризмичните митове съобразно функциите им: да придават на текста литературни качества и емоционален заряд, да илюстрират светогледни представи, да подтикват към морални изводи. Подборът на митологичния материал в *Aratea* отразява не само космологичните представи, но и религиозните и светогледни нагласи на епохата, в която на съзвездията се приписва божественост⁴³.

В поетичната звездна карта, изобразена във *Φαίνόμενα* на Арат и в *Aratea Phaenomena* на Германик, е закодирано морално послание. Но то не следва да бъде разбирано само в тесен смисъл, като ориентир за човешките постъпки по примера на увековечените сред звездите културни герои. Небесните явления са онзи зрим образ на обхващащия всичко съществуващо ред, в който и чрез който човешкият живот “тук и сега” намира смисъл. Като свързват константното и преходното в една поема, Арат и Германик показват, че тази връзка не представлява контраст и противопоставяне. “Явления” не проблематизира конфликта привидност - реалност. Явеното чрез звездите⁴⁴ е именно това, което трябва да се види и проумее; то няма да подведе никого, то е истината за съществуването, постижима за всеки, който пожелае да я види. Подвижният и едновременно вечен звезден ред е образец и коректив, благодарение на който животът на смъртните става причастен към вечността.

Бележки

1. Предполага се, че Арат е роден през 314 г. пр. Хр. в Соли, Киликия. Младостта му протича в Атина, където получава образованието си и вероятно се запознава с учението на стоика Зенон.
2. Още през античността е възникнала практиката при издаването на поемата втората част да се третира като отделно произведение, озаглавено *Διοτήχεια*. Първата част на произведението остава известна като *Φαίνόμενα*.
3. Арат е известен и като автор на елегии, епиграми и медицински съчинения, но никое от тези произведения не е достигнало до нас.
4. За славата на Аратовата творба говори например фактът, че тя е цитирана от Апостол Павел в проповедта му пред атиняните: Деян. 17:28 Защото *ние* чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме; както и някои от вашите стихотворци са казали: “Негов сме и род”. Срв. *Arat. Phaen. v. 5*.
5. За тях свидетелства още Калимах в епиграма 27, а по-късно и авторитет като Цицерон (*Rep. 1, 22; De orat. 1, 69*). Виж също Овидий, *Amores 1, 15, 16*.
6. Всички те са разгледани детайлно в коментарите на Хипарх от Никея, писани около 150 г. пр. Хр.
7. “Явления” съчетава традиционна за епоса изразност с нетрадиционна за поетично произведение тематика. За тази особеност на поемата като характерна черта на

елинистическата дидактична поезия вж. A. Körte, P. Händel. *Hellenistische Dichtung*, Stuttgart 1960, pp. 272 - 278.

8. Поемата е превеждана от Цицерон и от брат му Квинт; адаптирана е от Овидий (запазени са 5 стиха); по-късно, през IV век е използвана като образец от Авиен и около края на VII в. от анонимния компилатор на Aratus latinus. Хигин посочва Аратовата поема като един от източниците на *Astronomica*; множество Вергилиевы стихове също съдържат заемки от Арат; поемата е използвана и от Манилий.

9. Преводът е известен под името *Germanici Caesaris Aratea Phaenomena* и обхваща първата част на Аратовата творба.

10. Латинската версия е сведена до 729 стиха спрямо 732 стиха в оригинала.

11. Проемионът обхваща Arat. Phaen. 1-18: Germ. Arat. 1-16.

12. Срв.: Arat. Phaen. 14 с l 97 и с Химн към Аполон II, 4; Употребата на τεύχω във Phaen. 12 с u 366; Phaen. 15 - μέγα θαῦμα с Химн към Аполон, 156; ἀνθρώποισιν ὄνειρα с Химн към Деметра, 268.

13. Μουσάων Ἐλκονιάδων ἀρχώμεθ' αἰεΐδειν - срв. *ibid.* V. 36 - Μουσάων ἀρχώμεθα. Подобна формула намираме още в поезията на Пиндар (*Nem.* 2, 1) и Алкман (*frgm.* 29).

14. Вж. напр. Б. Богданов, *Литературата на елинизма*, С., Наука и изкуство, 1979; R. Hunter, *Written in the Stars: Poetry and Philosophy in the Phaenomena of Aratus*. *Arachnion* 2, 1995, pp. 1 - 34.

15. Това става съвсем ясно при съпоставяне на Aratea с *Astronomica* на Манилий. Могат да се дадат множество примери за сходство между двете произведения (например в проемиона - срв. *Man. v. 6: Germ. v. 3; man. v. 7: Germ. v. 2; Man v. 13: Germ. v. 9 etc.*). Но удивително е и доколко те се различават, при все че са близки по тематика и имат общ образец. В описанията си на съзвездията и небесната сфера Манилий също използва за модел текста на Арат, но в неговата обработка дидактичният момент е засилен, долавя се по-силно влиянието на поета-философ Лукреций.

16. M. Schanz; C. Hosius, *Geschichte der Römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian II Teil*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1935. Аргументи в защита на този възглед развива W. Ludwig, *Anfang und Schluss der Aratea des Germanicus*. *Philologus*, 112:3/4, 1968, p. 217.

17. P. Steinmetz, *Germanicus, der römische Arat*. *Hermes* 94, 1966, pp. 450 – 482; *Germanicus, Les Phénomènes d' Aratos*. Texte établi et traduit par André le Boeuffe. Paris, Les Belles Lettres, 1975.

18. *De Rerum Nat.* 1, 29 - 32.

19. Haec ego dum Latiis conor praedicere Musis (v. 15).

20. Ab Jove principium, Musae: Jovis omnia plena; / ille colit terras, illi mea carmina curae (*Vuc.* 3, 60 - 61).

21. Me vero dulces ante omnia Musae, / quarum sacra fero ingenti percussus amore (2, 475 - 476).

22. Подобни паралели са довели някои изследователи до извода, че както Арат със своя дидактичен епилион смята себе си за обновител на Хезиодовия епос, така и Германик с латинската Aratea се приобщава към литературното наследство на "римския Хезиод" -

- Вергилий (P. Steinmetz, Op. cit). Довеждайки тази аналогия до край, Peter Steinmetz нарича Германик "римския Арат".
23. Характерната за епохата тенденция към идеен синкретизъм позволява да разберем защо, без да може да се говори за заявена философска концепция, в Aratea могат да бъдат открити стоически, платонически и дори питагорейски влияния. Вж. напр. въведението към Les Phénomènes d'Aratos, Texte établi et traduit par André le Boeuffle. Paris, Les Belles Lettres, 1975.
24. Primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus... (De Rerum Nat. 1, 66 - 7).
25. Тази практика може да се наблюдава и в пролога към поемата на Манилий, особено в обръщението: ...tu, Caesar, patriae princepsque paterque (Man. Astr. v. 7).
26. Повечето автори, обработвали или превеждали "Явления", се стремят към същото - вероятно елегантната структура е смятана за едно от главните достойнства на поемата.
27. Germ. Arat. v. 434: Hic caelo ornatus trahitur noctemque diemque, / sors sua cuique data est; semel assignata tuentur / immoti loca nec longo mutantur in aevo.
28. Arat. Phaen. v. 461 - ἀπλανέων κύκλα: тропикът на Рака, небесният екватор, тропикът на Козирогa и еклиптиката; Signorum partes, quorum praedicta figura est, / annum expleturi praecidunt quatuor orbes. / Intervals trium transversus colligat unus (Germ. Arat. vv. 446 - 448).
29. Виж статията "Астралните мифы" - В: Мифы народов мира, Т. 1, М., Советская энциклопедия, 1987.
30. Обща индоевропейска представа е например възприемането на дадена звезда като вързано на верига куче, което се стреми да се изтръгне и с това застрашава съществуването на света. Остатък от тази идея е гръцкото име на съзвездието Малка мечка - Κυνόσουρα, както и в името на съзвездието Canis (в него се намира звездата Сириус, за която се смятало, че изпраща към земята горещини и засуха).
31. Пример за това е откъсът, посветен на съзвездието Дева (vv. 96 - 136) - най-обширният митологичен екскурс в "Явления".
32. Arat. Phaen. vv. 26 - 44; Germ. vv. 24 - 47.
33. Тази легенда е позната още от Еврипид (Eur. Hellene, 375).
34. По-късните автори, например Авиен, свързват тази звездна фигура с митичния змей, който пази градината на Хесперидите (Avien. Arat. vv. 175 - 190).
35. За контраст можем да сравним с Хигин, Astr. 2,1: Iuppiter memor peccati...inter sidera collocavit.
36. Например при описанието на съзвездието Коленичилят (днес Херкулес) - vv. 65 - 69 и Северна Корона (vv. 70 - 72).
37. Докато Хигин още в началото на своя откъс за Ἄρκτοφύλαξ го представя като възнесения сред звездите Аркад - Astr. 2, 4.
38. ... seu Bacchi ob munera caesus / Icarus ereptam pensavit sidere vitam.
39. ...hunc potius species in sidere reddit (v. 160).
40. Sic nulli currus, sic ruptis moestus habenis / perfidia Pelopis raptam gemit Hippodamiam.
41. Глобуси на небесния свод са били употребявани вероятно още по времето на Талес и Анаксимандър, а по-късно и от Евдокс (както свидетелства Цицерон в De Republica 1,

22). Разпространението на Аратовата поема също е било придружено с такива сфери, предназначени да онагледят данните от текста и да го направят по-разбираем за неспециалистите. В Рим подобни пособия са широко използвани в епохата на Цицерон и Август поради нарасналия интерес към заниманията с астрономия.

42. Magnus Leo tremulam quatiens e corpore flammam.

43. Това се вижда най-ясно при представянето на знаците от Зодиака - свързаните с тях звездни митове са извор на морални образци; затова катастеризмите са окачествени като "почест" (honor - vv. 72, 559) и "заслуга" (meritum).

44. Φαινόμενα от φαίνω - показвам, явявам.

A PATTERN OF THE WORLD AND EXISTENCE IN ARAT'S "PHENOMENA" AND GERMANICUS' "ARATEA"

Anastasia Delcheva

(Summary)

A parallel between Arat's poem "Phenomena" and its Latin adaptation - Germanicus Ceasar's "Aratea Phenomena" is the focus of the article. This paper is based on the thesis that the great number of literal and mythological changes and the creative approaches used in Aratea make that literary work a poem with undisputable artistic-poetic qualities. The comparison of the texts outlines the specifics of Greek and Latin poems. The introductory parts of the poems and the constellation myths in them are analyzed. The analysis reveals the ways these two texts follow, by a vivid depiction of the stars, in describing human existence and universe.

РАЗМИВАНЕТО НА ПОНЯТИЯТА „СВОБОДА” И „СПРАВЕДЛИВОСТ” В ТЕОРИЯТА НА РЕФЛЕКСИВНАТА МОДЕРНИЗАЦИЯ

Олга Симова*

Теорията на рефлексивната модернизация¹ се свързва преди всичко с името на германския социолог У. Бек, но към авторите, споделящи нейните основания и изводи могат да се причислят и други много популярни съвременни социолози - А. Гидънс например - въпреки известни различия в детайлите. Това е една социологическа теория, която се опитва да наложи нов поглед към обществото, позовавайки се на характеризиращи съвременния свят процеси като глобализация, индивидуализация, промени във всекидневието. Основната теоретична цел се състои в това, да се обоснове по нов начин възможността, дори неизбежността на една радикална промяна в обществото, възможността за създаване на едно “ново, различно общество”, защото импулсите, свързани с по-старите подобни теории - например марксизма - в края на XX век изглеждат изчерпани. В политически план задачата е създаване на идейна основа за една “нова левица”², която да се противопостави както на десницата, така и на “старата левица”, от които не може да се очаква радикализъм и да се открие или конструира констелация на сили, способна да съдейства или дори предизвика промяната. За тази цел нейните привърженици предпочитат да изоставят някои от основните идеи, които са били знаме на радикална промяна в различни периоди на модерната епоха - в това число и идеите за свобода и справедливост - и да се възползват максимално широко от постмодерната философия, която е изключително критична не само към модерността, но и към основни за европейската цивилизация представи. Теорията на рефлексивната модернизация във варианта на Бек претендира, че диалектически сменя модерния и постмодерния дискурс в този на “рефлексивната модерност”. Това обаче не е диалектика в познатия смисъл на думата, защото не се стреми към снемане на противоречивите моменти в единство, а по чисто прагматични причини се насочва ту към единия, тук към другия момент: “Решението да използвам реалистки или конструктивистки подход за мен е по-скоро *прагматично*, въпрос на избор на подходящото средство за постигане на целта” (Бек, У. 1999: 134). Това чисто утилитарно, временно (“за момента”) използване на противоположни подходи (например по отношение на риска) се обяснява веднъж с целите на разбирането на “комплексната и амбивалентна

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

природа на риска”, друг път с политическите следствия на единия или другия подход³.

I.

На първо място бих искала да очертая общата теоретична рамка, в която разсъждават привържениците на рефлексивната модернизация и едва тогава да проследя разтварянето на понятията “свобода” и “справедливост” и последиците от него. В основата на теорията лежи отхвърлянето на някои от водещите принципи на модерността и на съществуващите теории, свързани с нея, както афирмативните, така и критическите. В това усилие теорията за рефлексивната модернизация в много отношения е сходна с тази на постмодерните. Тя до голяма степен приема постмодерните теоретико-познавателни предпоставки, описанията на съвременното общество и критиката на модерността, особено критиката на рационализма в теорията на познанието и критиката на националната държава в политическата теория и практика. Наред с това рефлексивната модернизация се опитва да запази основното, според нея достижение на модерността, а именно липсата на безвъпросност, като радикализира този принцип. Според Бек модерната епоха всъщност е наполовина модерна, защото не е приложила докрай принципа на рефлексията, запазила е безвъпросността в редица сфери на обществения и частния живот (политическите институции, половите роли в семейството и т. н.). Поради това модерност и антимодерност съжителстват в модерната епоха. Принципът на модерността трябва да се радикализира, като проникне и в онези сфери, в които досега не е бил прилаган, с други думи има нужда от “модернизация на модерността”. При Гидънс същата идея намира израз в критиката на традицията и изискването за поставяне под съмнение на нейните неизменни истини и в този смисъл за “детрадиционализиране на традицията”. В случай, че някой я предпочита, той не може вече да я защитава с традиционни средства (изключване на тези, които не я споделят, порицанието им или прилагане на насилие), а трябва непременно да се ръководи от принципа на толерантността.

И двамата автори наблягат на скептичния момент на разума, което предизвиква проблеми в две направление. При изискването за непрекъснато обосноваване не може да се избегне лошата безкрайност в теорията на познанието, а в социалната теория не може да се обоснове никакъв траен и стабилен ред, защото не може да има норма, която да не се поставя непрекъснато под съмнение. Обратното според тях би било израз на антимодерност. Ако се опитаме да си представим какво би означавало това за обществения и политическия живот, най-добре бихме го описали с израза “перманентна революция”, въпреки, че и Гидънс и Бек много старателно

избягват термина "революция"; предпочитат да говорят за приемственост и обновление, но акцентът винаги е върху "новото" и "другото" общество. Бек сравнява промяната с Реформацията и смята, че тя е "едновременност на континуитет и разрыв, както и принципна отвореност и непредвидимост" (Beck, U., Giddens, A., Lash, S. 1996: 99).

На базата на тези във висока степен проблематични предпоставки се разгръща едно описание на съвременното общество, което се вижда като реално променено под влияние на два взаимосвързани процеса: глобализация - намаляване значението на териториалните граници за социалното взаимодействие; индивидуализация - самостоятелно оформяне на индивидуалната съдба и стил на живот независимо от големите групи (нации, класи). Първият процес води до размиване на границите между съществуващите държави и освобождаване на обществата от "контейнера" на държавата с тенденция към създаване на световно общество, а вторият - до размиване на границите между трайно структурираните групи вътре в отделните общества. Поради това, че идентичността вече не е предзададена, а избрана и променлива, досега съществуващите обществени групи и техните организации (партии, профсъюзи) остават само празни черупки. Така се премахват всички трайни обществени структури, което - с оглед на глобалната перспектива, която Бек утвърждава - на практика означава, че за него е възможна една директна връзка между индивида и човечеството, без посредничеството на каквито и да било институции или междинни групи. На тази база той критикува модерната демокрация, защото нейната универсалистична претенция "никога не е мислена анационално. Ако изобщо универсалното се е мислило над националното, то най-често е било като една взаимовръзка, един съюз между републики (както при Кант), като един интернационал на национални демокрации, но не и като една демокрация на човечеството" (Beck, U., Giddens, A., Lash, S. 1996: 59).

Критичният патос на Бек е насочен главно срещу институциите и особено държавата, които той обявява за закостенели, възпрепятстващи креативните сили на обществото. Тук до голяма степен повтаря една класическа анархистка аргументация, която противопоставя обществото на държавата и го провъзгласява за сфера на свободата, за разлика от държавата, която се явява като сфера на принудата. Тя се разглежда единствено и само като ненужна пречка, която може и трябва да се премахне. Зад тези разсъждения се крие старата утопична визия, че обществото може да се самоуправлява непосредствено.

Това описание е основа и за следващата констатация, че в политическите институции на модерността (парламенти, правителства, партии)

“часовниците на политиката са спрели”, а политическото се е преместило в сфери, които досега са смятани за неполитически. Това според Бек се случва на първо място по отношение на темите, гражданите все по-малко се интересуват от темите обсъждани в рамките на политическата система и все повече от въпроси, засягащи всекидневието (отношенията в семейството, стила на живот) от една страна и проблеми засягащи цялото човечество (екологичните рискове, миграцията), които обаче вече не се случват някъде навън, а се явяват непосредствено във всекидневния живот на хората, защото са от такъв характер, че границите не могат да ги спрат. Изводът на Бек е, че политическото се превръща в субполитическо. Адекватните актьори в този процес вече не са държави, партии и други познати организации, а гражданските движения и инициативи, отделните индивиди в своето всекидневно поведение, например като потребители. Основното противоречие в съвременния свят според Бек е противоречието между национално и транснационално.

II.

Как на фона на тази “рефлексивно модерна” визия за обществото изглеждат понятията “свобода” и “справедливост”, които лежат в основата на мисленето за политика в европейската традиция? Първо трябва да се отбележи, че им се отделя сравнително малко внимание, без да се обсъжда подробно дългата история в тяхната интерпретация. В своя “Космополитен манифест” Бек прокламира ценностите “свобода, различие, толерантност” (Beck, U. 1999: 17). Как обаче се разбира свободата? В политическите теории са се оформили два типа схващане за свободата - “негативно”, “свобода от” намеса или принуда, свързано с идеите на либерализма и “позитивно”, “свобода за” да се направи нещо или да се постигне някакъв резултат, която в политическата теория се схваща като възможност за участие във вземането и осъществяването на решения. От една страна Бек разбира свободата като скъсване с всякакви обвързаности, които не са избрани от самия индивид, с всички предзададени идентичности и еднозначни лоялности. В този смисъл тя е индивидуална свобода и то “негативна”, свобода от намеса, една интерпретация, която се вписва в мисленето на модерността. Бек твърди, че този вид свобода вече се е реализирала в голяма степен във високоразвитите общества с напредването на процеса на индивидуализация.

Тук има два проблема: първо това разбиране за свобода привилегирова тези, които желаят да скъсат с обвързаностите, но не дава отговор на въпроса в какво се състои свободата на тези, които не желаят това. По-съществен проблем е, че за да съществува реално тази “негативна свобода”, трябва да има гаранции срещу намесата на други индивиди, проблем

който в класическите политически теории е решен със законовия ред и институцията, която го гарантира - държавата. Ако тя подобно на Бек се схваща само като пречка, при липса на друг адекватен механизъм за гарантиране на правото, това автоматично поставя под въпрос и гаранциите срещу посегателства по отношение на свободата от страна на други индивиди. При това положение единственото основание да се вярва, че различието ще доведе до толерантност, а не до "война на всеки срещу всеки" е наивната вяра, че само опеката пречи на хората да проявят своята благородна природа. Тя е резултат от виждането, че институциите и особено държавата представляват най-голямата опасност за свободата на индивида, а не се разглеждат като необходими гаранции за нея. При това положение обаче "негативна свобода" не може да съществува за никого, дори за най-силните в някакво отношение, защото би се гарантирала само от силите на самия индивид във всеки един момент.

Проблемът за "негативната свобода" е поставен при Гидънс, във връзка с традицията, която той разглежда като упражняваща принудителна сила спрямо индивида. Гидънс дори използва стария любим израз на левицата - "еманципация", като подчертава, че досега тя е означавала свобода от произволна власт или от материални трудности. Сега той прибавя и свобода от произволна принуда на традицията. Става въпрос за една "еманципация на хората от принудите на миналото" (Giddens, A. 2001: 62). Според него политиката на еманципация днес трябва да бъде не политика на "жизнените шансове", а на "жизнените стилове", т. е. политика подпомагаща не изравняването, а индивидуализацията. Преосмислянето на традицията според британския автор има своето основание както в контекста на индивидуализацията, така и в този на глобализацията, доколкото в глобалния свят хората непосредствено се сблъскват с много и различни традиции. Така собствената традиция не може повече да се възприема като безвъпросна. Що се отнася до свободата на тези, които желаят да се придържат към традицията, те според Гидънс могат да го правят, но "рефлексивно" само доколкото са готови да скъсат с безвъпросността на нейните истини и да се откажат от защитата ѝ с крайни средства. Така традицията може да продължи да съществува, но само ако във всеки един момент се ползва с "активно", а не "закостеняло доверие". Гидънс си дава сметка за нейната роля при поддържането на континуитета на индивидуалния живот (континуитета на обществения не го интересува, напротив той би трябвало да се прекъсне, за да има ново общество). Той ѝ отрежда мястото на "музеен експонат" или най-много лишен от всякакъв смисъл навик, който има чисто психологическа функция да поддържа "онтологичната сигурност" в живота на индивида (Giddens, A. 1996:

184). Това на практика изпразва понятието "традиция" от неговото съдържание и го подменя с ново, един похват, който Гидънс прилага и по отношение на други понятия. По-същественото тук е, че този ход му е нужен, за да елиминира миналото, като фактор, оказващ влияние върху поведението на хората и да привилегирова настоящето и непосредствената активност. Само при това положение може да се очаква радикална промяна и едно "ново" общество.

Как стои въпросът с "позитивната свобода"? Лозунгът на "Космополитния манифест" на Бек, който е перифраза на Марксовия, гласи: "Граждани на света, съединявайте се!" (Бек, У. 1999: 18). Той обръща внимание на човека като гражданин, но не на някаква териториална държава, а гражданин на света. В класическите теории (от Аристотел през Новото време) гражданството винаги се е свързвало с елемент на участие в политическата общност. Но коя е тя в теорията на Бек? Неговият скептицизъм по отношение на институциите, не му позволява да мисли за една трайна политическа общност, обхващаща целия свят. Очевидно това не може да бъде и цялото човечество, т. е. всички хора на земята, актуално във всеки един момент. За прилагане на принципа на субсидиарност при него изобщо не може да става въпрос, защото той иска да намери директна връзка между отделния човек и човечеството. Кой тогава е гражданинът и какво го прави такъв? Бек изразява недоволство от факта, че в модерната национална държава именно държавата е тази, която определя условията за гражданство. Тя обаче вече няма думата що се отнася да космополитното гражданство. Придобиването на това качество зависи от всеки един човек. В глобализацията се свят всички са изложени на глобални въздействия, независимо дали го желаят или не, като потребители на стоки, на глобални медии и културни образци, като подложени на глобални екологични рискове. Глобалните въпроси стават въпроси на всекидневието. Гражданин на света обаче е само този, който е готов активно да участва заедно с други граждани в решаването им и то пряко, а не "по дългия път през институциите". Бек смята, че това може да замени представителната демокрация, определяна от него като "подписване на празен чек", с една пряка демокрация, независеща от границите, разпространяваща се в целия свят. Това може да стане чрез т. нар. "потребителска демокрация", в която изборителната бюлетина е заменена с "касова бележка". Използвайки силата на тази нова "бюлетина" гражданите от всички райони на света могат да оказват влияние върху решенията на концерни и правителства. За пример в това отношение му служат потребителските бойкоти срещу „Шел“ през 1995 г., а по-късно и срещу френското правителство, във връзка с провежданите от него ядрени опити. Актът на покупката според него дава възможност за едновременно транснационална и пряка демокрация, която може да се допълни и с

представителна потребителска демокрация, включваща национално и транснационално ориентирани организации на потребителите. Тя ще бъде едновременно космополитна, тематично конкретна и разнообразна.

