

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

***ИЗВЕСТИЯ
Том VIII
София, 2008***

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

***P r o c e e d i n g s
Volume VIII
Sofia, 2008***

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

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

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ
ТОМ VIII/2008 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISSN 13-13-33-22

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Гергана Динева Инструментална и неинструментална функция на въображението през Средновековието.....	7
Христо Стоев Някои основни понятия от трансценденталната естетика на „Критика на чистия разум”	16
Атанас Стаматов Рецепции на Хегеловата философия в България	23
Христо Тодоров Събития и процеси	44
Андрей Рождественский За плътта на образите	53
Ваня Серафимова Един щрих към <i>дигиталността на човека</i>	64

II. ОБУЧЕНИЕ

Петер Бири Какво е да си образован?	74
Милена Първанова, Моника Христова, Венета Ангелова Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ “Св. Иван Рилски”	84

III. ИЗВОРИ

Тома от Аквино За злото.....	90
------------------------------	----

IV. ЕСЕ

Добрин Тодоров Кредото на анонимния моралист	101
--	-----

V. КАЛЕНДАР

.....	106
-------	-----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Gergana Dineva Instruments and Non-instrumental Function of Imagination during Middle Ages.....	7
Christo Stoev Some Basic Notions of the Transcendental Aesthetics of “Critique of Pure Reason”	16
Atanas Stamatov Receptions of Hegel’s Philosophy in Bulgaria.....	23
Christo Todorov Events and Processes	44
Andrey Rozhdestvensky About the Body of Images.....	53
Vanya Serafimova An Outline towards the <i>Digitality of Person</i>	64

II. EDUCATION

Peter Birry What Means to be Educated?	74
Milena Parvanova, Monika Hristova, Veneta Angelova Creating Conditions for Implementing the Contemporary Methods of Education in Foreign Language for the Students in UMG “St. Ivan Rilski”	84

III. SOURCES

Tomas Aquinas Il male	90
------------------------------------	----

IV. ECE

Dobrin Todorov The Credo of Anonymous Moralist	101
---	-----

V. CALENDAR	106
--------------------------	-----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ИНСТРУМЕНТАЛНА И НЕИНСТРУМЕНТАЛНА ФУНКЦИЯ НА ВЪОБРАЖЕНИЕТО ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

*Гергана Динева**

За доброто вникване в отношението, което изследователят на средновековието и на средновековната философия следва да има спрямо функцията на въображението, на първо място е нужно да се отърсим от специфичната двойка предразсъдъчност на схващането, че въображението се припокрива изцяло с представната способност, т. е. има единствено теоретико-познавателно измерение. Енергията на този текст е насочена към очертаването и разясняването също и на другия модус на въображението, често пренебрегван по отношение тъкмо на тази епоха, който играе основна роля в средновековното световъзприятие, наложена от спецификата на съществуващото, такова, каквото средновековният човек не просто го тълкува, но директно го *възприема*, а именно - екзистенциалната и материална парадоксалност на съществуването, в което се докосват и единяват, без да се смесват, два начина на битие - съвършеното Божествено безкрайно и ущърбното човешко крайно *съм*.

Въображението не съвпада с представата, нито с въображаемото, не се припокрива напълно със символичното и трябва да бъде различавано от идеологическото¹. По-прецизно взето, въображението може да се мисли като *актуализираната* сила на представната способност. То е актът, който разсъдъкът извършва в процеса на познание или изграждане на изказване в частта на удържане и възпроизвеждане на представни образи, получени от сетивата или на нови такива, изградени въз основа на сравнение с получени от сетивата. Въображението, обаче, тъкмо като реализираща се сила, има и едно съзидателно измерение: онова, което отвежда към въображаемото като готов продукт и част от областта на представата, взета в по-широк смисъл², където въображението е извършило не единствено възпроизвеждащо действие, но и съзидателно. Тук се открива полето на неинструменталната функция на въображението, където резултатът от въобразяването включва елементи от характеристиките на самата въобразителна способност, за разлика от чисто инструменталното действие на въобразяване, при което резултатът зависи от силата на въпросната способност у дадено лице, но не включва елементи от

* докторант по средновековна философия в СУ „Св. Климент Охридски“.

нея съдържателно. Тази неинструментална функция се разкрива в две степени на интензивност пред изследователя. По-очевидната е тази на таланта, която присъства в различна, установима, степен в произведенията на изкуството и очевидно притежава по-висок интензитет на проявяване, следователно е и по-лесно разпознаваема. Съществува обаче, една втора, по-неосезаема, степен на съдържателното проявление на въображението, а именно - във възплъщаването, най-общо, на светогледната представа на личността във всеки негов "продукт" - постъпка или действие. За нас интерес в този смисъл представляват не само произведенията на изкуството, сътворени през Средните векове, но също така буквално *всички* текстови паметници, с които разполагаме, за да извършим културната, историческата и - което е твърде важно - цялостната философска интерпретация на епохата и нейните представители.

Целта на настоящия текст до голяма степен е освен да покаже най-общо схващанията на средновековните философи за въображението в теоретико-познавателен план, също така да илюстрира, че в тази епоха далеч не липсва усетливост за тази "естетична" и "светогледна" функция на въображението, както и че включването ѝ в историко-философската интерпретация е наложително.

I. Инструментална функция на въображението.

Ролята на субекта като познаващ.

Въображението винаги има функционална стойност, защото произтича от по-обща способност (сетивно-представната) и води до цел (истинно познание или адекватно изразяване), без да я осъществява само по себе си, доколкото не я съдържа, т. е. има причината, принципа и финала си не от себе си, а от нещо външно, на което "служи" и от което е част.

В средновековието въображението (*imaginatio*) винаги, когато изобщо се включва в дадена гносеологична схема, се причислява, очевидно, към сетивно-представната сила на душата, която се разглежда като част от разумната част на душата, като при отделните автори учението за начина на единение на трите основни части на душата - сетивна, вегетативна и разумна - варира³.

"Инструментално" тук се употребява в смисъла на чисто гносеологическа функционалност, както това понятие е развито от Алберт Велики, за което ще споменем по-долу, а "неинструментално" - в смисъл на творческа, т. е. съдържателно зависеща от характеристиките на въображението и от начина, по който то носи силата за въ-образ-яване.

Редно е да вмъкнем, че казвайки “съдържателно”, не бива автоматично да реферираме понятието за “формално” към другия начин на проявяване на въображението, защото в средновековието думата *formaliter* притежава твърде специфична употреба при различните автори. При Боеций, например, интелектът става формален, когато “съзерцава самата онази проста форма, посредством чистата острота на ума (*ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur*)”, като “прекращава границите на универсума”⁴. Според Боеций, *imaginatio* е част от представните способности - то е способност (*facultas*) на действащия ум⁵ - и преценява фигурата без материя, която сетивото преценява в подлежащата материя (*figuram in subiecta materia constitutam*)⁶. Тоест, ако *imaginatio* се отнася към *figura*, а *ratio* - към *species* (вид), то чисто формалното познание се отнася непосредствено към същността, а по този начин познава Бог: “*Intelligentia* съди въз основа на познанието на формата (*concepta forma*) всичко [*id quod est*] [...] по начина, по който схваща формата [*id quo est*] сама по себе си”⁷. Въпреки че според Боеций, човек може да достигне до това познание, изследователят трябва да е особено внимателен при употребата на понятието “формално познание”.

Боеций е важен с това, че тъкмо от него средновековието наследява основна част от метафизическия понятиен апарат. Разбира се, това значение на *формален* не е универсално за всички представители на Средновековието, най-малко за тези от схоластиката, какъвто, например е един Алберт Велики, според когото “формалният интелект” (*intellectus formalis*) е резултат от действащия и възможния интелект и е налице, когато “формата на онова, което се знае (...) чрез светлината на разсъдъка присъства в душата”⁸. Тук формалният интелект е поставен вече на по-ниско равнище, но отново е обвързан с притежанието на чистата форма, което в никакъв случай не може да се приравни до твърде общия смисъл, който понятието *формален* носи като цяло.

За да покажем, че въображението не съвпада с представата и с представната способност изцяло, можем да се обърнем към Пиер Абелар, според когото “разбирането като дейност на душата се насочва към една *res imaginaria quaedam et ficta*, към някакъв въобразен и представно произведен предмет, към един образ на действителността, към един предмет, изведен от представната способност”⁹. Очевидно е, че представната способност е понятие с по-широк обем от това за въобразяване, защото докато въобразяването е спонтанно извличане на образ чрез уподобяване от ума и, като част от представната способност на ума, произвежда представа - т. е. фикционален предмет за сетивен предмет, а значи работи единствено в сферата на понятията за единичните определения, изказвани, според Абелар, апелативно, то представи се изграждат и на едно по-високо равнище - в понятието за

универсалия, което се извежда чрез абстракция и се изказва сигнификативно. То изказва "общ и неясен образ на множество предмети (*communem et confusam imaginem multorum concipit*)", т. е. няма конкретно съответствие в действителността, а по-скоро в мисленето като общо подобие между предмети¹⁰. Познава се общата форма (*forma communis*), която е "представа на мисленето (*figmentum*), представляваща отсъстващите неща"¹¹, така нареченият *сманус*. Но тя, макар и в сферата на сетивно-психологическото, се отличава от въобразеното (*imaginaria*), защото е "опосредяващ знак за нещата"¹², който отговаря на дадена битийна положеност в универсума¹³.

Както вече споменахме, инструменталният характер на въображението ни е представен ясно от Алберт Велики в коментара си към "За душата": "Защото функциите на всяка по-низша способност (*potestas*) са насочени към висшата така, както инструменталната материя - към формата, и (...) всяка отнасяща се към друга функция е материална и несъвършена спрямо нея. Както се отнася функцията на общото сетиво към представната способност (*phantasia*), също така се отнасят и резултатите от представата към възможния разсъдък (*intellectus possibilis*) и сетне възможният разсъдък - към действията, които абсолютно и безусловно е субстанция на човека. (...) Несъвършено е всяко материално и инструментално действащо. Инструментално действащо наричаме онова, което действа за нещо друго, което е осъщественост на делото"¹⁴. Въображението, следователно, е инструментално действащо - *сила* на душевната субстанция, която от своя страна представлява потенциална цялост (цялост от сили).

Ролята на въображението е засилена от Тома от Аквино, който в 84-ти въпрос на *Summa Theologiae* разгръща основно теоретико-познавателната си позиция. Познаваме, когато общото сетиво (*sensus communis*) потвърди, че сетивната информация, получена от сетивата задължително от конкретно биващо, идва от един и същ познавателен предмет, след което въображението (*imaginatio*) или фантазията (*phantasia*) приеме тези образи и ги съхрани, заедно с паметта, за да бъдат на разположение дори когато не възприемаме дадения предмет¹⁵. Прехождането към общата форма и извличането ѝ в чист вид се извършва чрез абстракция от активния интелект (*intellectus agens*), който проверява дали образът отговаря на общите познавателни принципи и го разпознава като истина или неистина, като разпознава само същностното в индивидуалната образна уподобеност на вещта. Тези чисти "умозрими видове на съществуващите неща", т. е. понятията, се възприемат и съхраняват във възможния интелект (*intellectus possibilis*)¹⁶.

Species sensibilis (впечатлението, идващо от възприемането), формиращо сетивната способност¹⁷, в чиито сили освен сетивата са включени и

общото сетиво, сетивната памет и силата на въображение, “не е това, което се възприема, а това, чрез което се възприема даден обект”¹⁸. Чрез съвместното действие на сетивните познавателни сили възниква представата (*phantasma*), която е сетивният образ на предмета¹⁹. Тук отново се препотвърждава инструменталността на въображението.

Тома не отрежда на въображението много висок статус, но от друга страна подчертава важноста на функцията му за възможността на правилното познаване: “в човека е налично такова душевно действие, което - разделяйки и съчетавайки - формира различните образи на нещата, дори тези, които не са придобити от сетивата”²⁰. Тук е единственото място във въпроса, където Тома намеква за едно по-свободно действие на въображението, доколкото то е, което предоставя избирателно образните представи на активния интелект, за да може последният да извлече понятия за безтелесните същности. Заедно с това обаче, Аквинат набляга на това, че въображението е сред тези сили на душата, които се ползват от орган, и за пример дава слепите и лудите, при които има нарушение на органите и поради тази причина - нарушение на целия познавателен процес, доколкото той се основава на възприемането на конкретното нещо - момент на очевидно съгласие между Тома и Аристотел.

Това основно положение, че в разума няма нищо, което преди това да не е било в сетивата²¹, и твърдението, че чрез въображението и сетивата възприемаме частното, а неговото възприемане е необходимо за изчерпателното познаване на природата на нещото²², предполагат в познавателния акт постоянно “допитване” на интелекта към представите, съхранявани във въображението, доколкото те са “уподобително изображение на частната вещь”. Дори когато познаваме нетелесни същности, правим сравнение със сетивните тела, за които имаме представи. Например, казва Тома, като се позовава на Псевдо-Дионисий, така познаваме Бог: “чрез отстраняване на неподобащите Му определения”²³.

След Тома, при скотистите и окамистите ролята на въображението почти напълно се загубва по отношение на познавателния процес и особено по отношение на ролята му при различаването на истината. Докато Окам почти не се интересува от начина, по който се извличат общите понятия от конкретните предмети и залага на спонтанността на интелекта и на интуитивното познание, Скот единствено отбелязва, че сетивният образ (*phantasma*) е само повод за познание, а не причина, и абстрахирането започва не от него, а от общата природа (*natura communis*), намираща се в предмета, която е единството на същността и като такава е причината за единството на предметите на нашия опит, т. е. стои между индивида и общото понятие²⁴.

II. Неинструментална функция на въображението. Ролята на субекта като съзидател на художествени, иконографски и мисловни образи на въображаемото.

“Пергаментът, мастилото, почеркът и т. н. изразяват не толкова определена представа, колкото едно въображение за културата, администрацията, властта (...). Формулите от въвеждащия протокол, заключителните клаузи, датирането, списъкът на свидетелите отразяват както конкретни ситуации, така и въображаемото за властта, за обществото, за времето, правосъдието и прочие.”, пише Жак Льо Гоф²⁵.

Културното измерение на реалното присъствие на въображението в дадена епоха, както и необходимостта от присъствието на интерпретацията му в паметниците от тази епоха, се обосновават много просто философски. Въображението е налично, доколкото упражнява въздействие, оставя ефекти, причинява изменение в създаването на тези дела, които са останали след извършителите си и са се превърнали за нас в изследователски материал. Въображението е съществена част от причината документите, изготвени за китайския император да са различни от подписаните от Карл Велики. Въображението е онова, което съхранява, удържа и насочва светогледните представи по определен начин. Ние индицираме тези представи чрез извличането тъкмо на въображаемото от мастилото, пергаментата и почерка.

Жак Льо Гоф споменава за фигурата на интердисциплинарно вещица “историк на въображаемото”, който отчита спецификата на произведенията и документите, като ни предпазва от грозната грешка да ги представим като сведения за нещо, за което не са били създадени да свидетелстват²⁶. Затова дори и, *особено и*, естетическата стойност на литературните и археологически паметници е сама по себе си исторически обект²⁷.

Далеч съм от мисълта да свеждам интерпретацията на културата до изследване на начина, по който е въздействало въображението, вплетено в документите и произведенията на изкуството, но настоявам да му се отдаде заслуженото място и да се определи значението му за историко-философската интерпретация на свидетелствата от дадена епоха, както и да се признае действителното му влияние при разбирането на епохата на средновековието, като се преодолее чистият позитивизъм на обичайната философска интерпретация, а именно честото почти извънконтекстуално четене на текста.

III. Въображението като придаване и/или извличане на образ

“Образите, интересувачи историка, са колективни образи, разбъркани от историческите повратности. Те се формират, променят, трансформират, изразяват се чрез думи, теми”²⁸. В този смисъл, историко-философската

интерпретация с необходимост, в случай че тя се стреми към пълнота, се нуждае и от анализ на вложената от автора светогледна представа и въображаема референция, към която насочва не само самият текст (т. е. публика, повод и т. н.), но и самият смисъл на написаното. В противен случай рискуваме интерпретацията да размести значението и следователно, да извлече погрешен смисъл. Защото, съгласете се, трудно можем да разберем Августиновото учение в един контекст, лишен от катехумени, еретици и, най-после - християни!

Още повече, че “духовниците пред средновековието винаги са обвързвали външната с вътрешната чувствителност” и усилието на цялата тази епоха представлява “едно огромно движение на интериоризация”²⁹. Защото кръстоносният поход е воден преди всичко от образа на Йерусалим, а не от чисто икономически или политически причини³⁰. Защото истинното слово и самата действителност са отвъд този свят - “в това продължение на външните форми или пряко улавяне на духовните форми, се наблюдава и действа светът на образите”³¹. Тук именно се отваря мястото за изследването на особените жестове, символи, страхове и суеверия, които вълнуват, съграждат и оживяват света на човека от Средните векове на Европа. Тук е мястото на “Нощта през средновековието” и “Раждането на Чистилището”, но тук е мястото и за дълбинното разбиране на иконоборството, схоластиката, средновековният хуманизъм и исихазма, както и на това защо едно от най-проникновените произведения върху любовта е написано от цистерцианец, който пламенно призовава към кръстоносен поход и сам участва в него³².

Освен иконографския елемент, който е очевиден и принадлежи на отделна наука³³, чиято крайна цел днес е разширена до теория на образа и вникване във функционирането му в културата и обществото, съществува и един специфичен за европейското средновековие проблем за образа и по-точно - за въ-образ-яването. Придаването на образ за средновековния човек има онтологичен статус, тъй като се свързва с особеността на християнската религия, в която централен момент заема Въплъщението на Бога в човешки облик. Това идва да покаже, че отношението към образността и въобразяването носи винаги битийна стойност, която неизменно оказва влияние върху начина, по който въобразението въздейства на строителя, иконописеца и философа в момента на действието им, и която също трябва да отчитаме, винаги когато четем средновековен текст или наблюдаваме средновековно изображение, ако искаме да останем верни на духовността на епохата.

“Въображаемото дава храна на хората и ги тласка към действие. То е един колективен, социален, исторически феномен. История без въображаемо е осакатена история; история, лишена от плът”³⁴.