Проблематичните моменти в тази концепция са няколко. На първо място за основен инструмент на демокрацията се предлага *пазарът*, той става един от най-важните елементи на политическото действие, което на практика размива границите между икономическа и политическа сфера, като почти унищожавя последната, тя няма своя собствена носеща структура. Това по същество се приближава до либертарианската позиция, която се застъпва за тоталността на пазарния принцип и поставя по нов начин въпроса, за това кой и колко може да участва в нея. Вече не става въпрос за право (каквото дава гражданството в демократичната държава), а за финансовите възможности, с които разполага човекът като потребител. Така правото се оказва замествено от силата на парите независимо, от призива на Бек, мнозинството от хората по света с малко пари да се борят срещу малкото хора с много пари, които управляват концерните.

Вторият проблематичен момент е свързан с въпроса за *легитимността*. При потребителските бойкоти се заобикалят всички правила на политиката, доколкото един неоторизиран актьор, без демократична легитимност осъществява собствената си "световна вътрешна политика". Активизирането на гражданите в случая не става непосредствено, те са провокирани от световните медии. Самият Бек признава, че в този процес решаваща роля придобива "господарят на символите". Нищо не може да гарантира, че загрижените за благото на човечеството нелегитимирани демократично организации и медии не "играят с белязани карти" (какъвто бил случаят с Грийнпис, отново по думите на Бек, в бойкото срещу "Шел"), т. е., че под маската на тази загриженост не се защитават други, частни интереси. Няма начин на подобни организации да се потърси политическа отговорност, те не се явяват на избори.

На трето място участието по този непосредствен начин предполага не действие, а само *реагиране*, защото чрез потребителски бойкоти може да се възпре вземането на някакво решение, да се осуети изпълнението на някакъв проект, но не е възможно да се изработи решение и да се мобилизират трайни усилия за неговото осъществяване.

Привързаността на Бек към формите на пряко участие се корени в убеждението му, че волята се изразява *непосредствено*. Затова всички институции и процедури, които се занимават с формиране и представяне на някаква обща воля, му изглеждат отживелица. Общата воля според него не може да се формира предварително и в този смисъл да е свързана с проект, тя

се проявява само в действието като резултат от сумиране на индивидуални воли, нетрайни, случайни, влизащи във временни коалиции. Така политическото действие се изпразва от познатия му смисъл и се приближава до една ницшеанска визия за актуално налагане на власт в непосредственото взаимодействие на актьорите. Това силно подкопава идеята за легитимността, доколкото за да е валидно едно решение, то не трябва да бъде обосновавано или оправдавано, а просто наложено, нещо, което влиза в пряко противоречие с изискването за "рефлексивност". Така от хоризонта на политическото изчезват всички ценности, дори и тези, за които самия Бек пледира, остава една единствена - *властта*, но не в нейната институционална, трайна форма, а в нейната контингентна и актуална форма.

Наред с това Бек се опитва да разшири полето на гражданско участие и по отношение на сфери, които до този момент са смятани за неполитически. Според него разширяването на демокрацията "хоризонтално" ще преодолее половинчатостта на модерността (той говори за "демократия в предприятието"). Това размива границите между политика и икономика. Интересният момент в случая е, че и Гидънс, и Бек, когато изказват критични мнения по отношение на капитализма, се концентрират главно върху капиталистическата организация на труда в предприятието, върху обстоятелството, че човекът там е принуден да остави "гражданските си права на гардероба", но в никакъв случай не критикуват *лазара*, напротив стараят се да му придадат една нова легитимност, привиждайки в него инструмент на демокрацията. И двамата смятат, че демократичните принципи трябва да се разпрострат и в семейните, сексуалните, приятелските отношения, изобщо в частната сфера. Гидънс нарича това "демократия на чувствата". Тук няма да се спирам върху утопичността на голяма част от тези идеи и последиците от размиването на границата между публично и частно. Ще обърна внимание върху обстоятелството, че ако частната сфера стане обект на публично наложени правила, особено ако са облечени в законова форма, това сериозно би накърнило индивидуалната свобода разбрана като "свобода от намеса".

Като обобщение на схващанията по въпроса за свободата в рефлексивно модерната теория, може да се каже, че "негативната свобода" на практика не съществува, доколкото няма кой да я гарантира, а "позитивната свобода", по ницшеански се отъждествява с властта. В обществото, дефинирано като потребителско, това на практика е власт на парите. В рамките на това разбиране свободата вече трудно може да се свърже с политическата сфера, доколкото тя престава да съществува като такава, защото границите между нея, икономиката и частната сфера на практика се размиват. Прокламира се едно *флуидно общество*, което е обезсмислило териториално-

държавните граници и което няма нужда от нови световни политически институции.

III.

Въпросът за справедливостта, който е изключително важен за “старата левица”, в “теорията на рефлексивната модернизация” е изтласкан встрани. Това е разбираемо, доколкото справедливостта е проблем, ако е налице някаква нормативна теория. Теорията на рефлексивната модернизация не може да създаде такава. Приемайки, макар и с уговорки, конструктивисткия подход на постмодерните за нея разликата между факт и интерпретация се размива и в този смисъл не може да има истина, от която да се изведе норма. Нормата не може да бъде и резултат от делиберативен процес, защото валидността се налага в непосредственото действие във всеки един момент и в този смисъл е нетрайна, следователно не е норма. Не се предвижда и траен ред, който да има нужда от обосноваване на равенствата, неравенствата и йерархиите, т. е. от идеята за справедливост.

Теоретиците на рефлексивната модернизация обаче са принудени да вземат отношение по въпроса за равенството, доколкото се опитват да обосноват една “нова левица”. В традицията на политическото мислене то се интерпретира по различен начин - като равнопоставеност по отношение на закона, по отношение на политическото участие, на материалните условия, на шансовете, на свободата. В модерната епоха обаче то винаги се е схващало в универсалистичен ключ, като отнасящо се до всички хора. Теорията за рефлексивната модернизация предлага една нова интерпретация на равенството - “равенството да се разбира като включване, а неравенството като изключване” (Гидънс, А. 1998: 120) от социалните системи. Изключването Бек свързва с един “негативен кръг”, при който едно изключване, например от образователната система, води до други - от пазара на труда, от осигурителните системи и т. н. Причина за изключването, което наблюдаваме в съвременния свят, според него, отново са институциите с техните “прекомерни изисквания” (Beck, U., Giddens, A., Lash, S. 1996: 93) дори и онези институции, които имат задача да се грижат за изключените. В основата на тази парадоксална логика лежи убеждението (което той споделя с постмодерните), че опитите да се решават проблеми, всъщност води до тяхното задълбочаване с предизвикването на странични нежелани последици. В този смисъл призивите за повече училища, социални служби, бюра по труда и т. н. за него са израз на “линейна рационалност”, която постига резултати, обратни на желаните. Бек не предлага някаква позитивна визия за справянето с проблема на изключените. Неговата логика се движи в съвсем различна посока, тя стига до парадоксалния извод, че всъщност стремежът към включване (равенство) е причина за

изключването (неравенството). Тогава изходът не е да се погрижим за изключените, а да разрушим "системите" с техните специфични изисквания и собствена логика, да размием границите. Така няма да може да има нито включване, нито изключване, въпросът за равенството и неравенството изобщо няма да стои на дневен ред, а с това и въпросът за "справедливостта" става излишен. Що се отнася до начина на включването в едни и ли други взаимоотношения, той вече няма да бъде свързан с права, а с актуалната възможност и желание за участие на всеки един индивид във всеки един момент. Така универсализма на правата изчезва от хоризонта на рефлексивната модернизация, а на негово място се настанява един нищезански витализъм. Това съответства и на представата за свобода, която се отъждествява с властта.

Гидънс обръща по-голямо внимание на произтичащите от новото разбиране за равенство промени в социалната държава, която "старата левица" схваща като инструмент за изравняването на шансовете, т. е. на справедливостта. Според него тя трябва да се превърне в "държава на социалното инвестиране", т. е. да даде пълен простор на пазара, да се откаже от преразпределението на блага и да се насочи към създаване на способности, осигуряващи включване, а изравняването да се насочи към неравенството на половете. Нейните механизми не трябва да водят до уеднаквяване, защото това би било пречка пред многообразието на жизнените стилове. Зад тези разсъждения стои приемането от страна на Гидънс на т. нар. "философски консерватизъм", идеята, че с несъвършенството трябва да се живее, че недостигът на блага не може да бъде преодолян, както са си представяли по-старите леви теоретици. Ограничените ресурси на планетата и екологичните рискове от безграничния растеж не позволяват "благоденствие за всички".

Така на практика теоретиците на новата левица се отказват от класическите леви разбирания за равенство и справедливост и се приближават в това отношение до либерални представи. Но отиват и по-далеч. Ако класическия либерализъм настоява върху равната свобода, равнопоставеността пред закона и като гарант за това вижда държавата, то теориите за рефлексивната модернизация са скептични към всички институции и особено държавата, дори и към минамалистично разбираните нейни функции. Така на практика липсват каквито и да било гаранции, дори и за най-ограниченото равенството. Как би трябвало да изглежда тази "нова левица", която на практика се е отказала от идеите за равенство и справедливост? Отговор на този въпрос дава самият Гидънс. Тя трябва да заеме една либертарианска позиция, да загърби равенството и да се обърне към идеята за свободата - свободата в икономическия живот, в противоположност на "старата

левица”, свободата в моралните възгледи и стила на живот на индивида, в противоположност на “консерваторите”, една свобода, която изглежда неограничавана, но и негарантирана. Това за теоретиците на рефлексивната модернизация не е смущаващо. За тях е важна радикалната промяна каквото и да струва тя.

Литература

- Бек, У. 2003, *Откриване на истинската политика*, С., ИК “Критика и хуманизъм”.
- Гидънс, А. 1998, *Третият път. Обновлението на социалдемокрацията*, С., „Прозорец“.
- Beck, U. 1999, *World Risk Society*, Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Ltd.
- Beck, U., Giddens A., Lash, S. 1996, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Giddens, A. 2001, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Giddens, A. 1996, *Leben in einer posttraditionellen Gesellschaft*, in: Beck, U., Giddens A., Lash, S. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Бележки

1. Бек интерпретира промените в съвременното общество като един радикализиран процес на модернизация. Без да приема експлицитно познати философско-исторически периодизации, той създава впечатлението, че ние вече живеем в една нова епоха и в едно из основи променено общество. Това ново състояние той противопоставя на “първата”, “проста модерност” и го нарича “втора”, “рефлексивна модерност”. За разлика от предишни теории, които се опитват да обосновават “нови” общества, разполагайки ги в бъдещето (напр. Маркс), Бек твърди, че новото общество, което той описва, вече е възникнало. Затова тази теория може да се разбира и като теория за “рефлексивната модерност”, въпреки, че Бек винаги предпочита динамичните измерения на обществото пред статичните.
2. Въпреки, неговото настояване, че развива една теория “отвъд лявото и дясното”, Гидънс се концентрира върху новото обосноваване на социалдемокрацията (срв. Гидънс, А. *Третият път. Обновлението на социалдемокрацията*, С., *Прозорец*, 1998) Бек възлага надежди по-скоро на гражданските движения и гражданските инициативи (срв. Бек, У. *Откриване на истинската политика*, С., ИК “Критика и хуманизъм”, 2003).
3. Разглеждането на рисковете като чисти конструкти би довело до подценяване на опасността и би попречило на мобилизацията на гражданите. От друга страна обаче: “Да се утвърждава обективността на глобалните опасности означава да се подкрепя създаването на (централизирани) транснационални институции” (Бек, У. 1999: 24). Тази гледна точка според Бек е неприемлива, защото “включва - или дори създава - значителен стремеж към власт” (Пак там). Това съвсем не би съответствало на схващането на Бек за политическото.

**THE ELIMINATION OF THE CONCEPTS OF 'FREEDOM' AND 'JUSTICE'
IN THE THEORY OF "REFLEXIVE MODERNIZATION"**

Olga Siimova
(Summary)

The theory of "reflexive modernization" requires not only the development of a novel view of the society, but also the description of the entirely new, already existing state of society. The status and meaning of freedom and justice in this view as well as in this society differ from those in the modern political theories and modern societies. The questions that the author finds important to answer are: How and due to what theoretical and political reasons are the concepts of "freedom" and "justice" eliminated in the theory of "reflexive modernization", two indispensable concepts for political theory? What take their place?

РОЛЯТА НА ФИЛОСОФСКАТА ПУБЛИЧНОСТ ВЪВ ФИЛОСОФСКАТА КУЛТУРА НА ТОТАЛИТАРНА И ПОСТТОТАЛИТАРНА БЪЛГАРИЯ¹

*Добрин Тодоров**

За малко повече от столетие от Освобождението до наши дни професионалната философия в България измина сложен и противоречив път. Сравнително честите и радикални трансформации на рамковите условия, при които работят философите у нас затрудняват улавянето на що-годе трайни черти и устойчиви традиции в заниманията им през визираното време. Налице са обаче достатъчно основания да се отчленят няколко относително самостоятелни периода - всеки със специфични етапи, в сравнително кратката история на модерната философска култура в страната. Без съмнение основно място сред тях заема продължилият близо половин век тоталитарен период. Той е предхождан от дототалитарната епоха, започнала със създаване на самостоятелна национална държава и продължила до края на Втората световна война, а е последван от посттоталитарен, който все още не е приключил.

След десетилетие на почти пълно мълчание през последните години се наблюдава известна промяна в отношението към стореното от българските философи през тоталитарната епоха. В началото на XXI век постепенно се създава нова ситуация, при която се появява частично възобновяване на интереса към най-новата история на българската философия. Формират се различни ракурси за осмисляне дейността на професионалните философи от тоталитарното време. Най-общо тези позиции могат да бъдат квалифицирани като: *отлагателно-изчаквателна, балансиращо-плюралистична и континуална*. Струва си да се кажат по няколко думи за всяка една от тях, за да се види какви са техните възможности да дадат правдиво и задълбочено обяснение на философския живот в тоталитарна България. След това ще се опитам да защита тезата, че е нужен друг обяснителен подход за осмисляне на философския живот в страната през втората половина на XX век.

Според защитниците на първата визия - като неин представител разглеждам Л. Латев, липсва достатъчно отстояние във времето от разглежданите събития, за да могат да се правят коректни и обективни изводи

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

относно техните същностни характеристики. Според него „нямаме достатъчна историческа дистанция“, липсва ни „нужният мащаб за адекватно третиране“ на онзи исторически период, а и „не разполагаме със съответна терминология, с понятийна система, с която да произведем резонни формули за описание и оценка на такъв сложен обект“ /Латев, Л. 2005: 134/. На този етап ангажирането с категорични оценки за онова време е преждевременно и може да доведе само до прибързани изводи. Нужно е да се изчака с изграждането на по-дистанциран и безпристрастен поглед към стореното през периода. Засега е препоръчително въздържане от обобщаващи наблюдения за облика на тогавашния начин на философстване. Уместно е да се правят локални анализи на различни явления, водещи до натрупване на информация за отделни страни от философския живот. Заключителната препоръка е да се отложат във времето цялостните изследвания и генералните изводи за философстването от онази епоха.

Втората гледна точка стъпва върху критика на оценки, изразяващи ярко отрицателно отношение към начина на философстване през тоталитарния период, макар да не се посочват изрично конкретни текстове, в които подобни твърдения са изказани. Според нейните застъпници - тук като техен представител разглеждам Д. Славова, към стореното от българските философи по онова време авторите на тези неназовани текстове подхождат несправедливо, доколкото техните обобщаващи и категорични оценки са едностранчиви, тенденциозни и едва ли не злонамерени. В своята крайност и опростенчество тези автори проявяват необективност, а техните писания са ненаучни. Основната им слабост е пренебрегването на реалната сложност, многообразие, богатство на явления и вътрешна противоречивост на философския живот от визирания период. Острието на критиката е насочено срещу изопачаването и в крайна сметка принижаването на резултатите от философстването по онова време. Застъпва се становището, че при осмисляне на философския живот от онази епоха трябва да се има предвид целият спектър от феномени, съществували тогава в професионалната дейност на българските философи. Според застъпниците на този поглед към близкото минало тогава са формулирани редица смислени и незагубили и днес стойността си схващания, макар да не се посочва кои точно от тях все още са реално в научен оборот. Те смятат, че „през всичките тези тоталитарни години ние работихме, а този, който е работил научно-компетентно, няма от какво да се срамува или страхува, няма защо да е гледан със снизхождение или полупрезрително съчувствие“ /Славова, Д. 2005: 126/. Неадресираната препоръка е да се избягват категорични квалификации на философската дейност през периода, като се търси едно умерено и балансирано отношение към нея.

Между двете бегло скицирани гледни точки има важна обща черта. Става дума за *носталгично* в основата си отношение към близкото минало, проявявано от страна на застъпниците им, които в младостта си са били част от професионалната общност и са участвали в нейния живот. Тяхната сантиментално-наивна стилистика на защита има за цел да внуши, че „не всичко“ създадено по онова време е за осъждане, имало е и „много ценни неща“, като обикновено се посочват прецеденти с дейността на отделни изявени личности или малки групи изследователи, проявявали висок професионализъм и откроявали се от своите колеги, като по такъв начин са противостояли на официалната политика в бранша. Смятам, че са напълно разбираеми емоционалната свързаност на колегите със собствената и на съвременниците им професионална дейност и стремежът за нейната като цяло позитивна оценка. Но резултат от иначе звучащите смислено абстрактни апели за обективност, коректност и пълнота на анализа е *фактическият отказ* от принципи, цялостни и търсещи завършеност на обяснението анализи. На практика се прави срамежлива реабилитация на работата на всички философи в онази епоха, като се избягва прилагането на международно наложилите се стандарти, понятия и терминология за оценки и квалифициране на явленията от тоталитарния период. Не се очертава пълна картина на философстването в страната, а се остава на нивото на фрагмента, представящ в благоприятна светлина едни или други философи. Не се изследват мястото и ролята на споменаваните позитивни, да не говорим за пропусканите или омаловажавани като нелицеприятни, явления в контекста на философския живот от тази епоха. В крайна сметка се губи перспективата за обхватен, проследяващ процесите във времето и структуриран около ясни тези анализ върху философстването у нас през епохата на „реалния социализъм“.

Представителите на третата гледна точка към философстването у нас от тоталитарната епоха - имам предвид главно Д. Цацов, тръгват от други предпоставки и имат по-амбициозни цели. Изходната теза тук е приеманото като аксиома положение, че философстването винаги и навсякъде е преди всичко *борба на идеи*, чрез които се решават фундаментални проблеми. От нея следва, че е нужно да се изследват главните позиции и тези, които се формулират при осмисляне на основополагащите философски питання. Трябва да бъдат откривани базисните линии на съюзяване и противоборство между философите. Погледът на изследователя следва да се съсредоточи върху дълбинните процеси във философския живот, като изявява скритите сродства между привидно разминаващи се схващания. Приложен към българските условия този подход води до търсене на приемственост между възгледите на отделни автори и очертаване на *идейни традиции* в модерната ни философска

култура. Ако се върви по тази линия, развитието на модерното философстване у нас ще бъде видяно като непрекъснат процес, без съществени разриви при неговото протичане.

Този подход заслужава по-обстоятелствен анализ, тъй като отстояващите го претендират да дават глобално обяснение за развитието на модерното философстване у нас. Чрез неговото прилагане се прави опит за вписване на философските търсения от тоталитарната епоха в цялостна линия на развитие на философията в България през последните около 130 години. Това развитие се реконструира с оглед осмисляне на обща проблематика и достигане на сходни решения от философи, работили в различни времеви периоди и споделящи изглеждащи несъвместими възгледи. Защищава се разбирането, че въпреки привидните разломи съществува дълбоко идейно сродство, което може да се разглежда като скрита традиция, обединяваща мислители, формално принадлежащи към принципно противоположни мисловни направления - например ремкеанци и марксисти. Нещо повече, схващанията на българските философи се вписват в максимално обхватни линии или парадигми на мислене - като психологизма и антипсихологизма да кажем, и по такъв начин принадлежат към идейни традиции с широк териториален и времеви обхват.

За да се обоснове възгледът за *непрекъснатост* в развитието на модерното философстване у нас след Освобождението, защитниците на континуалната перспектива са принудени да вземат отношение към влиянието на многобройните политически, стопански, социални и културни катаклизми, които съпътстват развитието на страната през периода. Според това виждане ситуацията, в която работят философите, са повече или по-малко случайни и не предизвикват съществен резонанс върху възгледите и дейността им. Влиянието на социо-културната среда, в която са потопени философащите, представлява само външен пласт на техния живот, и то спокойно може да бъде пренебрегнато. Прекаленото съсредоточаване върху него би отклонило вниманието от действително значимите и съществени процеси на идейни борби или съюзи на философите от страната. Оттук следва, че целта на един смислен анализ е да се „изчисти“ от „конкретните социално-исторически наслоения“ българската философска „традиция“ от епохата след Освобождението и да се прехвърли „мост“ към „онези, които ще формират облика на българската философия през първата половина на XXI век“ /Гурова, Л.; Цацов, Д. 2004: 5/. Иначе казано, струва си да се концентрира вниманието върху ограничен кръг автори, като се реконструират водещи линии на противоборство или съюзяване между тях. Личностите, събитията и процесите извън заслужаващите внимание няколко значими мислители могат да бъдат спокойно забравени, тъй като те не

са оказали съществено влияние върху оставилите дълбока следа собствено философски позиции на визираните философи.

Континуалистката позиция при осмисляне на модерната философия у нас изглежда солидно, защото се базира върху отдавна известното разбиране, че за философстването следва да се съди по дълбочината и оригиналността на изказаните от отделните мислители тези. Тя изглежда привлекателна, тъй като се съсредоточава върху собствено философските дирения и пренебрегва характерните за отделните исторически периоди опити за специфични външни въздействия върху дейността на професионалните философи. Не на последно място тя спомага за повдигане самочувствието на философите у нас, тъй като според нея философстването в страната никога принципно не се е различавало от това зад граница. То е съизмеримо и конвертируемо през всички етапи от развитието на модерна България.

Тази теза на континуалистите остава спорна у нас, като например според А. Игнатов, в модерната епоха в България „*нямаше особена собствена философска традиция* и би било погрешно изкуствено да се реконструира такава постфактум, т. е. в духа на една остаряла романтика да се „откриват” самостоятелни философски течения, които просто не съществуват” /Игнатов, А. 2004: 10/. Тя няма шанс да се превърне в единствено меродавна, тъй като философията в модерния свят отдавна вече не е само и единствено борба на идеи, а важен елемент от социо-културната реалност, и като такъв се осъществява в голяма степен съгласно нейните изисквания². Философстването като „общностно поведение” и „мислително държане” е било, е и ще бъде процес, при който „условията и поведенските белези на философията не бива да се смесват със самата философия” /Богданов, Б. 1985: 6/. То е дело на професионалисти, които извършват специфична работа със свои цели, норми и стандарти³. Философстването като тип духовна дейност има различни социални проявления както посредством отделните философстващи, така и чрез институциите, които представят философските идеи в обществото.

В това изследване ще се опитам да защита тезата, че в историята на модерната философия у нас *липсва непрекъснатост*. Според мен континуалистският възглед е неприложим към българските условия от епохата на „реалния социализъм”, тъй като по това време се създава уникална социо-културна ситуация, в която на философията се отрежда непозната до този момент роля - да бъде елемент на друга културна форма: идеологията. Както у нас, така и в останалите страни отвъд „желязната завеса”, философстването изпълнява главно извъннауна мисия, която няма аналог в историята на цивилизования свят - пряко да обслужва политическото управление. Този начин на философстване се различава принципно от обичайния за модерния Запад

модус на философията. Той следва нетрадиционни стандарти за професионална дейност и се подчинява на специфични изисквания и правила. Ако се търси разбиране на действителната му природа, то е нужно да се оценява със собствената му мяра, като се приложи и специфичен инструментариум. Затова и си поставям за цел да анализирам характерния начин на философстване и уникалното му предназначение у нас през епохата на „реалния социализъм“.

В изследването си стъпвам върху широко разпространеното през последните десетилетия понятие *тоталитаризъм*, като инструмент за познание на особен тип общества, при които властимащите целят „пълно“, „абсолютно“, „глобално“, иначе казано „тотално“ господство върху цялото население /Аренд, Х. 1993: 127-128/, с цел абсолютен контрол върху неговото поведение. Тези общества са устроени според почти всички основни принципи на класическото „затворено общество“, с изключение на характерните си „империалистически стремежи“ /Попър, К. 1993: 209-210/. Споделям разбирането, че тоталитарният социализъм е „една от формите на тоталитарното общество“ /Кацарски, И. 1994: 6/, при това особено значима и емблематична за него. Смятам, че това понятие е напълно приложимо и към съществуващото у нас в продължение на близо половин век общество, още повече че то се употребява дори от автори, които продължават да споделят идеите на социализма⁴.

В настоящия анализ ще стъпя върху няколко методологически предпоставки. На първо място при обяснението на явленията и процесите във философския живот у нас през тоталитарната и посттоталитарната епоха изхождам, както и в предишни свои изследвания⁵, от понятието *философска култура*. В последните десетилетия то се наложи като подходящо средство за осмисляне на философстването в страната, утвърди се и се използва от редица автори у нас⁶. Благодарение на него е възможно да бъдат ясно отчленени два пласта в дейността на философите - идеен и социокултурен. Тези два основни компонента на философската култура могат да имат различна тежест и роля в отделните философски култури, като идейният елемент невинаги е доминиращ. Възприемам обозначаването всички фактори от социокултурен вид в живота на философите с термина *философска публичност*⁷, който смятам за особено подходящ за изпълнение ролята на техен общ знаменател. Посредством този термин фиксирам онези страни на философската култура, които представляват материална предпоставка и реален инструмент за въздействие върху социалния живот на философията, а от друга са лицето ѝ в обществото.

Успоредно с обособяването на чертите на отделните елементи на философската публичност като относително самостоятелни сфери в работата на философите, имам предвид и тяхната взаимна обвързаност в по-големи образувания. Съчетаването на елементите на философската публичност в конкретна констелация позволява да се анализира устройството и функционирането на философската култура в нейната цялост. Тези относително завършени структури наричам *модели* на философската култура, като те са както относително стабилни, така и претърпяващи трансформации. Чрез обединяването на компонентите на публичността в единни модели се стреми да покаже вътрешната им логика на развитие, посредством очертаване на тенденции в него. Намерението ми е да разкрия генезиса на модела, при който функционира философската публичност при тоталитарния социализъм, така че да се открият както отделните фази в неговата трансформация, така и цялостната му еволюция към самоотрицание и замяна от друг в посттоталитарния период. Тези модели на публичността дават възможност да се открият и специфични *модуси* на философстване в отделните етапи от развитието на философската ни култура.

На второ място приемам за *водец неидеалния компонент* в тоталитарната философска култура у нас, доколкото тя е от „затворен тип”, т. е. се базира върху предварително наложен на мислителите набор от идейни аксиоми и постулати. В нея е налице идеен монизъм и съзнателно ограничаване на методологическия инструментариум, които не са характерни за „отворените” философски култури. В „затворената” философска култура философстването не е насочено към формиране и защита на оригинални възгледи, а към утвърждаване на предварително зададени истини. В подобна ситуация извъндейните обстоятелства са водещи в дейността на философите. Външните влияния върху мислителите им налагат решенията на фундаменталните философски проблеми, което оставя ограничен терен за изразяване на новаторски възгледи. В тези условия философстването се превръща в предимно тълкувателна, просветна и охранителна работа, силно зависима от поставени извън нея изисквания.

На трето място прилагам *генетичен* подход при анализа на тоталитарната и посттоталитарната философска култура, с оглед разкриване динамиката на процесите при тяхното формиране и развитие. Неговото използване подпомага изясняването на еволюцията в начина, по който се осъществява професионалната дейност през периода от средата на XX досега като цяло и през отделните му етапи. Този подход позволява да се направи периодизация в развитието на философстването у нас от тоталитарната и посттоталитарната епоха. Той дава възможност да се разкрият както

приемствеността, така и съществените отлики в устройството и функционирането на тоталитарната и посттоталитарната философски култури у нас. Чрез прилагането му се опитвам да противодействам на аисторизма при осмисляне на философстването от тоталитарната епоха, който представя действителността като застинала и изравнява смисъла на явления, появили се в различен социо-културен контекст.

Най-накрая, в този анализ използвам процедурата на *типологизиране* на явленията от българската философска култура, с оглед съсредоточаване върху най-характерните им особености, а и разтоварване на изследването от претенцията за изчерпателност при представяне на фактологичния материал. Това предполага подбор на данните и търсене на най-характерните черти на тогавашния тип философстване, като същевременно дава възможност за открояване на отклоненията от доминиращия модел на работа. От друга страна типологизирането дава възможност да се следва единен алгоритъм при изследване на различните елементи от философската публичност през отделните етапи в развитието на философската култура от дадения период. Разбира се, този методологичен инструмент също има свои недостатъци. Главният от тях произтича от неизбежността на генерализациите, а с тях възниква и опасност от известно огрубяване и опростяване на реалността. Смятам обаче за допустим риска от частично пренебрегване уникалността на някои конкретни явления за сметка на акцентирание върху базисните особености на интересуващите ме философски култури.

В това изследване използвам характерно разделение на *главните елементи* във философската публичност, като търся да уловя основните им черти във всеки период от историята на съответната философска култура. По такъв начин се опитвам да видя както различията в техния облик през отделните времеви отрязъци, така и трайните им черти в рамките на съответната философска култура. От друга страна се стремя да покажа съгласуването между моментните състояния на тези относително самостоятелни елементи на философската публичност през всеки исторически период, дължащо се на доминиращите общи изисквания към професионалната дейност на философите, предявявани от социо-културната среда.

Като фундамент на философската публичност разглеждам *институциите на знанието*, т. е. образователните институции, тъй като те изпълняват ключова роля за формирането и възпроизвеждането на философската култура. Чрез работещите в специфичните за философската култура институции на знанието до голяма степен се популяризират философските идеи в обществото. Така в рамките на характерния за нея модел на тяхна организация се създават особени способности за философско

ограмотяване на гражданите. Друга основна задача на философското образование е да осигури възпроизводство на носителите на съответната философска култура, като създаде професионално грамотни кадри за философската колегия. Тези образователни институции са и традиционни средища за съхраняване и поддържане жив интереса към философстването като дейност, както и на резултатите от нея.

Като втори основен елемент на философската публичност разглеждам *философската колегия*. Особено внимание към тази професионална общност се основава върху разбирането, че всяка философска култура има своите създатели и разпространители, които ѝ вдъхват живот и я правят публично достояние. Затова изучаването на всяка конкретна философска култура предполага специален анализ на начина, по който взаимодействат нейните носители. Този анализ би трябвало да отчита обстоятелството, че философската култура съществува не просто като сбор от резултати, постигнати от отделни мислители, а е продукт от дейността на учени, вписани в определена общност. Философската колегия, независимо от обхвата ѝ, в значителна степен определя параметрите и насоките в търсенията на нейните представители: доминираща проблематика, предпочитани идейни традиции, стандарти и способности на теоретични анализи, критерии за професионализъм и т. н. Философската общност винаги е структурирана и функционира по определени правила, но тя рядко действа според напълно формализирани и публично огласени изисквания. Общността няма статуса на институция, в която мислителите са зачислени като щатен състав, но присъства като невидим дисциплиниращ фактор в работата на отделния учен и като неин стимулатор.

Това изложение има за задача да очертае *основните характеристики и тенденции на промяна* в облика на професионалната колегия, в рамките на която работят българските философи през тоталитарната и посттоталитарната епохи. Философската колегия се разглежда като кръг от професионално обвързани с философията български университетски преподаватели и сътрудници на институции от БАН. Подборът им не е според квалификацията, личните способности и приносите им за развитието на философските изследвания, а съобразно административната принадлежност към академичната колегия. Този подход е формален и не отчита реалната тежест в „гилдията“ на философите у нас, но се основава върху разбирането, че всеки от „философските работници“ в някаква степен влияе върху публичния образ на философията в страната. От тази гледна точка дори изглеждащи маргинални в очите на колегите си лица - например университетски преподаватели, водещи занятия на студенти-нефилософи, олицетворяват философията и от тяхното професионално поведение стотици, ако не и хиляди

български граждани, правят изводи за нея. В изследването се открояват главните действащи лица във философския живот на страната⁸, макар основната му цел е да изведе на преден план общите характеристики в облика на философската гилдия през отделните исторически периоди.

Като трети ключов елемент на философската публичност разглеждам *формалните и неформални организации*, с които са свързани професионалните философи. Те са особено важни в качеството им на институционален субект при работата на философите. Стожер на тези от първия вид се явяват институциите за професионална реализация на университетските преподаватели и научните сътрудници. У нас те се формират сравнително продължително и изграждат съвременната си физиономия постепенно, като съхраняват редица черти, наследени от тоталитарната епоха. Своя уникална история притежават и неформалните обединения (общества, клубове, сдружения, асоциации и др.) на българските философи. Тези два компонента на философската култура у нас образуват инфраструктурата, необходима за успешната дейност на нейните агенти. Ще се опитам да очертая генезиса, мястото и ролята на визираните организации в рамките на модерната философска култура на България от втората половина на XX век до днес.

Ядро и средоточие на философската публичност представляват *дейностите*, които извършват професионалните философи, тъй като вследствие на тях се постигат и съответните резултати. Останалите елементи на публичността имат функциите или да осигурят средата за успешна работа на философите (образователна система, академична колегия, институции за професионална реализация), или да създадат условия за оповестяване на плодовете от нея (теоретични форуми, специализиран печат). Философите обаче не правят само теоретични изследвания. Освен собствено идейни анализи и евентуално образователна практика, съвременните философи осъществяват редица съпътстващи начинания. Сред тях се откроява популяризирането на философски схващания в обществото, което се осъществява чрез различни способности. Важна страна от допълнителните занимания на философите представлява и подпомагането на процеса по рецепция на създадени в чужбина възгледи, посредством преводаческа и редакторска работа. Така че професионалните философи присъстват в публичния живот в различни модуси, като оценката за постиженията им варира в съответствие с това доколко успешно се проявяват при превъплъщението си в тях. Не на последно място при идентификацията на видове дейности следва да се отговори и на въпросите "как" и "защо" се е правило дадено нещо от професионалните философи, наред с питанието "какво" и "кой" го е извършвал. Иначе казано анализът на осъществяваните от професионалните философи

дейности неизбежно следва да включва осмисляне както на технологията на тяхната работа, така и на мотивацията им - собствено научна или извънтеоретична.

Осмислянето на дейностите, извършвани от професионалните философи, предполага разкриване на *основните типове задачи*, които те преобладаващо решават през отделните периоди в развитието на дадена философска култура. Основен интерес за изучаващите съответната философска култура представляват и *видовете продукти*, които са били давани от тях, а не просто регистрация на получените отделни идейни построения. Защото освен теоретични разработки философите създават подпомагащи учебния процес помагала, преводи на значими трудове, създадени зад граница, пропагандно-разяснителни текстове и пр. В тази поредица от проучвания естествено се появява и необходимостта от *очертване тенденциите на промяна* в професионалната дейност на философите през съответната епоха, например посредством смяна на акцентите в нея, при която на преден план излизат едни или други конкретни занимания.

Петият и шестият основни елементи на философската публичност са свързани със средствата и начините за огласяване на резултатите от професионалната дейност на философите. Това са *философските форуми* и *философският печат*. Едва ли е нужно специално да се разяснява колко важна страна от професионалната дейност на всеки учен е участието му в теоретични форуми. Без съмнение то до голяма степен определя облика му на изследовател и отношението към него в колегиалната общност. Очевидна е и тяхната значимост като средище за общуване между изследователите, установяване на преки лични контакти, които често се задълбочават в дълготрайни професионални партньорства. Не на последно място форумите са и едно от основните места, където се сблъскват гледни точки и се отстояват позиции в пряка дискусия с опонентите. Затова всеки опит да се очертае образът на даден учен или общност от изследователи предполага специално изучаване на научните форуми, в които те вземат участие.

В това изследване ще се спра накратко върху специфичните за интересувания ме период публични изяви, като се съобразявам с особеностите на ситуацията, в която те са осъществявани през различните етапи от историята на философската ни култура. Основните показатели, по които се анализират форумите, са: *мащаб* (международни, национални, локални), *видове* (традиционни - конгреси, конференции, симпозиуми, колоквиуми, семинари и др.; специфични за тоталитарната епоха - сесии, съвещания, обсъждания, събрания и пр.), *тематичен профил* (посветени на собствено

философски или на други проблеми), *инициатори* (официални институции, неформални сдружения), *участници* (национална и институционална принадлежност; професионални занимания), *периодичност* (спорадични или редовни), *организация* (форми на участие, възможности за изява и др.).

Като последен по ред но не и по значимост елемент от структурата на философската публичност разглеждам специализирания печат като механизъм за популяризиране на философските идеи в обществото, особено във времената преди навлизането на електронните комуникации. Мрежата от *печатни органи* за разпространение на тези идеи винаги притежава свой облик, който има история на оформяне и постоянен потенциал за промяна. Анализът на тези издания е направен съобразно няколко основни разреза: статут и среда на съществуване, структуриране, проблемно-тематичен профил и особености на авторския състав. Те представляват минималния задължителен набор от показатели, според които се изследва кое да е издание, особено теоретично. При всеки от тях се правят специфични срезове, чрез които се цели нюансиране на проучването.

В това изследване изложението е структурирано посредством обособяване на *четири основни периода* в развитието на философската култура от началото на тоталитарната епоха насам: начален период на формиране на тоталитарната философска култура, наречен условно „култовски“; период на максимално разгръщане, но и на първоначална ерозия на тази култура, обозначен като „априлски“; преходен период между тоталитарна и посттоталитарна философска култура⁹; налагане на нов тип философска култура в посттоталитарното време. „Култовският“ период обхваща около десетина години от средата на 40-те до средата на 50-те години на XX век. „Априлският“ е най-продължителен и се разполага между втората половина на 50-те и първата половина на 80-те¹⁰. „Преходният“ заема десетилетието от втората половина на 80-те и първата на 90-те. Последният засега период, наречен условно „посттоталитарен“, започва приблизително от втората половина на 90-те и продължава до наши дни. Разбира се, резки граници между отделните периоди не е възможно да се прокарат, тъй като процесите, протичащи във философската култура не са ограничени в точно определени времеви параметри, а по-скоро представляват тенденции, които се разгръщат и заглъхват извън фиксирани исторически етапи.

Литература

Аренд, Х. 1993, *Тоталитаризмът*, С., „Панорама“.
Богданов, Б. 1985, *За културно-историческата основа на философията, или за философията като философстване* - Във: Философска мисъл, бр. 11.

- Гурова, Л.; Цацов, Д. 2004, *Българската дискусия за природата на съзнанието* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 1-2.
- Игнатов, А. 2004, *Философска традиция и постмарксистко мислене в България* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 3.
- Кацарски, И. 1994, *Тоталитарният социализъм*, С., УИ „Св. К. Охридски“.
- Латев, Л. 2005, *Достопаветни бележки за Института по философия в по-широк контекст* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 1.
- Попър, К. 1993, *Отвореното общество и неговите врагове*, Т. 1, С., „Златорог“.
- Славова-Соколова, Д. 2005, *Pro doto sua /Ч. II* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 1.

Бележки

1. Този текст представлява въведение в по-голямото ми изследване „Философската публичност в тоталитарна и посттоталитарна България“, което предстои да бъде завършено и публикувано.
2. За тази зависимост вж. напр. Васев, С. *Философската рефлексия в контекста на науката и културата* - Във: *Философия*, бр. 5-6, 2000; Стоева, П. *Културната парадигма на философията* - Във: *Философия*, бр. 1, 1997.
3. За особеностите на тези дейности вж. напр. Лешков, А. *Занаятът на философа* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 5-6, 1992; Сотирова, Д. *Философията като професия и философия на професията* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 1, 1993; Стефанов, А. *Какво правя като философ?* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 3-4, 1998.
4. Вж. напр. Михайлов, С. *Сталинисткия тоталитаризъм*, С., М-8-М, 2000.
5. Имам предвид най-вече монографията си „Пролегомени към историята на българската философска култура от тоталитарната епоха (в огледалото на сп. „Философска мисъл“)“, С., ЛИК, 2002.
6. По-подробно предимствата на това понятие пред другите, използвани за осмисляне на модерното философстване у нас, са изложени в текста на Стаматов, А. *Още веднъж за саморефлексивността на философското в новата ни културна история* - Във: „Философският ХХ век в България“ - Т. I „Философската публичност“, С., „Изток-Запад“ /под печат/
7. То бе формирано при работата на колектив с ръководител А. Стаматов върху проект на тема „Философският ХХ век в България“.
8. За тях по-подробна информация се съдържа в „*Българската философска култура през ХІХ и ХХ век* (Биографично-библиографски справочник)“, С., ЛИК, 2000.
9. В това изследване променям отчасти ползваната в предишни мои работи периодизация на установената след налагането на тоталитарната власт философска култура и нейната наследница от посттоталитарното време. (Вж. напр. Тодоров, Д.; Димитрова, Н. *Най-старото философско списание в България празнува забележителен юбилей* - Във: *Философски алтернативи*, бр. 3-4, 2005). Специално въвеждам междинен период, обхващащ последните години на господството на тоталитарния режим у нас, както и първите след неговото премахване, тъй като смятам, че преходът от един тип философска култура към друг става чрез постепенна смяна на

доминиращия модел на нейно устройство с друг, при която нито единия, нито другия функционират пълноценно.

10. Тук възприемам по-различни времеви граници на "априлския" период в развитието на тоталитарната философска култура у нас, като за негов край определям средата на 80-те години на XX в. Това изменение е резултат от съобразяване с направената ми от И. Кацарски бележка за значимостта на промяната настъпила в нея под влиянието на съветското "преустройство на социализма" (Вж. Кацарски, И. *Тоталитарен режим, философия и философи* /Коментар към тезата на Добрин Тодоров/ - Във: *Философски алтернативи*, бр. 5, 2005, с. 169).

THE ROLE OF THE PHILOSOPHICAL PUBLICITY IN THE PHILOSOPHICAL CULTURE OF TOTALITARIAN AND POST- TOTALITARIAN BULGARIA

Dobrin Todorov

(Summary)

The starting point of this paper is the ascertainment that, after a decade in almost complete silence, during the last few years a positive change is registered in the attitude towards the things the Bulgarian philosophers from the totalitarian period did - in fact, the interest is restored partially. Different points of view in contextualizing the deeds of the professional philosophers from the totalitarian period are used in critical perspective. The author offers his own explanation about the main characteristics of the achievements, based on the concept of "philosophical culture". The focus of the research is the specifics of out-ideal elements of the philosophical culture, summarized under the rubric philosophical publicity. The most important characteristics of the professional education, collegiums, institutions, press and forums that make complete the inner circle of the publicity are clarified - the activities taken by the philosophers in the country.

ОПИТ ВЪРХУ „РЕЛАТИВНОСТТА” НА КАТЕГОРИИТЕ ДОБРО И ЗЛО

Христо Стоев*

Днес обичайно пледираната на ниво ежедневно съзнание релативност и фактическа условност на категориите *добро* и *зло* произтича от едно двойко смесване. На първо място те се смесват с понятийната двойка *полезно* и *вредно*, а на второ - с понятийната двойка *доброкачествено (благо)* и *лошо*. Отстраняването на това смесване и объркване поставя не само по-ясно определеността и спецификата на полето на етиката, но и допринася за разбирането на същността на разликата между *добро* и *зло*, която не познава никакви аналогии със сферата на фактичното.

Този кратък опит (в класическия смисъл на думата *essay*) не претендира нито за оригиналност, нито за изчерпателност. В първото отношение той се намира изцяло в провокираната от Кант традиция, а във второто ще се задоволи с полемични цели, което ще оправдае неговата краткост и склонност към обобщения.

1. Полезно и вредно

Смесването на прагматическите понятия *полезно* и *вредно* с етическите (практически) категории *добро* и *зло*, не е привилегия само на утилитаризма; неговите корени могат да се открият още в Античността. При все това денотатите на двете двойки понятия са от строго различни сфери. Определянето на нещо (било то факт, или комплекс от действия) като *полезно* или *вредно* става винаги по отношение на нещо вече положено като ценност и в този смисъл придобило статуса на цел. Ето защо *полезното* и *вредното* се отнасят до инструментариума за постигане на дадени цели и съвсем не самият им статус на цели, т. е. основанието им да бъдат преследвани в качеството им на нещо благо. Това означава, че двойката *полезно* и *вредно* винаги предполага дадено ценностно съждение, чрез което нещо вече е било определено като благо и в този смисъл като достойна за преследване цел. Ето защо релативността между *полезното* и *вредното* не засяга тази между *благо* и *лошото*, а още по-малко може да засяга (или да провокира) такава между *доброто* и *злото*, които, както ще видим, са независими и от втората двойка.

А че *полезното* и *вредното* се релативни и предполагат степенуване е обстоятелство, което тук не се нуждае от по-задълбочено изяснение. Напълно

* доктор, главен асистент по философия в МГУ „Св. Иван Рилски”.

естествено за ежедневното съзнание е, че дадено нещо в една степен може да се яви *полезно*, а в друга степен - *вредно*. А и че наред с това по отношение на една цел то може да се яви *полезно*, а по отношение на друга - *вредно*. Тази относителност касае *факти* като резултати от действия или процеси, а не намерения (волеви *актове*) единствено по отношение на които (както ще видим), ние сме оправдани да употребяваме предикатите *добро* и *зло*.

2. Благо и лошо

Наричаме нещо *благо* или *доброкачествено*, когато то съответства на своята същност и идея (в платонически смисъл). Или казано на по-неутрален език - когато то съответства на своята норма. В противовес на това нещо е *лошо*, когато то е отпаднало от своята норма, т. е. подложено е на определен тип развала и/или повреда. Тази двойка понятия (подобно на двойката *полезно* и *вредно*) също не е от сферата на етиката и е същностно различна от двойката *добро* и *зло*. На ежедневно ниво обаче поради употребата на думите, често настава объркване. Ние обикновено наричаме нещо „добро”, просто когато искаме да кажем, че то е нещо качествено. Правилно би било обаче да запазим думата *добро* само за състояния на съзнанието (волята), но не и за вещи или предметности.

Съответно релативността, която е присъща на понятията *доброкачествено* и *лошо* (т. е. степените на съответствие с нормативното състояние), кореспондираща с преценката в ежедневието дали бутилката е полупълна или полупразна, съвсем не е релативност или относителност на определенията *добро* и *зло*. Това става още по-ясно от следното: един злонамерен акт в зависимост от обстоятелствата може да има благи последиствия, докато един добронамерен акт - лоши последиствия. Това какви последиствия има дадено действие съвсем не се отразява върху неговата морална/етическа стойност. Тази стойност е фиксирана предварително още в акта на съзнанието. В съгласие с Кант тук трябва да подчертаем, че въпросната морална стойност (добро или зло) не зависи и от това, **какво** искаме („материята”, т. е. обекта на способността за желание), а единствено от това **как** го искаме (неговата „форма”).

Същностната разлика между *добро* и *благо* (*доброкачествено*) е фиксирана ясно дори на ниво език, нещо непосредствено видимо особено що се отнася до техните противоположни понятия. Всеки непосредствено разбира разликата в това даден човек да бъде наречен *лош* и това той да бъде наречен *зъл*. В първия случай ние сме склонни да мислим въпросния човек като **обект** на развала (представа, която в определени ситуации може да предизвика дори снизхождение и съжаление), докато във втория случай ние го мислим като

субект на преднамерено аморални намерения и евентуално произтичащите от въпросните намерения поведение и постъпки. Следва да се подчертае, че разликата между *лошо* и *зло* е също ясно фиксирана и в немския език, съответно в думите *das Übel* и *das Böse*. Кант подчертава тази разлика, като запазва за противоположността на *злото* (*das Böse*) термина *нравствено добро* /Кант, И. 1997: 41 сл./ . Нещо повече - той също така хвали немския език (в противовес на латинския) за това, че той притежава различни думи за нравственото добро (*das Gute*) и за благо (*das Wohl*) /Кант, И. 1993: 100/.