Бележки

1. Срв. **Льо Гоф, Ж.** *Въображеният свят на Средновековието*, "АГАТА-А", С., 1998, Предговор, с. 15-17.
2. Там, с. 15.
3. Например, при Алберт Велики те образуват едно потенциално цяло, което представлява единен субект, а при Тома от Аквино способностите на душата са нейни акциденции. Срв. **Жилсон, Е.; Бьонер, Ф.** *История на християнската философия*, "Идея", Стара Загора, 1999, с. 474.
4. Срв. **Хайнцман, Р.** *Философия на средновековието*, "ПИК", С., 2002, с. 135.
5. Там, с. 136.
6. Там, с. 135.
7. Пак там.
8. **Albertus Magnus** *De intellectu et intelligibili*. 1, II, с. 11, цит. пак там.
9. Там, с. 228.
10. Там, с. 229.
11. Пак там.
12. Там, с. 230.
13. "Същностното определение на всяка вещь е именно нейното **положение** в универсума, т. е. нейният **статус** (от лат. *status* - положение, позиция). Този статус е вътрешното, субстанциално определение на самата вещь, и той същевременно е божествено провидян, съществувайки несъмнено преди вещьта в Божията промисъл.", **Бояджиев, Ц.** *Философия на европейското средновековие*, "Минерва", С., 1994, с. 101.
14. **Alberus Magnus** *De Anima* 1, III, tr. 5, с. 4. Цит. в **Жилсон, Е.; Бьонер, Ф.** *История на...*, с. 477.
15. Вж. **Цимерман, А.** *Тома от Аквино*, "Изток-Запад", С., 2004, с. 145.
16. Срв. **Бояджиев, Ц.** *Философия на...*, с. 143-144; *ST*, I, q. 84, d. 6, (бълг. прев. с. 1325).
17. *ST*, I, q. 84, d.7, (бълг. прев. с. 1327-1328).
18. **Цимерман, А.** *Тома от Аквино*, с. 145.
19. Срв. пак там.
20. *ST*, I, q. 84, d.6, (бълг. прев. с. 1325-1326).
21. Вж. **Хайнцман, Р.** *Философия*, с. 273.
22. **Thomas Aquinas** *Summa Theologiae (=ST)* I, q. 84, d.7, (бълг. прев. **Тома от Аквино**, *Сума на Теологията*, "Изток-Запад", С., 2003, преводач Цочо Бояджиев, с. 1328).
23. *ST*, I, q. 84, d.7, (бълг. прев. с. 1329).
24. Срв. **Хайнцман, Р.** *Философия*, с. 301: От общата природа "се извлича *species intelligibilis*, общото понятие, което извличане се извършва *om intellectus agens*, от действения интелект" (*Quaestiones subtilissimae*, 7, q. 18, n. 8; *Ordinatio*, I, d. 3, q. 6.)".
25. **Льо Гоф, Ж.** *Въображеният свят*, с. 17.
26. Срв. там, с. 18.
27. Срв. там, с.19.
28. Там, с. 20.
29. Там, с. 21.
30. Вж. там с референция към Шюно, с. 21 и бел. 13.
31. Там, с. 21.

32. Вж. в Жилсон, Е.; Бьонер, Ф. *История на...*, с. 330.
33. Льо Гоф, Ж. *Въображаемият свят*, с. 19.
34. Там, с. 21.

INSTRUMENTALE UND NICHTINSTRUMENTALE FUNKTION DER PHANTASIE IM MITTELALTER

Gergana Dineva
(Zusammenfassung)

Das Ziel dieses Textes ist, erstens, einige der zentralen erkenntnistheoretischen Auffassungen über die Phantasie von den mittelalterlichen Philosophen ganz allgemein darzulegen, und, zweitens, zu zeigen, dass der Forscher, der sich mit Geschichte der Philosophie beschäftigt, immer Rücksicht darauf nehmen sollte, dass die Phantasie auch im Mittelalter eine „ästhetische“ und „weltanschauliche“, das heißt, nichtinstrumentale Funktion spielt.

Soweit die Phantasie als die aktualisierte Kraft des Vorstellungsvermögens gedacht werden kann, soll sie auch in ihrer zwei Modi interpretiert werden, denn genau als sich realisierende Kraft ist die Phantasie nicht nur der formale Akt des Vorstellens, sondern auch inhaltlich belastende, schöpferische, Geistesvermögen, das bei jedem Textproduzieren auch im Mittelalter, auch bei den philosophischen und den theologischen Texten zum Vorschein kommt und bei dem richtigen kontextuellen und sinnlichen Interpretieren des Textes bestimmt eine Rolle spielen sollte.

НЯКОИ ОСНОВНИ ПОНЯТИЯ ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ЕСТЕТИКА НА „КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ”

*Христо Стоев**

Предметът на „Критика на чистия разум” е разумът в познавателната му употреба, разумът като субект на познанието. Ето защо пълното заглавие на Кантовото произведение следва да гласи: „Критика на чистия теоретически разум”. Следователно *Естетиката* като дял на въпросната критика не визира сетивността като способност за удоволствие и неудоволствие, а сетивността изключително и само като елемент на нашата познавателна способност. Ето защо „Трансцендентална естетика” означава просто *трансцендентално учение за сетивността* (от гр. *aisthesis* - усет, възприятие), а конкретно в контекста на „Критика на чистия разум” - *Трансцендентално учение за сетивността като познавателна способност*¹.

Тук са разгледани три централни за *Трансценденталната естетика* понятия и едно по-общо такова, като целта е на първо място пряко да бъде изявена специфичната им определеност, а на второ място - непряко общия теоретичен подход на Кант, чрез който те са тясно взаимосвързани. Статията не претендира за изчерпателност, но би се радвала на ролята на евентуална пропедевтика към четене или препрочитане на въпросния дял от „Критика на чистия разум”.

Сетивност (нем. *Sinnlichkeit*, англ. *Sensibility*, фр. *Sensibilité*)

Сетивността при Кант е онзи тип способност за наглед, който е присъщ на човека като крайно-разумно същество и която се характеризира с рецептивно (пасивно) отношение към предметите, при което субектът на възприятие се *афицира* от тях (с. 99)². Сетивността представя всяко едно дадено предметно многообразно във формата на времето (вътрешното сетиво в общ смисъл), а някои и под тази на пространството (външно сетиво).

Доколкото сетивността е именно вид способност за *наглед*, тя притежава съществена характеристика на всеки един вид възможен наглед - *непосредствено* отношение към предметите. Това, така да се каже, би могло да се окачестви като „предимството” на сетивността (а и на всеки един вид наглед) пред нашата мисловна способност (разсъдък и разум). Това предимство, разбира се, ще важи само в случай, че ние не притежаваме интелектуална (мисловна) способност за наглед, гарантираща достъп до специфични

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

интелигибилни (интелектуално постижими) предмети. И именно това е човешката ситуация според Кант - човекът като крайно-разумно същество, не притежава друга способност за наглед освен сетивността, т. е. той е лишен от така акламираната от рационалистите способност за *интелектуален наглед*, която според Кант остава напълно проблематична и като такава може да бъде присъща единствено на едно „първоначално същество“, т. е. на Бог. В тази и връзка Кант настоява, че мисленето не се отнася никога непосредствено до предмети, а винаги опосредствано през определени представи - били те нагледни или пък понятия, които накрая пак трябва да се отнасят до нагледни. „Всяко мислене трябва пряко (*directe*) или косвено (*indirecte*) посредством известни белези да се отнася накрай до нагледни, следователно в нас - до сетивността, защото по друг начин никакъв предмет не може да ни бъде даден” (с. 99).

Ако предимството на сетивността е в непосредствения достъп до предмети, то нейният „недостатък“ би могъл да се намери в нейната пасивност (рецептивност) по отношение на въпросните предмети. Тази рецептивност се изразява в това, че предметите присъстват като афекции (вътрешни определения на възприемащия субект), а не сами по себе си. Това афициране е определено субективно според Кант в два плана - трансцендентален (изразяващ общо-субектните априорни форми) и емпиричен (моделниран от индивидуално-субективната конституция на всеки един индивид и неговото моментно състояние). Философската критика на познавателните ни способности естествено се интересува единствено от трансценденталния план. Съгласно това критиката ще говори за сетивността единствено с оглед на нейните всеобщи априорни форми и дори ще се абстрахира от разликата в конституцията на петте външни сетива като само емпирична. Критерият за този критически редуционизъм, естествено изцяло в съгласие с духа на Новото време, за Кант може да бъде изключително този: кои елементи на сетивността подлежат на математизиране и кои не. Ето защо определенията на външното сетиво за Кант в крайна сметка се ограничават до „протяжност и фигура /Gestalt”³ (с. 100).

Въпросният „недостатък“ на сетивността, подобно на нейното „предимство“, може да бъде открит най-добре отново в сравнение с мисловната (интелектуална) способност. Последната за разлика от сетивността е активна (спонтанна) и сама конституира предмета си, макар и само във формален план. Ако с оглед на мисловната способност ние можем да говорим за един „Аз“, с оглед на сетивността можем да говорим единствено за едно „себе си“. В тази връзка следва да подчертаем, че Кант говорейки за сетивността използва израза за пасивна способност (*Faehigkeit*), докато за

интелектуалните способности (в това число въображението) той запазва израза Kraft, който в българския превод също е преведен със „способност“, но носи конотациите на „сила“.

В този смисъл сетивността е способност за възприемане, *рецептивност*, а не *спонтанност*. (Кант използва въпросните две понятия винаги в опозиция помежду им, като запазва първото за сетивността, а второто за интелектуалната способност - разсъдък и разум). Така се получава, че в противовес на привичното (или дори тривиално) разбиране, спонтанна е не сетивно-чувствената способност, а именно рационалната, доколкото тя остава винаги активна и автономна спрямо своя предмет. При все това дори въпросната „възприемчивост“ и пасивност на сетивността също не бива да бъде разбрана едностранчиво, защото под *възприемане* обикновено разбираме отношение към нещо външно, на което ние оставаме в по-голяма или в по-малка степен верни. Сетивността обаче не остава „вярна“ на своето „външно“, напротив, тя го модифицира съгласно априорните форми на пространството и времето, единствено съобразно които за нас е представимо нещо. В този смисъл на първо място сетивността не излага пред нас толкова нещо външно и произволно, колкото едно вътрешно определение на пасивния субект, една негова засегнатост, един афект. Този афект би могъл да стане корелат на нещо емпирично-обективно-възприето едва когато е подложен на рационализиращо-синтезиращата дейност на разсъдъка. В този смисъл никак не е случайно, а е напълно естествено, че понятието за „възприятие“ (Empfindung) се появява не в критическото учение за сетивността (трансценденталната естетика), а едва в това за разсъдъка (трансценденталната аналитика като дял от трансценденталната логика).

Наглед (нем. Anschauung, англ. intuition, фр. intuition)

Нагледът е онзи елемент в едно познание, чрез който то се отнася до предмети *непосредствено* (directe) (с. 99). Съобразно с това нагледът е единственият начин предметите да ни бъдат *дадени*. Поради това именно нагледът гарантира съдържателния елемент във всяко едно познание, т. е. неговите данни (data).

Латинският термин съответстващ на немското Anschauung е intuitio. Това е така, защото нагледът представлява интуитивния елемент в познанието. Под *интуитивен* трябва да се разбира непосредствен, при което предметът се дава не на части (не разделен в аспекти), а като цяло. Според Кант единствената способност за наглед, която, ние хората, в качеството ни на крайни-разумни същества, притежаваме, е сетивният наглед. С това бива изключен като човешка способност всеки един свръхсетивен, мистичен или пък

чисто интелектуален наглед (каквото и да би могъл да бъде). Интуитивният (непосредствен) момент в човешкото познание се носи именно от сетивността, разбрана с оглед на нейните априорни форми (пространството и времето). Кант не признава никаква друга интуиция, някакъв вид шесто сетиво, което да представя предметите си в непространствено-времеви отношения. Не признава и интелектуална интуиция (наглед), която би схващала някакви умопостижими (интелигибилни) предмети, от типа на Платоновите идеи.

Кантовото разграничение между сетивен и интелектуален наглед не се основава на единствено критико-философски съображения, а е вкоренено и в предхождащата го метафизическа традиция. Самата мислима възможност на друг тип наглед освен сетивния, без един такъв наглед да може да бъде определян по-нататък тъй като той не са включва в нашите (човешките) познавателни способности, е сама по себе си теоретически оправдана, но пък е съдържателно празна и ненужна. Това е така, защото ние не би трябвало да можем да кажем нищо за този принципиално различен тип наглед освен това, че той *не* е сетивен и че е извън нашите способности. Оказва се обаче, че Кант може да каже нещо за един такъв тип наглед и това се основава именно на неговото радикално противопоставяне на мислене и сетивност, което той заема от предхождащата рационалистическа традиция. Кант нарича този принципиално различен тип наглед интелектуален и определя като негов мислим носител единствено „първоначалната същност“, т. е. Бог.

Кант използва термина „наглед“ двояко: веднъж може да визира самата способност за наглед, докато друг път конкретните ѝ резултати - отделните нагледи. Белег за втората употреба е обикновено множественото число на термина.

Нагледите най-общо биват два вида: емпирични и чисти. Емпирични са тези нагледи, в които присъства усещане, докато чисти, напротив, са тези, „в които не се среща нищо, което принадлежи на усещането“ (с. 100). „Чистият наглед съдържа единствено формата, при която нещо се представя нагледно“ (с. 129). Това означава само формата, без оглед на всяко нейно емпирично многообразно, което би могло да ѝ бъде предоставено при дадено конкретно усещане, което води до афициране на нашата представна способност (сетивността).

Във всеки един конкретен емпиричен наглед могат да се разграничат два елемента: този, който принадлежи на усещането (материята на нагледа) и самата форма на нагледа, която е дадена априори. Това, на което се дължи емпиричния характер на даден наглед е именно присъствието на усещане - „действието на даден предмет върху способността за представяне“. Предметният корелат на емпиричния наглед е емпиричното многообразно,

което винаги е представено с оглед на априорните форми на пространството и времето.

Усещане (нем. Empfindung, англ. impression, фр. impression)

Усещането е действието на един предмет върху сетивността ни, доколкото ние се афицираме от него (с. 99). Усещането винаги предполага *действителното присъствие* на предмета (с. 129), т. е. за усещане не може да става дума при ангажирането ни например от един спомен в качеството му на представа на репродуктивната способност за въображение.

Усещането се основава изключително върху обстоятелството на нашата дразнимост в качеството ни на рецептивни (сетивни) същества и то само по себе си не притежава никакво познавателно съдържание и не носи никаква информация за предмета, който го е предизвикал. В тази връзка Кант отбелязва: „усещането само по себе си не е никаква обективна представа” и „в него не се среща нито нагледът на пространството, нито този на времето” (с. 249). Това е на пръв поглед едно твърде странно изказване на Кант, но то би могло веднага да бъде прояснено, ако се вземе предвид, че представите за пространство и време не произтичат от афициращите ни предмети, а от априорните форми на нашия наглед (сетивността). По този начин усещането представлява винаги само емпиричния елемент на даден наглед, който никога не може да бъде представен a priori (с. 255). За да се превърне едно усещане в емпиричен наглед, то трябва да бъде подложено под априорните форми на пространството и времето. Разбира се, заедно с това трябва да бъде веднага уточнено, че ние никога не разполагаме с изолирано усещане, т.е. такова, което да е свободно от априорните форми на времето и пространството. Усещането е винаги само единият от елементите на емпиричния наглед, който никога на се среща в изолиран вид, и в този смисъл неговата идентификация е въпрос изключително на критико-философската рефлексия върху условията на опита. В този смисъл усещането е онзи нередуцируем до когнитивни определения остатък, до който бихме стигнали, ако отделим всичко онова, което се дължи на априорната форма в едно емпирично познание, т. е. ако отделим всеки един формално-познавателен елемент. В тази връзка би могло да бъде обобщено, че усещането като такова представлява първичната и сурова материя на опита, която като такава никога не може да бъде сведена до когнитивни определения. Ето защо усещането като такова не носи в себе си никакво познавателно съдържание и в него не може да се открие нищо обективно. Кант тъкмо в този смисъл отбелязва, че усещането е „перцепция, която се отнася единствено до субекта, като модификация на състоянието му” (с. 370).

Представа (нем. Vorstellung, англ. representation, фр. representation)

Представа при Кант е най-общо обозначеният корелат на всеки един съзнателен акт. В този смисъл тя е всяка ментална единица, която би могла да се яви пред нашия ум (съзнание), била тя сетивна или интелектуална, емпирична или чиста.

Представата според Кант съвсем не е задължително да представя някакъв емпирично външен предмет в пространството (трансцендентално външен тя по дефиниция не би могла да представи). В този смисъл присъщо на *пред-ставата* е, че тя просто се представя пред съзнанието, а не това, че тя представя пред него нещо различно от себе си (нещо предметно). В този смисъл Кант разбира под „представа“ онова, което английските емпирици (Лок, Бъркли) разбират под „идея“ - всеки един непосредствен обект на съзнанието. (Самият Кант запазва за термина „идея“ един далеч по-възвишен смисъл - идеи са само представите на *разума*, които се отнасят до безусловното).

Представите могат да се разграничат най-общо на два вида: сетивни и интелектуални. Сетивни представи биват нагледите на сетивата, докато интелектуални - понятията на разсъдъка и идеите на разума. Както сетивните, така и интелектуалните представи могат да бъдат от своя страна емпирични или чисти. Емпирични са тези, към които е примесено нещо, принадлежащо към усещането, докато чисти са тези, които съответно са свободни от такъв примес. Тук следва изрично да предупредим срещу обичайната грешка да се отъждествяват сетивни и емпирични представи. Сетивните представи могат да бъдат също *чисти* - чисти от всякакъв примес на усещането, чисти от всичко емпирично - като например чистите нагледни на пространството и времето.

Бележки

1. Вероятно Кант все пак би се въздържал да използва термина „естетика“ в „Критика на чистия разум“, ако по време на написването ѝ е бил убеден във възможността на една „критика на вкуса“, т. е. трансцендентално учение за красивото със собствени априорни принципи - сфера, за която той би имал основание да запази спецификата на термина „естетика“, предложена от Баумгартен (с. 100*). Възможност, в която той вече несъмнено е бил убеден десетина години по-късно, при започването на работата си върху „Критика на способността за съждение“.

2. Всички цитати са по Кант, *Критика на чистия разум*, С., 1992

3. В българския превод на Цеко Торбов *Gestalt* е преведено като „форма“, но тук е удачно да се избегне смесването с немското *Form*, което Кант запазва за самите пространство и време като априорни условия на сетивността.

GRUNDBEGRIFFE DER TRANSZENDENTALEN AESTHETIK

Christo Stoev

(Zusammenfassung)

Hier sind vier Grundbegriffe *der transzendentalen Aesthetik* der "Kritik der reinen Vernunft", naemlich Sinnlichkeit, Anschauung, Empfindung, Vorstellung zu betrachten. Sie sind in ihren Zusammenhang zu verstehen und zwar im Kontext des Kants Begriffs der Aesthetik.

РЕЦЕПЦИИ НА ХЕГЕЛОВАТА ФИЛОСОФИЯ В БЪЛГАРИЯ

Атанас Стаматов*

I. Рецепциите на Хегеловата философия във всяка национална култура на Стария континент са от особено значение в процеса на себеосмислянето ѝ. Те са *индикатор* за зрелостта на абсорбиралата ги културна среда по силата на факта, че Хегеловата система бележи концептуалната зрялост в развоя на класическата европейска философия и заедно с това са надежден *маркер* за нейното периодизиране. От тази гледна точка основният въпрос, на който търсим отговор в настоящата статия е - исторически съзрява ли българската философска култура, за да усвои и стъпи в своето развитие върху автентичните Хегелови идеи или още преди да е изчерпила възможностите си като носеща духа на класическата философия, преминава към идеи присъщи на модерния западноевропейски тип философстване?

Първи опит да очертае Хегеловото духовно влияние в България прави Павел Телчаров през 1934 г.¹. Той твърди, че до Освобождението (1878) дори името на Хегел не е било известно сред българите и докато редакторът на цитирания сборник - Д. Чижевский - отделя в студията си параграф под заглавие "Марксисткия псевдохегелианизъм", то нашият автор нарича първия период от проникването на Хегеловите идеи във философската ни култура "социалистически"². Българистичните историко-философски изследвания от 70-те години на XX в. насетне предложиха картина доста по-различна от представената. Какви са фактите?