В заключение можем да кажем, че релативността в двоицата *благо* - *лошо* няма как да имплицира релативност в двоицата *добро* - *зло*. *Благо* и *лошото* могат да се търсят едва в последиците на дадени постъпки, но не и в тяхната мотивация, по отношение на която са приложими предикатите *добро* и *зло*. Фактите (положението на нещата/ отделни обекти) могат да бъдат оценявани като благи или лоши, но единствено мотивите - като добри или зли. Мотивът, както си личи от името¹, е *задвижващото* на ниво съзнание дадена постъпка или комплекс от действия. Въпрос на недоразумение е да използваме предикатите, които отнасяме към резултатите на въпросните постъпки или действия като мащаб за квалифициране на техните двигатели.

3. Добро и зло

Доброто и *злото* са собствено етическите категории. Те се предикат към актове на волята (на практическото съзнание) и респективно към субектите на тези актове, за които се предполага, че са *разумни* същества. Това означава същества, които принципно са в състояние да осъзнаят онова, което вършат, което именно ги прави морално *вменяеми*. Това е една от функциите на *практическия разум* при Кант, който като субект на категорическия императив в определен смисъл пряко кореспондира на понятието *съвест* при Русо.

Както вече бе подчертано, разликата между категориите *добро* и *зло* не се влияе от оценките, които правим за фактите, били те резултати от дадени постъпки или не. Нещо повече, въпросната разлика предхожда оценките за фактите, защото тя се поражда в отнасянето на максимата на нашите постъпки към изискванията на моралния императив вътре в нас.

Дотук може да се каже, че резултатът от този кратък опит е чисто негативен. Бе показано, че съвсем не е основателно да се пледира за релативност на *доброто* и *злото*, безкритично смесвайки ги с други двойки напълно хетерогенни понятия. Този резултат би могъл обаче да бъде разбран и като позитивен, ако се вземе предвид, че всички опити да се релативизира

разликата между *добро и зло* са почивали върху едното или другото от посочените по-горе смесвания.

За финал едва ли могат да се намерят по-подходящи думи от онези, с които Кант поставя началото на своето съчинение *Основи на метафизика на нравите*: „Съвсем не е възможно да си мисли нещо в света, а и изобщо също и извън него, което би могло да се сметне за **добро без ограничения**, освен една **добра воля**” /Кант, И. 1974: 29/.

Литература

Кант, И. 1974, *Основи на метафизика на нравите*, С.

Кант, И. 1993, *Критика на практическия разум*, С.

Кант, И., 1997, *Религията в границите на самия разум*, С.

Бележка

1. От *motivus* на латински - движещо.

ÜBER DER RELATIVITÄT DER KATEGORIEN GÜTE UND BÖSE

Hristo Stoev

(Zusammenfassung)

Hier ist zu unterscheiden zwischen Nützlichem und Schädlichem, Wohl und Übel, Güte und Böse. Die eigentlich ethische Begriffe sind Güte und Böse. Die Relativität der anderen ist nicht zu übertreiben über diesen.

ЕДИН ЦРИХ КЪМ РАЗБИРАНЕТО НА ОБЩНОСТТА В КОНТЕКСТА НА СОЦИАЛИЗАЦИЯТА ДНЕС

*Ваня Серафимова**

Още в самото начало ми се иска да отбележа, че този текст е само част от една по-голяма теоретична разработка върху проблема за социализацията на подрастващите днес. Тук ще се занимавам с проблема за *общността*, затова ми се струва удачно да започна с тезисното представяне на онази част от разработката, която е важна с оглед задачите, които си поставя този текст. А именно: да се опита да конструира *работещо* понятие за *общност* в по-конкретния контекст на проблемите на социализацията и конструирането на личностна идентичност.

Някои автори определят съвременността като “информационно общество”, други - като постмодерност, глобална епоха, трети - като рефлексивна модерност, късна модерност. Всички те обаче, въпреки различните аргументи, с които боравят, са съгласни, че това е исторически етап, в който социалният свят е все по-силно зависим от масмедийите и компютърно опосредените комуникации и именно те са причината за промяната на всяко ниво от всекидневния ни живот, както и за промяната на социалните институции.

Появата на високите технологии и медиите отбелязват началото на социална институция, в която други фактори (различни от класическите - семейство и училище) задават “правилата” при формирането на личностната идентичност в процеса на социализация. Такива фактори са например мобилността и детериториализацията, които обуславят кризата на идеята за принадлежност. Циркулацията на образите става определяща за изборите на отделния човек; пролиферацията на информация и улесненият достъп до нея задават други типове разслоение и начини да се мисли различието (етническо, полово и т. н.). Друг важен фактор е отдръпването и свиването на родителския и учителски авторитет като задаващи ценности, нагласи, мотивация, модели на поведение - свиването тук се разбира поне като необходимост този авторитет да се съотнася с нов тип интегративни механизми, възникващи във от пространството на тези социални институции.

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

За процеса на социализация

Всичко това ме отведе до идеята, че е изключително важно да се направи опит процесът на социализация да бъде дефиниран по нов начин, като се създаде работещо понятие с оглед съвременната социална ситуация, която познаваме. Именно това ми даде основание да твърдя, че е уместно да се говори за процеса на социализация като набор от **стратегии на признаване**. Избрах термина *стратегия*, защото: 1/ препраща към *субектност*, към факта, че стратегия се изгражда от субект, и 2/ означава *съ-жителство*, т. е. може да бъде мислена като подход към живеенето с другите. Този работен термин позволява да разглеждам социализацията като процес на субективен избор, едновременно с това съобразен и произтичащ от определен социален контекст, в който субектът е поставен¹.

За да покажа, че подобно твърдение е възможно предприех три аргументативни стъпки. Отправна точка към проблема за признаването бе теоретизацията на Аксел Хонет, а именно **признаването като регулативен механизъм** (то се появява в разбирането на Хонет² за социализация). Преминих през разбирането на Димитър Вацов, че признаването не е *a priori* симетрично, а доколкото е регулатор на актуалната игра и борба на сили - е също така и асиметрично: признаване на сила, на превъзходство. Не бихме били способни да решаваме, ако не признаваме точките на превъзходство и власт, ако не привилигираме определени роли. За да мога да говоря за стратегии на признаване в процеса на социализация трябваше да допусна, че признаването може да бъде мислено като **принцип** на признаване на силата на другия. Следователно, в процеса на социализация ученикът, за разлика от учителя, родителя или приятеля-популярен, има за социална задача да усвои не един, а поне два нормативни реда³ - този на групата, от която иска да е част и този на властимащата група, за да може да се ситуира легитимно в социалното пространство на училището. *Признаването* е невъзможно във от заедността ни с другите.

Като втора стъпка разгледах теорията за социално конструиране на реалността на Бъргър и Лукман, които мислят езика като конструиращ свят. Двата автори твърдят, че *езикът* е важен фактор в процеса на социализация, защото може да пренася значения и точно това го обособява от ситуацията лице-в-лице, макар и да има своя произход именно в нея. Благодарение на функцията на езика да пренася значения от всяко "тук и сега" различните зони на всекидневния живот се свързват. Въпросната теоретична постановка ми помогна при тематизирането на **необходимост от кодифициращи системи на опита, които да възпроизвеждат тази**

специфична социална общност. *Езикът* задава споделеността на социалното пространство, конструира общност.

Трета стъпка - опитвайки се да обясня как е възможен процесът на конструиране на личностна идентичност като процес на изграждане на индивидуалност, въведох проблема за *въображението* във функцията на конструирана/конструираща реалността сила. *Въображението* е условието за възможност субектът да надскочи социалната си вкорененост и да стане идентичен, различен.

Ако приемем, че социализацията е процес на “социално фасониране” и едновременно с това процес на придаване на личностна идентичност на индивида, ще се съгласим с твърдението, че *въображението* е инструментът, който позволява на субекта да конструира стратегии на признаване, които да превръщат социалната реалност в субективно значима за него. Ако приемем, че социализацията е процес на усвояване на нормите и правилата на обществото и едновременно с това допуснем, че обществото не е хомогенно, а напротив - съставено от много и различни общности, тогава ще се съгласим с твърдението, че ***процесът на социализация е поредица от стратегии на признаване на повече от два нормативни реда.***

Допускането за множественост на общностите изисква ясното дефиниране на понятието за *общност* в контекста на социалния свят, който обитаваме днес. Въвеждането на работещо понятие за *социализация* предполага и изчистено понятие за *общност*.

Щрих към две тематизации на общността днес

Какво ме накара, вместо да приема понятието за общност като подразбиращо се, да го тематизирам в рамките на по-тесните ми теоритичните занимания с процеса на социализация и конструиране на личностна идентичност?

Загубата на “епистимологичната основа” на общностния опит, т. е. загубата на точките на ориентация, “които внушаваха социално обкръжение”, загубата на дългата памет на обществото, която гарантираше сигурността, че ще се срещаме постоянно и дълго занаяпред, загубата на усещането, че последствията от нашите действия няма просто да изчезнат, кара много теоритици на съвременността, казва Бауман, да оценяват това “като “западане”, “пропадане” или “залез” на общността...” (Бауман 2003: 59). Бауман твърди, че семействата днес са неустойчиви - създават се и се разпадат прекалено бързо – децата имат по няколко “чифта баби и дядовци” и по няколко “домашни огнища”, никой от домовете, в които пребивават, не чувстват като собствен дом. “Лишени от всички първи прояви на Братство, все повече и

повече деца ще бъдат по този начин лишени от детство, забравени, изоставени, ще им липсват нежност или просто сигурност, понякога ще се превръщат в мъченици. Преждевременно съзрели, те ще страдат от самота, която няма да може да се компенсира от никоя от мрежите на традиционното общество” (Атали 2003: 163). Ако общността “запада”, държавата става все “послаба”, а семейството се оттегля от социалната си функция да въведе детето в социалната реалност на възрастните, то как е възможно изобщо да бъде мислен процесът на социализация днес? За разлика от Атали, аз смятам, че социализацията като възпроизвеждащ социалното механизъм в съвременния социален свят е възможна. Дефинирайки социализацията като процес на усвояване на норми и едновременно с това като процес на стратегическо целелопагане да изградя себе си като идентичност, предпоставям наличието на форма на заедност, която задава правилата, както и възможността да се преживявам като идентичен и различен именно в рамките на тази социалност. Как обаче да дефинирам *заедността* в специфичния контекст на съвременността?

Тъй като Бауман е направил систематичен опит да предефинира понятието за общност в рамките на процесите на трансформация на социалността във всичките ѝ аспекти, ще приема, че *общност* е наричането, което смислено тематизира заедността, за която по-горе стана дума. Бауман мисли общността през опозициите *сигурност - свобода* и *индивидуалност де юре - индивидуалност де факто*. Ще се спра накратко и на теоретичната постановка на Атали, който пък мисли общността през опозициите *щастие - самота* и *безкористно отдаване на другите - личен интерес*.

“Да загубиш общността, значи да загубиш сигурността; да спечелиш общността, ако това се случи, скоро би означавало да губиш свободата” (Бауман, 2003: 11). *Свободата*, казва Бауман, се е наричала по различен начин - “автономия”, “право на самоутвърждаване”, “право да бъдеш това, което си”. А *сигурността* се гарантира чрез участието ни в общност за сметка на свободата. Според Бауман свободата и сигурността са ценности еднакво “скъпи и жадувани”, които могат да бъдат повече или по-малко в равновесие, но никога примирени.

Бауман твърди, че съвременният човек ежедневно е изправен пред избора: да бъде свободен или да предпочете сигурността; да излезе от общността или да остане обвързан с нея.

“Да подкрепяш сигурността винаги означава да жертваш свободата и обратно, свободата може да бъде разширявана само за сметка на сигурността. Но сигурността без свобода е равна на робство (и в допълнение, без инжектиране на свобода, сигурността се проявява в крайна сметка като много

несигурен вид сигурност). Същевременно свободата без сигурност означава човек да се чувства изоставен и изгубен (и в крайна сметка без инжектиране на сигурност този вид свобода се проявява като крайно несвободен)" (Бауман 2003: 28).

Във всекидневните си интеракции, казва Бауман, допускаме, че общността е онази форма на заедност, в която се разбираме, в която приемаме другия безвъпросно и на доверие. За да покаже тази специфика на общността, той се връща към теорията на Тьониес. *Разбирането*, според Тьониес, е основата на общността - то е естествено, самоочевидно и поради тази причина остава незабелязано; това разбиране е "мълчаливо" - то е "реципрочно, обвързващо чувство". Само такова разбиране удържа заедността - хората остават свързани, независимо от различията си. Затова и общността не е мотивирана да рефлектира, да бъде критична или да експериментира. Именно това разбиране, което предполага безвъпросността на живеенето ни с другите, ни кара да се стремим към общността. Дали допускането на съвременния човек, че пребиваването му в общност гарантира безопасността му в несигурния и постоянно променящ се свят, няма да се окаже илюзорно, пита се авторът?

Съвременното разбиране за общност, според Бауман, се различава от това, което конструира Тьониес: вместо "остров на естественото разбиране", "топъл кръг", хората днес чувстват действително съществуващата общност като "укрепление в засада, което често е бомбардирано от (често невидими) врагове отвън, докато отново и отново е раздирано от несъгласия отвътре... Нито "естественият дом", нито "топлият кръг" са налице в нашия набързо приватизиран и индивидуализиран, скоростно глобализиран свят" (Бауман 2003: 22, 23). Днес общността не се удържа от разбирането, общността престава да се разбира като биографична вкорененост. Принадлежността към общност е въпрос на личен избор. А личният избор - въпрос на стратегическо целепологане в процеса на конструиране на личностната идентичност.

Основната причина за дилемата, пред която е изправен съвременният човек - свободата или сигурността, е стремежът на идентичността де юре де се превърне в идентичност де факто, стремежът да реализира себе си с всички подръчни средства, с които разполага. "Източниците на непоносимото чувство за несигурност са дълбоко заложи в разширяващата се пропаст между съдбата на индивидуалността де юре и задачата да се осъществи индивидуалността де факто" (Бауман 2003: 172). Бауман твърди, че сигурността и свободата са винаги неравно разпределени и винаги за сметка на другите.

Следователно, ако индивидът иска да реализира себе си и едновременно с това да бъде сигурен, той трябва в процеса на социализация

да е усвоил нормите на общността или общностите, така че те да му гарантират свободата да бъде себе си. Реализацията де факто не е възможна във от социалната заедност. Ще подкрепя това си твърдение с разбирането на Хана Арент за съвършенството в по-широкия контекст на публичността като социалност. Съвършенството, казва Арент, винаги е било приписвано на публичната сфера, където човек може да се отличи от другите. За съвършенството, по необходимост, твърди тя, се изисква присъствието на другите "и това присъствие се нуждае от формалната публичност, която му придават равните по привилегия". Никоя дейност, според нея, не може да стане съвършена, ако не се упражнява на подходящото място. "Нито възпитанието, нито изобретателността, нито талантът могат да заместят съставните елементи на публичната сфера, които я правят подходящо място на човешкото съвършенство" (Арент 1997: 60). Социалността в която и да е от нейните форми и наричания осветява личността и прави възможно превръщането ѝ от идентичност де юре в идентичност де факто. Единственият начин да се усъвършенства човекът е да общува с другите, да споделя перспективите на другите към света, който обитават заедно и поотделно.

През концепцията за идентичност стават видими промените, които Бауман регистрира в онази форма на заедност, за която говори - общността. Авторът твърди, че с отварянето на границите и оттеглянето на държавата като регулатив в междуличностните отношения, се появява и по-голяма свобода. А невъзможността, както казва Улрих Бек, държавата да калкулира и предвиди риска, правят човек още по-несигурен. За да компенсира неспособността на държавата да се справи с риска, човекът се превръща от рефлексен в рефлектиращ. Индивидът започва да рефлектира върху всяко свое действие, за да се предпази, става отговорен за своите действия. Факторите в процеса на конструиране на личностна идентичност се променят, променя се и общността, като преживяване на социалната заедност. Общността, която се възпроизвежда в своята цялост от безвъпросното разбиране, престава да бъде възможна. Вече не можем да мислим общността като форма на заедност, която индивидът приема безвъпросно. Но не можем и да твърдим, че щом индивидът престане да преживява тази форма на социална споделеност без да я поставя под въпрос, тя започва да "залязва" като форма на заедност. Според Хана Арент удовлетворението от заедността е удовлетворение от споделянето на множествеността на перспективите, от слушането на другия, който има поглед към същия предмет, но от различна гледна точка. Именно множествеността на перспективите, казва тя е онази сила, която удържа публичността - мястото, на което индивидът може да се изяви, да се отличи. Заедността е невъзможна, твърди тя, когато множествеността се претопи в еднаквостта на масата.

“Публичната сфера като наш общ свят ни събира заедно и все пак не ни позволява, така да се каже да се сблъскаме един с друг. Това, което прави масовото общество толкова непоносимо не е (или поне не е на първо място) числеността на хората, участващи в него, а фактът, че света между тях е изгубил силата си да ги събира заедно, за да ги свързва и разделя” (Арент 1997: 63). Социалната форма на заедност е единствено възможна ако индивидът има свободата да показва различието си в рамките на споделилия с другите свят.

Както Бауман показва, от “топъл кръг”, в който не се разпитват хоризонти, общността се превръща в “укрепление”, раздирано от *битки за идентичности*. Така Бауман въвежда проблема за конструиране на идентичността.

Конструирането на идентичността, според Бауман, е процес, който никога не завършва. Причината е, че хората, участващи в битките за идентичност, се страхуват повече от победата, отколкото от загубата. “В политиката на живота, кръжаща около борбата за идентичност, само-създаването и само-утвърждаването са главните залози, а свободата да избираш е едновременно главното оръжие и най-жадуваната награда. Крайната победа би изместила с един замах залога, би изтеглила оръжието и би отменила награждаването. За да се избегне такъв развой на нещата, идентичността трябва да остава гъвкава и винаги в готовност за по-нататъшно експериментиране и промяна; да бъде идентичност “до следващо нареждане” (Бауман 2003: 79).

Гъвкавото понятие за идентичност предполага и конструирането на гъвкаво понятие за общност. Основното предназначение на общността, казва Бауман, е да “легитимира” избора, да “надарява с тежест идентичността”. Общността, твърди той, за да е социалното образувание, което да отговаря на нуждите на идентичността, трябва лесно да се разделя, както е била и лесно конструирана. Тя трябва да е гъвкава и да съществува до тогава, докато носи на индивида удовлетворение от заедността. Създаването и разединението на общността зависят единствено и само от избора на онези, които са имали нужда от заедност или пожелаят да се оттеглят от нея. Изборът да бъдем част от общност, веднъж направен, не трябва да предзадава невъзможността да излезем от нея - лоялността към определена общност не трябва да е единствената причина да останем част от нея. Но ако няма какво да удържа общността и участието в нея е само въпрос на личен избор, опосредстван от стремежа на личността да реализира себе си, то как е възможна сигурността? И как е възможна свобода без сигурност?

Общността днес, казва Бауман, е сведена до заедност на преживяванията, където всеки решава проблемите си по свой индивидуален начин. Примерът, който Бауман дава в тази посока е общността от хора, които харесват определен идол; идолите извикват общностните преживявания - без човек да се чувства обвързан, се превръща в част от определена общност. Общност от този тип Бауман нарича *естетичека* - тя се разпада, защото самата общност предполага не-заедността си. Тези общности имат обща цел - преодоляването на зависимостта към алкохол или свалянето на излишни килограми, но не разполагат с инструменти, които да осигуряват работещи социални решения на индивидите, които се опитват да се справят с проблемите, породени от социалната среда, която обитават - насърчават индивидите да решават проблемите си индивидуално.

Друг тип общност, за който Бауман говори е *етическата общност*. "А обвързаностите, които правят една общност етическа, са от типа на "братската подялба", потвърждаващи правото на всеки член на общностна застраховка срещу грешките и несполуките, които са рискове неотделими от индивидуалния живот. Накратко, това, което индивидите де юре, но очевидно не и де факто, са склонни да видят в общността, е гаранцията за сигурност, определеност и безопасност - три качества, които те за нещастие са загубили в жизнените си перспективи и които не могат да си осигурят, докато са сами и разчитат на оскъдните ресурси, които само лично имат на разположение" (Бауман 2003: 88). Братската подялба, като регулиращ принцип на отношенията в общността, гарантира сигурността на индивида - конструирането на идентичност предполага стратегическо целепологане и ресурс за събдиането на тези цели, за изграждането на това, което искам да съм. Споделянето на личния неуспех от общността, носи на индивида спокойствие, дава му възможност да разполага с повече варианти за постигането на крайните цели. Така в несигурната съвременност човек намира начин да се чувства в безопасност.

Бауман показва какво не може да бъде общност - "Тълпата от Дон Жуановци не е и няма да стане общност" (Бауман 2003: 66). Поведението на този персонаж предполага отсъствието на общност - той не се обвързва, не обещава, че ще понесе последствията от миналите удоволствия. *Общността задава необходимостта човек да бъде отговорен за действията си, предполага споделеността на преживяванията.*

За разлика от Бауман обаче, Жак Атали не възприема общността просто като заедност на преживяванията или споделеност на ресурсите. Той смята, че е нужно нещо друго, за да се възпроизвежда общността в своята цялост - общността се мисли като заедност породена от *необходимостта на другия*. Атали тематизира общността през идеята за Утопия на Братството.

Тази утопия, казва той, наследява утопиите на Вечността, Свободата и Равенството. Братството, казва Атали, е нещо, за което се говори по много различни начини - то се нарича алтруизъм или отговорност, страдание или щедрост, любов или толерантност. Братството е очакван изход от самотата, според автора -компенсира самотата като придава ценност на връзката с другия. "В своята най-широка дефиниция Братството се състои в това, да намиращ удоволствие в щастието на всичко, което е живяло, живее или ще живее. Универсален алтруизъм, който се насочва към другия и към всички други" (Атали 2003: 147).

Тези други могат да бъдат *слаби* (по-слаби от нас) - тогава братството ще се изрази в гостоприемство, а могат да бъдат и *могъщи* (по-могъщи от нас) - тогава братството ще се изрази във възхищението и радостта от успеха на другия.

Както виждаме от една страна братството предполага взаимопомощта между индивидите, грижата за другия; а от друга, задава правилото за признаване на позициите и ролите на другия като значими. Атали ни връща към разбирането на Тьониез за общност, но тук, не *разбирането*, а *братството* е безвъпросно, предполагащо реципрочност на взаимоотношенията. "Ако човек намира удоволствие в щастието на другия, то е преди всичко защото другият е необходим за неговото собствено щастие" (Атали 2003: 147). Другият ни е необходим, за да не сме самотни, за да бъдем щастливи, според Атали.

Ако няма изискване за реципрочност, Братството може да се изроди, казва Атали. "Следователно Братството е уравновесено единство в реципрочността" (Атали 2003: 152). В този смисъл отношението на братство много напомня понятието за признание, с което оперира Хонет. При Хонет признанието е морална норма в отношенията между хората в определена общност, което се усвоява в процеса на социализация и гарантира свободата на всеки един член от общността да самоопределя себе си, а при Атали братството като реципрочност на взаимопомощта е принципът на заедността - щастието на другия е условието за възможност на моето собствено щастие - щастието не би било възможно, ако другият е нещастен. "Братството е признание на значимостта на другия за реализирането на собствените ти стремежи" (Атали 2003: 146). Отношението на братство тук не предполага чувство на гордост и превъзходство. И това разбиране много прилича на главната задача на ранно християнската философия - да намери връзка между хората, достатъчно силна, за да осмисли липсата на света, която Августин формулира така: не само християнското братство да бъде основано на любовта между хората, но и всички човешки отношения. Арент твърди, че това е единственият принцип, някога създаден, за "да задържи една общност от хора,

които са загубили интерес към общия си свят и вече не се чувстват свързани и разделени от него” (Арент 1997: 63).

Както се вижда тези две разбираня за общност подновяват проблем проиграван полемично многократно в историята на хуманитарната мисъл, а именно: човек живее с другите, защото е егоистично същество, което се стреми да задоволи глада си за слава и признание или избира заедността, за да не бъде самотен.

Нуждата от другите е важен въпрос с оглед конкретната постановка за социализация и готовността да градим стратегии, за да продължим да бъдем част от определена общност, да получим признание за значимостта си. “Силни” са онези, които “обичат” свободата и целеполагайки се стремят да реализират де факто идентичността си или силни са онези, които обичат и помагат на другите.

Ако приемем, че братството и любовта към хората са само компенсаторен механизъм, който замества загубения общ свят, то тогава не можем да мислим индивида като стратегически конструиращ личностната си идентичност. Ако приемем обаче, че стремежът към съвършенство и признаването ни от другите като значими са механизмите, които възпроизвеждат множествеността на перспективите към споделения свят, то тогава можем да допуснем, че това разбиране предполага нуждата от индивид свободен да конструира стратегически личностната си идентичност.

* * *

Допуснах още в самото начало, че обществото не е хомогенно и се състои от множество и различни общности. Също така допуснах, че процесът на социализация, като усвояване на нормите на тези общности, не може да се мисли във и независимо от процеса на конструиране на личностна идентичност. Затова реших да разглеждам процеса на социализация като поредица от стратегии на признаване, което предполага, от една страна, възможността индивидът да усвои социалните норми така, че да стане легитимна част от общност, а от друга, възможността индивидът свободно да избира, т. е. субективно да преживява света около себе си в неговото многообразие посредством избора на общности, от които иска да бъде част. Също така допуснах, че на детето му се налага да усвои поне два нормативни реда, защото участва в повече от една общности, чиито правила и кодификации на опита са различни. **Следователно, в тесния контекст на социализацията, мисля общността като възможна форма на заедност.**

Общността предполага споделеност на целите, преживяванията, ресурсите и резултатите, които определено действие ще има. Тя предполага

отговорност към другите, с които споделяме общ свят. Тя е невъзможна в интеракциите между хора, които нямат съзнание за общност.

Без общността няма сигурност, няма и свобода. Ако да си свободен означава да си автономен, да имаш правото да бъдеш себе си, то как е възможно да бъдеш "свободен" във и независимо от социалното цяло на общността. Ако общността предполага правила, то свободата в рамките на общността не би могла да бъде мислена като свобода от принуди, а по-скоро, като свобода правилата да бъдат "нарушавани". За да остане *свободен* обаче, индивидът трябва да нарушава правилата по самите правила, както казва Бурдийо. Социалното знание и усет за това как да заобикаляш правилата не биха били възможни, ако човек първо не е усвоил социалните норми, които удържат общността в нейната цялост, в процеса на социализация. Следователно, свободата, доколкото е стремеж на човек да реализира собствената си идентичност (според Бауман), е обвързана със стремежа към признаване (както го разбира Вацов). Признанието, както вече показах, е невъзможно извън общността - ако индивидът самоутвърждава себе си извън общност, от къде ще дойде убедеността или сигурното знание, че е успял да превърне себе си от идентичност де юре в идентичност де факто.

В процеса на съзряване, а и не само, детето преминава през усвояването на повече от един нормативни редове. Причината - стратегическото целепологане в процеса на конструиране на личностна идентичност, което предпоставя свободата на индивида да избира общността или общностите, от които да бъде част. Общността не е онзи "топъл кръг", в който мълчаливото разбиране е основен регулатив. Общността натоварва идентичността с легитимност, белязва я като принадлежаща на определена социалност. Изборът на съвременното дете да бъде част от различни общности, предполага овладяването на различни кодификации на опита - езикът е онзи инструмент, който конструира заедността. За да може детето да стане част от общността на феновете на Хари Потър или Тери Пратчет, на Уор Крафт или Нийд Фор Спийд ще трябва да усвои умения и език, които задават спецификата на тези общности, правят ги различни. Макар и игрови, те задават правила, които детето трябва да спазва, за да остане в общността, която е избрало да обитава. В тесния контекст на социализацията ме интересува заедността като форма на преживяване на социалността. Онова, което има значение е, че, макар и невидими, има правила, които удържат тази форма на социалност, а тя разполага с инструменти, които да я възпроизвеждат (език, социализация, въображение). В заедността на братството, например, това правило е реципрочността във взаимопомощта и любовта към ближния, любовта към другия - отказът от братство предполага не-заедност, но означава

ли това, че индивидът не може да стане част от друга общност, в която не взаимопомощта, а конкуренцията е възможен принцип задаващ заедност.

Ако приемем, че общност е общ свят, който ни събира и разделя, то тя ще е единствено възможна в множествеността на перспективите, които са условието за възможност да възпроизвежда себе си. Единствено в рамките на общността идентичността може да бъде мислена като натоварена с легитимни значения, които задават мястото ѝ в света и едновременно с това като свободна да конструира себе си стратегически, превръщайки социалната среда в субективно значима за себе си реалност.

Литература

1. Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. ИК "Критика и хуманизъм", София.
2. Атали, Ж. 2003. *Братства*. ИК "Критика и хуманизъм", София.
3. Бауман, З. 2003. *Общността*. ИК "ЛИК", София.
4. Бек, У. 2001. *Световното рисково общество*. "Обсидиан", София.
5. Бъргър, П. и Лукман, Т. 1996. *Социално конструиране на реалността*. ИК "Критика и хуманизъм", София.
6. Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*, УИ "Св. Климент Охридски", София.
7. Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум*. ИК "Критика и хуманизъм", София.
8. Вацов, Д. 2006. *Свобода и признаване. Интерактивните извори на идентичността*. НБУ, София /под печат 2006/.
9. Дьо Серто, М. 2002. *Изобретяване на всекидневието*, ИК "ЛИК", София.
10. Тейлър, Ч. 2003 а. *Изворите на Аза. Формирането на модерната идентичност*. "Сонм", София.
11. Хонет, А. 2003 а. *Расизмът като деформация на възприятията*. сп. "Критика и хуманизъм", бр. 2, 2003.
12. Хонет, А.; Стоянов, К. 2003 б. *Расизмът като социализационен дефект*. сп. "Критика и хуманизъм", бр. 2, 2003.

Бележки

1. Бурдийо, мисли стратегиите като практически усет, "като практическо владение на логиката или на вътрешноприсъщата на играта необходимост, придобивана чрез опита в играта и функционираща извън съзнанието и речта (по примера на телесните техники)" (Бурдийо 1997: 65), а не като рационално полагане на изискванията на практиката във формата на цели. Дьо Серто за разлика от Бурдийо мисли стратегията като пресмятане на съотношението на силите, което е възможно само чрез разграничаването от средата. Второто разбиране за стратегия е отправна точка за моето определение и операционализиране на *стратегия*.
2. Темата за признанието се появява и при Тейлър. Той обаче говори за *респект*. Както разбирането на Хонет за *признание*, така и разбирането на Тейлър за *респектът* са настояване за равноправност.

3. Когато употребявам съчетанието *нормативен ред*, имам предвид съвкупността от социални и културни правила за поведение в конкретната общност.

**A NOTE TOWARDS THE UNDERSTANDING OF *COMMUNITY*
IN THE CONTEXT OF THE SOCIALIZATION TODAY**

Vania Serafimova
(Summary)

The text is an attempt to understand the problem of community in the narrow context of socialization. As far as the process of socialization is accompanied by the process of constructing personal identity, the place of community in this construction is important. The question is how to understand *community* in order to have the chance of thinking about socialization as a set of strategies of recognition? The concepts of Zygmunt Bauman and Jacques Attali are in the centre of this article.

II. ОБУЧЕНИЕ

ИНДУКЦИЯ И ДЕДУКЦИЯ

*Венцеслав Кулов**

1. За смисъла на термините “индукция” и “дедукция” и за най-общата класификация на аргументите.

Термините “дедукция” и “индукция” са многозначни. Тук ще употребяваме “дедукция” и “индукция” като синоними на “дедуктивен аргумент” и “индуктивен аргумент”. С това обаче терминологичният въпрос не се изчерпва. Той е важен, защото засяга основното деление на аргументите в логиката - на дедуктивни и индуктивни. Тук ще бъдат разгледани последователно няколко различни начина на осмисляне на термините “индукция” и “дедукция” и съпътстващите ги логически класификации на аргументите.

1.1. Традиционно схващане

Традиционна за философията е употребата, според която разликата между дедуктивния и индуктивния аргумент се състои в различното отношение между предпоставките и заключението (извода) от гледна точка на тяхната степен на общност. Приема се, че при дедуктивния аргумент твърденията, които служат за предпоставки, са по-обща от твърдението, чрез което е изразено заключението, докато при индуктивните е налице обратното отношение: заключението е по-общо от предпоставките. Фигуративно казано, при дедукцията посоката на разсъждение е от общото към частното, а при индукцията - от частното към общото. Тази гледна точка за смисъла на термините “индукция” и “дедукция” има своето поле на приложение (при обсъждането на епистемологически въпроси и по-точно на алтернативата “емпиризм - рационализъм”), но извън него в един чисто логически контекст проявява сериозни дефекти и е била предмет на критика още от Дж. Ст. Мил (5, 107).

1.2. Индукция, дедукция и традукция

В българската книжнина вероятно под влияние на руски източници¹ с популярност се ползва делението на аргументите на дедуктивни, индуктивни и **традуктивни** (1, 267-268). Терминът “традукция” има латински произход - на

* доктор, доцент по философия в УНСС.

латински *traductio* означава "преместване". Идеята е чрез въвеждането на този термин да се запълни една празнина между дедукцията и индукцията, която зейва при първото (традиционното) разбиране. Там е работата, че има аргументи, чиито предпоставки не са нито по-обща, нито по-малко обща от заключението. Такъв е напр. аргументът

"понеже $a < b$ и $b < c$, то следва, че $a < c$ ".

При този аргумент мисълта в предпоставките и заключението е от един и същ ранг на общност. Подобни аргументи несъмнено имат място под слънцето наред с аргументите "от общото към частното" и "от частното към общото", което прави делението на аргументите на индуктивни, дедуктивни и традиционни понятно и оправдано. Оказва се обаче, че бидейки на пръв поглед безукорно, то има сериозен дефект, защото обединява в една рубрика аргументи, които от логическа гледна точка имат диаметрално противоположни свойства. Нека сравним следните два традиционни аргумента:

1/ *"Понеже $A = B$ и $B = C$, то значи $A = C$ "*

2/ *"Вирусът H5N1 е опасен за хората. Понеже между хората и маймуните има голяма анатомична близост, то значи вирусът H5N1 е опасен и за маймуните".*

Аргумент 1/ е такъв, че ако предпоставките $A = B$ и $B = C$ са верни, то няма начин и изводът $A = C$ да не е верен. Това обаче не може да се каже за аргумент 2/, който не е нищо повече от едно обосновано предположение. Може да е сигурно, че H5N1 причинява болест у хората, и изводът за същия ефект при маймуните да изглежда логичен по понятни причини. Ние обаче съзнаваме, че каузалната аналогия, с която в случая си имаме работа, ни дава един вероятен, но не и сигурен извод. Възможно е маймуните да са развили имунитет към вируса H5N1 и нашето заключение, макар и логично, да се окаже невярно.

Би могло да се възрази, че заключението на аргумент 2/ може да е вярно и за един квалифициран вирусолог то да изглежда несъмнено. Ако това наистина е така, то значи разликата между аргумент 1/ и аргумент 2/ е субективна. И двата аргумента имат верни изводи, но ние ги възприемаме с различна степен на увереност (първият като сигурен, а вторият като съмнителен) поради научната ни некомпетентност. Това възражение е по принцип неправилно, но съдържа зърно истина.

Когато казваме, че " $A = B$ и $B = C$, следователно $A = C$ ", ние не се интересуваме от значенията на A , B и C - не се интересуваме нито от съдържанието на отделните предпоставки, нито от това на извода. Единственото нещо, което в случая има значение, е смисълът на термина "равенство". На въпроса "Защо твърдите, че ако $A = B$, а $B = C$, то $A = C$?" ние бихме отговорили: "Защото такъв е смисълът, който влагаме в употребата на

знака =.” Казано с други думи, аргументът 1/ е **чисто формален**. Не е необходимо да знаем нещо за света, който ни заобикаля, за да приемем, че ако предпоставките на този аргумент са верни, то и изводът му е верен. Изворът на нашата увереност в случая е самият език - съображенията, въз основа на които ние стигаме до заключението за истинност на извода при верни предпоставки са **езикови**. Това не може да се каже за аргумент 2/. Ако се абстрахираме от неговото конкретно съдържание, той би имал следния вид:

“X причинява болест на индивидите от клас P. Понеже между индивидите от клас P и клас Q има силно анатомично сходство, то можем да заключим, че X причинява болест на индивидите от клас Q”.

Дори да сме сигурни, че предпоставките на аргумент с такава форма са верни, ние не можем да смятаме неговия извод за сигурен. Нашето съмнение не може да се разсее от анализ на смисъла, който се влага в думи като “причинявам”, “болест”, “силна анатомична прилика” и пр. За да приемем като несъмнен извода на аргумент 2/ и на всички аргументи със същата форма, ние трябва да напуснем сферата на логиката и да се обърнем към емпиричните науки, каквито са вирусологията и медицината. Казано по-общо, чисто езиковите основания за приемането на извода на аргумент 2/ са основания за неговата **вероятност** - те не гарантират истинността му при гарантирана истинност на предпоставките. Дали науката е в състояние да даде емпирични (извънлогически) гаранции за истинността на своите твърдения - това е въпрос от областта на философията на науката, който тук не ни интересува. В случая е важно да се подчертае, че между аргумент 1/ и аргумент 2/ има една основна разлика. Приемайки, че аргумент 1/ е **правилен**, т. е. че отговаря на някакви **формални изисквания е правилен**, , ние можем да сме сигурни, че той **гарантира** истинността на извода при гарантирано верни предпоставки. Приемайки, че аргумент 2/ т. е. че отговаря на съответните **формални изисквания**, **ние не можем да сме сигурни** в истинността на неговия извод при гарантирано верни предпоставки. Това ни дава основание да смятаме, че между аргумент 1/ и аргумент 2/ има фундаментална разлика.

Аргументите, в които е изявена претенцията, че истинността на изводите се гарантира от истинността на предпоставките (и само от тях), са съществено различни от аргументите, чиито претенции са по-скромни: че при верни предпоставки изводите са вероятни, но не и сигурни. В първия случай предпоставките поддържат заключението така, че друго заключение е **недопустимо**. Можем да наречем тези аргументи езикови или формални. Аргументите от втория вид също могат да внушават доверие. При верни предпоставки обаче неистинността на техните изводи е все пак **допустима**. Бихме могли да резюмираме тази разлика като “разлика по признака **сила**, с

която се предполага, че предпоставките поддържат извода в аргумента". Този признак е от първостепенна важност за оценката на един аргумент, ето защо би трябвало да легне в основата на **най-общата логическа** класификация на аргументите. Ако такава една класификация не държи сметка за важността на този признак, би допуснала съвместното съжителство на аргументи с различна сила на предполагаемата връзка на следване в една и съща рубрика. Тъкмо такъв е случаят с обсъжданото тук деление на аргументите на дедуктивни, индуктивни и традуктивни по признака "отношение между предпоставките и заключенията с оглед степента им на общност". В светлината на това деление аргументите 1/ и 2/ бидейки съществено различни по признака "сила на предполагаемата поддръжка на извода от предпоставките", **попадат в една и съща рубрика на класификацията - и двата са традуктивни**. Това означава, че делението на аргументите в зависимост на "посоката" на мисълта (от общото към единичното, от единичното към общото или от предпоставки с определена степен на общност към извод със същия ранг на общност) "замазва" една далеч по-важна разлика между тях и едва ли е уместно да се постави в основата на класификацията на аргументите.

1.3. Модерно схващане

Изказаните дотук съображения ни навеждат на идеята да изоставим първоначалния смисъл на термините "индукция" и "дедукция" и да ориентираме осмислянето им единствено във връзка с признака "сила на предполагаемата подкрепа на извода от предпоставките". Тази гледна точка доминира понастоящем в англоезичната книжнина и от съображения за удобство е възприета в настоящия лекционен курс. **Приема се, че при дедуктивните аргументи е изявена претенцията за *гарантирана (сигурна)* подкрепа на извода от предпоставките, т. е. че щом предпоставките са верни, то изводът (заключението, следствието) е верен *по необходимост*. При индуктивните аргументи е изявена претенцията, че подкрепата на заключението от предпоставките е *вероятна, но несигурна* - т. е. че при верни предпоставки изводът е само *твърде вероятен*, а не несъмнен.** Казано с други думи, според тази гледна точка претенцията, изразена в дедуктивния аргумент е, че при верни предпоставки неистинността на заключението е **невъзможна**, а в индуктивния - **малко вероятна**. Следователно става въпрос за различната **сила**, с която се предполага, че предпоставките поддържат заключението. Силата и само силата на подразбиращата се в аргумента подкрепа на извода от предпоставките е признакът, който конституира това деление на аргументите на дедуктивни и индуктивни. То е изчерпващо - всички аргументи са или дедуктивни, или

индуктивни, и трета възможност (да са от някакъв трети вид или да са едновременно дедуктивни и индуктивни) не съществува.

**1.4. Опит за синтез на традиционното с модерното схващане.
За т. нар. пълна или "перфектна" индукция.**

Няма съмнение, че от чисто логическа гледна точка най-важният признак на един аргумент е силата, с която се предполага, че неговите предпоставки поддържат заключението. От гледна точка на епистемологията обаче отношението между предпоставките и заключенията в един аргумент съобразно степента им на общност също е важен признак на аргумента. Това отношение очертава "пътя" на мисълта - от общото към частното, от частното към общото или от истини с определена степен на общност към други истини със същата степен на общност. Възниква въпросът дали не е възможно при класификацията на аргументите да се имат пред вид **и двата** коментирани тук признака на аргументите. Отговорът е, че такава класификация е възможна. Тя би могла да бъде основана върху дихотомията "дедуктивни и недедуктивни аргументи", в рамките на която индуктивните аргументи могат да се третираат като разновидност на недедуктивните. Разликата между дедуктивните и недедуктивните аргументи би могла да върви по признака "сила на предполагаемата поддръжка на извода от предпоставките" (идеята, която стои в основата на модерната класификация), а като индуктивни да се третират само тези недедуктивни аргументи, при които мисълта е насочена от частното към общото (традиционното схващане за индукцията). Ползите от този подход са две:

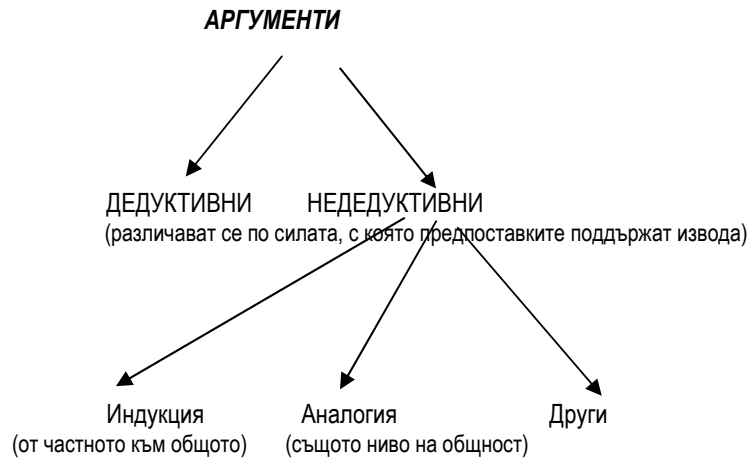
А/ запазва се традиционния смисъл на термина "индукция", който се свързва с изводи, основани на генерализацията (обобщаването) на множество единични случаи.

Б/ на фона на сходството между индукцията и аналогията (това, че при верни предпоставки тези аргументи не гарантират истинността на извода) се очертават по-ясно и различията между тях. При индукцията мисълта се "движи" от частното към общото, докато при аналогията предпоставките и изводите са на едно и също ниво на общност. Освен това смята се, че аргументите по аналогия дават по-несигурни изводи от индуктивните (естествено при условие, че и едните, и другите имат верни предпоставки и са правилно конструирани).

Казаното относно тази по-сложна класификация на аргументите може да се резюмира така:

Всички аргументи се делят на два вида - дедуктивни и недедуктивни - по признака "сила, с която предпоставките поддържат извода". От своя страна сред недедуктивните аргументи се открояват два значими вида: индуктивни аргументи и аргументи по аналогия. Тези два значими вида не изчерпват

недедуктивните аргументи, доколкото са мислими и други видове недедуктивни аргументи².



Според мен този подход към класификацията на аргументите, който е загатнат от Дж. Ст. Мил и към който се придържат някои руски автори (4, 150; 7, 161), има определени преимущества пред останалите. Той обаче не е популярен. Отчасти това се дължи на стремеж към простота, отчасти на една неяснота. Така напр. у П. Хърли ние срещаме съображението, че има дедуктивни аргументи в модерния смисъл на това разбиране, при които движението на мисълта е от частното към общото. Ако това е така, то обсъжданото тук деление може да се счита за компрометирано. П. Хърли привежда като аргумент следния пример:

“Три е просто число. Пет е просто число. Седем е просто число. Следователно всички нечетни числа между две и девет са прости числа” (3, 37).

Наистина ли това е дедуктивен аргумент, в който мисълта е насочена от частното към общото?

Съществува гледна точка, според която индукцията бива два вида: пълна и непълна. При пълната индукция до един общ извод се стига чрез пълна проверка (изброяване) на всички частни случаи, към които той се отнася. Пълното изброяване гарантира истинността на извода, което значи, че при пълната индукция истинността на общия извод е гарантиран от истинността на единичните предпоставки. Примерът на П. Хърли е пример за пълна индукция.

Идеята за т. нар. пълна индукция обаче изглежда твърде спорна. Тя се критикува от Б. Ръсел, който по принцип отхвърля възможността за извличане на един общ факт от единични факти, колкото и много да са те. В това отношение заслужава внимание следното разсъждение:

“Да допуснем, например, че вие искате да докажете по този начин (чрез пълна индукция - д. м., В. Кулов) че “Всички хора са смъртни”. Решавате да приложите пълна индукция и казвате “А е човек, който е смъртен”, “В е човек, който е смъртен”, “С е човек, който е смъртен” и т. н. до края. Процедирайки по този начин, вие ще можете да стигнете до съждението “Всички хора са смъртни”, само когато осъзнаете, че сте стигнали до края. Това значи, че за да стигнете по този път до общото съждение “Всички хора са смъртни”, вие вече трябва да имате общото съждение “Всички хора са измежду тези, които вече преброих”. Никога не можете да стигнете до едно общо съждение чрез извод само от единични съждения. Вие винаги ще трябва да разполагате най-малко с едно общо съждение в своите предпоставки” (6, 101).

Ако приемем логиката на Б. Ръсел, то излиза, че в примера, приведен от П. Хърли, ние наистина си имаме работа с дедуктивен аргумент, който обаче съдържа една неявна предпоставка. Това е съждението “Три, пет и седем са **всички** нечетни числа между две и девет”. Тази **обща предпоставка** наистина е тривиална, но именно тя придава характерната за този дедуктивен аргумент необоримост на извода. Така действителният аргумент, за който в случая става дума, е следният:

“Числата три, пет и седем са прости числа.

Всички нечетни числа между две и девет са числата три, пет и седем.

∴ Всички нечетни числа между две и девет са прости числа”.

Този аргумент, чиято втора предпоставка е универсално твърдение, не илюстрира тезата на П. Хърли, че има дедуктивни аргументи, при които един общ извод се извлича единствено и само от частни предпоставки. Тъкмо напротив - той компрометира логиката на популярния възглед за т. нар. пълна индукция, защото показва, че всички примери за тази “съвършена” индукция са **съществено непълни**. Всички те “спестяват” едно **общо** твърдение, което в качеството си на предпоставка обикновено се подразбира, но при анализа на аргумента не може да се игнорира.