II. Името на Хегел във възрожденската ни книжна пръв споменава Никола Касапски, възпитаник на Ришельовския лицей в гр. Одеса между 1841-1847 г. През 1859 г. той публикува статия в *сп. «Български книжици»* озаглавена "Мисли"³. Статията е посветена на отношението "език-писменост" и е част от дебата довел до формирането на книжовния български език. В хода на разсъжденията си Н. Касапски търси паралели с немския език, наричайки го език на умозрението, богословието, философията, но имената на Кант и Хегел влизат в полезрението му като пример за това как не е желателно да се излагат дори и най-великите философски идеи. Никола Касапски не уточнява кой е източникът, дал му основание за подобни оценки, ала характеризирането на Кантовия слог като "тежък и тъмен" и почти дословното повтаряне на анекдота

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

за Хегеловите оплаквания, че философията му останала неразбрана от широката публика, го идентифицира еднозначно - съчинението на Хайнрих Хайне "Към историята на религията и философията в Германия" (1834)⁴. Най-вероятно заемката е направена през руски посредник, за което говори и даденото в руски правопис (Гегел) име на философа.

Любен Каравелов също обсъжда възможното проникване на Хегелови идеи във възрожденската ни култура, но разсъжденията му, сравнени с тези на Н. Касапски, далеч по-дълбоко "хващат" социалния контекст и в резултат на това са доста по-нюансирани. Неговото отношение към Хегел се формира по време на пребиваването му в Русия, а след това и в Сърбия. То инкасира рецепциите на Хегел в руската и сръбска философска мисъл, което се подкрепя и от факта, че Л. Каравелов не използва западен език, а владее новогръцки, руски и сръбски. В неговото антропологично наукоучение възможностите, които предлага Хегеловата философия като философия на историческата инициатива и методология на научното познание, се съпоставят с идеите на Х. Бокъл, Д. Дрепер, Л. Бюхнер, К. Фогт, с индуктивизма на Ф. Бейкън и редукционизма на позитивистите. Това ни насочва към съчиненията на Д. Писарев и Н. Чернишевски, на публицистите от в-к *«Руско слово»* и в частност на В. Зайцев, през които Л. Каравелов формира собствените си философски възгледи. Следва да добавим и имената на А. Херцен, Н. Огарьов, Л. Фойербах, към чиито произведения насочва вниманието му И. Прыжов. От периодичния печат в Русия Л. Каравелов с особен интерес следи сп. *«Съвременник»*. Там последователят на Д. Писарев - М. Антонович, публикува статията си "За Хегеловата философия"⁵, изиграла възлова роля при определяне на Каравеловото отношение към хегелианството.

Кое кара нашия просветител да поставя под съмнение ползата от запознаването на възрожденското ни общество с Хегеловите идеи? Подобно на Н. Касапски той смята, че на българина следва да се предлага четиво написано на прост, достъпен за "нашия малообразован стомах" език, език без "двусмислени изражения". Хегеловият стил определено не отговаря на това изискване. Но ако "не сме така развити, за да се наслаждаваме на немските мъдрувания на Хегел"⁶, то какво следва да внесем в духовността си от развита Европа? Издигнатият от Л. Каравелов принцип е - да заимстваме онова, което в самата Европа се схваща като "по-ново, по-хубаво" [6, 77]. Това обяснява защо предпочитанията му са насочени към идеите на вулгарния материализъм например, а не към тези на класическата немска философия. През третата четвърт на XIX век хегелианството в самата Германия е в тежка криза. Влиянието му е ограничено в сферата на историко-философското. При посещението си в Германия Е. Керд остава изумен от факта, че Хегеловият

приемник по катедра в Берлинския университет за пръв път чете "Феноменология на духа", а един от "последните мохикани" на хегелианството го уверява, че може да назове много професори по философия в Германия, които не са чели Хегел. Твърде далечен и самотен, за да бъде чут у нас, е гласът в защита на Хегел издигнат от родоначалника на английското неохегелианство Д. Стърлинг: "...което Аристотел беше за древна Гърция, Хегел е за съвременна Европа"⁷. Това е една от причините, поради които Л. Каравелов споделя мнението на М. Антонович, че философията на Хегел е изживяла времето си и сега е времето на естествените науки и изхождащата от тях философия. Там той вижда обновяващите света сили и заявява: "Теоретическата философия умира заедно с Хегел и началата на опитните науки проникват и продължават да проникват във всички отрасли на човешкото мислене" [6, 71]. И най-същественният недостатък на Хегеловата философия, според Л. Каравелов – в нея той не вижда така нужната и търсена от българина по това време философия на историческата инициатива. Тъй като за Хегел Абсолютният дух е суверенния субект в историята, Л. Каравелов не намира в Хегеловите идеи онази "здрава философия", която да признава човека за истински "свободен в своите действия и своите предприятия" [6, 214].

От тази позиция Л. Каравелов дебатирал с епигоните на Хегел в Сърбия като Д. Матич, М. Куянджич, А. Василиевич, сътрудникът на А. Руге - У. Миланкович и др. Но за да бъдем коректни в оценките си следва да добавим, че в случая става дума за градиране на цели и средства за постигането им в духовното ни възраждане, а не за nihilistically, в буквалния смисъл на думата, отношение към философското наследство на Хегел. Л. Каравелов не смята, че има нещо в науката, което изобщо би било излишно за нашия народ, но настоява, че трябва добре да се обмисли, какво му е нужно в момента, с какво трябва да се започне. "Ние никога не сме говорили – пише той – че на българският народ не трябва тая или оная наука; говорили сме само, че дорде децата ни не научат букварът и аритметиката, то няма да разберат ни алгебрата, ни Хегеловата философия" [5, 165]. Това, наричано по традиция, революционно-демократично тълкуване на Хегел, чрез просветно-публицистичната си дейност Л. Каравелов налага като меродавно в периода на българското възраждане.

Пред "проблема Хегел" обаче се изправя и друг руски възпитаник - Васил Друмев. Той получава своето образование в Одеската духовна семинария, а след това и в Киевската духовна академия. След защита на дисертация през октомври 1870 г. му е присъдена научната степен "кандидат по богословие". Времето на неговото следване в Киев съвпада с годините на най-интензивна дейност от страна на киевските хегелианци. Негов преподавател в

академията е бил С. Гогоцкий. През 1867/68 г. В. Друмев написва труд озаглавен "Учението за откровението по отношение на провидението, сравнено с най-новите противоположни теории за съхранението и управлението на света". Студията е първия български опит да се осветли развитието на европейската философия от Бейкн до Хегел като поставяне, тълкуване и решаване на фундаменталните философски проблеми, пречупени през възможностите, които дава за това формулата "религия - философия - естествознание". Текстът е написан в духа и традициите на киевското хегелианство с явно предпочитание към историко-философската форма, като средство за излагане на собствените си възгледи. Релацията "религия-философия" е основен ключ в интерпретирането на проблемите. Хегеловата философия присъства двояко в студията - непосредствено чрез позоваване на Хегел при класифициране на философската му система и опосредствено, чрез използването на някои принципи на историко-философския анализ.

За Васил Друмев историята на философията не е сбор от любопитни, често едно друго изключващи се мнения. Тя е система от системи (пантеистични, деистико-рационалистически и материалистически), които търсят отговор на едни и същи въпроси, отнасящи се до същността на битието и истината за нея⁸. Като структурообразуващ принцип на изложението прозира Хегеловият историзъм. Предпочитанията на В. Друмев към идеалистическите системи, очертаване приемствеността при материализма чрез неговите недостатъци, интерпретацията на спинозизма и др., макар и косвено ни водят към Хегеловата историко-философска концепция. Цялата немска класическа философия е отнесена към пантеизма, а неоснователното причисляване на Хегел към него В. Друмев аргументира чрез позоваване на Д. Щраус. За съжаление този очерк остава неизвестен за широката българска публика, сиреч остава "частно дело" на автора и не оказва реално влияние в хода на духовното ни възраждане. И в други свои произведения В. Друмев се опира на авторитета на Хегел, но тези позовавания са формални и теоретично не проблематизират самото Хегелово учение.

Марко Балабанов също споменава името на Хегел в статията си "Трите школи в напредъкът"⁹. Той отбелязва опита на "многословутия философ Хегел" да обори богословската и историческата школа и да възстанови философската върху нови начала "в името на немското отечество".

За последен път през Възраждането името на Хегел срещаме в органа на евангелистката мисия у нас *в-к «Зорница»* (бр. 29, 47/1876). И в двата случая явно свободно, по памет е цитиран един и същи фрагмент от Хегеловата "Философия на религията", отнасящ се до богочовешката същност на Спасителя. В случая цитирането на Хегел е позоваване на авторитет и няма

основания да го определяме като фактор, оказал каквото и да било влияние в развоя на българската философска култура през епохата.

Да обобщим! Поради почти петвековното отоманско владичество възраждането в България протича значително по-късно, отколкото в страните от Средна и Западна Европа. В тези условия миграцията на идеи е най-естественият и пряк път за преодоляване дефицита на "историческо време" и за приобщаването ни към европейското културно пространство. Процесът навлиза в заключителната си фаза едва през третата четвърт на XIX век, когато и философията се обособява като относително самостоятелна форма на духа, закрепена във вече формираните национални институции на знанието. По това време най-мощно влияние върху духовното ни възраждане оказва Русия¹⁰. Тя е една от трите страни¹¹, в които хегеловите идеи са част от актуалния тогава философски дебат и съвсем логично първите сведения за Хегел и неговата философска система проникват в българската култура от там. Л. Каравелов адаптира у нас и в Сърбия рецепциите на Хегел в руската революционно-демократична литература, а В. Друмев - идеите на руското консервативно хегелианство от втората половина на XIX век. Като цяло Хегеловото присъствие в българското духовно възраждане е фрагментарно, спорадично, определено *фактографично* и само при Л. Каравелов откриваме наченки на философски-критическо отношение към делото на великия диалектик.

III. Развързаните за историческа инициатива ръце на българина след Освобождението и последвалото държавно-политическо и стопанско-икономическо "домостроителство" изтласкват философията в периферията на обществения интерес. Едва в последното десетилетие на XIX век нейните проблеми отново стават забележими в дебата за облика на новата българска култура. Европейската реинтеграция дава приоритет на преките ни континентални контакти пред регионалните, а измежду тях за философския живот у нас най-продуктивни се оказват контактите с немската философска култура¹².

Но утвърдената през Възраждането практика, културния ни обмен с Европа, в една или друга степен, да се осъществява през Русия, макар и за близо половин столетие да губи водещата си роля, трайно се вражда в културното ни битие. Тази практика обаче, често е била доминирана от политико-идеологически цели. Това са основанията на П. Телчаров да бележи периода на Хегелово влияние у нас след Освобождението като "социалистически". Действително, в марксистките историко-философски интерпретации всяка идея, автор или школа се "остойностяват" съобразно заеманото от тях място в неговото гравитационно поле. Марксизмът генетично

е свързан с хегелианството и очаквано предявява "наследствени права" над част от Хегеловата философия. Това наблюдава П. Телчаров при проникването от Русия и разпространението у нас на марксистките социалистически идеи. По повод 60-та годишнина от смъртта на Хегел, Г. Плеханов пише статия озаглавена "Хегеловата философия на историята". Няколко месеца по-късно печатаното в Севлиево *сп. «Социалдемократ»*¹³ запознава българския читател с нея. Този първи марксистки прочит на Хегел в България става ориентир за групата около Д. Благоев в отношението ѝ спрямо Хегеловото философско наследство. Към същия тип интерпретации обаче, непрецизно са отнесени и схващанията на Д. Пасманик, който застъпва тезата, че материалистическото разбиране на историята е станало възможно чрез механичното заимстване от К. Маркс и Ф. Енгелс на Хегеловия метод и прилагането му за обяснението на историята¹⁴. Историко-философската формула, под чийто общ знаменател ортодоксалните автори-марксисти тематизират "проблема Хегел" гласи, че основоположниците на марксизма творчески, чрез снемане, преодоляват Хегеловата философия, поставяйки на материалистическа основа неговия диалектически метод.

Ала истинското историко-философско враждане на Хегеловата философия в националната ни култура дължим на първия академичен философ у нас - проф. Иван Георгов. През учебната 1901/1902 г. той чете курс лекции по история на немската класическа философия. Осемнадесет години по-късно те са издадени под надслов "История на немската философия от Кант до Хегел" (1920). От съчиненията на Хегел проф. Георгов специално анализира "Феноменология на духа" и "Науката Логика". Първото той смята за най-гениалното, а второто - за най-оригиналното Хегелово произведение. Във "Феноменология на духа" И. Георгов вижда една "генетическа психология", а за "Науката Логика" смята, че може да бъде сравнявана само с "Метафизика" на Аристотел.

Според проф. Георгов, в разбирането си за "Абсолюта" Хегел се отличавал от своя предшественик Шелинг по това, че ако за Шелинг дух и природа като проява на "Абсолюта" са редоположени, то според Хегел, "духът е първото нещо, той предизвиква природата". "Природата не е особено битие покрай духа, а част от живота на духа и духът съдържа природата в себе си като фактор на своя собствен живот"¹⁵. Хегеловият "Абсолют" не е нещо постоянно, веднъж завинаги даден в същността си. Той е диалектичен. Движението и развитието, осъществяващи се като движение и развитие в понятия имат за причина вътрешното противоречие, разрешавано "чрез примиряване в по-висше понятие". Учението за движението, осъществявано чрез противоречия и преодоляването им Хегел наричал "диалектика".

Абсолютният дух в своя развой минавал през няколко "главни стъпки": съзнание, разум, нравствен дух, религия и абсолютно знание. Предмет на абсолютното знание е собственото движение на духа. Абсолютното в отношение към собствените си форми на развитие от "само по себе си" - разум, идея (посебност); става "вън от себе си" - природа (вънсебност) и накрая "само за себе си" (засебност) или в оригинал:

I. Vernunft (Ansich)	II. Natur (Aussersich)	III. Geist (Fursich)
-------------------------	---------------------------	-------------------------

И. Георгов прави една доста подробна "разходка" из Хегеловата категориална система, за да докаже триадичността на формите, в които Хегел излага своята философия: Идея (наука за идеята - логика), Природа (наука за природата - природна философия), Дух (наука за духа - психология); наука за субективния - наука за обективния - наука за абсолютния дух; битие - нищо - ставане и т.н. Що се отнася до философията на природата, нашият автор намира, че там Хегел е най-малко оригинален, доколкото в тази област възгледите му са най-силно повлияни от натурфилософията на Шелинг. Самото изложение определя като твърде спекулативно. Едни факти Хегел пренебрегвал, а други изопачавал в стремежа си да покаже материята като "проявление на духа". В този ракурс И. Георгов сякаш се отказва от преднамерено пестеливото използване на оценъчни съждения и разказът му става по-разчупен, увлекателен, интересен. Макар реферираният очерк да няма характера и достойнствата на оригинално философско произведение, определено следва да бъде оценен положително, защото е първият обстоен специално посветен на Хегел текст в българската философска книжнина и за мнозина вероятно е бил и първа крачка към евристиките на Хегеловата мисъл. И не на последно място - в него проф. Георгов апробира понятийния еквивалент в българския език на много от Хегеловите категории, което обогатява философския ни език и го показва като напълно зрял и способен да изразява и най-сложните философеми.

Има обаче и един пункт, в който негласно И. Георгов се опира на Хегел. Като историк на философията той не споменава между използваните библиографски източници Хегеловата "История на философията", но за сметка на това голяма част от авторите, на които се позовава се придържат към Хегеловата методология на историко-философския анализ. Прилагането на Хегеловите методологически принципи от И. Георгов е особено видно що се отнася до принципа на историзма и до проблема за отношението на философията към собствената ѝ история.

В заключение - ако ни бъде позволено, с известни уговорки, да направим една аналогия, то може да се каже, че чрез проф. И. Георгов философската ни

култура преживява онзи етап от Хегеловото присъствие в Германия, който се свързва с творчеството на К. Фишер и Ф. Юбервег. Този етап условно може да бъде наречен *историко-философски*.

IV. В известен смисъл второто десетилетие на XX в. е фатално за Европа. Фатално е и за нас. След войните България и българинът вече не са същите. Пречупен е устремът ни за осъществяване на националния идеал. Компрометирано е класическото разбиране за “напредък” (прогрес), което идейно авансира социалните процеси у нас още от Възраждането. Събитията маркират трудно преодолими травматични полета в паметта на българина. Сякаш само марксизмът има готова формула за изход от кризата. Тя се състои в радикален отказ от националното постулиран в тезата, че “националните проблеми ще намерят своето естествено решение с решаването на социалните проблеми”. Около нея се консолидира така нареченият “ляв” философско-исторически проект. В този контекст се появява българското неохегелианство като част от “втория Хегелов ренесанс” в Европа през 20/30-те години на века. То се превръща в един от стожерите на “десния” проект у нас и логично философско-историческата проблематика задава облика му.

Най-изявеният представител на неохегелианството в България безспорно е д-р Янко Янев. Ключ за разбиране на отношението му към “проблема Хегел” намираме в едно негово съобщение посветено на Втория международен Хегелов конгрес, проведен се в гр. Берлин между 18-21.X.1931¹⁶. Пестеливо, но точно, д-р Янев щрихира социокултурната ситуация, която възражда интереса към Хегеловата философия. Той определя своето време като време “метафизично и религиозно в духовните си потреби”; време “поскоро теологично, отколкото естественонаучно” в ориентацията си. Това водело до видим упадък на критицизма и пренасочвало философските търсения към ранните “религиозно-мистични студии” на Хегел. Според Я. Янев, именно през тях в най-голяма степен е възможно единението на текущата културна проблематика с философията на абсолютния дух, сиреч свързването ѝ с живота – цел, която мотивира създаването и на самото Хегелово общество. Широкото разгръщане на Хегеловото влияние в Европа, упражнено включително върху нечислящи се към последователите на философа мислители от мащаба на В. Дилтай, Е. Касирер, М. Хайдегер и др.; осъществяването в Италия на Хегеловото учение за държавата – както смята Дж. Джентиле; че дори и болшевишкият опит за включването на диалектическия метод при изграждането на казионната идеология в Съветска Русия, дават достатъчно основания на д-р Янев без колебание да определи като общофилософска значимостта на втория “Хегелов ренесанс”. Най-

авторитетният представител на неохегелианството - според него - е Р. Кронер, ангажирал се с тезата, че в Хегеловата философия критицизмът намирал своя "висш израз"¹⁷. Но това не е единственият опит за овладяване на Хегеловите еврестики. Продуктивни прочити в духа на времето търсят още "феноменолозите" (Е. Волф); групата на делогизиращите диалектиката автори (Б. Кроче) и групата на изследователите заложили на романтично-пантеистичния прочит, осъществен през ранния Хегел (В. Дилтай). Българският неохегелианец намира за безперспективна единствено стратегията на холандските философи, в която "Хегел е запазен правоверно". "Да разберем днес Хегел – пише той – не значи само да излезем над него, да го преодолеем, но още и да го преобразим в името на неговите собствени принципи. Да бъдеш хегелианец, значи да бъдеш нещо повече от правоверен последовател на диалектичното мислене; това значи да бъдеш против самия Хегел, против самата философия. Няма защо да боравим с буквите на Хегеля. Неговите параграфи трябва да бъдат преведени на съвременен език и да се тълкуват към новите духовни съдържания"¹⁸.

Изложените по-горе разсъждения са оптиката, която ни позволява да видим творческия път на Я. Янев в неговите предпочитания, мотиви, избори. Тръгнал от позициите на баденското неокантианство¹⁹, д-р Янев следва Р. Кронер и пренасочва интересите си към философията на Хегел. Интерпретативен подход за разбирането ѝ намира в съчинението на В. Дилтай "Die Jugendgeschichte Hegels" (1905) и пак през него прави първите си опити за синтез на хегелианството с философията на живота.

Първото, която Я. Янев подлага на ревизия е самото разбиране на Абсолюта у Хегел. Това, че Хегеловата система била панлогизъм, той смята за завещан предразсъдък, защото "Абсолютното живее, действа" и животът е този, който сменя в себе си принципа за тъждество на битие и мислене. За него, животът е "единствената мирова същност" – мистична, ирационална, неизразима, осъществяваща се в интуиция и екстаз. Животът е абсолютното битие и със самото това абсолютен фактор на познанието. В своя развой животът тръгва от "абсолютното и аморфно Нищо", безсъзнателно тече като "тъмен поток" до момента, в който се раздвоява между форма и съдържание, между "съзнание" и "свят на нещата". При това раздвояване висша цел на съзнанието е познаването на материята като задача на природните науки, изразено в релационни понятия (закони) и познаването на духа като задача на културните или исторически науки²⁰. Ала рационалното домогване до нещата винаги било свързано с "убиването на съдържанието във формата, на живота в спекулацията". Животът се връща към самия себе си чрез епистемологично самопожертване на разсъдъка и възстановяване на единството му с

ирационалното. Стремехът за връщане към Единното изявява живота като дух. Следователно, предмет на философията не може да бъде нищо друго освен ставания в определенията си единствено суверенно съществуващ дух. Философията се развива като самотълкуване на човешкия дух в собствения му живот. Що се отнася до опитите на науката да проникне в живота - според Я. Янев, животът бил недостижим с рационални средства. Научното съзнание той поставя най-далече от реалния свят, защото при него изчезвал "блясъка на конкретното", а анализът превръщал живота в "призрачен скелет". Трагедията на теоретичната рефлексия се състояла в това, че в момента когато се опитва да обладае живота, той преминава в своето друго. В крайна сметка науката лишавала човека от неговата свобода, защото чрез нея той преминавал в "царството на причинните отношения". Трагедията на съвременния човек и съвременния свят се криела в опитите ни за една тотална рационализация на живота, за проецирането му в система от понятия и непрекъснатото му подчиняване на отношението "между действие и следствие". Д-р Янев смята, че истинското познание е възможно само обърнато винаги навътре, към индивидуалното и конкретното. Животът се познавал чрез самия себе си като "вярващо мислене или мислеща вяра". Три са основните източника, върху които Я. Янев гради философските си построения - неохегелианството, немския романтизъм и ницшеанството, но определено антисциентисткият патос в текстовете му в най-голяма степен се дължи на последното.

Как тези схващания се проецират във философско-историческите му търсения? Темите, към които българският неохегелианец постоянно се връща и проблематизира са: за същността и смисъла на историята; за мястото на човека в историческия развой и по-специално на героичния човек като отрицание на тълпата; за световната криза и революцията; за историческата мисия на славянството и философския прочит на родната ни история.

Очаквано д-р Янев тръгва от тезата, че само духът има история. От състоянието си на безсъзнателен "спящ Аз", чрез творчески акт на волята духът се преражда в самосъзнаващ се. Ала стигащото до самосъзнание негово просветление е съпътствано от трагично раздвояване "между себе си и нещата". Едва в третата фаза на ставането се преодолява противоречието и започва същинската история. Снемането на противоречието е историческата мисия на човека, възплътيل в себе си самосъзнаващия се дух. Смисъла на историята и човешкия живот Я. Янев вижда в творческото развитие на духа и този смисъл следва да се търси не в края на историята, а в пречистващия духа събитийен ход на историческия процес. В свободното си ставане, което е и ставане на историята, духът се обективира в система от съзерцателни по своя характер форми. При всяка една от формите, степента, в която се преодолява

материалното служи като критерий за йерархизацията им. Тази йерархизация се увенчава от еротичната форма, свързана с космическото обречение на женското и мъжкото начало; религиозно-мистичната, свързана с личната святост, вяра и стремеж към сливане с абсолютното; теоретичната, свързана с търсенето на истината; естетическата, свързана с култа към красивото, възвишеното, героичното... Обаче, която и да било от изброените форми, а също каквато и да е друга форма от по-низш "активно-социален" материален тип, не бива да се полага като априорен принцип при обяснението на историята. Този подход загърбва причинността "из свобода" и елиминира разбирането на историята като "наука за индивидуалното в неговия еднократен развой". За Я. Янев такъв тип несполучлива теория е марксизмът, разглеждащ историята като "система на стопанските взаимоотношения, като трудова асоциация, като функция на парите", но също биосоциологизаторските и расистки теории, положени върху константността на признаци от био-психично естество. Смисълът на историята той вижда в осъществяването на "конкретната общност", разбирана като "ценностна индивидуалност", в и чрез творческия акт – този вечен "безумен копнеж" за сливане с прасмисъла на нещата; акт естетизиращ историческото. Следва да отбележим, че в тези му доктринации определено личат следи от влияние и на баденското неокантианство.

През призмата на скицираните философско-исторически възгледи, кризата от 30/40-те години на миналия век се схваща като "всемирна криза на духа"; криза на свободата у европейския човек, срещу чийто рационализъм се изправял ирационализмът на "азиатските маси". Героичният човек идва в ролята на спасител, сочещ пътя към бъдещото развитие на духа; идва да смени издробенелия човек на европейския Запад. Я. Янев допуска, че този нов човек може да се роди от примирението на Европа със славянството, при което славянският дух ще изпълни месианската си роля, връщайки абсолютния дух към самия себе си. Тези разсъждения са придружени от интересни историографски наблюдения, често спрягани с митовете на епохата, а контекстуализацията им ражда най-впечатляващия измежду правените по онова време у нас опити да бъде "изобретена" философия на българската история, ориентирана към концепирането на проект за изход от кризата. Търсенето от Я. Янев решение на "българския случай" налага видими трансформации във философско-историческите му схващания. Прочитът на старите авторитети тук е осъществен през идеи, лансирани от теоретичните на "консервативната революция" в Германия и всичко това е използвано като градиво за една "метафизика на българския дух", базирана върху прозренията на един поет - П. П. Славейков²¹. В този пункт творческите търсения на д-р

Янев са най-оригинални и очаквано рецепцията на Хегеловата философия губи своята самостоятелност.

И така - ако същността на историческото е ставането на самосъзнаващият се дух като свобода и тази същност феноменологично се разгръща като "дух на народите", то с оглед именно на духовното ни състояние има ли място българската модерност в историята? Отговорът на Я. Янев е категоричен - няма! Индикатор за това е кризата на "българското национално самосъзнание", а причина - подражателството ни в следосвобожденската епоха, изтръгнала българския дух от самородните му корени. Безсмислени са опитите да продължим да следваме било пътя на Шпенглерова Европа, било на съветизирана Русия. Открит остава само "пътят към самите нас" - пътят на осъзнатия културен национализъм. Този национализъм се нуждае от основополагащ исторически мит, който да възроди националното ни самосъзнание. Той трябва да изяви добродетелите на колективно-титаничното в народа ни и те в етико-естетическата си стилизация да бъдат императивно предявени към всеки от нас. Това е пътят за духовното зачеване на новия човек; пътят за оличностяване на "вдобените хора"; пътят за "отвоюване на човека и в българина". И първите крачки в тази посока вече са направени от бащата на "българския ибсенизъм" - П. П. Славейков. Ядрото на националния мит Я. Янев вижда във "философията на родината". Той преднамерено пренебрегва всяка емпирична индикация на родното и го свежда до едно "нуминозно съзнание за абсолютна привързаност и неотклонност към нещо, от което всичко изхожда и в което всичко се връща". Родината-майка "ражда историята, дава живот на културата, определя смисъла на всяко лично и обществено съществуване". Това мито-поетично артикулиране на "националното" като "родно" обхожда травматичните полета в паметта на българина, тъй като то не може да бъде подложено на анексии и контрибуции, няма как да бъде унижено. И докато "левият" проект пресреща живота с доктринално-идеологически разписани партийни програми, то "десният" проект в интерпретацията на Яневата философия на българската история върви срещу бъдещето със стилизирания и издигнат в пример образ на ценностно преродения човек.

Янко Янев прави и най-радикалния опит за ревизия на стилистиката в българската философска култура, утвърждавана десетилетия от академичните авторитети у нас около класическия тип рационалност. Това е още едно обяснение защо проф. Д. Михалчев, законодателят на философския ни живот в него време, с повишен интерес следи изявите на своя негласен опонент и отбелязва почти всички негови текстове с критични рецензии в своето списание «Философски преглед». Особено важна в случая е обстойната рецензия за

изследването "Хегел. Личност, съдба, философия" (1928), доколкото към онзи момента там намираме най-авторитетната теоретична рекапитулация на Хегеловото присъствие в националната ни култура.

По друг повод и на друго място²², Димитър Михалчев също отбелязва възрождането на хегелианството. За него обаче то не е признак за възхода, а по-скоро за безизходицата и разлагането на съвременната му философия. Точката, от която тръгва разминаването между ремкеанството и хегелианството проф. Михалчев коментира по следния начин. Последователите на диалектическия идеализъм, "след като нямат кураж да посочат, че самите въпроси са неправилно поставени и от това идва противоречието, решават, че противоречието е същината на нещата, а то е такова у Хегел". От тази позиция ремкеанецът вижда и в марксизма призрака на хегелианството и ги обвинява в общи грехове - креационизъм, теизъм и пр. Като недостатъци на рецензираното изследване Д. Михалчев сочи: липсата на ясна позиция, от която да се чете и разбира Хегел; пренебрегването на въпроса за същността на диалектическото мислене; неправомерното тълкуване на учението за понятието; недопустимото обявяване на Хегел за ирационалист и т.н. Любопитно е, че проф. Михалчев полемично очертава проблемите, използвайки тезите на марксизма. Книгата на Я. Янев говорила за "пълното непознаване на марксизма и мястото, което Хегеловата диалектика заемала в него" от страна на автора. Този недостатък Д. Михалчев вижда и у други "философски писатели" (Р. Кронер, Н. Хартман, П. Вуст, че дори у И. Кон и А. Лосев), тръгнали "да възкресяват мъртвата сянка на хегелианството". Намира за несъстоятелни обвиненията, че марксизмът използва Хегеловата диалектика като "формално начало", като "строителен начин". Тъкмо това не било според марксизма диалектиката, защото диалектическото развитие било присъщо и на самата действителност. "Прочее - пише проф. Михалчев - може диалектическите материалисти да имат каквито щете други грехове, ала по отношение на диалектиката те са напълно изправни. Нещо повече, ако има днес действителни продължители на Хегеловата диалектика, има ги главно в лагера на повече или по-малко правоверните марксисти, които обаче не тръгват от "духа", за да дойдат до неговото самоотражение в материята, а вървят по обратния път. И за туй Маркс учеше, че той е обърнал Хегеловата диалектическа метода с "главата надолу"²³. Звучи парадоксално, но в края на критическия си отзив ремкеанецът съветва Я. Янев да изучи марксизма, тъй като от това за своите занимания с Хегел би имал голяма полза.

Неочаквано намерили мощен съюзник в лицето на Д. Михалчев, авторите-марксисти се задоволяват най-често юбилейно да отбелязват делото на великия диалектик, а погледът им по същество е фокусиран от Лениновия

прочит на Хегел впредвид “ленинизацията на марксисткия философски фронт у нас”.

По своеобразен начин хегелианството слага своя отпечатък и върху творчеството на *Александър Николов*. Той е убеден, че класическият тип система е единствената форма, която дава шанс на философското трайно и продуктивно да присъства в културния развой. Това убеждение видимо определя изследователската му стратегия. Противно на доминиращите в Европа след втората половина на XIX в. антиметафизични тенденции, с основното си съчинение “Система на философия на историята” (1941) А. Николов цели да създаде една “метафизика на историята”. Поставената цел приоритетно извежда пред автора въпроса за същността на историческия процес, докато на Запад все още на дневен ред е дебатът върху принципите на историческото познание. Тези особености предполагат максимална откритост на изследователския проект към философската класика - и тя е налице, но не е трудно да се констатира, че проектът е изграден около една хегелианска в основата си конструкция.

А. Николов тръгва от неоспоримия факт, че за всеки от нас историята е верига от съзнавани промени, схващани в перспективата на времето и мащабите на пространството. От промените в природата, които са предмет на естествената история, той заявява, че не се интересува. Вниманието му изцяло е насочено към човешката история “като проява на духа, като разкритие на духовните принципи заложи в човека”²⁴. В този смисъл историята е биография на духа, описваща проявите му *in concreto*, доколкото духът винаги е даден като лично съзнание - “Аз”. Проникването в същността на историята е възможно чрез функционалната полимодалност на идеите - веднъж заложи в метафизичната структура на “историческия човек”; втори път дадени като ентелехия на историческите общности; на трето място, изразяващи духа като принцип на историческата активност. Свръхличното в историята се дава като идеи, изразяващи общите форми в ставането на духа. Самото разбиране на историческото е възможно, тъй като идеите собствено са самата история преди нейното ставане. Идеите се полагат в мотивите - последното звено, към което ни води логическия анализ. Чрез идеите “Аз”-ът преодолява субектната си ограниченост и формира жизнени единства. Идеите са архетипове на всяка творческа дейност; фактори, макар и не в емпиричния смисъл, на историята. Като “чиста реалност” те са вечни, а инобитийно отляти в събитията са временни и се обективират в науката, религията, изкуството, практиката. С шпенглерски привкус е тезата на А. Николов, че всяка идея е център, около който органично се разгръща една историческа цялост, едно жизнено единство от събития със своя физиономия и характер. Това единство трае определен

отрязък от време и заема конкретно място в пространството. В тази конструкция "единственият емпиричен субстрат на идеите" си остава "Аз"-ът. Личността и идеите битуват в принципиална координация, поради което бидейки разкриване на идеи, историята е осъществяване на личности и обратно. Така всеки конкретен анализ на историческо събитие ни води към личност и всяко обобщение до идея. Тази конструкция видимо се нуждае от енергизиране и А. Николов въвежда темата за "волята-искане". Кой е първоизворът на волята-искане? Виталната, душевна природа на човека, с която се занимава *historia naturalis* не може да поеме тази отговорност за същинската история, тъй като тук отсъства представата за цел. Волята се свежда до спял стремеж към живеене заради самото живеене. Историческата воля активира съзнателни, целе-стремителни, творчески дейности, доколкото творческата жажда е битийна потребност на човешкия дух. Това е източникът на волята-искане.

Творческият процес в историята се свежда до "пренасяне" на миналото в настоящето. Този синтез на създаденото със създаващото се оживотворява мъртвото минало, което е възможно чрез духовното му единство с настоящето. Какво обаче е мястото на историческото познание в този процес? А. Николов дели обектите на две групи: такива, които обладават само физическа реалност и обекти, които освен физическа реалност имат и символна значимост. Фактичността на първите е природна даденост и се мисли като независима от субекта - фактичността на вторите (историческа фактичност) е в пряка зависимост от контакта със субекта. Без този контакт историческата фактичност е лишена от духовната си реалност и няма самостоятелно значение. Субектът преминава отвъд физическата реалност на факта и съ-преживявайки символното му значение го вражда в настоящето. Казано по друг начин - той налага смисъла и значението на историческите паметници върху духовните конструкции на настоящето и синтезира едно "сега". Коректив на сингуларното, лично съзнание в процеса на историографиране е историческото съзнание, схванато като изразяващо колективен опит масово съзнание. Историческото съзнание предоставя публичността си на историографските интерпретации и така легитимира валидността на една или друга от тях.

Формите, в които се появяват историческите ситуации, се повтарят. Уникални са съдържателните решения на повтарящите се ситуации. Формата е абстрактното в историята - съдържанието със своята еднократна и неповторима значимост на всяко историческо събитие, е конкретното. В този план историческата приемственост може в основата си да бъде тълкувана като проблемна приемственост²⁵. Но щом познаваме морфологията на историческия процес, не е ли възможно това познание да се използва за "правенето" на

история? Отговорът е категорично отрицателен. Познаването на формата е методологическо средство и възможност за систематизация в историческата епистемология. Великите личности в историята интуитивно чувстват нейния ритъм и правят избор от гледна точка не на желаното, а на възможното, докато “доктринерите-утописти” се опитват да налагат книжните си схеми върху историческия развой. И тук можем да си зададем въпроса - обречени ли са хората да пребивават впримчени в морфологичната мрежа на духа? В главата “Историята като съдба” Ал. Николов пряко заявява, че “историята не е областта на свободата, а областта на предопределението”. Но по този начин не се ли поставя под въпрос нравствената автономност на личността? Явно в тази схема топосът на свободата се изчерпва с избора на възможен път за приближаване “до” или отдалечаване на съзнанието “от” идеята.

Накрая по традиция, за да има смисъл и доктринална завършеност философията на историята следва да изяви и етическите си принципи. Те могат да бъдат оптимистично или песимистично ориентирани. По рядко се среща песимистичният възглед, според който доброто не е абсолютен, а и злото има субстанциален характер. От своя страна историческият оптимизъм съществува в два модуса - утопичен и метафизичен. Утопичният оптимизъм е антиисторичен, защото идеалът за бъдещето не държи сметка за смисъла на миналото. Когато утопистите действат от позицията на убеждението си, че “Земята може да бъде рай, винаги я превръщат в ад”.²⁶ Себе си А. Николов определя като метафизичен оптимист убеден в абсолютната природа на доброто. За него християнството е един от съвършените образци на метафизичен оптимизъм. От казаното произтича само една етическа перспектива - етиката на дълга надеждно интерпретирана от метафизическия оптимизъм и утвърждаваща “ценността и смисъла” на човешките усилия в посока към доброто.

Не е трудно да се констатира, че в текстовете на А. Николов присъстват идеи и термини, които ни водят към Платоновата диалектическа онтология, Аристотеловия хилеморфизъм, тълкуването от св. Августин на проблема “вечност-време”, Кантовата постановка на опита, Дилтаевия стремеж за излизане от сянката на психологизма чрез дистинкцията “душевно-духовно”, Шпенглеровия организмичен циклизъм и др., но нека повторим - всички те са подчинени на една хегелианска в основата си конструкция. Този тип хибридни концепции, търсещи синтеза между класика и съвременност са нормален продукт на всяка култура, принудена да компенсира дефицит от историческо време с интензивното адаптиране на идеи към собствената си самобитност. И ако в конкретността си много от построенията на А. Николов могат да бъдат оспорени, то стремежът за завършено системно философско промисляне на

историческият процес е дал резултати, които заслужават внимание, например: идеята за дефиниране предмета на историята в релация най-малко с два от модусите на времето, за да се съхрани възможността за “траене” и “различаване” в познаването на историческите реалности (Кроче); идеята за символното значение на историческите паметници, което им придава статуса на исторически факт (П. Бицили); идеята за легитимирането на историографските интерпретации в публичността на зададеното чрез колективния опит масово историческо съзнание и пр.