Тезата за псевдоиндуктивния характер на т. нар. пълна индукция се застъпва и в прочутия учебник на М. Коен и Ъ. Нейджъл “Въведение в логиката и научния метод” от 1934 г., където се анализира следния пример за пълна или перфектна индукция:

“Вашингтон, Адамс, Джеферсън и т. н. са били президенти на САЩ.

Вашингтон, Адамс, Джеферсън и т. н. са протестанти.

∴ Всички бивши президенти на САЩ са протестанти”.

Подразбиращата се предпоставка тук е **“Всички бивши президенти на САЩ са Вашингтон, Адамс, Джеферсън и т. н.”** Когато тази предпоставка се добави към аргумента, той добива следната форма:

“Вашингтон, Адамс, Джеферсън и т. н. са протестанти.

Всички бивши президенти на САЩ са Вашингтон, Адамс, Джеферсън и т. н.

∴ Всички бивши президенти на САЩ са протестанти” (2, 275).

Можем да заключим, че тезата за дедукция на общ извод от частни предпоставки не издържа критика.

2. Разпознаване на дедуктивните и индуктивните аргументи.

Въпросът за характера на един аргумент - дали той е дедуктивен или индуктивен - е от първостепенно значение за неговия анализ. Понякога отговорът на този въпрос не е лесен, той изисква размисления и тълкуване на текста. В този случай ние трябва да заострим вниманието си върху три особености на аргумента:

1/ наличието на специална индикираща дума.

2/ **действителната** сила на връзката на следване между предпоставките и заключението.

3/ характера или формата на аргументацията, използвана от аргументирация.

Основната индикираща дума за индуктивните аргументи е “вероятно”, а за дедуктивните - “по необходимост”. Допълнителни индикиращи думи за индуктивните аргументи са “възможно”, “правдоподобно”, “неправдоподобно”, “разумно е да се заключи” и пр., а за дедуктивните аргументи - “сигурно”, “абсолютно”, “несъмнено” и др.

При отговора на въпроса дали даден аргумент е индуктивен или дедуктивен не трябва да се надценява значението на индикиращата дума. Понякога тя може да се тълкува двусмислено, а в други случаи просто не е употребена правилно или липсва. По-важни са останалите два фактора - 2/ и 3/.

Отчитането на фактор 2/ (действителната сила на връзката на следване) при определянето на характера на аргумента дава безспорни резултати тогава, когато изразената в аргумента претенция за следване съответства на действителното положение. Когато това не е така, то действителната връзка между предпоставките и заключението не е нито необходима, нито вероятна, т. е. заключението не следва от предпоставките нито с необходимост, нито с вероятност. Такъв е напр. следният аргумент:

“Този портрет е на някакъв човек. Някакъв човек ми открадна портфейла на гарата. Следователно този портрет е на човека, който ми открадна портфейла на гарата”.

В този случай остава да бъде отчетен фактор 3/ - характера и формата на аргументацията, използвана от аргументирация.

2.1. Някои по-важни дедуктивни и индуктивни аргументи.

Когато се изяснява разликата между дедуктивните и индуктивните аргументи, добре е в предварителен план да бъдат посочени някои от тях - тези, които се срещат най-често. Кои са те? Понеже този подход по принцип се пренебрегва от авторите на учебници по логика, литературата по въпроса е оскъдна. В следващото по-долу изложение ще се придържам към подборката на по-важните дедуктивни и индуктивни аргументи в учебника на П. Хърли (3). Въпреки че тя сигурно не е идеална, смятам, че от практическа гледна точка е приемлива и подходът на П. Хърли заслужава адмирации.

2.1.1. Дедуктивни аргументи

Някои от най-често срещаните дедуктивни аргументи според П. Хърли са аргументите, базирани върху математиката, аргументите от дефиниция, категоричният силוגизъм, хипотетичният силוגизъм и дизюнктивният силוגизъм.

Аргументите, базирани върху математиката, са аргументи, основани върху чисто аритметично или геометрично изчисление или измерване. Те са добре известни и не си струва да бъдат коментирани.

Аргументите от дефиниция са аргументи, в които е изразена претенцията, че заключението се основава върху дефиницията на някаква дума. Такъв е напр. следният аргумент:

“Радиусите в окръжността са равни защото “радиус” означава разстояние от коя да е точка на окръжността до центъра, а “окръжност” означава геометрично място на точки, равноотдалечени от дадена точка, наречена “център”.

Силогизмът е аргумент, който се състои от точно две предпоставки и заключение.

Категоричният силогизъм съдържа само твърдения, започващи с “всички” и “някои”, напр. “Всички политици са корумпирани и някои политици са масони, следователно някои масони са корумпирани”.

Хипотетичният силогизъм има като предпоставка или предпоставки хипотетични твърдения, напр.

“Ако имах пари, щях да живея в Лондон. Ако живея в Лондон, щях да се разхождам в лондонските паркове. Следователно ако имах пари, щях да се разхождам в лондонските паркове”.

Дизюнктивният силогизъм има дизюнктивно ("или") твърдение в една от своите предпоставки, напр.

"Депутатът Х е глупав или корумпиран. Понеже Х не е глупав, той е корумпиран".

2.1.2. Индуктивни аргументи.

Индуктивните аргументи, които според П. Хърли заслужават най-голямо внимание, са предсказанията, аргументите по аналогия, индуктивното обобщение, аргументът от авторитет, аргумент, базиран на знаци и каузален извод.

Предсказанието би могло да има формата на аргумент, който може да бъде както дедуктивен, така и индуктивен. Казва се, че предсказанието е индуктивен аргумент, защото при него се борави с вероятности - то се сбъдва с определена вероятност. Тази гледна точка обаче е твърде спорна, което личи от следния пример:

"Понеже вероятността от четири едновременно хвърлени зарчета да се получи сбор, който надвишава 4, е близка до 1 (тя е 0,9992...), то хвърляйки в този момент 4 зарчета, ще получи сума, надвишаваща 4".

Видно е, че тук предсказанието, ако и да е вероятно, съдържа в себе си скрит дедуктивен елемент. Разсъждението има силлогистичен характер - твърди се, че нещо е валидно за всички случаи от определен вид и понеже конкретният случай е от същия вид, важи и за него. (Понеже вероятността да се получи сбор, по-голям от 4, при **всички** хвърляния на четири зарчета е близка до 1, то и в **конкретния** случай, който отговаря на указаните условия, тя е близка до 1). Тук индуктивният елемент засяга презумпцията, че щом вероятността за някакво явление е близка до 1, то явлението се случва. Това не е сигурно - в противен случай нямаше да има хора, които печелят шестцици от тотото. Следователно в анализираният тук предсказание се преплитат дедуктивни и индуктивни моменти и ако то се квалифицира като индуктивен аргумент, това трябва да се направи след съответните уговорки.

Аргументът по аналогия се основава върху установяването на съществена прилика между две неща. Има различни видове аргументи по аналогия - различни видове аналогии. Един от тях е следният:

"Иван и Стоян са близнаци, които много си приличат.

Иван е музикален.

∴ Стоян е музикален".

Индуктивното обобщение е аргумент, при който от отделни примери се извлича някакво общо твърдение. Прието е този тип аргументи да се разделят на два вида: популярна индукция и научна индукция. Във втория случай към аргументите се предявяват специални изисквания, които са предмет

на индуктивната логика и на статистиката, както и на съответните науки, към които се отнася съдържанието на аргументите (социологията, психологията и пр.). Пример за популярна индукция е следният аргумент:

“Повечето хора, които познавам, няма да гласуват на парламентарните избори. Следователно повечето софийнци няма да гласуват на парламентарните избори”.

Пример за научна индукция са предвижданията за електоралните нагласи, които се изготвят от социологическите агенции.

Аргументът от авторитет е аргумент, чието заключение се основава на твърдението на някакъв предполагаем авторитет или свидетел.

“Тезата, че интелигентността на политиците е под средната, заслужава доверие, защото това е мнението на един от най-видните съвременни философи - Карл Попър”.

“Иван Иванов - Свинята и бил прострелян от Драган Драганов - Кучето, защото така свидетелства Петкан Петканов - Коня”.

Аргументът, базиран на знаци, е аргумент, базиран на доверието в съответствието на знак и значение, т. е. в правилността на означаването.

“Ако влезем в двора ще ни нападне зло куче, защото това сочи знакът “внимание, зло куче”, прикрепен към външната врата”.

Ясно е, че един знак може да бъде грешно поставен, т. е. че изводът, базиран на знаци, не е сигурен.

Каузалният извод предполага аргумент, който пренася знанието за причината върху следствието или обратното, от следствието към причината. Би могло да се приеме, че изводът от причината към следствието е по-достоверен в сравнение с извода от следствието към причината. Реално обаче ние никога не можем да знаем всички фактори, които съставляват т. нар. пълна причина, напр. всички обстоятелства до най-малка подробност, които обуславят летежа на снаряда, изстрелян от едно оръдие. Ето защо изводът “от причина към следствие” в крайна сметка има вероятностен, т. е. индуктивен характер. Едновременно с това някои изводи “от причина към следствие” носят белезите на дедукцията. В този смисъл каузалният извод и предсказанието имат много общо помежду си.

Литература

1. Бънков, А. 1975, *Логика*, С., Наука и изкуство.
2. Cohen, M., E. Nagel 1934, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Harcourt, Brace and Company, New York.
3. Hurley, P. 1994, *A Concise Introduction to Logic*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California
4. 1974, *Логика*, ред. Левина, Минск, Издателство БГУ им. В. И. Ленина.

5. Mill, J. St. 2002, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, University Press of the Pacific Honolulu, Hawaii.
6. Russell, B. 1985, *The Philosophy of Logical Atomism*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois.
7. Светлов, В. 2003, *Практическая логика*, Санкт-Петербург, Росток.

Бележки

1. Тук имам предвид най-вече Л. Рутковский (1859-1920).
2. Такъв е напр. аргументът на лекаря, който е успокоил своя пациент преди операцията с думите: "При тази операция девет от всички десет пациенти умират. Вие обаче не трябва да се безпокоите, защото вече умряха девет души и вие сте десетият".

ЧОВЕКЪТ В ИСТОРИЯТА

*Емил Бреие**

По силата на тенденциите, които посочих, няма да бъде чудно да се види, че предметът, свойствен на философията сега не е нито природата, нито духът, а човекът, който ги свързва в конкретната си действителност. Това е философската антропология (както казват понякога), чиито основни черти искам да посоча. Да кажем, че човекът, който тя благосклонно изучава, не е човекът според Декарт, а човекът според Паскал. Човекът такъв, какъвто изпъква от съчиненията на Декарт, е методично съставен човек от събиране на части, мисълта най-напред, после единната душа на телата, и страстите. Човекът от *"Мисли"* на Паскал, е човекът с участ, захвърлен в забравен ъгъл на вселената, със своето величие и своята нищета, проблема за самия себе си. Човекът на Декарт свършва до абстрактния човек на XVIII век, този на Ламетри, на Кондилиак и на Хелвеций: това е човек, който е откъснат от историята си, откъснат от взаимоотношенията си с ближния, откъснат от взаимоотношенията си с всемирното битие и философите са по-загрижени да го видоизменят, отколкото да го познават.

Днешният философ напротив, разглежда човека само в неговите взаимоотношения и за него би могло да се ползва мисълта на Монтен: "Другите създават човека, аз го разказвам/описвам".

Това е връзката на човека с историята; това е, както казват, *"историчността"* на човека като основен признак на структурата му, която ще бъде тема на тази глава. Вече в противовес на XVIII век, се знае, че XIX век беше векът на историята и също на философията на историята - достатъчно е да се споменат Хегел и Огюст Конт. Но тези философии на историята са с много по-различен характер от този на нашите съвременници. Да кажем, че те пренебрегват индивида, освен понякога в качеството му на ориентиран знак - някои велики хора, в които виждат по-малко личностите, отколкото носителите и пълномощниците на една идея. Изглежда, че за тях историята е вид трансцендентна действителност, която налага на индивидите своя ход и своите проекти, принуждавайки ги да бъдат техни изпълнители. Да разберем добре причината за това: идеята за взаимоотношенията на човека с историята е била въведена само в западното мислене заедно с християнството. Гръцкото мислене не познава историческия човек, неговия възглед за времето е този за

* почетен професор по философия в Сорбоната, Париж.

цикличното време, което се превива върху самия него. При тези обстоятелства няма действително "преди" и "след"; човекът е равнодушен към история, която не променя с нищо неговата участ. Приемането на съдбата, препоръчано от стоиците и отстраняването на историчността вървят заедно. С християнството всичко се променя: тогава да се вмъкне съставно време, е действителен прогрес, едно "преди" и едно "подир/след", минало, което върви от сътворението до грехопадението, от грехопадението до изкуплението, бъдеще, което върви от изкуплението до края/вечността; накрая времето има смисъл благодарение на сакралната история, която поддържа светската история. И нещо повече, тази история има своя смисъл за всеки вярващ, тъй като всемирната история се отразява в субективността на всеки от тях, който е грешен, с надеждата за милостта, така щото върната в миналото, външната история и обекта, вътрешната история и субекта се вплитат и се допълват.

Известно е, че философията на историята на XIX век са в тясна връзка с това християнско разбиране за времето; те също озаряват настоящето с надеждата за едно бъдеще, където времето ще се употребява, като това ще бъде осъществяването на човечеството при Конт, разкриването на духа за самия него при Хегел, премахването на противоречието "капитализъм - пролетариат" с революцията при Маркс (Marx). Това, което бих искал да достигна тук е, че безпристрастния произход, утвърден от философията на историята, биващ обоснован при Хегел върху диалектичната необходимост, а при Конт - върху позитивното познание, или предполагаем, подобен на развитието на човечеството, не намира в субективността на всеки отзвук, който намирал там християнският възглед за времето. Фактически философията на Хегел и на Маркс може само да се допълни с държавния деспотизъм и тази на Конт - с религиозните институции, които са като неясно отражение на католическия култ.

Упадъкът на тези философии на историята довежда впрочем било до връщане на християнската вяра, било до разделяне между историческото познание за миналото, единствено умозрително познание и свободния почин на едно настоящо дело, което не е обвързано с миналото. Все пак, в този втори случай, едно основно прекъсване водеше до безсмислици, понеже трябва, по един или друг начин, много дълго време и ползване на знанието от миналото. Това е разглеждане, твърде просто, което е върху основата на учението, подкрепяно от италианският философ Бенедето Кроче в началото на XX век под знака на историцизма. Съвсем обратното на тези идилични мечти и на този рай, които ни обещава философията на историята, е това поставящо се не от гледна точка на бъдещето, а от гледна точка на настоящето, следващо определение на историцизма (заимствал съм го от превода на г-н Chaix-Ray на

една нова статия във *“Философски преглед”*), което е дал в своята книга с типичното заглавие *“Историята като мисъл и като действие”* (последно издание, 1943): *“Историцизъм ще рече: да създадеш собствена мисъл, собствена поезия, тръгвайки от миналото с настоящото съзнание. Историческата култура е придобитият навик, добродетелта, която позволява да се мисли така и да се действа по този начин; историческото възпитание, това е създаването на този навик”*. Вижда се обръщането на ситуацията: всичко е насочено към сегашната дейност и към субективната дейност: далече от това да бъде командван от историята, това е субектът, който дава значение на историята; историята е съвестта, която духът взема от своето собствено развитие, от едно винаги настоящо развитие. Този възглед за историята ние отдалечаваме от философията на историята, като потвърждаване на трансцендентна реалност за субекта, но тя не ни отдалечава по-малко от историята в обикновения смисъл на думата, както съзнанието от миналото с посредничеството на документите. Това последно различие/отличие между историка и историциста е, за да се уточни добре. Доста остри критики, които неотдавна Пол Валери и други отправиха срещу историята, се основават всъщност върху една неяснота между тях. Сигурно е, както го казва Валери без да излиза от обективността, че историкът със своята непълна информация няма правото да попълва празнотите с постоянен разказ, но още повече, че не го прави и добрият историк не отива отвъд значението на документите. Известно е също, че историциста, по подобие на Кроче или на г-н Реймон Арон в неговия *“Увод във философията на историята”* може да бъде обвинен, че не е обективен; но той също не иска да бъде обвинен; за него познаването на миналото се позовава на настояща обстановка; то се присъединява към настоящето; историцистът е като бегач, който спирайки пред препятствие, започва с отстъпване, за да скочи по-добре; миналото е допуснато само, за да оплодотвори настоящата дейност.

Това твърдение за историчността в съвременното мислене е според мене, една от най-характерните черти на това мислене. Трябва да се различава: 1/ Философията на историята, родена по време на християнство, която се отнася най-вече за бъдеще; нашето индивидуално настояще, взето между миналото и бъдещето, няма независимост; има съставно време, но със състав, който не е наш. 2/ Ерудираната и критична история, която е точно и обективно познаване на миналото с посредничеството на документите и която е работата на специалистите; наистина времето няма за историка собствен и независим от констатации състав; противно на философията на историята, тя не налага никаква посока на настоящето. 3/ Историчността, която е структурата на човешкото време, на субективното време; човешкото съществуване, както го

наричат Хайдегер или Сартър, има като своя собственост грижата, която се придружава от проект, от скицата на това, което ще бъде; човекът живее винаги пред самия себе си в изпреварването на самия себе си; това е настоящето, пълно с миналото и съсредоточено към бъдещето, което е самата структура на времето.

Критичната история беше в края на XIX век средство да се избяга от философията на историята, но средство чисто отрицателно и което отказва на времето всяка структура; напротив, историцизмът е освободен от това, посочвайки, че съставното време принадлежи на субекта, взет в неговото настояще: съдбата не е наложена на индивида; тя е това, което човекът я направи.

превод **Мариела Кичева**

Преводът е направен по изданието *Les Themes actuels de la philosophie*,
PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE,
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS, 1964, p. 28 - 33.

III. ИЗВОРИ

БЕДА ДОСТОПОЧТЕНИ

За прочутия енциклопедист Беда Достопочтени достоверно се знае само това, което той споделя в края на своята "Църковна история": "Ето църковната история на Британия и най-вече на народа на англите, взета от древните писания, разказите на старшите или мои собствени сведения, а съставих нея аз, Беда, служител Божи и свещеник в манастира на блажените апостоли Петър и Павел от Виремуда и Гируум¹.

Роден съм в околностите на същия манастир. Когато бях на седем години, родителите повериха моето обучение на преподобния абат Бенедикт, а след него - на Кеолфрид. Оттогава прекарах в стените на манастира целия си живот, изцяло отдаден на изучаване на Писанията като следвах правилото и ежедневно пеех в храма, ала винаги обичах най-вече да се уча, наставлявам и пиша.

Аз станах дякон на седемнадесет години, на тридесет бях ръкоположен за свещеник - и двата пъти с благословията на многопреподобния епископ Джон по молба на абата Кеолфрид. Откакто получих свещенството и до моята петдесет и девета годишнина, за благо ми и ползата на братята накратко излагах творенията на достопочтените Отци като добавях и собствени записи с оглед на тяхното разбиране и тълкуване на Писанието².

Беда е роден през 672 или 673 година. Манастирът, където се труди големият учен се намира в Нортумбрия близо до днешната граница с Шотландия. Магистърът Беда води тих и уседнал живот, за разлика от своя наставник епископ Бенедикт, седем пъти пътувал до Рим за да се сдобие с книгите за обителта. Но "когато Беда почива, забелязва днешният изследовател Оливие Зервиниак, неговите съвременници Алкуин, Бонифаций и Егберт считали, че току-що е угаснал отец на църквата³.

Беда Достопочтени оставя внушителен брой съчинения, посветени най-вече на тълкуванието на Священото Писание и житиета на светците. Най-голямата посмъртна слава му донася споменатата "Църковна история". В творбата Беда налага летоброенето преди и след Христа. Съчинението е извор, широко използван от средновековните английски историци Джефри Монмут, Хенри Хънтингтън, Уилям Малмсбъри и Джон Уърчестър.

Английският енциклопедист е автор и на две други книги, отразили ключовата тема на средновековна историография: за седемте века на света.

Предлагам откъси от тях на читателя.

A. P.

ЗА ВРЕМЕНАТА

Беда Достопочтени

Глава IV. “За седмицата⁴”.

Седмицата се състои от седемте дни, а осмият ден е и първи; тя се връща към началото, от което започва отново. Езичниците назовават нейните дни на планети, вярвайки, че от Слънцето взимат духа, плътта - от Луната, Марс насища кръвта, знанието и езика изпраща Меркурий, Юпитер дарява въздържаността, любовната жар - на Венера, от Сатурн вялостта на душата. А святият Силвестър нареди имената на почивните дни като нарече първия “ден Господен” в подражание на евреите, дето наричат “събота” първия и следващия празник, а после кръсти останалите дни по реда им; според иудеите “седмицата” означава и същия брой години: те равно отчитат “седем седмици” в дни и години, именувайки петдесетия ден “Пентекосте”⁵, а петдесетата година - “Юбилей”⁶, сиреч освобождение.

Преводът е направен по изданието: Beda Venerabilis. De temporibus ratione, in: Patrologiae cursus completus, series Latina, J.-P. Migne, t. 90, 1862, p. 281.

Глава XVI. “За вековете на света”.

Времето на света се побира в шест века. Първият, изминал от Адам до Ной обхваща десет поколения, годините му пък са хиляда шестстотин петдесет и шест. Целият му свят е изстребен от потоп, сякаш бе редно да отнесе в забравя своето младенчество. Вторият век, изнизал се от Ной до Авраам пак съдържа десет поколения, а неговите години стигат до двеста деведесет и две. Тогава човечеството се дари с езика, именно с еврейския език. Та нали детето проговаря след младенчеството, което получи името оттам, че не може да продума, или да се изяснява⁷. Третият век събира четиринадесет поколения от Авраам до Давид, пък годините му излизат деветстотин четиридесет и две. А понеже човек след отрочеството си добива силата да ражда, Матей извежда родословията от Авраам, който е праotec на народите. Четвъртият век, от времето на царете до Вавилонското преселение според Матей пак обхваща четиринадесет поколения като се побира в четиристотин седемдесет и три години. Тежината на царуването наистина е лека за зрял човек. По-нататък, петият век събира четиринадесет поколения и, както следва, петстотин осемдесет и девет години; тогава еврейският народ се съсипва подобно на обезсиления от зачестилите недъзи на грохнала възраст. Шестият век, дето

тече и днес, няма строго определени поколения и лета, но като увехнала старост ще приключи с кончината на света.

Ibid., p. 288 A-B.

ЗА РЕДА НА ВРЕМЕНАТА

Глава X. “За седемте века на света”.