През 40-те години на миналия век културфилософската ни книжнина регистрира определен интерес и към водещите представители на италианското неохегелианство. А. Николов пише критична студия върху проблема за духа във философията на Дж. Джентиле²⁷; Милко Ралчев “правоверно” излага естетическите възгледи на Б. Кроче²⁸; от бергсонистки позиции Атанас Илиев прави преглед на философията на Б. Кроче²⁹. След като от 1934 г. насетне д-р Я. Янев се установява в Германия, където чете лекции по културна история на България в Берлинския университет и издава основните си текстове на немски език³⁰, идеите на неохегелианството присъстват в националната ни култура чрез текстовете на посочените автори. Ала последователите на неохегелианството у нас така и не консолидират общи позиции по възловите проблеми на актуалния тогава философски дебат и изключим ли Я. Янев, другите остават практически вън от него. Нито един от тях не получава достъп до университетска катедра; не създават свой теоретичен орган и даже не дават облик на някое от излизащите по онова време периодични издания; не се осъществяват и преводи на Хегелови творби. Възгледите им обикновено се атакуват от позициите на ремкеанството и бергсонизма, а както вече отбелязахме, проф. Д. Михалчев публично признава “наследствените права” върху Хегеловото философско наследство на марксизма. Това са основанията да определим рецепциите на Хегеловите идеи във философската ни култура между двете световни войни като *критико-интерпретативни*.

V. С настъпилите в средата на миналия век политико-идеологически промени, Хегеловата философия - като пряк източник за формиране на марксизма - придобива специален статут. В нейните интерпретации се вижда средство за развитие на самата марксистка философия. Ключът към “творческото ѝ тълкуване” започва да се търси в “каноничните” прочити на Маркс, Енгелс и Ленин. В крайна сметка формулата се редуцира до - “критика на идеализма и материалистическо интерпретиране на диалектическия метод”. Осъществяват се и първите цялостни преводи на Хегелови произведения. Неоценим принос за това има *Генчо Дончев*, чийто преводи трайно вграждат

Хегеловите идеи в националната ни философска култура³¹. Поколения български студенти по философия се запознават с идеите на великия диалектик чрез историко-философските курсове и текстове на Елена Панова³² и Иван С. Стефанов. Изследвания на естетическите му възгледи посвещават Исак Паси³³ и Искра Цонева³⁴. Усилията на голяма група автори са насочени към разработване проблемите на диалектиката и диалектичката логика с оглед на законите на диалектиката и системата на диалектичките категории. Десетки изследвания са посветени на отделни категории, групи категории и дори се правят опити за изграждане на цялостна система на материалистическата диалектика. Емблематични за този изследователски ракурс са работите на Ангел Бънков³⁵, а някои от тях са използвани и като университетски учебници десетилетия наред. През Хегеловата методология на историко-философския анализ се ражда и основният “инструментарий”, с който днес борави философската ни българистика³⁶, структуриран около категорията “философска култура”. В този период автори с подчертан стремеж към професионализъм, в случаите когато изпитват дефицит на философска спекулативност при работата си с марксистките схеми, я търсеха в “творческото материалистическо усвояване” на Хегелови постановки и решения. Встрани от този позитивен интерес остават неохегелианската традиция на Запад и опитите за алтернативни на ортодоксално марксистките, сиреч “ревизионистичните”, интерпретации на Хегел. Всички тях марксистката тематизация на философията по идеологически признак поставя в графата “критика на буржоазната философия”.

Резултатите от специалното внимание, насочено към Хегеловата философия поради генетичните ѝ връзки с марксизма са нееднозначни. Клиширана в нормите на марксизма, тя избирателно е включвана в идеологическия процес. Това прави от Хегел популярен в масовото съзнание философ, но тази популяризация открива възможност и носи рискове и от профанация на неговите идеи. От друга страна преводите на основните Хегелови творби, а също и някои текстове с подчертано реконструктивна насоченост, дават възможност за идеологически непредубедено запознаване с тях. Този втори, собствено професионален пласт в овладяване на Хегеловото идейно богатство, е естественият коректив за непремерени популяризации при първия. В доктриналното напрежение между тях се ражда и публичния образ на мислителя, но безспорно присъствието на неговата философия в националната ни култура, независимо от *марксисткия протекционизъм*, е едно необходимо условие за разгръщане на спекулативния ѝ потенциал.

VI. Предизвикателствата на прехода след настъпилите в началото на 90-те години демократични промени апробираха отношението на философската ни колегия към “проблема Хегел”. Почти всички преводи на Хегелови творби от предшествания период бяха преиздадени с въстъпителни студии от преводача. Осъществени бяха и нови преводи³⁷, като между тях следва специално да се отбележи този на *Философия на правото* (2001). Контекстуално той е пряка реплика към предизвикателствата на прехода доколкото тази творба съдържа ядрата на Хегеловата социална философия. Фактът, че в такъв момент обществото ни чувства потребност и с нея да се “консултира” относно бъдещето си говори, че Хегеловите идеи вече са естествен и продуктивно ангажиран елемент от философската ни менталност³⁸, което едва ли би било възможно без усиления труд на изследователи и преводачи като *Иван Георгов, Янко Янев, Генчо Дончев, Иван Стефанов*.

Бележки

1. Telcarov, P. *Hegel bei den Bulgaren* – In: *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg, 1934, S. 485-492.
2. *Ibid.*, S. 488.
3. Касапски, Н. *Мисли*, сп. Български книжици, № 2/1859, с. 69-85.
4. Н. Касапски пише: “Най-знаменитият от новите философи на умираше рекъл: «само един ученик ме разумя» и сетне със скръб прибавил: «не и той не ме разумяваше» (Цит. съч., с. 81). Почти дословно същият разказ срещаме и у Х. Хайне (Срв. Хайне, Х. *Философска проза*, т. 1, С., 1981, с. 131).
5. Вж Антонович, М. *Избранные философские сочинения*, М., 1945. Също Лиоренцевич, И. Г. *Выступление “Современника” в середине XIX в. против русского гегелианства*. – В: сб. *Философские и социологические исследования*, Л., 1967.
6. Каравелов, Л. *Събр. съч.*, т. V, с. 58-59. Нататък в текста позоваването на Л. Каравелов е по същото издание – *Събр. съч.* т. I-IX, С., 1965-1968 като в средни скоби поредно са посочени тома и страницата.
7. Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*, London, 1865, Vol. I, p. 29.
8. Друмев, В. *Етико-социологически съчинения*, С., 1981, с. 49.
9. Балабанов, М. *В що се състои напредъкът?*, сп. Читалище, бр. 2/1870, с. 39. *Трите школи в напредъкът*, Пак там, бр. 6/1870, с. 169
10. Показателен в случая е фактът, че от българите, за които се знае къде са получили висшето си образование в периода 1840-1878 г.: 41% са се обучавали в Русия; 18,3% в самата Франция и още 11,7% в създадените по френски образец медицински училища в Цариград и Букурещ или общо 31% са “продукт” на френската образователна система; 6,5% в Австрия; по 4,3% в Чехия и Гърция и пр. (Генчев, Н. *Франция в българското духовно възраждане*, С., 1979, с. 271).
11. Другите две страни са - Англия с “абсолютния идеализъм” на Д. Стърлинг, Х. Грийн, Е. Керд, А. Сет; и Италия на А. Вера, В. Спавента, Ф. де Санктис, С. Спавента.

12. Вж. Стаматов, А. *Философията в българското образование до 1947 година*, сп. Критика и хуманизъм, кн. 21, бр. 1/2006, с. 220-222.
13. Сп. Социалдемократ, бр. 2/1892.
14. Пасманик, Д. (П. Деборов, П. Велинов) *Главни направления в историята като наука и една нова историческа теория*, сп. Българска сбирка, кн.4 /1894; *Историята като наука*, Пак там, кн. 7/1894 г.; *Цел в историята*, Също, кн. 8/1898; *Изживяване на историческия материализъм*, сп. Мисъл, 1899, с. 76-87 и др.
15. Георгов, И. *История на немската философия от Кант до Хегел*, С, 1920, с. 139, 129.
16. Янев, Я. *Вторият международен Хегелиански конгрес*, сп. Училищен преглед, кн. 9-10/1931, с. 1338-1343.
17. Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1-2, В., 1921/1924.
18. Янев, Я. *Хегел и нашето време*, сп. Златорог, кн. 10/1931, с. 474.
19. През 1924 г. Я. Янев защитава дисертация под ръководството на Х. Рикерт на тема "Das Leben und das Ueberlebendige. Eine kritische Untersuchung der Metaphysik Henri Bergsons".
20. Янев, Я. *Свобода и материя*, сп. Българска мисъл, кн. 1/1926, с. 4-9.
21. Основополагащи за проекта са статиите на Я. Янев: *Изток или Запад*, сп. Златорог, кн. 4/1933, с. 174-180; *Духът на нацията*, сп. Отец Паисий, кн. 1/1933, с. 8-10; *Философия на Родината*, сп. Златорог, кн. 6/1934, с. 263-266. По-подробно виж: Еленков, Ив. *Родно и дясно*, С., 1998, с. 75-115; Стаматов, Ат. *Идеи за историята в българската културфилософска книжнина (1878-1948)*, С., 2000, с. 175-195.
22. Срв. сп. Философски преглед, кн. 4/1932.
23. Михалчев, Д. *Я. Янев - Хегел. Личност, съдба, философия*. (критичен отзив), сп. Философски преглед, кн. 3/1931, с. 297.
24. Николов, А. *Система на философия на историята. Ч. I. Теория на историческия процес*, С., 1941, с. 5.
25. Пак там, с. 103.
26. Пак там, с. 241.
27. Николов, А. *Проблемът за духа във философията на Дж. Джентиле*, Търговище, 1944.
28. Ралчев, М. *Кроче и италианската философия*, сп. Българска мисъл, кн. 10/1936; *Естетиката на Кроче*, сп. Българска мисъл, кн. 1/1937; *Изкуството като израз (Кроче)*, сп. Българска мисъл, кн. 3/1937 и др.
29. Илиев, А. *Философията на Б. Кроче - изложение и критика*, С., 1942.
30. Янев, Я. *Die Wende auf dem Balkan*, Zurich, 1936; *Der Mythos auf dem Balkan*. Berlin, 1936; *Aufstand gegen Europa*. Berlin, 1937; *Heroismus und Weltangst*, Deutscher Hort Verlag, 1937; *Südosteuropa und der deutsche Geist*. Leipzig, 1938; *Dämonie des Jahrhunderts*. Leipzig, 1939; *Zwischen Abend und Morgen. Eine Balkan-rhapsodie*. Leipzig, 1943.
31. Освен преводите на Генчо Дончев - Хегел, *История на философията*, т. 1-3, С., 1961/65/66 (Второ издание - 1982); *Науката Логика*, т. 1-2, С., 1965/67 (Второ издание - 2001); *Естетика*, т. 1-2, С., 1967/69. (Второ издание – *Лекции по естетика или философия на изкуството*, 2004); *Феноменология на духа*, С., 1969. (Второ издание - 1999). Следва специално да се отбележи и монографичното му изследване *Хегел и неговите предшественици*, С., 1982.

32. Панова, Е. *Основни проблеми във философията от Бейкн до Маркс*, С., 1974. II изд., с. 151-178. Първото издание излиза в края на 1968 г.
33. Паси, И. *Естетиката на Хегел*. – В: Естетически студии, С., 1970, с. 7-77.
34. Цонева, И. *Естетическото. Кант, Шелинг, Хегел*, С., 1982, с. 99-164.
35. Бънков, А. *Диалектическа логика*, С., 1971, *Логиката на Хегел и диалектическият материализъм*, С., 1977.
36. Бычваров, М. *Концепция Гегеля о различии между историей философии как наука и историей философской культуры*. – В: *Hegel a wspoіczesnose*, Warszawa, 1975.
37. Хегел, *Разумът в историята*, С., 1996; *Енциклопедия на философските науки*, т. 1-3, С., 1997/2000/1998; *Философска пропедевтика*, С., 2004. Изброените до тук нови преводи пак са на Г. Дончев. Преведени са още - *Философия на историята*, т. 1-2, С., 1995; *Философия на правото*, С., 2001.
38. Според Г. Дончев Хегеловата философия е способна да води хората "...в борбата им за освобождаването от властта на догмата в сферата на теорията и от властта на злото в сферата на практиката, да бъде теория на тяхната революция, която по времето на самия Хегел е била антифеодална, а в наше време е антитоталитарна революция". (Дончев, Г. *Хегел и обосноваването на философията като наука* – В: Хегел, *Енциклопедия на философските науки*, т. 1, С., 1997, с. 61. Виж също Стефанов, И. *Абсолютният идеализъм като философия на правото* – В: Хегел, *Философия на правото*, С., 2001, с. 7-46.

RECEPTIONS OF HEGEL PHILOSOPHY IN BULGARIA

Atanas Stamatov
(Summary)

The research represents chronologically the receptions of Hegel philosophy in the Bulgarian culture through translations and interpretations from 1847 until now. Hegel's ideas were taken sporadically, fragmentally and mainly factographically as philosophical requisite during the epoch of Enlightenment - today they are natural and productively engaged element of our philosophical mentality. In our country a crucial contribution for Hegel's ideas adoption as researchers and translators have Ivan Georgov, Yanko Yanev, Gencho Donchev, Ivan Stefanov.

СЪБИТИЯ И ПРОЦЕСИ

*Христо Тодоров**

Намерението ми е да направя опит за разграничение между употребите на понятията *събитие* и *процес*. Това са понятия, които се използват често както във философията, така и в науката и във всекидневието. Давам си сметка, че разграничението не е нито лесно, нито пък може да се схваща като абсолютно. Употребите на понятията, които сега попадат във фокуса на моя интерес, зависят от различно конструирани и различно профилирани смислови контексти. С цел да очертая техните семантични полета, ще потърся най-малкият общ знаменател на различните техни употреби. Затова и определенията, които предлагам имат малко или много формален характер и са относително бедни в съдържателно отношение. При цялата условност и дискуссионност на разграниченията, които предприемам, все пак смятам за важно те да бъдат направени. Както във философията, така и в науката възникват различни теоретични проекти, чийто профил зависи първо, от това, кое от разглежданите понятия се взема за отправна точка, и второ, къде се прокарват разграничителните линии между тях. Ще посоча отделни примери в това отношение. Предварително искам да отбележа, че тъй като търся минимални определения и се стремя да предпоставям колкото се може по-малко теория, ще взема за отправна точка интуитивните употреби на понятията.

В естествения език думата събитие се използва по различни начини: „историческо събитие“, „политическо събитие“, „културно събитие“, „спортно събитие“, „музикално събитие“, „литературно събитие“, „научно събитие“ и пр. Когато говорим за различни видове събития ние общо взето разбираме без особени трудности, за какво става дума и какво се има предвид. Запитахме ли се обаче, кои са общите, а това значи минималните характеристики, които свързваме с това нещо „събитието“, попадаме в мрежа от формални определения. За тези определения обикновено не мислим, докато не правим от събитието предмет на специален интерес и не решим да го анализираме. Кои са тези формални определения?

Най-напред „събитието“ е регистрирана от някого *промяна*, която е различима от други промени. Промяната се дефинира като „преход от едно състояние към друго състояние“ /Tugendhat 1976: 457/, като за да бъде различима тя трябва да има характера на нещо цялостно - ето защо „промените

* доктор, професор по философия в НБУ.

са времеви цялости аналогични на пространствените цялости” /Tugendhat 1976: 457/. Всяка една промяна е промяна във *времето*, следователно събитието предполага време. Какво разбиране за време обаче предполагаме когато се опитваме да определим събитието? За да можем да отчетем и да мислим някаква различима промяна във времето, трябва да предположим, че 1/ самото време не се променя и представлява обща за всички възможни промени система на отчет; 2/ че то в някакъв смисъл е „празно” и може да „помести” потенциално безкрайно много промени; 3/ че неговите части са еднакви или са безразлични една спрямо друга и 4/ че то е линейно и еднопосочно, тоест че тече винаги от миналото през настоящето към бъдещето и всеки един момент от него настъпва само веднъж. Този „празен” и еднопосочен характер на времето позволява събитията да бъдат „датирани” или да бъде определено точното „място” на всяко едно от тях в потока на времето. От такава гледна точка събитието е винаги *еднократно*. То е промяна, която настъпва само веднъж - обикновено ние не наричаме „събития” онези промени, които се повтарят редовно, например смяната на годишните времена, смяната на деня и нощта, рутинните действия като сутрешното ставане от сън или всекидневното пътуване до работното място. Поради това, че мислим събитията като еднократни промени, ние им приписваме характеристиката на *изключителност* и смятаме, че те имат особена *значимост*.

Дали обаче, следвайки езиковия си усет, ние ще наречем всяка една еднократна и изключителна промяна във времето „събитие”? Най-често не. Като минимум ние правим ясно разграничение между „събитие” и „действие”. Както в естествения език, така и във философските теории събитието се разглежда като нещо различно от действието. „Събитие” наричаме онази промяна, която не е предизвикана от *преднамерено* (а това значи, почиващо на някакви основания и вътрешно мотивирано) действие на някакъв способен да си поставя цели деец, а като промяна, която настъпва сама. Това е промяна, за която знаем, че има причини. Тези причини обаче ние не разглеждаме като част от вътрешния мир на целеполагащи субекти. В момента, в който вече теоретично, а не само интуитивно разграничим причини от мотиви, ние вече сме прокарали границата между „два дискурсивни свята” /Рикъор 2004: 100/ - света на събитието и света на действието. Действията са мотивирани и целенасочени прояви на даден субект, основани на свободен избор, за чието извършване и за чиито последици се носи *морална отговорност*. За разлика от тях събитията са промени, които „настъпват” или просто „се случват”. Те сякаш „сполитат” онези, които ги регистрират или, както често казваме те „ни” се случват. По отношение на настъпващата промяна ние сме изтърпяващи и понасящи, а не предизвикващи.

В особените случаи, когато със свои действия създаваме условия за настъпването на дадено събитие - например участваме в организацията на някаква политическа или културна проява, която *искаме* освен за нас да придобие изключителна значимост, или да се превърне в събитие, ние гледаме на събитието не от страната на дейците, които предизвикват събитието, а от страната на онези, които ще бъдат негови свидетели или ще бъдат въввлечени в него. Така придаваме на нашите действия като причини за настъпването на даденото събитие обективна значимост, значимост която надхвърля нашите субективни намерения. Така предизвиканите от нашите действия събития стават едва ли не независими от тези действия.

Това препраща към една друга характеристика на събитията - в тях винаги има нещо *неочаквано*. Колкото и добре да познаваме съчетанието от условия, при които може да се очаква настъпването на дадено събитие, самото събитие винаги се оказва нещо повече и нещо по-различно от тези условия. Поради този коефициент на неочакваност събитията, които ни засягат, упражняват определена *власт*, определена принуда над нас. Те ни карат да реагираме на последиците от тях, да се приспособяваме към тях и с тази цел да преразглеждаме и променяме своите планове. В *Спорът между факултетите* Кант казва за Великата френска революция, че като събитие „този феномен *не може да бъде забравен* в човешката история” /Кант 1994: 103/. Дори и хората силно да искат да забравят това събитие, то не изчезвало от паметта, защото в морално отношение, като знак за морален прогрес на човечеството, революцията така е променила света, че тази промяна повече не може да бъде игнорирана. Усещането че сме подвластни на събитията идва и от чувството, че тяхното настъпване и тяхната динамика следват по начало друга логика, различна от логиката на нашите действия. Нещо подобно имаме предвид когато казваме, че в един или друг случай „събитията следвали своя ход”, че нещо било станало по силата на „собствената логика“ на събитията.

Направеният дотук опит за описание на това, какво е събитие е възможен само при положение, че бъдат разграничени ясно събитие и действие. Това строго разграничение обаче съвсем не е безспорно. В цитираната по-горе книга *Самият себе си като някой друг* Пол Рикьор критикува една теория за действието, развита в англо-американската аналитична философия след Втората световна война от Стросън, Ансълмб и преди всичко от Дейвидсън. Това е теория, в която се прави стриктно разграничение между събитие и действие. Рикьор отхвърля дихотомичния подход при разглеждането на събитието и действието, защото този подход според него в последна сметка води до поглъщането на действието от събитието. В своята собствена феноменологична теория на действието той

настоява на това, че сферите на събитието и на действието не образуват различни „дискурсивни светове”, а се пресичат.

Струва си, следователно, да се обърне внимание върху една трактовка на отношението между събитие и действие, която е полярно противоположна на аналитичната. Става дума за случай на поглъщане на събитието от действието. Приемем ли, че събитията, които регистрираме, включително и големите природни катастрофи - наводнения, земетресения, вулкани, урагани и пр. - са проява на универсален и непостижим за човешкия ум замисъл, на който се гради общият ред на света, тогава разглеждаме всяко събитие като носител и проява на смисъл. В този случай природните катастрофи не са само случаи на действие на природни закони, а знамения, предупреждения и наказания за извършени (или пропуснати) човешки действия. Тогава те се тълкуват като самопричинени беди, тоест като действия. При такъв възглед събитията са всъщност неяви действия, за които може и следва да се носи морална отговорност. Такъв вид поглъщане на събитието от действието е характерно за религиозно-метафизическия светоглед.

Една съвременна, освободена от религиозно-метафизическия светогледен фон разновидност на свеждането на събитието до действие е тенденцията към разширяващо се „морализиране” и „юридифициране” не само на отношенията между хората, но и на отношението на хората към природните катаклизми, които би следвало да бъдат примери за чисти, лишени от всякаква преднамереност промени. Известният повече като писател (романът Четецът) германски теоретик на правото Бернхард Шлинк /Schlink 2004/ отбелязва в една своя наскоро публикувана статия, че все повече се засилвала тенденцията, дори и на големите трудни за предотвратяване природни катастрофи, при които хора понасят щети, да се гледа не като на трагични стечения на обстоятелствата, а като на виновни действия или бездействия на индивиди и институции. При това се осъществява цялостно свеждане на събитието до действие и вследствие на това се налага убеждението, че за всички беди, които стават в света, непременно трябва да има някой, който да носи морална, а често и юридическа отговорност. Когато това убеждение се разпространи и се утвърди в дадена социална среда, върху него започват да се изграждат определени обществени практики и то придобива съвсем осезаеми последици. Така например потърпевшите от природни катаклизми държат отговорни други хора или институции за понесените от тях загуби и са готови да предявят претенции за обезщетение.

Сега искам да кажа няколко думи за това, как в действието присъства събитието. Ако приемем, че елементарният отличителен признак на действието се състои в това, че то има за свой източник някакво мотивирано намерение,

можем да посочим, че поне в две отношения намерението не е нещо самодостатъчно, а е подчинено на неща, които сами не са намерение. Първо, нашите намерения се появяват винаги в система от условия, които не сме създали самите ние и които не можем да контролираме. На нас самите условията на действието малко или много ни се случват - иначе в съдебната практика нямаше да има „смекчаващи вината обстоятелства”. Второ, всяко едно действие, колкото и добре да е обмислено и планирано то, може да има изненадващи, непредвидени и нежелани ефекти, които ние да се окажем принудени не само да установим, но и да понесем като събития, които не сме причинили. Решим ли сега, както не много рядко се случва, да придадем на този коефициент на събитийност, който се съдържа във всяко едно човешко действие по-голямо значение и да го интензифицираме, рискуваме да превърнем действието в събитие. Това сигурно не би било толкова лошо, ако нямаше за краен резултат изчезването на възможността да се носи морална (и юридическа) отговорност за осъществени действия. Макар никога да не можем да предвидим точно всички резултати от нашите действия и да дадем пълни гаранции за тяхното получаване, все пак ние можем да предвиждаме и можем да носим отговорност поне за предвидимите последици от това, което правим.

За да посоча още един актуален пример за това, къде в съвременните философски дискурси прокарването на разграничителна линия между събитие и действие играе съществена роля, ще се обърна към един от ключовите аргументи в един важен спор, който днес се води в областта биоетиката и биополитиката. Имам предвид спорът за моралната допустимост на предимплантационната генетична диагностика. Предимплантационната генетична диагностика е медицински метод, който се прилага върху ембриони, създадени чрез изкуствено оплождане преди имплантирането на плода в тялото на майката. С помощта на този метод трябва да се установи дали ембрионът има тежки генетични увреждания. Ако такива увреждания бъдат констатирани, ембрионът не се имплантира и се унищожава. Извършва се така наречената „негативна селекция”. Един от моралните проблеми, които възникват при прилагането на този метод, се състои в това, че дали даден „селекциониран” ембрион ще живее и ще се развие до цялостен човешки индивид се решава от човешки действия, а не от неподвластни на човешки контрол „естествени” събития. Доскорошната история на човечеството не познава такава намеса, защото тя е била медицински невъзможна. Зачеването и износването на плода е било причислявано изцяло към сферата на събитийното и това е една основополагаща за целия наш морален и правен порядък презумпция. Нормативното изискване за равенство на човешките

индивиди се основава на представата за спонтанността на техния произход. Сега тази представа, поне в дадения случай, изглежда сериозна разклатена.

Обръщам се към определението на понятието процес. Това понятие има много широко приложение в науката, техниката, медицината, икономиката, социалния живот и пр. Говорим напр. за „геофизически процеси“, „химични процеси“, „технологични процеси“, „физиологични процеси“, „психични процеси“, „социални процеси“, „исторически процеси“, „комуникативни процеси“, „икономически процеси“ и т. н.¹. Много общо и много формално под „процес“ се разбира определена последователност от променящи се взаимосвързани състояния на някаква система.

Когато се опитваме да определим характера на даден процес ние най-напред правим разграничение между детерминирани процеси и стохастични процеси. Детерминирани процеси са онези процеси, при които всяко състояние по необходимост произтича от предходното и изцяло се изключва факторът случайност. Стохастични процеси са онези процеси, при които всяко едно състояние на системата само с известна вероятност може да бъде изведено от предходното.

Опитаем ли се да определим процесите според техния източник, тяхната движеща сила и с оглед на контрола върху тях прибъгваме до други разграничения. Най-напред съществуват *природни* процеси, които започват и протичат *без участието* на човека - геофизични процеси (процеси на промени в земната кора), астрофизични процеси (процеси на изстиване на звездите), процесите на стареенето и умираването, които не могат да бъдат контролирани от човека. Тези процеси имат неподвластна на човека собствена динамика. Второ, има процеси, които са предизвикани *преднамерено* от човека и се контролират от него. Такива са всички производствено-технологични процеси. Те не биха започнали без човека и биха били преустановени ако човекът със своите действия спре да поддържа условията за тяхното протичане. В идеалния случай тези процеси трябва да бъдат детерминирани (тоест при тяхното протичане не трябва да действат никакви случайни фактори), но в крайна сметка са винаги стохастични - действието на случайни фактори не може да се изключи напълно. Тъжна илюстрация за това е аварията в атомната електроцентрала в Чернобил. От тази гледна точка детерминираните процеси са само граничен случай на стохастичните. Така че човешкият контрол върху тези процеси никога не може да бъде пълен. Трето, съществуват процеси, които са предизвикани *непреднамерено* от човека, тоест процеси, които са страничен продукт на преднамерени човешки дейности. Такива процеси са глобалното затопляне, изтъняването на озоновия слой, ерозията на почвите в резултат на изсичането на горите и пр. Тези процеси се задействат в резултат

на човешки действия, но са страничен и нежелан техен продукт. С оглед на казаното по-горе за отношението между събитие и действие, може да се констатира, че за процесите от първия тип не може да се носи морална отговорност, за процесите от втория тип би трябвало да може да се носи пълна морална отговорност, а за процесите от третия тип може да се носи отговорност само частично и само при определени условия.

Ще завърша с един пример за това, как на базата на разграничението между *действие* и *процес* в съвременната историческа наука са се развили два различни и в някакъв смисъл методологически противоположни модела на историография - „събитийната история“ и така наречената „нова история“, развивана в традицията на школата *Анали*. С термина „събитийна история“, въведен от Франсоа Симиан, се обозначава традиционната историография такава, каквато тя съществува още от времената на Херодот и Тукидид. Според нея историческата наука има за задача въз основа на историческите извори максимално точно и достоверно да възстанови, какви събития са настъпили някога в миналото, по какви причини те са настъпили, кои са индивидите или колективите, които са били въввлечени в тях, каква е относителната значимост на техните действия за хода на събитията и накрая, какви са проекциите на дадени събития върху по-късно настъпилите събития. Според този модел историкът определя значимостта на събитията, които си заслужава да бъдат изследвани, като ги разглежда с оглед състоянието и развитието на големи наиндивидуални цялости - народи, религиозни общности, държави, църкви и пр. Така че в един обобщен смисъл тази история е *политическа*. Тук историкът основава своето изследване на преки или косвени свидетелства за събитията и свидетелствата са неговите първи по значение исторически извори. Времевите интервали, върху които се съсредоточава интересът на историка са относително кратки - те обхващат само хронологическото време на протичане на събитието, върху което се фокусира вниманието на историка. Методологически тази историография предполага *дискретност на историческото време*. Формата, в която се осъществява историческото изследване е разказ с ясно начало и ясен край. В разказите се говори за извършени действия и понесени страдания от индивиди и колективи през относително краткия период на протичане на събитието.

Основоположниците на школата на *Анали* Марк Блок и Люсиен Февр слагат основите на друг тип историография. Ще реконструирам накратко този тип по широко известната програмна статия на Фернан Бродел *История и обществени науки. Дългосрочният период* [Вж. Бродел 1988]. Задачата на тази „нова история“ е да опише и да изрази в *квантифициран* вид масови процеси - например нарастване или намаляване на населението, увеличаване

или намаляване на селскостопанска или промишлена продукция, промяна в образователната и квалификационната структура на населението и пр. Тук историкът определя значимостта на изследваните процеси с оглед обяснението на определени наблюдаеми промени в *обществата*. Ето защо в обобщен смисъл това е не политическа, а *социална* история. По-нататък историкът основава своите изследвания на серии от еднотипни документи, отразяващи промените в обществата - демографски, икономически, здравни, образователни и други статистики и пр. Понеже историческото изследване зависи непосредствено от наличието на такива документи, които се създават и съхраняват само при съществуването на определена обществена среда и в условията на определен тип обществена организация, изследвания от този тип не са възможни за всички епохи и за всички човешки общности. Времевите интервали, които обглежда и проследява историкът са хронологически относително дълги, те по правило надхвърлят мярката на индивидуалния човешки живот. Тъй като изследва процеси, тоест бавни и *плавни* преходи от едно към друго състояние, историкът се ръководи от методологическата предпоставка не за дискретност, а за непрекъснатост на историческото време. Нещо повече, той изхожда от това, че различните процеси имат различен темп на разгръщане и затова предполага множественост на историческите времена. Формата, в която се осъществява историческото изследване вече не е разказът със собствен сюжет и действащи лица, а изложението на количествени данни и зависимост и тяхната интерпретация. Тук става дума не за действия и страдания на конкретни лица и колективи, а за обобщени и измерими *процесуални* изменения в параметрите на съществуване на големи и трайни във времето човешки общности.

Видно е, че описаните два типа историография - събитийната и несъбитийната, ориентирана към изследване и описание на процеси, представляват в методологическо отношение алтернативни проекти. Когато отделният историк дефинира своите задачи и избира инструментите за нейното решаване той малко или много е принуден да избере един от тях. В рамките на съвременната историческа наука тези проекти се намират в отношение на допълнителност помежду си.

София, 15 март 2006 г.

Литература

Бродел, Фернан (1988). История и обществени науки. Дългосрочният период - В: *Историци за историята*, С., УИ „Климент Охридски“, (съст. Мария Тодорова).
Кант, Имануел (1994). *Спорът на факултетите. Педагогика*, С., „Христо Ботев“.
Рикьор, Пол (2004). *Самият себе си като някой друг*, Плевен, ЕА.

Schlink, Bernhard (2004) *Der Preis der Gerechtigkeit* - In: Merkur, Heft 667.
Tugendhat, Ernst (1976) *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*,
Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Бележка

1. Говорим, разбира се, и за „съдебни процеси“, но понеже смятам, че в този случай под „процес“ се разбира нещо много специфично, изключвам изцяло съдебните процеси от моето разглеждане.

EVENTS AND PROCESIS

Christo Todorov

(Summary)

In this article is made an attempt to clarify three interrelated concepts - event, action and process. Proceeding from the strict differentiation between action and event, some examples are given where events are regarded as actions and vice versa in actions are recognised events. The second part of the article deals with the difference between event and process. Certain consequences of this difference for the history are indicated. On its base arise two types of historiography - the first driven by interest in events and the second driven by focus on processes. This two types are mutual complementary.

ЗА ПЛЪТТА НА ОБРАЗИТЕ

*Андрей Рождественский**

В книгата си "Логика на измамата" Александър Гънгов пише за съвременното разбиране на метафоричната обусловеност на истината, като за него особено показателен е възгледът на Джордж Лакоф и Марк Джонсон. Според тях за истинността може да се съди единствено ако се отчитат метафорите, описващи света и които използва дадена култура или социална група. Чрез множество примери те показват, че повечето от съжденията, с които си служим днес, са всъщност метафори. А от приемането или неприемането на дадена метафора зависи дали определена ситуация ще се прецени като истина или неистина, или просто като безсмислена¹. Вижда се, че тези автори свеждат реалните подобия на модела до езиковите метафори, а с това представата за неговия символен живот става плоска и се релативизира. В изпразнения контекст историята започва да се вижда като история на тропи. Блестящи примери за това откриваме в трудовете на Жак Льо Гоф² и Жан-Клод Шмит³. В този дух, но без да губи усет за историческа перспектива, Жан-Клод Шмит изучава въплътените метафори през днешния облик на Средновековието. Той изследва значенията на образа във всички създания на човека: в образи-форми, образи-действия и образи-употреби⁴. Тази концепция Шмит предлага в дискусиата за "image" и "imago", проведена от списанието "Анали" в средата на 90-те години на XX век. Но особено подробно той проследява уникалните маниери на изразяване в "Плътта на образите"⁵. Ученият се спира на най-обичайните и "най-издайническите" образи, ала говори за тяхната непозната същност. Нагласата му добре илюстрира отлива от варбуру-пановската концепция за стереотипите, за който пише Жером Баше⁶ - акцентът се измества върху привидността и двойствеността. За пример, Ейнар Мар-Йонсон, парижки културолог и преподавател в Сорбоната, се интересува от образите като лишени от битие свидетелства на миналото. Книгата му "Огледалото. Раждането на литературен жанр" показва превръщането на ейдосите в имитации в контекста на античността и християнството⁷.

Още по-откровено това показва култът към "images" (или към образната тъкан на произведението) при англо-саксонските⁸ и френските културолози⁹ от близките десетина години. Съвременното и средновековието за всички тях са съпоставими през ритъма на "image" и "imago Dei", когато плодът

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

на въображението и обожественият човек стават значими за културата. В тази задача има замах - отново се създава естетическа онтология. А тя, подобно на модерните представи за битието крепи структурата му с частно свойство - зрението. Как ли иначе ще се вира в огледалото на миналото - но зависи, с какви очи. Лихтенберг го издава съвсем явно: "Книгата - това е огледало. Ала щом в него се заглежда маймуна (тук - simia Dei, маймуната на Бога, А. Р.), оттам не може да лъсне лик на апостол"¹⁰. Но се натрупа "достатъчен материал за мълчание"¹¹. "Изображенията" тук се превръщат в основен инструмент на анализа¹². Например за Жан-Клод Шмит централната идея на този "имажинизъм" е, че образите не са израз на съдържанието - културно, религиозно или идеологическо, сякаш то за него е предшествашо и би могло да съществува вън от изразяването. Напротив, тъкмо образът създава неговата плът, която възприемаме - поддържа тъканта ѝ в своята структура, форма и социално въздействие. За това допринасят идеологиите и науката, успяла да внуши, че реалният успех е единственото доказателство за съществуване на истината. Както забелязва Жак Елюл, "Цялото ни общество вика: по-добре да загинат справедливостта и истината, отколкото да се противопоставим на факта"¹³. Показното изкушава нашата цивилизация с очевидност и сигурност, но не "предава духовния опит, нуждата от справедливост, съкровеният у човека, т. е. образът не установява истината"¹⁴. Обществото парализира всичко чрез спектакъла и възпира критична промяна. Според Елюл представленията "са толкова необходими за политическия живот, колкото и традиционната литургия за католическото богослужение. И като всяка литургия, тези прояви заместват нищетата на словото, на мисълта". Изкуствената връзка с реалността чрез образи създава лъжовен език, никога не оставящ "празно пространство, където може да се вмъкне истината"¹⁵. Тук контекстът изисква всяко културно присъствие да е едновременно "паметник" и "документ", а образите трябва да се разполагат в ансамбъла на социалните измислици. Културологът, историкът и изкуствоведът получават единна задача¹⁶, а тяхното професионално достойнство и усет за писане израстват от изискан имажинизъм. Не само това, философите и историците (а те не винаги са "епистемологични анархисти") си присвояват права за художествени методи, стила и въображението.

Изглежда, това са общи повеи, покрай които нашумялата в средата на 80-те книга на Паул Файерабенд "Науката като изкуство" отдавна не изглежда толкова скандално. Той претендира най-вече за израза на "античното" techne в научните методи и за метафоричните хрумвания в научните открития¹⁷. През последните двадесет години този изследователски интерес се очерта още по-рязко. Бих предложил малка илюстрация с

възгледите на Сергей Аверинцев. В края на 70-те той написва статията за енергията на философското слово и за неговата метафорична игра. Според него философската мисъл само в стила добива вътрешна действителност, а формата ѝ придава повече убедителност. Но в ранната концепция философският изказ е подчинен на истината и не се стопява в самоцелните реторически похвати. Не случайно за тогавашния Аверинцев най-великото постижение на античната натурфилософия беше нейната откритост за конструктивния диалог: “Дори блестящото творчество на гръцките умове на философската арена - издигането на спорещите помежду си системи, концепции и доктрини, осъществяването на важни частни открития - бледнее редом с по-уникалното им творение - в сравнение със създаването на самата “арена”, която е предпоставила простор за спорове и открития”¹⁸. Ала в последното си десетилетие той държи, по-скоро, на езотеричен имажинизъм, в който вехтата каноничност съжителства със самоцелната игра на въображението. Такъв той изглежда в статията си “Образът Христа в православната традиция”. Аверинцев си позволява безкомпромисно сравнение: “степената на сериозност, с която православието почита тайнството на Името, може да си намери паралел май само във Вехтия Завет”¹⁹. Той съглежда основата на иконописта в нейната “легитимност” - в съответствието с канона. Късният Аверинцев харесва в иконата йероглифичността, любува се на нейната застиналост и схематичност. Тук авторът намира прилики със сакралното изкуство на Тибет и индуистките “янтри”. Допускайки произволни аналогии с елинистическия портрет и с “контурите” на Световното дърво, руският учен рязко се изказва срещу възрожденския реализъм с неговата намирисваща на мит фантазия и нарича “фантасмагория” мускулестия Демиург на Микеланджело от Сикстинската капела.