Осмото преосъществяване на седемте времена е еднородно и само то се стреми към първообраза на изначалната седмица, надмогвайки циклите на вековете⁸ с отминаването на този свят. Наистина, в първия ден е сътворена светлината и човекът е настанен в хубостта на рая през първия век. Творението стигна до първата вечер с отделянето на светлината от тъмнината и, като се отделиха Божиите чедра от грешното семе, малко по-късно родило гигантите, цялата земя се поквари, докато Създателят, разкаял се за сътворението на човека, не нареди потопът да залее света. На втория ден Бог установи твърд посред водите; през втория век насред водите се издигна дъга, и застанала на извора на бездната, и оросявана през отвора на небето; векът се свечери, щом синовете Адамови, устремени на изток, се стекоха да градят кулата на гордостта, нараснаха с разделението на езиците и се разпиляха напосоки. На третия ден, след като водната шир се пресече, изникна сушата в хубостта на горите и моравите. А с третия век, щом езиците закоравяха в демонските култове, патриархът Авраам, изоставил близките и родината, се благослови с изобилното семе на светиите. Вечерта пък настана, когато еврейският народ, обсебен от натиска на злините, против Божията воля си поиска царя, дете, едвам избран, най-напред избива свещениците и пророците, а после загива с цялата си войска от меча на друговерците⁹. На четвъртия ден небето се украси със светилата; през четвъртия век онзи народ се превъзнесе за небесната вяра, прослави се с царуването на Давид и Соломон, а освен това се прочу из целия свят с величието на пресветия храм. Ала векът се свечери, когато се умножиха греховете на евреите, халдеите разрушиха тяхното царство и изселиха във Вавилон целия народ. На петия ден от водите пръкват рибите и птиците; хвъркатите изоставят родните вълни и същия ден облитат земята. През петия век израилският народ се разрасна в Халдея; по-добрата част, окрилена с небесните упования, полита към Йерусалим; колебливата част, загърбила дарбите на полета, затъва във Вавилонското царство. А вечерта дойде с тежките злодеяния на евреите, навлекли си ярема на римските данъци, а отгоре на това бяха угнетени от чуждоземните царе, когато съвсем наближи пришествието на Спасителя. На шестия ден земята се изпълни със своите

обитатели и първият човек бе сътворен по образ Божи, а не след дълго Творецът създаде жената от реброто на заспалия; през шестия век се яви в плът Син Божи, известен от пророците, който възроди човека в образ Божи и като почина на кръста, изля от страницата кръв и вода, с които освети своята църква. Вечерта на този мръква с идното гонение на Антихриста. На седмия ден Бог почина от всичките си дела като нареди в ознаменоване да се освети Съботата, която, вярваме, да няма вечер. През седмия век душите на праведните след най-непрогледните сегашни тегоби вечно почиват в другия живот, дето нивга не се омрачава с никаква тъга, а все повече се изпълва със славата на възкресението. Този век сполетява хората откакто първият мъченик Авел се приобщи духом към вечния мир на Съботата, макар и оставил плътта в гроба. Седмият век обаче свършва за светиите, щом земята върне телата за двуединното възкресение, та да пребъдват във вековечно блаженство; и това е осмият век, за който загатва шестият Псалом, понеже, смятам, през шестте века на този свят трябва да се молим за седмия и осмия век на битието. В тях ще е упованието на праведните, ала грешниците ще познаят края - Псаломът с велик страх започва, напредва и свършва с главното: **“Господи, в яростта Си не ме избличавай”** и следва.

Преводът е направен по изданието: Beda Venerabilis. De temporum ratione, in: Patrologiae cursus completus, series Latina, J.-P. Migne, t. 90, 1862, p. 338-340.

ДОПЪЛНЕНИЕ III.

Най-старата хроника, извлечена от палатинските ръкописи (майският “сбор на класове” у римляните)¹⁰.

23. А сега вече се обръщам към онзи обрат, за да мога да покажа, че Христос ще дойде в края на времената в плът като посредник между Бога и хората, както изложихме по-горе, дето рече Духът с устата на апостола: **“Като се изпълни времето, изпрати Бог Своя Син, роден от жена”**¹¹ и следва. А евангелистът Йоан в своето послание каза: **“Деца, последно време е”**¹². Пък и блаженият Петър, князът на апостолите, сходно твърди в своето послание: **“Нима скри от вас Давид, рече, че у Бога хиляда години е като един ден, а един ден - колкото хиляда години”**¹³. Наистина, Писанието открива: този свят, с всичко, що е в него, е завършен от Бога за шест дни; и се благовестява, че на седмия ден Бог почина от своите дела; сиреч, щом нареди светостроя, Той почина в човека. Нали не четем за неща, сътворени след шестия ден; ала по думите на Моисей, на седмия ден Бог почина от всички Свои дела. Ето защо

всеки човек се умирява от делата си, или този свят - от усиления труд сякаш на седмия ден, подир своя шести век, както Бог почина след всичко сътворено от Него. Та ето защо Съботата настъпва, откакто в Божието лозе не се заварва никакъв работник; тя изгрява, щом дойде внезапно Онзи, който даде обетование да почине с всичките си светии след края на света. Понеже наистина Създателят превърна за нас първия ден, когато са сътворени основите на света, в ден осми поради възкресението като даде мира на светиите.

24. И тъй, шестото хилядолетие завършва времената на този свят, колкото още и да му противоречат лъжетълкувателите, примисляйки седмото. Те не постигат онзи век като "ден" на празненството и изобилието на битието и като часа и деня на своя край; задето, според реченото в Апокалипсиса, със седмата тръба или седмата чаша на Божия гняв се изпълняват Неговите повели. Но да не помисли някой, че светът ще постигне своята пълнота за седем хиляди години - това в никакъв случай не следва от казаното дотук, тъй че тленният свят ще наследи мира в съботния ден; ала Господ нарежда денят и часът да убягват на ангелите и хората. Наистина, Христос рече: **"А за оня ден и час никой да не знае, нито ангели на небето, нито Синът, а само Отец"**¹⁴. И никой не бива да се осмелява за плътското съждение и омрачен да изпадне в ереста, че Отецът знае нещо, дето не знае Синът; Господ пък пожела да изрази най-вече това, че Синът, пребъдвайки в Отца, заедно с Него знае всичко; наистина, всичко, що върши Отецът, Той прави заедно със Сина и Светия Дух, без които нищо не става. И всичко, що върши Светият Дух, Той прави заедно с Отца и Сина, без които нищо не става. А затова всичко, що знае Отецът, също като Него знаят Синът и Светият Дух. Понеже наистина, Отецът, Синът и Светият Дух знаят всичко и постигат всички неща като единно и неразделно Божество, непостижимо пребиваващо в себе си. А щом седмият ден вече напредва към мира, светът, т. е. неговите елементи, трябва да откъдне от робството на закона както Господ ще почине в своите светии, а те завинаги ще се умират в Него от всичките вълнения. И тогава наистина праведните ще празнуват Съботата заедно с Господа като първият ден ще се превърне в осми поради възкресението на светиите, щом се съберат като на купища морските води и житото ще се отдели от плявата и няма да се скрие нищо, което се укрива сега. Та с какво друго, питам, да сравня света, явил своето нищожество? А затова, чини ми се, съгласно с някои Евангелия всемирът достига цялото си съвършенство подир шестото хилядолетие, та да бъде за спасение на онези, дето ще пребъдат - за толкова души, колкото определи Божеството, едното знаещо, колцина от нас могат да получат избавлението.

Преводът е направен по изданието: Beda Venerabilis. Pars quarta, - Opera historica, Sectio II. Martyrologia. Chronicon antiquissimum ex Palatinis membranis eductum (Maii Spicilegium Romanum), Patrologiae cursus completus, series Latina, J.-P. Migne, t. 94, 1862, p. 1171 D -1172 C.

ДОПЪЛНЕНИЕ IV.

Кратка хроника от Сътворението на света до осемстотин и десета Христова година. От старинния кодекс на монаха Беда «За реда на времената», принадлежал на църквата или манастира на Св. Дионисий във Франция.

Век първи

Адам роди Сит¹⁵ на сто и тридесет години. А Сит на сто и петдесет години роди Енос като дните Адамови стигнаха до двеста тридесет и пет години. И Енос на деведесет години роди Каинан, когато Адам навърши триста двадесет и пет години. Пък Каинан роди Малелеил на седемдесет години като дните на Адамовия живот станаха триста деведесет и пет години. Малелеил на шестдесет и пет години роди Иаред, когато Адам беше жив и стигна до четиристотин и шестдесет години. А Иаред на сто шестдесет и две години роди Енох, като дните Адамови изпълниха шестстотин двадесет и две години. Енох пък на шестдесет и пет години роди Матусал когато Адам навърши шестстотин осемдесет и седем години. А Матусал на сто осемдесет и седем години роди Ламех като годините на Адамовия живот станаха деветстотин седемдесет и четири. Пък Ламех на шестстотин двадесет и две години роди Ной. Ной на петстотин години роди Сим. А щом Сим навърши сто години, дойде потопът. И тук свършва броенето на първия век, обхванал хиляда шестстотин шестдесет и шест лета.

Век втори

На втората година след потопа Сим роди Арфаксад като навърши сто и две години. Арфаксад на тридесет и пет години роди Сала. А Сала на тридесет години роди Евер. Евер на тридесет и четири години роди Фалек. Фалек на тридесет години роди Рагав. Рагав на тридесет и две години роди Серух. Серух на тридесет години роди Нахор. Нахор на двадесет и девет години роди Тара. Тара на седемдесет години роди Авраам. Така броенето на втория век завършва на двеста деветдесет и две, а заедно с него възрастта на светта става хиляда деветстотин четиридесет и осем лета.

Век трети

Авраам роди Исаак, когато навърши сто години. Исаак на шестдесет години роди Иаков. Иаков на деведесет години роди Иосиф, който живя до сто и десет години. От смъртта му до изхода на синовете Израилеви от Египет начело с Моисей изтичат сто шестдесет и пет години. А от изхода на Израил до водачеството на Исус минават четиридесет години. И по реда си от Исус до Готониил се редят двадесет и шест години. А от издигането на Готониил до Аод годините са четиридесет. Пък от Аод до избирането на Дебора изтичат осемдесет години. И от Дебора до Гедеон извървяват четиридесет години. Пак, от Гедеон до издигането на Авимелех се събират четиридесет години. На своя ред, от Авимелех до Тола изминават три години. Както следва, от избирането на Тола до Иаир годините са двадесет и три. Пък от Иаир до Иефтай се събират двадесет и две години. А от призоваването на Иефтай до Есевон изтичат шест години. Пък от Есевон до Елон годините са седем. От избирането на Елон до Авдон преминават десет години. На своя ред, от Авдон до Самсон годините стават осем. А от издигането на Самсон до Илий се нареждат двадесет години. Както следва, от Илий до Самуил годините са четиридесет. А от Самуил до помазването на Саул се наричат дванадесет години. По реда си, от Саул до Давид се събират тридесет години. Тук свършва третият век, извървял деветстотин четиридесет и две години, а заедно с него възрастта на света става две хиляди осемстотин и деветдесет лета.

Век четвърти

От помазването на Давид до Соломон годините са четиридесет. Отново, от Соломон до Ровоам се наброяват четиридесет години. А от възцаряването на Ровоам до Авия се събират двадесет и две години. От Авия до Аса изминават три години. А от помазването на Аса до Иосафат се редят шестнадесет години. Пък от Иосафат до Иорам годините са двадесет и пет. От помазването на Иорам до Азария протичат осем години. А от Азария до управлението на Готолия минава една година. На своя ред, от Готолия до Иоас извървяват шест години. Пък от възцаряването на Иоас до Амасия годините са петнадесет. А от Амасия до Азария изтичат двадесет и девет години. По реда си, от помазването на Азария до Иоатам минават петдесет и две години. Пък от Иоатам до Ахаз се редят шестнадесет години. И от Ахаз до Езекия се наричат шестнадесет години. Както следва, от възцаряването на Езекия до Манасия преминават двадесет и девет години. Пък от помазването на Манасия до Амон се събират петдесет и пет години. И от Амон до Иосия минават две години. А от Иосия до Иоаким годините са тридесет и една. От възцаряването на Иоаким до Седекия изтичат единадесет години. От помазването на Седекия до

Навуходоносор извървяват единадесет години. Тук свършва броенето на четвъртия век, обхващащ четиристотин осемдесет и три години; и с неговите лета световната възраст достига три хиляди триста шестдесет и три лета.

Век пети

Към възцаряването на Кир изминават тридесет години от петия век. От Кир до Камбиз се редят тридесет години. От издигането на Камбиз до Дарий прекождат девет години. От възцаряването на Дарий до Ксеркс отлитат тридесет и пет години. От началото на царуването на Ксеркс до Артаксеркс годините са двадесет и една. А от Артаксеркс до Дарий¹⁶ се събират четиридесет години. От възцаряването на Дарий до другия Артаксеркс изтичат осемнадесет години. Пък от този Артаксеркс до следващия Артаксеркс¹⁷ отминават четиридесет години. И от Артаксеркс до Арсес годините са двадесет и шест. От възцаряването на Арсес до Дарий¹⁸ минават четири години. На свой ред от възцаряването на Дарий до Александър¹⁹ извървяват шест години. По реда си, от Александър до Птолемей се събират пет години. А от възцаряването на Птолемей до Филадельф изтичат петнадесет години. От Филадельф до Евергет отминават тридесет и осем години. Пък от възцаряването на Евергет до Филопатор прекождат двадесет и шест години. Както следва, от Филопатор до Епифан годините са седемнадесет. А от възцаряването на Епифан до Филометор се нижат двадесет и четири години. На свой ред, от Филометор до другия Евергет²⁰ годините са двадесет и пет. А от възцаряването на Евергет до Сотер изтичат двадесет и девет години. От Сотер до Александър²¹ се редят седемнадесет години. Пък от Александър до Птолемей²² отлитат десет години. От възцаряването на Птолемей до Дионис годините са тринадесет. По-нататък, от Дионис до Клеопатра минават тридесет години. От възцаряването на Клеопатра до идването на Юлий Цезар годините са две. От Юлий до овластяването на Октавиан Август отлитат пет години. От Октавиан до рождество Христово извървяват четиридесет и две години. Тук свършва петият век, чиито лета са петстотин и осемдесет и заедно с него възрастта на света нараства до три хиляди деветстотин петдесет и две години.

Век шести

От раждането на нашия Господ Иисус Христос се изреждат четиринадесет години на Августово царуване. Пък от издигането на Тиберий до Страстите Христови годините са деветнадесет. От Гай до Клавдий минават четири години. А от възцаряването на Клавдий до Нерон отлитат четиринадесет години. По реда си, от Нерон до Веспасиан имаме четири години. А от възцаряването на Веспасиан до Тит се събират четиринадесет

години. Пък от Тит до Домициан изминават две години. И от възцаряването на Домициан до Нерва имаме шестнадесет години. От Нерва до Траян отлита една година. По реда си, от Траян до Хадриан отминават четиринадесет години. От възцаряването на Хадриан до Антонин изтичат двадесет и една години. А от Антонин до другия Антонин²³ преминават двадесет и три години. Пък от възцаряването на Антонин до Комод извървяват деветнадесет години. На свой ред, от Комод до Хелвий Пертинакс се изреждат тринадесет години. А от издигането на Хелвий Пертинакс до Север имаме една година. От възцаряването на Север до Антонин Каракала се събират осемнадесет години. От Антонин Каракала до Макрин изтичат седем години. Пък от Макрин до Аврелий прелита една година. А от възцаряването на Аврелий до Александър годините са четири. От възцаряването на Александър до Максимин извървяват тринадесет години. Пак така, от Максимин до Гордиан минават три години. От възцаряването на Гордиан до Филип се редят седем години. И от Филип до Деций отлитат седем години. От възцаряването на Деций до Валериан имаме три години. От Валериан до Клавдий изминават петнадесет години. По реда си, от Клавдий до Аврелиан протичат две години. От възцаряването на Аврелиан до Проб се изреждат шест години. От Проб до Кар годините са пет. А от възцаряването на Кар до Диоклетиан имаме две години. Пък от Диоклетиан до Константин изтичат двадесет години. От възцаряването на Константин до Констанций отминават двадесет и една години. От Констанций до Юлиан се събират двадесет и четири години. А от Юлиан до Йовиан годините са две. Както следва, от възцаряването на Йовиан до Валентиниан минава една година. От Валентиниан до Валент извървяват единадесет години. От издигането на Валент до Теодосий прехождат четири години. Пък от Теодосий до Аркадий имаме двадесет и седем години. От Аркадий до Хонорий изтичат тринадесет години. От възцаряването на Хонорий до Теодосий отминават петнадесет години. От Теодосий до Маркиан²⁴ се изреждат двадесет и шест години. А от възцаряването на Маркиан до Лъв годините са шест. Пък от Лъв до следващия Лъв²⁵ прелитат седемнадесет години. Пак така, от възцаряването на Лъв до Зенон минава една година. А от Зенон до Анастасий изтичат шестнадесет години. Пък от възцаряването на Анастасий до Юстин имаме двадесет и седем години. А от Юстин до Юстиниан годините са девет. Пак така, от възцаряването на Юстиниан до Юстин²⁶ се събират тридесет и девет години. По същия начин, от възцаряването на Юстин до Тиберий²⁷ отлитат тринадесет години. От Тиберий до Маврикий изтичат четири години. От възцаряването на Маврикий до Фока минават двадесет години. От Фока до Ираклий годините са осем. От възцаряването на Ираклий до Константин²⁸ имаме тридесет години. От Константин-баща до Константин-син отива една година. Пак така, от

възцаряването на Константин до следващия Константин²⁹ прекождат двадесет и седем години. А от Константин до Юстиниан³⁰ имаме седемнадесет години. От възцаряването на Юстиниан до Пипин Стари³¹ годините са две. От началото на управлението на Пипин Стари до Карл³² имаме двадесет и седем години. От Карл до Пипин³³ и Карломан³⁴ се събират двадесет и седем години. А от началото на тяхното управление до избирането на Пипин за крал отминават десет години. Пък от възцаряването на Пипин до Карл³⁵ и Карломан³⁶ се събират седемнадесет години. А от коронясването на Карл и Карломан до единоличното управление на Карл прелитат четири години. Та оттогава господарят Карл самият поема кралството и по Божията милост щастливо управлява до тази година - четиридесет и две като крал и девет като император. А общо от сътворението на света до днес се наброяват четири хиляди седемстотин шестдесет и едно лета.

691³⁷. През тази година Пипин води война в Тестрициум, в която побеждава франките.

692. Смъртта на крал Хилдеберт.

708. Годината, в която напролет умира Дроко.

709. Годината, през която Пипин тръгва към Свавис срещу Виларий.

710. Пипин отива към Свавис срещу Виларий за втори път.

711. Когато Валерик отвежда франската войска в Свавис против Виларий.

712. Някавъв епископ предвожда франкската войска в Свавис срещу Виларий.

713. През месец март почива крал Хилдеберт - по време на епископ Доберт.

714. Годината на убийството на Гримоалд през месец април и на кончината на Пипин през декември.

715. Когато саксите опустошават земята на хатуариите.

716. Година на пристигането на Радбод в Колония през месец март.

717. Във Винциак се разпалва война между Карл и Рагенфред.

718. Карл за първи път отива в Саксония.

719. Почива Радбод.

720. Карл воюва със саксите.

725. Карл за първи път отива до Байоария.

728. Карл е в Байоария за втори път.

730. Карл нахлува при свавите срещу Лантфред.

731. Карл се отправя до Васкония срещу Еодон.

732. Карл се бие със сарацините през месец октомври.

733. Карл начело на войската пристига във Вистрагон.

734. Карл отново нахлува с войската във Вистрагон.

735. Карл предвожда войската във Васкония.

736. Карл се сражава против синовете на Еодон.

737. Карл воюва със сарацините.
741. Предводителят на франките Карл умира на октомврийските иди.
742. Карломан повежда войска срещу Хуналд.
743. Карломан започва война с байоариите.
747. Карломан настъпва към Рим.
749. Грип е изпратен на заточение.
751. Пипин е помазан на кралство при свесионите³⁸.
753. В Саксония е убит Хилдегарий.
754. Папа Стефан пристига във Франция.
755. Кралят Пипин начело на франките нахлува в Италия. Пипин побеждава лангобардите. През същата година умира Карломан.
757. Франките обсаждат Папското владение.
758. Пипин се бие в Саксония.
760. Кралят Пипин нанася удар на Вайфарий.
761. Пипин заедно с Карл напада Васкония и опожарява Кларемонт.
762. Пипин отново побеждава васконите, нахлувайки в земята им заедно с Карл и Карломан.
763. Пипин се отдава на почивка във Вармация. През онази зима падат твърде люти студове, продължили от деветнадесетия ден след януарските календи до седемнадесетия ден подир календите на април.
765. Пипин мирно престоява в Атиниак.
766. Пипин е във Васкония и строи Аргентум.
767. Пипин отново идва във Васкония през месец март и пак - през месец август.
768. Вайфарий е убит на четвъртия ден след юнските нони и на седмия ден подир октомврийските календи почива кралят Пипин, а Карл и Карломан се помазват за крале на седмия ден след октомврийските иди.
769. Кралят Карл за първи път завзема Васкония отвъд Гарона.
772. Карломан умира в Салмунциак в навечерието на декемврийските нони³⁹.
773. Кралят Карл се бие със саксите при Хересбург.
774. Кралят Карл напада Италия и води война с лангобардите.
775. Кралят Карл пак нахлува в Италия и отвежда във Франция пленения Дезидерий с неговата жена и дъщери.
776. Карл пак е в Саксония и води тук война като превзема Сигебург.
777. Карл отново пристига в Саксония, усмирявайки саксите и племето, чуждо на вярата се предава, за да стане християнско, а Карл строи укрепление на река Липия.
778. Карл престоява в Патрес-Брун.
779. Кралят Карл стига в Испания до Цезар-Августа.

780. Кралят Карл разделя своите царства между синовете и настъпва към Рим.
782. Разбунтувалите се сакси избиват множество франки и Карл заповядва да обезглавят хванатите размирници⁴⁰ като същата година умира епископ Гислеберт на десетия ден след юнските календи.
783. Кралицата Хилдегарда почива в навечерието на майските календи, а майката на Карл кралица Бертрада склопва очи на третия ден подир юлските иди в Кауциак.
784. След трите похода Карл се връща в Саксония и отново се задържа в страната.
785. Карл добива Саксония за християнската вяра, а Видихин⁴¹ се покръства.
786. Карл поражява торингите за техните грехове.
787. Карл настъпва към Рим, показвайки на хората своята мощ.
788. Карл усмирява байоариите след пленяването на Тасилон⁴².
789. Карл се сражава против Вулзис във Венедония и неговият син Карл получава кралството отвъд Сегона като през онази година падат необичайно силни студове.
791. Кралят Карл за първи път се насочва към Хуния.
792. Саксите избиват франки при река Алпия близо до морето в навечерието на юлските нони, на шестия ден след празника.
796. Кралят Карл изпраща своя син Пипин в Хуния като франките се завръщат с мир, а Пипин се сдобива с големи богатства, които донася във Франция.
797. Кралят Карл се съвещава в Аквис Палациум⁴³ с епископи, абати и монаси относно манастира на свети Павел - по какъв начин да бъде уреден. Освен това, през същата година кралят отива в Саксония, където и презимува.
798. Карл прекарва в Саксония зимата и цялото лято като довежда оттам хиляда и шестстотин опасни врагове, които разселва из Франция.
799. Римляните коварно осъждат папа Лъв, а папата се измъква при Карл във Франция и кралят го пази в своето седалище.
800. Кралят Карл бе на риболов до морето, когато умира кралицата Леутгарда; и същата година той потегля за Рим като примирява римляните с папа Лъв, благославил го за император.
801. Връщайки се от Рим императорът Карл се прибира в Аквис Палациум; и същата година отвън нахлуват сарацините, които са избити от франките.
802. Императорът Карл свиква сейм в Аквис Палациум, та всички заедно с монаси и каноници да се закълнат в своята вяроност; тъй и става.
804. Императорът Карл с децата си и франкското войнство пристига в Саксония като заповядва да се посекат някои метежници, а другите да се разпръснат из цялата му земя; а папа Лъв за втори път идва във Франция.
805. Императорът израца своя син Карл с войската към Венедония.

806. Императорът Карл разделя своята империя между синовете.
807. Императорът Карл с франките се отдават на почивка в Конфлис; те поднасят на императора дарове и се завръщат по домовете.
808. Норманският крал Годефред нахълтва с пълчищата си във Венедония, а императорът Карл изпраща срещу него своя син Карл за да защити областта и той освобождава земята.
809. През тази година се случва тъй голямо наводнение, каквото нивга преди не се е виждало по тези земи; най-пълноводно е на петия ден след януарските календи. Освен това през същата година на дванадесетия ден след октомврийските календи вадят от гроба мощите на свети епископ Амандус и ги връщат на десетия ден подир ноемврийските календи.
810. Императорът Карл пристига в Саксония с франкската войска и се разполага във Фереда, където утвърждава управителя на дошлите венеци.

Преводът е направен по изданието: Beda Venerabilis. Chronicon breve, Appendix IV, in: Patrologiae cursus completus, series Latina, J.-P. Migne, t. 94, 1862, p.1173-1180.