Георги Каприев обаче смята, че проблемът е не в средновековието, а в нас самите. Нашият съвременник е чужд на изгубения рай - на средновековната цялост “и търси в тази си немощ достойнството на менталната си едноизмерност”²⁰. Именно ние натрапваме на изкуството схематизми, доверително казва Каприев, “защото самите ние сме схематични в своята разпокъсаност”²¹. Тук сме подобни на авангардни художници, казва той. Нали авангардът жестикулира в пустота: или трябва да си “спонтанен художник”, обречен на “самоимитиране”, или “художник”, манипулиран от концепциите. Идното спасение е по средата: концептуализмът трябва да е органичен - той е средство, а не цел. Но “езикът е моят враг” - той проговоря в постмодерен дух. Органичен може да бъде художественият израз, а не теоретичният инструмент²². А в споменатия юбилеен сборник именно Аверинцев най-некритично пише за “изображенията” - докато повечето

останалите автори виждат в тях културен провал. Така, кардинал Кристоф Шьонбърн говори за трета криза в отношението на църквата към изображенията: "Изкуството се превръща в игра със случайности, езикът се разпада на речеви игри, всичко става възможно и, по този начин, равнодушно"²³. Според него хуманитарите се чувстват художници и същевременно - творци на фантазми, независимо дали те се наваяват от огледално точни образи, или с рисунки и релефи²⁴. А другият богослов подглася: "важно и тревожно в случая е, че истината се опитва да изчезне зад тези проблясъци и гримове, изгубва се под тежестта на образите. Зрителят, който гледа тези изображения, е отклонен от това, което трябва да му внушат, и е толкова по-безразличен към истината, колкото действителността е по-успешно представена"²⁵. Благодарение на фикциите той отрища своите банални емоции.

Интересите на модерния интелектуалец предлагат дилема: "Ако приемем, че има раждане или по-скоро раждания на индивида в изкуството, не присъстваме ли днес на смъртта на изкуството в индивидуализма?"²⁶. В дискусиата, събрала френските учени през 2002 година Цветан Тодоров изрази общото очакване - възраждане на класическите решения. Ние не можем да разберем себе си, ако свеждаме литературата и живописа "до една чиста форма без връзката със света и историята"²⁷.

А да се прозре зад плана на израза планът на съдържанието би била първостепенна научна задача с огромна интелектуална привлекателност, смята руският медиевист Арон Гуревич. Именно тук според него трябва да се изследва "la longue durée" - обхватната продължителност на историята, без което не се виждат бавните промени в менталността. Иначе тя няма да издаде своите неволни послания и тайни. Ала същият културолог издига срещу имажинизма твърде сериозни възражения. По повод на книгата "Човекът преди смъртта", написана от Филип Ариес, той напомня за произвола в историческите преценки, ако те търсят разгадката само в образите на изящните изкуства или занаятите. Гуревич смята: нужно е да се съпоставят различни категории извори - естествено, избрани в тяхната специфика. Иначе историческата психология се свежда до "колективното безсъзнателно", а то се лишава от социални корени. Руският автор е солидарен с мнението на Жак Льо Гоф: "Историкът на ценностите (а така се определя самият Льо Гоф - А. Р.), подобно на историка на менталността и възприятията, трябва да издирва следи, разпръснати из твърде много области благодарение на множество различни по характер документи от твърде дълъг времеви периметър"²⁸. Но мисля, че и Гуревич забравя за искреноста на изображенията: епохата може да притежава много канонични сюжети, но да се вглежда само в някои - най-близки за нейната

душевност²⁹. И тъй, увлечението по образността вече има своя "la longue durée" и се оказва настойчива интелектуална мода. Все пак има и случаи - а те са именно класически, когато приликата на науката и изкуството е естествена. Тогава тя извира от красотата и силата на творчеството и важи за големи индивидуалности. Такъв е примерът на Жорж Дюби. Той самият подхваля: "Аз смятам, че историята преди всичко е изкуство - предимно изкуство на словото"³⁰. За Дюби са важни образните находки и яркостта на изображението. Неговата изява "дължи на живописата най-хубавите си наслади"³¹. А понеже за именития културолог историята е в неспирно движение, някак естествено в похватите му лъха и неговото увлечение по киното. Не случайно Лео Гоф го нарече "режисьор" на "Неделята на рода Бувин"³².

Опитът на зрялата култура с всички нейни "за" и "против" прекрасно е изразен у Левинас. В размисъл, следвал преценката на Мерло-Понти, той обобщава: "Видно е, че културата е изкуство и че изкуството, или прославянето на битието, конституира изначалната същност на възплъщението"³³. В забележката на философа проблясва двойствено отношение към онтологията - тук се усеща хайдегерианска нотка: "Културата и художественото творчество съставляват част от самия онтологичен ред. Те са истински онтологични: правят възможно разбирането за битието"³⁴. Според него "художественият аспект на културата направлява духовния живот"³⁵, защото цялата живописност на историята е не пречка, а път към нейния смисъл³⁶. Но да се върнем на думата. С какво се мери днешният успех на "имажинизма"? Изображението не ангажира, то не е длъжно да оценява съдържанието си, а щом пренасяш визуалната нагласа в други научни проблеми, наглед тя осигурява и теоретична безпристрастност. Нещата се преобръщат: подобие то става резултат от възприятието, а не неговият подтик.

Преди десетина години колизията получи интересно развитие в дискусиата около романите на Умберто Еко. Основният опонент на писателя бе Ричард Рорти. А в романите му едновременно се съживяват постмодерната ситуация и духа на новото средновековие. Еко не е чужд на тази нагласа, а като художник я приема непосредствено. Той дори успява да заблуди проникателния Джонатан Калър, също участвал в дискусиата. Критикът не се съмнява: дълбоко в херметичната си душа Еко е запленил от игра на Гносис³⁷. Еко оставя читателя в лабиринт от символи и намеци, увличайки го в спиралата на текста. Не случайно Кристин Брук-Роуз оприличава романите на Уко на палимпсест - безкрайно пренаписван ръкопис, носещ следи на много ръце и епохи. За изследователката творбите на Умберто Еко са "част от нова белетристика, която е история-палимпсест, религия-палимпсест, т. е. история-палимпсест на човешката духовност"³⁸. А Ричард Рорти забелязва в романите

огледало, привличащо със своите ефекти. Подобно на италианския учен той обединява философски и естетически контексти: но за Рорти самата философия е литературен жанр, вид писмо, в което "жизнерадостните прагматици" откриват полезни стимули. Ивайло Знеполски вярно отбелязва, че за тях повърхността на палимпсеста смесва живота и романа. Рорти намира само природен обект - "пергамента" на книгата. Американският философ се колебае между две преценки. Той обвинява италианския класик в онтологизъм - разгадаване на универсалната структура на структурите, а относно "Махалото на Фуко" твърди, че е изневяра към метафората за дълбочина. Такава двойственост у Еко няма: самият Рорти не се откъсва от антитезите на "големите разкази". А както мисли Барт - онзи, който не препрочита, не вижда и знаци на нова ориентация: той се осъжда навсякъде да чете една и съща история³⁹. Мъдрият Еко не заравя в земята "талантите" на християнския метаразказ, а ги пуска в творческо обръщение. Благодарение на тях писателят открива заложбите на културната откритост. Както пише Ивайло Знеполски, "романите на Еко не са израз на кризата на семиотичния проект, точно обратното - те стават възможни, защото намират условие в този проект"⁴⁰. В творчеството на италианския класик старата метафора за културата като изкуство добива смисъла на постоянно обновление. А доколкото спорът се води за разликата между научното и художественото писмо, Умберто Еко говори за различия в построяването на текста. Научният текст пряко отвежда при извода, а художествения оставя на читателя много пътеки да открива авторския замисъл - или интерпретативната стратегия на текста. Романите не я изказват еднозначно: тя се изтъква от наслоенията на палимпсеста. Изобразената история разкрива моделната скица в нароените прочити - води самата свобода, предоставена на читателя: или да търси "кодове", или да вникне в културните повели. Проникновените анализи на Еко, казва Изер, търсят смисъла на интерпретацията не в текстове и речници, а в интуицията на читателя и автора, или в живота на лингвистичната общност⁴¹. При това италианският учен творчески съчетава различни рамки на интерпретацията, за да разшири нейните граници⁴².

Науката за Умберто Еко също е творчество. Семиотикът, философът и художникът създават уникален обект същевременно от много гледни точки и при условие на безкрайна преинтерпретация на семантичните идеологии⁴³. Те създават историята на своя предмет, но са част от процеса, в който се разгръща нейното единство. Еко описва единна задача: трябва да се признае културната чувствителност на всяка историческа епоха, изразена с общите термини на "културната антропология, способна да обясни, защо в този период теоретиците повече (или по-малко) наблягат върху някои теми, привилегироваат определени

семиотични системи и изоставят други⁴⁴. Именно такава семиотика притежава енергия, взривоопасна за “слабата мисъл”. А комплексното мислене, чийто учредител е Умберто Еко, доставя сериозни аргументи за неорационализма и новото Просвещение, твърди Ивайло Знеполски⁴⁵. Но дори и философията на “слабата мисъл”, отказала се от ясни онтологични и естетически критерии, се стреми да внушава универсалност на своите принципи.

Не случайно Джани Ватимо свързва този парадокс с естетическите пристрастия на “епистемологичния анархизъм”. За него “кризата на бъдещето, пронизваща цялата постмодерна култура, най-ясно се изразява в изкуството, гонещо новото заради самото ново, лишено от основание, смисъл и ценност⁴⁶. Именно изкуството се оказва виновно за най-типичното в постмодернизма - напъна да се освободи от логиката на преодоляването, развитието и изобретяването⁴⁷. За италианския философ отказът от историческото творчество се корени не в съдбата на модела, а в природата на естетически опит - централния феномен на модерността. От тази гледна точка изкуството става автентичен модел, понеже е лишено от “ясна и базова ценност, спрямо която всички промени и преобразования да бъдат преценявани като моменти на прогрес и регрес⁴⁸. На италианския културолог се налага да загърби художественото развитие на човечеството и блестящите епохи на европейската философска естетика, за да защити постмодерния усет. Той предпочита да говори за кръговрат на духа, унесен в “художествени революции”, които сполетяват всичко - до науката и технологията. Според Ватимо, ранният модел на “епистемологичен анархизъм” - идеите на Томас Кун за научните революции, вече правят разграничаването между науката, технологията и художествената дейност повече от непрактично: те еднакво се подчиняват на естетически модели. За италианския автор, оттук извира “свободната игра” на научни образци, неподчинени на изискванията за валидност и истинност⁴⁹. Ватимо подчертава: “Всяка аргументация, която се стреми посредством логика да направи избор между парадигми, неизбежна е кръгова по природа⁵⁰. Тя само предлага “канони на оперативни избори” и “кодове на вкус”. Нали естетическите модели убеждават ненаатрапчиво и нищо не доказват. Ето защо Джани Ватимо настоява на либералното налагане на културните стереотипи благодарение на естетическо, херменевтично или реторично усвояване⁵¹. С тази надежда неопрагматизмът и деконструкцията създават своите метафизики на текста. Според българския културолог Ивайло Знеполски “постмодерното е в състояние да вмести и легитимира различни съдържания. То варира в една поредица от противоречиви до взаимно изключване философски интерпретации и стратегии⁵². Културологът пише за общото недоверие към системното мислене у бихевиоризма и постструктурализма, а в същност подхваща по-широк

разговор за реставрацията. Например, “читателят-прагматик” на Рорти може да бъде всеки теоретичен анархист или конформист, защото превзетата спонтанност на “четене и писане” го подчинява на споделени предубеждения. Българският културолог предупреждава: това са натрапчивите идеи, за които говори Рорти. Такъв “прагматик” е човек-огледало: за него културния извор е полезен колкото да плува по течение. Ричард Рорти е безпощаден към своя герой: “Има толкова определения, колкото са начините, по които прагматикът може да бъде използван от самия себе си или от други. На този стадий всички определения (включително и самоопределението като прагматик) се преценяват по-скоро според ефективността или като инструменти за известни цели, а не според верността на определения обект”⁵³. Културологичната трезвост и убеждения се оказват необезателни: плътта на образите крие същността на модела.

Бележки

1. Гънгов, Александър *Логика на измамата*, С., Авангард Прима, 20004, с. 40.
2. Le Goff, Jacques *Héros du Moyen Âge. Le Saint et le Roi*, Paris, Quarto Gallimard, 2004, p. 1085-1089, 1098-1100 ; Le Goff, Jacques *Le naissance de Purgatoire*, deuxième édition, Paris, Quarto, 1999; Le Goff, Jacques *Le Roi, la vierge et les images : le manuscrit es Cantigas de Santa Maria d'Alphonse X de Castille*, Édition du Cerf, 1990.
3. Schmitt, Jean-Claude *Le corps des images*, Paris, Gallimard, 2002, p. 21-50 ; Schmitt, Jean-Claude *Cendrillon crusifiée. A propos du Volto Santo de Lucques*, In: *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, XXV Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public (Orléan, juin 1994, Paris, Publication de la Sorbonne, 1995, p. 241-270 ; Schmitt, Jean-Claude *La culture de l'Imago*, In: *Annales*, Janvier-Février 1996, p. 3-35 ; Schmitt, Jean-Claude *Le miroir de canoniste. Les images et le texte dans un manuscrit médiéval*, *Annales ESC* 48, 1993, p. 1471-1495; Schmitt, Jean-Claude *La question des images dans les débats entre juifs et chrétiens au XII siècle*, In: *Spannung und Widerprüche. Gedenkschrift für Frantisek Graus, Sigmaringen, J. Thorake, 1992, p. 245-254*; Schmitt, Jean-Claude *Façon de sentir et de penser. Un tableau de la civilisation ou une histoire-problème?*, In: Hartmut, Astma et André Burguère (éds), “Marc Bloc aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales”, Paris, Édition de l' EHESS, 1990, p. 407-418.
4. Schmitt, Jean-Claude *La culture de l'Imago*, In: *Annales*, Janvier-Février 1996, p. 3.
5. Schmitt, Jean-Claude *Le corps des images*, Paris, Gallimard, 2002, p. 21-50.
6. Baschet, Jérôme *Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie*, *Annales, Histoire, Sciences sociales* 51, 1996, p. 96.
7. Mår-Yönsson, Einar *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
8. Англо-саксонските интерпретации на “образите” в голяма степен още изпъват въздействието на култовата творба на Панофски *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967. Например, това се забелязва при Майкъл Къмил: Camille, M. *The Gothic Idol. Ideology and Image Making in Medieval Art*, Cambridge, Cambridge

University Press, 1989; Camille, M. *Him whom you have ardently desired you may see: Cistercian Exegesis and the Prefatory Pictores in a French Apocalypse*, In: Cistercian Studies Series, № 89, Kalamazoo, Mi., 1987, p. 137-160; По-близо до френските интерпретации пишат: Kessler, H. *The Function of Vitrum Vestitum and the Use of Materia Saphirorum in Suger's St. Denis*, In: J. Baschet, J.-C. Schmitt eds, *L'image Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Leopard d'Or, p. 77-87 ; Hamburger, Jeffrey F. *Peindre au couvent. La culture visuelle d'un couvent médiéval*, New York, Gérard Monfort, 2000; Hamburger, Jeffrey F. *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, New York, 1998; Hamburger, Jeffrey F. *Biography, Hagiography and Legend in the Interpretation of Medieval Art: The Case of Heinrich Suso*, In: *L'art et les révolutions*, Strasbourg, Société alsasienne pour le Développement de l'histoire de l'art, 1992, p. 5-23.

9. Duby, George *Féodalité*, Paris, Quarto Gallimard, 2002, p. 10003-1049; Duby, George et Michel Laclotte (éd.) *Histoire artistique de l'Europe. Le Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1995; Duby, George *Images des fables*, par G. Duby et M. Perrot, Paris, PLON, 1992; Baschet, Jérôme *Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie*, Annales, Histoire, Sciences sociales 51, 1996, p. 93-134; Debray, Régis *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992; Durand, J.-L. *Le dire et le faire. Vers une anthropologie des gestes iconiques*, In: *History and Anthropology*, I, 1, nov. 1984, p. 29-48;

10. Лихтенберг, Георг Кристоф, по изданието: Валерий Подорога *Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии*, М., Ad Marginem, 1995, с. 39.

11. Ето защо той не искал да пише "книга за книгите". Виж: Лихтенберг, Георг Кристоф *Афоризми*, С., Народна култура, 1986, с. 57.

12. Jean-Claude Schmitt *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 2002, p. 50. При това културологът ясно разграничава различни начини на "виждане" по произход, предмет или състояние. Ibid., p. 328. Шмит съпоставя мечти, видения и фантазми с техните средновековни изображения: Ibid., p. 338-344.

13. Елюл, Жак *Унизеното слово*, С., ГАЛ-ИКО, с. 41.

14. Пак там, с. 40.

15. Пак там, с. 176.

16. Jean-Claude Schmitt *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, Paris, Gallimard, 2002, p. 53.

17. Бих препратил към анализа на Димитри Гинев в студията му *Диалогичността на културното мислене*, където става дума за програмните мисли на Хайдън Уайт за историческото въображение и метаисторическите художествени хрумвания. Виж "Културологични студии", С., УИ "Св. Климент Охридски", 1995, с. 109-110.

18. Аверинцев, Сергей *Класическата гръцка философия като явление от историко-литературен порядък*, в сб.: *Мит и философия*, С., УИ "Св. Климент Охридски", 1991, с. 217.

19. Аверинцев, Сергей *Образ Христа в православной традиции*, в сб. *Иисус - две тысячи лет религии и культуры*, М., Интербук бизнес, 2001, с. 112.

20. Каприев, Георги *История и метафизика. Очерци по историческото мислене на западноевропейското средновековие*, С., УИ "Св. Климент Охридски", 1991, с. 5.