Бележки

1. Днешното английско название на мястото е Wearmouth and Jarow.
2. Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica populi Anglorum, Patrologiae cursus completus, series Latina, J.-P. Migne, t. 95, 1861, p. 288 B-C, 289 A.
3. Szerwiniack, Olivier. Introduction, in: Bède Le Vénérable. Histoire ecclésiastique du peuple anglais, t. 1-2, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. XIV.
4. В текста на Беда се употребява гръцка заемка - hebdomada, обозначаваща "седмица", подобно на нейния латински еквивалент septimana.
5. Pentecoste, es (лат), от гръцката дума πεντηκοστή - петдесетница.
6. Левит, 25:10.
7. Второто значение на латинската дума infantia (младенчество) е немота. Тя има общ корен с глагола for, fatus sum, fari - говоря, известявам.
8. В оригиналния латински текст стои "sine circuitu revolutionis" - извън циклите на кръговрата.
9. В текста стои Allophilorum, отново гръцка чуждица, която тук означава "друговерци".
10. Тази хроника е от Ватиканския Палатински кодекс.
11. Послание на свети апостол Павла до Галатяни, 4:4.
12. Първо съборно послание на свети апостол Йоана Богослова, 2:18.
13. Второ съборно послание на свети апостол Петър, 3:8; Псалтир, 89:5.
14. Това е приблизително позоваване на Матей, 24:36.
15. В превода е възприета синодалната транскрипция на библейските имена.
16. Става дума за Дарий II. Този монарх царува през 423-404 година преди н.е. Вж. например Э. Бикерман. Хронология древнего мира, М., Издательство "Наука", Главная

редакция восточной литературы, 1975, с. 193. Използвам този извор при редуването на еднакви имена в текста на Беда. По-нататък затварям в скоби годините на царуването.

17. Артаксеркс II (404-359).
18. Дарий III Кодоман (336-331).
19. Беда сочи щафетата на богоизбраните царства - *translatio imperii*, преминавайки от Александър към Птолемиите.
20. Птолемей VIII Евергет Фискон (145-116).
21. Александър (107-101).
22. Птолемей X Александър I (101-88).
23. Марк Аврелий Антонин (161-180).
24. Беда предава щафетата на богоизбраното царство на Византия, но запазва библейската схема на четирите царства. Тя, подобно на Каролингската империя превъплъщава Рим. Маркиан царува през 450-457 г.
25. Лъв Младши (474).
26. Юстин II (565-578).
27. Тиберий II (578-582).
28. Константин III (641).
29. Константин IV Погонат (668-685).
30. Юстиниан II (685-695).
31. Отново *translatio imperii*. Беда нарича "Пипин Стари" (Pippinus Senior) не Пипин Ланденски, родоначалник на Каролингите и майордом на крал Дагоберт I, а неговия потомък Пипин II Херисталски.
32. Карл Мартел (714-741), прочутият победител на арабите при Поатие през 732 година и дядо на Карл Велики.
33. Пипин III Късият (741-768).
34. Старшият син на Карл Мартел (741-744).
35. Карл Велики (768-814)
36. Карломан (768-771) е младшият брат на бъдещия император.
37. Латинските цифри на оригинала тук сменям с арабски.
38. В днешния Суасон.
39. Грешка на Беда: кралят Карломан умира на 4 декември 771 година.
40. Карл избива 4500 заложници.
41. Видихин или Видукинд е вожд на саксонската съпротива през 778-785 години.
42. Тасилон е херцог на Бавария.
43. Престолният град Аахен.

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

СТОЯН МИХАЙЛОВСКИ ЗА МЕТАПОЛИТИКАТА (ИЛИ ПРОТИВ МЪРМОРКОВЦИТЕ)

През миналата година се навършиха 150 години от рождението на Стоян Михайловски, а през настоящата 80 от неговата смърт. Сред широката ни културна общественост той оставя име на умел баснописец, остър сатирик, проникновен поет с тежнения към метафизичното. Само химна на светите братя Кирил и Методий да беше ни оставил именитият еленчанин, името му пак щеше да намери място в културната ни история.

Но вечно будната му гражданска съвест често го кара да поема ролята и на "обществен преобразител", било като действащ политик, било като теоретик на метаполитическо равнище. Стоян Михайловски ратува за морал в политиката. Участието му в политическия живот не идва от обичайното за родните ни "политици" желание да имат "прана риза на гърба и пресен хлебец на трапезата". Народният вот на три пъти го изпраща в парламента - и трите пъти той си подава оставката, преждевременно напускайки камарата омерзен от изродилия се в "борсови операции" парламентаризъм. Това му печели репутацията на "говоряща обществена съвест".

Що се отнася до светогледните и теоретични корени на неговото метаполитическо верую - в биографичен план те обикновено се свързват с времето прекарано от Стоян Михайловски в Цариград като лицеист и след това като студент в Екс-ан-Прованс (Франция). Приобщаването му от най-ранна възраст към ценностите на християнския морал придобива в завършващата фаза на Възраждането ясно мотивирана социална ангажираност в средата на цариградските българи. От тук насетне при всички случаи религиозното, чрез моралните си императиви, ще бъде ценностноконституиращ метаполитическият му възгледен фактор. Стоян Михайловски заминава за Франция с големите теми на нашето Възраждане - просветата, свободата, напредъка, социалната справедливост и се връща с апробиран теоретичен и стилистичен репертоар за интерпретирането им. В традицията на великите моралисти, принципите на философско-историческия рационализъм и инструментариума на класическия позитивизъм той намира опорните точки на собствения си *етически телеологизъм*. Целта, която си поставя като метаполитик е да даде логически здрави теоретични начала, при това съобразени с конкретната българска действителност, на политическия живот у нас. Морален ред и социална дисциплина - това е препоръчаната от Ст. Михайловски рецепта за благоденствие на народа ни. Първа крачка в тази посока е да се търси

хармония между институциите (гражданския публичен ред) и “народното духосложение” в техния развой. Прибързаното, чисто механично “оксидентализиране” на България, което не държи сметка за “родната традиция” и степен на развитие, Ст. Михайловски атакува с афоризма на Огюст Конт, че преди да се изменят законите, следва да се изменят хората. От тази правно-политическа, “институционалистка” гледна точка, българският метаполитик вижда необходимостта чрез просвещение и съгласувани с духовния ръст на народа ни реформи България най-сетне да тръгне по пътя на нормалното социално развитие.

Предложената по-долу тезисна статия “*Философия на политиката*” ни връща към принципите на неговата метаполитика, заради които не само тогава, но и днес биха се намерили люде готови да “удавят г-н Михайловски в една лъжица вода”. Статията е публикувана заедно с цикъла стихове и фрагменти “*В живота щом се свечери, в душата се развиделява*” в сп. Преглед (кн. VI-VII, 1908 г., с. 325-335). Редом с другия текст тя ни се струва много важна за разбиране на неговия живот и творчество, тъй като в посочените два текста, поетът резюмира търсенията си до 1905 г. - сиреч до оттеглянето си от активна публична дейност - и заявява авторските си намерения, чието осъществяване може да се проследи в неговите “*Неиздадени съчинения*”.

Редакторската намеса е сведена единствено до осъвременяване на правописа и редки допълнения поставени в квадратни скоби, които правят изказа по-ясен.

А. С.

ФИЛОСОФИЯ НА ПОЛИТИКАТА

Стоян Михайловски

Първи принцип.

Държавата е огледало на общата душа. У лоши хора не може да има [друга] освен лоша власт, а у добри хора добра власт. Иначе казано, всеки народ има такъв ред, каквито са неговите понятия за ред - и управникът ще поправи недостатките си ако по-напред управляваният поправи своите.

Втори принцип.

Свобода има там, където първите длъжности на народната маса са самопознание, самообладание и самопочит - сиреч, дългове към себе си!

Трети принцип.

Колкото политиката е нещо велико и плодотворно, когато е достойние на мъдрите и опитните - толкова тя е пагубна и разорителна, когато стане занятие за скудоумните и бездарните.

Четвърти принцип.

Революция изкуствена – това, което френските мислители зоват *revolution artificielle* - не дава никакви плодове.

Само времето може да премахне делото на времето. Политическо възраждане, въвеждане търпимост и умствена волност в нравите, пресъздаване на обичаите и социалните сношения - не са работа за проста импровизация.

Пети принцип.

Добрият държавник е сърцеведец, а сърцеведение обладава [онзи], който е много живял. Млад държавник - то е като войник, бърз и пъргав, но без оръжие в ръка.

Шести принцип.

Изкуството да управляваме човеците не се учи в книгите - а в школата на живота.

Запознайте се с влеченията и стремежите на хората - за да разберете какви са техните нужди; разбери какви са техните нужди - за да знаеш как да се обръщаш към тях и да ги водиш.

Седми принцип.

Само който е минал през школата на живота знае, че в политиката абсолютност значи абсолютна относителност.

Човек бидейки същество многоподвижно и многообразно, подлежащо на повсечасен развой, на безгранично унапредване - правилата за неговото социално уреждане и живеене не могат да бъдат непроменчиви.

Осми принцип.

Най-великият обществен пакостник е онзи - който бидейки лишен от всякакви дарби и достойнства - ламти за водителски пост.

Вождът на едно общество или племе е и пророк: той трябва да бъде едновременно и великан като деловен човек, и великан като работник на идеята.

Девети принцип.

В уредените общества това, което бие в очи - то е, че всеки човек е на мястото си - всеки деец е на поста, който му прилича - и най-добрият пост е за най-добрия деец.

Да нямаш амбицията на своя талант - това се прощава; но да нямаш таланта на своята амбиция - това е непростимо!

Десети принцип.

Правителство, което е дошло по незаконен начин начело на държавата не може да управлява ползотворно: управлението е кооперация между управници и управлявани, а подобна кооперация става невъзможна ако се накърни великият принцип на доверието.

Единадесети принцип.

Исторически може да се докаже че върховното държавно водителство е един вид овчарство; пастир на човешки твари е титла, която староазиатските общества често даваха на държавния глава - като едновременно оставяха да се разбере че пастирът е за стадото, а не стадото за пастиря.

Поради това можем да поставим, като принцип, че владетелят е или потисник или слуга на обществото: среда няма!

Дванадесети принцип.

Всякаква борба изисква ред, всякакъв ред изисква дисциплина и чиноначалие.

Борба извън това условие е свършено безполезна. Организирана сила се премахва и замества само с организирана сила!

Тринадесети принцип.

Между ласкателите на трона и ласкателите на народа няма разлика: и едните и другите въртят търговия с людските душевни недъгавости.

Четиринадесети принцип.

- "Ний искаме власт!" - се провикват наивно многоискатели на политически сътресения и псевдопартийни главатари.

Това е един вид самоиздайничество или самопорицание.

Голям ламтеж за власт е винаги признак на хищни инстинкти: добродетели и дарби могат да първенствуват в обществото, без да играят първенстваща роля в държавни сфери.

Може даже да се твърди, че политическа знатност и именитост не само не усилят авторитетността на онзи, който обладава велики способности, но напротив я намаляват.

Петнадесети принцип.

Партиен дух и партизански дух не са едно и също нещо; партиен дух води към идейна борба, - партизански дух клони да замести моралните истини с хищни замисли и планове.

Шестнадесети принцип.

От тридесет години насам Княжество България изпада от анархия в потисничество и от потисничество в анархия.

Това е бляскаво доказателство, че българите се намират или отсам или оттатък своите институции, сиреч че между писаното правило и общата психика липсва всякакво равновесие.

Седемнадесети принцип.

Упражнението на властта е, само по себе си, най-развратителната социална сила; и за да не се разкапе едно управление потребна е онази сол, която се нарича всеобщ контрол - или активен публичен дух. Липсва ли подобна сол, не може по никакъв начин да има разлика между партиите: те са тогава прости синдикати за експлоатиране на общото дело.

Осемнадесети принцип.

Каквато форма на управление да узаконим в едно общество - разумът и здравият смисъл, хуманността и човешката солидарност - или с един израз казано, християнското братуване и съгласие - трябва да взимат връх в човешките работи.

С щикове можем всичко да вършим, но не можем да седнем на тях; иначе казано, грубата сила е най-лоша подпора.

Деветнадесети принцип.

“- Бъди ми предан и привързан или ще те потъпча!” - думаше във времето на гилотинския режим един френски санкюлот.

Сиреч, предай ми сърцето си - иначе ще ти дам омразата си.

Такава е логиката на всеки сатрап.

Не е по-добра логиката и на онези държавници, които думат: “Нека по-напред влезем в крепостта на управлението; тогава ще подириме почит, любов и доверие!”

Няма в политиката по-голяма про-стъпка от тази: да искаш да заловиш браздите на управлението - преди да овладееш сърцата на съгражданите си.

Двадесети принцип.

Новата история на европейските културни народи може да се съкрати в три редушки:

Право без сила е суха абстракция... Не оставяйте правото да се засели в лагера на силата - а наопаки, привлечете силата в лагера на правото!

Двадесет и първи принцип.

Всичко, което се върши против народа, с участието на народа, е вероломно.

Всичко, което се върши за народа, без участието на народа, е незаконно.

Сондирайте публичната съвест - във всяко общо дело. Колективният глас на човешкия род е винаги бил и навеки ще си остане отклик на Божия глас.

Двадесет и втори принцип.

Няма съмнение, че всякой народ се води от своята интелигенция; няма съмнение, че общество без политическа йерархия е невъзможно; няма съмнение, че най-добрите люде трябва да бъдат поставени начело на държавата; няма съмнение, че дисциплината е най-великата социална добродетел, че най-грозен ред има там, дето всякой бие такт, че способен да комадува е само онзи, който е минал през школата на повиновението, че пълната послушност може, в известни минути, да принесе големи заслуги на държавния организъм.

В никакъв случай, обаче, не трябва да гледаме на народната маса като на бездушна плътност, в никакъв случай не трябва да оправдаваме желязната диктатура: това, което води към публично оскотяване не може да се счита за ползотворно!

Прочее, каквито и изпитания да преживявате, помнете че анархията не се лекува с деспотизъм, и никога не вземайте решение да преклоните глава пред единовластник!

Двадесет и трети принцип.

Размирица и безредица у волни и самостоятелни граждани са хиляди пъти по-добри от ред и тишина у заробеници.

Двадесет и четвърти принцип.

Недейте нарича искател на правдини този, който обръща гръб към Вечния Извор на всякаква правда!

Помнете, че богоборецът и материалистът са най-големите съюзници на потисника и че насилието е винаги било епилогът на онова политическо поприще, което е почвало с отрицание.

Двадесет и пети принцип.

Върховната власт е неделима; тя е или у народа - или у едноличен някакъв заповедник, но винаги цяла!

Да се правят две части от тази цялост, да се дели на две единици тази единица - е едно от най-великите човешки заблуждения в стари и нови времена: полувластие, в същност, е властоотрицание.

Двадесет и шести принцип.

Каквото положение да заема в социалната йерархия едно разумно човешко същество - то отговаря на работата, която върши - щом не седи със скръстени ръце.

Върховен нравствен принцип е, че всякаква работоспособност и всякаква самодейност са вредоносни без санкцията на публичната съвест и контрол на законите.

И историята ни дава пример от сума държави, които са пропаднали и изчезнали, защото са искали да съчленят тези две несъчленими неща: даване право на едно лице да главатарства сред обществото и да бъде безотговорно за главатарството си.

Двадесет и седми принцип.

Добри нрави са нещо много по-драгоценно от добри закони: законодател не може да поправя това, което е непоправимо - също тъй както лекар не може да излекува това, което е неизлечимо.

Двадесет и осми принцип.

Природата не прави скокове; не трябва да правят скокове в своя развой и човешките общества.

Преждевременната еманципация докарва влошаване живота на тълпите - когато те са живели десетки векове безволно.

Всеки народ има потребите и влеченията на своята морална възраст.

* * *

Между развитието и живота на световите и на човешките общества има пълна тъждественост.

У небесните тела има три периода: първи период, когато те се намират в газообразно и огневисто състояние; втори период, когато на тяхната повърхност се образува вече една кора и когато те добиват всичките потребни качества, за да бъдат обитаеми, обвиват се с атмосфера и т. н.; трети период, когато те изгубят всякаква топлина, покриват се с ледове и стават необитаеми.

В човешките общества има три периода: първи период, когато те се намират още в пелените на своята национална култура; когато сиреч едва сглобени и съчетани като расова агломерация, у тях не е възникнал още никакъв общ дух и гений, никакво колективно съзнание; втори период, когато нравствената и национална физиономия напълно се покаже и *типизира*; когато сиреч всичките форми на обществения живот получат такава характеристичност, или такъв израз, щото изведнъж да се отличават от същите форми у друго общество; трети период, когато настъпи падение, сиреч когато обществото изнемогнало в прекалено изтънчена цивилизация, разнебитва се и от съставните му части се образумат нови политически организми.

Двадесет и девети принцип.

Действието е *продължение* на мисълта. Могли бихме дори да речеме, че действието е *видима* мисъл, колкото и смело да бъде това изражение.

Прогрес естествен - то е вървеж от добро разбиране към добро действие.

Вървеж от действие към разбиране не е [нищо друго] освен маска на застояването, понеже действие, което не изхожда от една асимилирана идея, сиреч което не съставлява конкретизиране на една идея не може по никакъв начин да се счита за действие съзнателно вършено и следователно няма също никаква възможност да се предвидят що-годе определено неговите последици.

Поради това социалните уредби са добри само когато са отблясък на социалната психика.

Иначе казано: промяната в нравите трябва непременно да предшества и диктува всяко предприятие на социалните реформатори.

Тридесети принцип.

Има два вида незаконно и вредоносно владичество - самоволието на невежествената тълпа и самоволието на самозвания заповедник: социална сила - умствено или нравствено привилегирована - не съществува.

Тридесет и първи принцип.

Моралът и в политиката и в частния живот е еднообразен.

Обаче неопитността и неумелостта, в политиката, са толкова пагубни, колкото коварството и хищността.

Така че некадърният държавник, колкото и честен да бъде, предава се в един смисъл на предприятие свършено безнравствено.

Тридесет и втори принцип.

Историята ни показва, че хитроумните обществени водачи или държавници по лесно са пропадали или са виждали предприятията си осуетявани - отколкото прямодушните и искрени деятели.

Из това твърдение на историята трябва да извлечем следното начало: Най-честната политика е, същевременно, и най-ловката.

Тридесет и трети принцип.

Мъдрият човек трябва да бъде едновременно, революционер и консерватор; революционер против потисничеството и антисоциално единовластие; консерватор против уличната анархия.

Да променяме поведение - според времето и хората - това се вижда малко парадоксално; в същност, това е необходимост - диктувана нам от здравия разсъдък.

Тридесет и четвърти принцип.

Употребихме по-горе израза *улична анархия*.

Думата анархия винаги трябва да бъде предшествана от едно определително прилагателно - за да се разбира за каква анархия става реч.

Анархия по никакъв начин не значи бъркотия предизвикана винаги и непременно от уличници. Тя може да бъде плод и на сплетни вършени и от велможи и царедворци.

Иначе казано, има анархия, която иде изотгоре, има и анархия която иде изотдолу.

Тридесет и пети принцип.

Писан Органически Статут - у едно общество - не може да бъде освен уреждане и излагане, в окончателна форма, на предшестващи морално-социални качества.

Тридесет и шести принцип.

Всеки народ има свой гений, своя психика - и трябва да се управлява по своите расови традиции и национални обичаи. Пресаждане на институции от една държава в друга е гибелно. Достояинства придобити чрез подражание са ефимерни; наопаки, самородните качества, когато се развиват безпрепятствено, дават блякави резултати.

Тридесет и седми принцип.

Без общ дух нема народ. Ала общият дух ще бъде такъв, какъвто го изработят или приготвят ратборците на мисълта и знаменосците на националната идея. Иначе казано, всеки народ се предвожда от своите просветени хора. Малокултурна ли е интелигенцията - сляп е народът.

Тридесет и осми принцип.

Провалата на обществото почва с развалата на неговите водачи.
Optimi corruptio pessima! - думаха старите римляни.

Тридесет и девети принцип.

Всичките въпроси за отношения между съграждани - и въобще за човешки предприятия и подвизавания - са въпроси на човешки длъжности. Да се твърди, прочее, че има негде чисто социални вълнения - това е игродумство. Всъщност всяка социална криза е морална криза - и всякаква правдива борба има за цел възтържествуването на човешката солидарност.

Четиридесети принцип.

Насъскване на несъзнателните тълпи е най-скъпият способ да се въвежда правдина в една среда; този способ трябва да се замени с превъзпитание. Частно лице може да играе щастието си на зар, но цял народ не може да играе никога подобна игра.

Четиридесет и първи принцип.

Възмъжал ли е един народ, способен ли е за самозакрила, годен ли е да прави революция - той налага всекиму респект и революцията става излишна!

Като превъзпитате народа вий ще го направите силен - а като го направите силен вий ще му дадете спокоен живот: никой не ще смее да го дразни и предизвиква!

Тираните са подли хора: те тъпчат тогава, когато могат безнаказано да тъпчат. За туй и всички историци думат, че много силен народ нарядко има случай да упражни силата си!

Четиридесет и втори принцип.

Между демокрацията и науката - като живи социални сили - няма "връстничество".

Демокрацията бива рожба на прогреса - а науката родителка на прогреса.

Не се опитвайте прочее, да просвещавате тълпите чрез всаждане на демократизъм между тях; съвсем наопаки, демократизирайте ги чрез всаждане на просвета в душата им.

Четиридесет и трети принцип.

Не трябва да се оплакваме от дейността на държавните злотворци.

На дейност нека противопоставим дейност.

Общите работи ще се оправят тогава, когато честните хора проявят онази решителност; онази неуморна инициатива и пъргавина - каквито повсечастно проявяват пакостниците!

Никога не трябва да забравяме, че обществото е бойно поле!

Vivere est militare!

Крепнат в убежденията си само онези хора, които подкрепят убежденията си!

Четиридесет и четвърти принцип

Никога монарх самовластник нема да уважи исканията ви, ако не е уверен, че в случай на отказ, вий ще обсебите каквото ви е потребно въпреки неговата воля.

Четиридесет и пети принцип.

В древно време уредникът на държавата или народният водач бе един Мойсей, един Конфуций, един Солон, един Ликург и пр. - сиреч един пророк, един световедец.

Такъв би трябвало да бъде той и в сегашно време - преимуществено у новите народи.

Колкото политиката е нещо живоносно - когато е достойние на великите умове - толкова тя е причинителка на крушения, когато стане занятие на неопитните младежи и на бездарните честолюбци.

Четиридесет и шест принцип.

Самообаянието и самопревъзнасянето - сиреч, политиката, тъй както я разбират професионалните политикани, може да се охарактеризира в две редушки:

Нещо многознаменателно заранта и съвсем незначително вечерта!

Би требало, дума един френски хуморист, да имаме особени гробища за политиканите с този специален надпис при входа:

“Тук почиват покойници, които бяха много по мъртви, когато бяха живи!”

Питайте великия художник, великия поет, великия мислител:

- Защо страниш от партийната политика?

Всеки от тях ще ви отговори:

- Защото я намирам много лесна!

V. КАЛЕНДАР

През **януари 2007 г.** *премина в пенсия* дългогодишния преподавател по “Баскетбол”, ръководител на катедра “Физическо възпитание и спорт” (1992-2007) и директор на Хуманитарния департамент (2004-2007) ст. пр. Стефан Филипов.

През **февруари 2007 г.** за директор на Хуманитарния департамент бе избран доц. д-р Йордан Иванов, а за ръководител на катедра “Физическо възпитание и спорт” - ст. пр. Евгени Георгиев.

През **май 2007 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: “*Ръководство за обучение и квалификация на студенти по футбол в зала в системата на висшето образование*”. Ръководител на проекта е доц. д-р Йордан Иванов.

През **октомври 2007 г.** бе обявен конкурс за преподавател по направление “*Спорт в училище и в свободното време*” за нуждите на катедра “Физическо възпитание и спорт”.

През **октомври 2007 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ’2007, заседава секция “*Хуманитарни и стопански науки*”. Доклади изнесоха преподавателите от катедра “Философски и социални науки” доц. д-р Андрей Рождественский, доц. д-р Добрин Тодоров и ст. ас. Жения Стефанова, както и доц. д-р Йордан Иванов от катедра “Физическо възпитание и спорт”.

През **декември 2007 г.** бе открита *зала за тенис на маса* към катедра “Физическо възпитание и спорт”, като първа стъпка към изграждането на многофункционален спортен комплекс в МГУ “Св. Иван Рилски”.