21. Пак там.
22. Каприев, Георги; Петър Златаров *Иван Ненов: много лично*, С., ЛИК, 1998, с. 109.
23. Първата иконографска криза спада към иконоборчеството от VIII-IX векове, а втората е протестантска; тя е от XVI век. Цитирам горе статията на Кристоф Шьонборн *Образ и изображение*, в сб. *Иисус - две хиляди години религии и култури*, М., Интербук бизнес, 2001, с. 223.
24. В строгия поглед на класиката "ейдосът" - битиен символ, зареден с енергия, по този начин се превръща в "идол" - независимо от подкупващата нагледност и престижността на изобразеното.
25. Елюл, Жак *Униженото слово*, С., ГАЛ-ИКО, с. 41.
26. Цитирам думите на П.-А. Таволо. Вж. *Живот и съдба на индивида в изкуството. Дискусия*, в сб.: *Зараждането на индивида в изкуството*, С., Кралица Маб, 2006, с. 125.
27. Пак там, с. 132.
28. Буквално за същото пише и Льо Гоф, in: *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*, Paris, Quarto Gallimard, 2004, p. 1268.
29. Гуревич, А. Я. *Смърт как проблема историческата антропология: о новом направлении в зарубежной историографии*, в: *Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры*, 1989, с. 121-122.
30. Duby, George *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1980, p. 50.
31. Duby, George *Discours de réception à l'Académie française*, Paris, Gallimard, 1988, p. 17.
32. За това споменава Далаרון в предговора към "Феодалното общество": Dalarun, Jacques *L'abîme et l'architecte*, In: Duby, George. *Féodalité*, Paris, Quarto Gallimard, 2002, p. XIX.
33. Левинас, Еманюел *Хуманизъм към другия човек*, С., СОНМ, 1997, с. 25.
34. Пак там.
35. Пак там.
36. Пак там, с. 28.
37. Калър, Джонатан *В защита на свръхинтерпретацията*, в: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 100.
38. Брук-Роуз, Кристин *История-палимпсест*, в: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 120.
39. Тази мисъл на Ролан Барт използва Калър в своя анализ. Вж. Калър, Джонатан *В защита на свръхинтерпретацията*, в: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 110.
40. Знеполски, Ивайло *Послеслов: семиотика и интерпретация - философските дебати за романите на Умберто Еко*, в: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 149.
41. Изер, Волфганг *Обхватът на интерпретацията*, С., "41Т" ЕООД, 2004, с. 33.
42. А неговият американски критик Патрик Колм Хоган, изключва всеобхватните, или културните рамки, в съгласие с Рорти защитава принципа на простота - или минималната интерпретация на идиолекта. За него културният контекст са външните условия, които развиват търсения смисъл. In: Patrick Colm Hogan *On Interpretation: Meaning and Inference in Law, Psychoanalysis, and Literature*, Athens: University of Georgia Press, 1996, p. 2.

43. Еко, Умберто *Предложения за историята на семиотиката*, в: Литературата, бр. 2, 1994, с. 72-73.
44. Пак там, с. 78.
45. Знеполски, Ивайло *Послеслов: семиотика и интерпретация - философските дебати за романите на Умберто Еко*, в: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 149.
46. Ватимо, Джани *Краят на модерността, нихилизъм и херменевтика в постмодерната култура*, С., ИК КХ, 2004, с. 126.
47. Пак там, с. 119.
48. Пак там, с. 107.
49. Пак там, с. 107-108. За сметка на това научните революции имат повечето или всички свойства на художествените, твърди италианският философ.
50. Пак там, с. 108.
51. Пак там, с. 109.
52. Пак там, с. 136.
53. Рорти, Ричард *Пътят на прагматика*, в: Умберто Еко. *Интерпретация и свръхинтерпретация*, С., Наука и изкуство, 1997, с. 84.

ABOUT THE BODY OF IMAGES

Andrey Rozhdestvenskiy
(Summary)

In the paper analogies between culture and art typical of the decline of the historical organism model are analyzed. The author attracts mainly rhetorical, aesthetical and semantical grounds peculiar to the postmodern valuation of culture. The material reveals the interpretations of metaphors and images as hermeneutical instrument well known in the cultural conceptions for the last thirty years. Their common context is the ideas of the cultural simulacrum: the art is recognized as a way of looking for essences when the model of culture looses them. The article points out one more approach springing up in the international culturological literature: the understanding of the acceptance of the cultural models shows constructive analogies with the creation and art.

ЕДИН ЩРИХ КЪМ ДИГИТАЛНОТТА НА ЧОВЕКА

Ваня Серафимова*

Вече няколко години се занимавам с процеса на социализация на тийнейджърите в специфичната социална ситуация на така нареченото информационно общество. И все ме измъчва въпросът: защо подрастващите (а и не само те) са толкова без-отговорни към общуването в това пространство, сякаш то не е реалност, сякаш те през цялото време общуват с машина, която ще остане емоционално не-обвързана, и не разпознават зад нея живия човек, чийто свят това взаимодействие преподрежда по един или друг начин за определен период от време. Дали се случва, защото смятат, че това е игра? И следователно допускат, че играта като поле на взаимодействие е не-реална, а игрането - действие на ужким? Означава ли това, че игрането не твори реалност, че няма последствия за играещите? Че отговорността, като регулатор на взаимодействията, няма нужда да бъде поемана? В контекста на социализацията като процес на социално фасониране на индивида, който върви успоредно с процеса на личностно конструиране на своята идентичност, за да бъде изградено същество с въображение и усет за социална реалност, въпросът за възпитаване на отговорност при взаимодействието е изключително важен във високо технологизирания свят, който познаваме днес.

Този текст е само щрих към разбирането на виртуалното пространство като пространство, в което взаимодействието трябва да е отговорно, защото оставя реални следи. На една първа стъпка ще покажа, че това пространство не е игра (поне не във всекидневния смисъл на игра като без-отговорно забавление), макар и принципът на общуване да е игровостта. За целта ще изложя накратко разбирането си за това пространство като *игра*¹. В допълнение ще се опитам да очертая виртуалното пространство като пространство на невидими за потребителите отношения, които задават и насърчават социалната рамка, в която взаимодействаме; както и да изведе възможните последици от взаимодействието във виртуалното пространство на интернет², тоест да отговоря на въпроса доколко е *реално* виртуалното пространство през фигурата на *дигиталния човек*³.

Виртуалното пространство като (не) игра

Интернет е пространство, в което езикът конструира реалност, а игровостта е основен принцип в общуването. Ако се съгласим с допускането, че

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

езикът конструира реалност⁴ в процеса на социализация, то ще се съгласим, че е важно да мислим играта като поле на взаимодействие, за да разберем как се играе.

Често хората подценяват думите, подценяват силата на езика. Играят с него без да мислят. И доколкото в интернет-пространството реалност се конструира основно чрез думи, а думите не се приемат от агентите в това поле като свят-конструиращи полето, тази реалност е съвсем не-реална. Агентите в това пространство твърдят, че играят, правейки неявното допускане, че играта е не-реалност. Уиникът например твърди, че играта е инструмент за усвояване на културните кодове и в този смисъл чрез нея културният опит става възможен и достъпен за подрастващите. Как тогава играта би могла да бъде не-реалност, ако едновременно с това е и условието за възможност за интериоризиране на правилата, регулиращи живеенето ни заедно в реалността на всекидневния живот?

Играта е поле на социални взаимодействия, в което минимум двама агенти мобилизират ресурси в процеса на играене. „Всяка игра има свои правила. Тези правила определят законите, управляват временния свят, създаван от играта... Нарушаването на правилата руши света на играта. Играта престава да съществува” /Хьойзинха, 1982: 35/. И така, ако продължа нататък, трябва да кажа, че играта е поле, в което индивидът има свободата да избира как и с кого да играе, но едновременно с това има правила, които ограничават въображението му, за да гарантират свободата на избор на Другите в това поле. И ако играенето е начин да усвоиш културните кодове на социалната реалност, която обитаваш, а езикът пренася значения и в този смисъл ти осигурява достъп до културния опит, който да наследиш, то тогава езикът е конструиращ свят. Следователно, думите имат значение, а играта е реално поле, в което индивиди с помощта на въображението мобилизират ресурси, за да се впишат в социалната реалност. В контекста на процеса на социализация, играенето е дейността, която позволява на индивида да импровизира, да интерпретира личностната си идентичност в различни контексти на реалността и накрая да понесе отговорността да избере кой иска да бъде. Ако играта е основен инструмент за преживяването на виртуалното пространство, то как е възможно да бъде преживявано като не-реално?

Играта според всички изследователи е безкористна. „Тъй като тя е нещо различно от „обикновения живот”, играта стои извън процеса на непосредствено задоволяване на нужди и влечения” /Хьойзинха 1982: 32/. И все пак, нека помислим дали играта не би могла да се превърне в инструмент за преследване на нуждите и желания ни. Играта може да бъде припозната като инструмент, който мобилизира ресурси - въображението прекроява правилата

уж игрово, за кратко, точно колкото продължава играта, но конструира реалност, която и извън играта има същата сила и се преживява на доверие в нашето всекидневие.

Реалността на виртуалното пространство или Reality bites

Тук ще се спра на няколко пункта от книгата на Дениъл Соулови *Дигиталният човек*, която поставя на дневен ред неприкосновеността на личното пространство в дигиталната епоха. Изследването е центрирано около проблема за необходимостта от адекватно артикулиране на термина *лично пространство* или *лична неприкосновеност* в нормативните текстове така, че те да имат възможността да гарантират автономността на индивидите в съвременния свят на бързо променящи се технологии. Изключително важна задача в тази посока, според автора, е да бъдат концептуализирани заплахите, които дигиталните досиета създават за *неприкосновеността на личността*. Самият Соулови отнася тази книга към жанра правна литература, защото проблематизира ролята на закона в процеса на защита на личната неприкосновеност - съществуват много закони, които да пазят неприкосновеността на личността, но често те са неефективни при срещата си с проблеми, които са продукт на информационната епоха. Как да се промени това и как да бъде реформиран законът, за да е референтен на тук-и-сега-случащото се, са въпросите, с които се занимава авторът. Преди да предложи решения обаче, той наточава ценностно акта на нахлуване в личното пространство на индивидите, придава на проблема морално измерение. Това е частта от изследването, на която бих искала да се спра по-подробно тук - тя ще даде практическо измерение на текста, показвайки преките последици от интеракциите във виртуалното пространство върху всекидневното ни живееие с другите.

Какво се променя?

Някога, започва своя анализ Соулови, 1/ общностите са били малки и интимни; информацията за теб се е съхранявала в спомените на приятели, роднини и съседи, а клюките и цветните истории са били инструментът за разпространяване на личната история. Днес доминиращият начин за обмен на информация не е езикът на клюките, а езикът на електричеството, където информацията пулсира между масивните записващи системи и базите данни. *Положителната страна* на това развитие е, че човек се освобождава от зоркия поглед на общността и приковаващите индивидуалността и креативността социални норми. *От друга страна* обаче се събират бази данни отнасящи се до почти всички страни на личния ни живот. *Проблемът* е, както го

дефинира Соулови, че знаем твърде малко за това как се използва тази информация и не можем да направим почти нищо, за да не бъде използвана.

Соулови твърди, че още в началото на 60-те години, 2/ нарастващата компютързация на документи генерира субстанциално объркване относно това, което трябва да разбираме под лична неприкосновеност. Много философи и юристи обръщат внимание на факта, че компютърът заплашва пряко личното пространство. През 1974 г., когато използването на компютърните бази данни е все още в своето начало един американски съдия твърди, че вече живеем в ерата на Оруел, защото „компютърът се е превърнал в наблюдателна система, която ще направи обществото прозрачно“. В началото на 90-те Интернет придава нови измерения на този проблем, предвещавайки революция в събирането, достъпа и обмена на лични данни. Както споделя Пол Шуортс, водещ експерт по частно право: „Интернет дава възможност за дигитално наблюдение с почти неограничени възможности за съхранение на данни и ефективно търсене“ /Solove 2004: 32/. Канг твърди, че наблюдението е атака срещу човешкото достойнство, противостоящо на свободния избор - то води до самоцензуриране, т. е. ограничава личната свобода. В същата посока Пол Шуорц добавя още един нюанс - събирането на данни създава възможност за потискане /Solove 2004: 33/. *Инфо-блюдението е тази нова форма на наблюдение*, чийто инструмент не е окото или камерата, а генерираната информация под формата на бази-данни. През фигурата на така наречените дигитални досиета Соулови показва защо събирането и използването на лична информация е заплахата за личната ни неприкосновеност и как се осъществява контрол през виртуалната реалност върху реалното бъдеще на всеки един от нас.

Дигиталните досиета?

Докато сърфираме в Интернет огромна част от личната ни информация се записва и запазва завинаги в паметта на компютрите. Тези бази данни създават за всеки профил, съдържащ нашите интереси, активности и предпочитания. „Днес живеем в свят, в който подобни досиета съществуват за всеки един от нас. Тези досиета са в дигитален формат, съхранявани в огромни компютърни бази данни от хостове като държавните агенции и компаниите от частния сектор“ /Solove 2004: 13/. Дигиталните досиета са конструирани и се използват в рамките на три различни информационни потока. *Информационен поток* Соулови дефинира като начин да се обясни движението на данни - информацията минава като водата през тръби, които свързват различни бизнес и правителствени структури. Първият - информация често се обменя между големи компютърни бази данни на компании в частния сектор. Вторият - информация често преминава от правителствените записи към бизнес-

организациите в частния сектор. Третият - информацията се връща от частния сектор към държавните структури и правните отдели. Дори и да не го съзнаваме, казва Соулови, използването на дигиталните досиета формира нашия живот - компаниите използват дигиталните досиета, за да решат как да правят бизнес с нас; банките - за да решат дали да ни дадат кредит; работодателите - за да ни проверят, когато наемат хора; правните отдели разчитат на тях, когато ни проучват; а крадците на идентичности - когато подготвят измама. С появата и използването на дигиталните досиета се поставя и следния етичен въпрос: редно ли е, на базата на информацията, която съдържат тези досиета, да се вземат решения отнасящи се до нас и нашето бъдеще? И ако, питам в допълнение, имаме цялото това знание за механизма, на който е подчинено виртуалното пространство, можем ли да си позволим да не се отнасяме с повече отговорност към думите и интеракциите си в това пространство?

Разминаването

Авторът твърди, че основният проблем с дефинирането на неприкосновеността на личността произтича от факта, че нормативните документи стъпват на разбирания за лична неприкосновеност, които не улавят напълно духа на времето, в което живеем. Примери в тази посока са: 1/ парадигмата на тайната, както я нарича Соулови - това е традиционно разбиране за нахлуване в личното пространство чрез разголването на нечий скрит свят - подобно действие довежда до самоцензуриране, срам и подронване на репутацията на съответния човек; 2/ нарушаването на личното пространство с насилствени действия - при директното нараняване жертвата преживява срам, психически разстройства и подронване на репутацията. Законът реагира, когато най-съкровени тайни на човека са разкрити, репутацията му - заплашена или някой е нахлул в дома му. Често обаче влиянието, което дигиталните досиета упражняват върху нас не е от този вид. Хората не изпитват пряко върху себе си последствията от събирането на информацията или обмена на информация между две компании, казва Соулови. Следователно, за да имаме работещо понятие за неприкосновеност на личността трябва да го конкретизираме с оглед спецификите на информационната епоха.

Подходът

Авторът избира *метафората* като подход за разрез на проблемите на актуалността, която споделяме, защото мисли метафората не просто като описателно усилие, а като политическо теоретизиране с дълбоки нормативни импликации. Той се опира на няколко разбирания за метафората, за да аргументира избора си на аналитичен инструментариум: 1/ според Лакоф и

Джонсън същността на метафората е разбирането и преживяването на нещо в термините на нещо друго; 2/ философът Джак Балкин мисли метафората не просто като изопачаваща свят, но и като конструираща свят - силата на метафората, казва той, е в способността ѝ да *овласти* разбирането, което създава, и едновременно с това да го положи в конкретни граници. И доколкото Соулови разбира метафорите като инструменти на споделено културно разбиране, той допуска, че именно този похват на анализ би направил разбираем проблема на дигиталното досие за хората днес. Личната неприкосновеност не може да бъде анализирана извън контекста на конкретен тип общество, в рамките на което често създаваме и използваме метафори, за да си представим възможните светове различни от нашия - тези, в които бихме искали да живеем и тези, в които не бихме искали да живеем. Затова и анализът минава през две метафори - метафори, които да обяснят поне частично онова, което се случва днес и да проблематизират адекватността на инструментите, които информационната епоха използва, за да се справи с проблема, който откриват дигиталните досиета - нарушаването на неприкосновеността на личността. Авторът търси най-подходящите метафори, за да може да ги сведе до оперативни стъпки, които да доведат до решение на проблема и се спира на Биг Брадър и Съда.

Метафората на Джордж Оруел от романа *1984* - Биг Брадър е пример за метафора от типа *споделен културн наратив*, който хората разбират и на който могат да реагират. Тя е и доминиращата метафора за инвазия в личното пространство, твърди Соулови. Биг Брадър ограничава гражданите си, шпионира всички в домовете им. Резултатът е 1/ сив свят, в който няма място за любов, радост, оригинално мислене, спонтанност или креативност и 2/ общество под абсолютен контрол. Метафората Биг Брадър разбира личната неприкосновеност в термините на властта и вижда неприкосновеността на личното пространство като измерение на политическата структура на обществото. Биг Брадър се опитва да доминира личния живот, защото това е начинът да контролира изцяло съществуването на индивида - неговите мисли, чувства, идеи. Метафората Биг Брадър обяснява някои от проблемите на неприкосновеността на личността и само частично успява да долови проблемите, които поражда *дигиталното досие*.

Следователно, метафората Биг Брадър не може да бъде единствената призма, през която да гледаме и анализираме случващото се днес. Защото днес например събирането и съхранението на информацията не се оркестрира от Голямата схема, а става във взаимодействието между технологиите и растящите публични и частни бюрокрации. Соулови твърди, че историята на пазене на документи в крайна сметка не е историята на свят управляван от Биг

Брадър или множество малки братя. Това е историята на различни актьори и различни цели, опитващи се да процъфтяват в общество основано на бази данни, на капацитета на свободния избор: колкото повече се знае за индивида, толкова по-лесно може да бъде подчинен. Основният проблем с метафората Биг Брадър, за да остане тя недостатъчна като обяснителен модел на настоящето, е според автора конкретният избор на властова техника - наблюдението: 1/ то е само един от аспектите на събиране на информация и повечето съществуващи практики са съвсем различни по характер. Дигиталните досиета са резултат от събирането на информация по колкото се може по-малко видим начин, защото колкото по-слабо заплашени се чувстваме, толкова по-лесно ще бъде събрана информацията. Основната цел на една голяма част от практиките за събиране на данни днес е не да потиснат индивидуалността, а да я изучават и използват. Биг Брадър прививда централизирана авторитарна власт, която цели абсолютен контрол, за разлика от него обаче „дигиталните досиета“ не ни забраняват - насърчават ни да купуваме. Освен това, ако Биг Брадър се опитва да контролира и най-интимните детайли, по-голямата част от информацията в досиетата не е интимна и необичайна или срамна - информацията за финансовото ни състояние, брачния статус, хобитата ти, жителството и др; 2/ неприкосновеността на личното пространство е заплашено от човешкия фактор в наблюдението, което включва оценки, които могат да накърнят нечия репутация. Повечето лична информация днес се събира от машини (за разлика от наблюдението в метафората на Биг Брадър), т. е. човекът е изключен от схемата на събиране на информация - машините събират информация, профили и създават списък от е-мейли и телефонни номера. Така, казва Соулови, наблюдението е по-малко инвазивно и по-малко натоварено с оценъчност. Но проблемът остава - *базите данни са форма на наблюдение, която ограничава индивидуалната свобода, и макар не хората да събират данните, те са тези, които ги интерпретират*. Една от най-големите опасности, казва Соулови, когато използваме информация, отнесена до личното пространство на индивида е, че често съдим човека именно на базата на личната информация, с която разполагаме. А както един изследовател на правото, Джефри Розен, казва: именно неприкосновеността на личността ни гарантира да не бъдем съдени извън контекста на постъпките си в свят, в който информацията може лесно да бъде обърквана със знание.

Другата метафора, с която си служи авторът, за да ни даде приближение през инструментите, които познаваме към света, в който живеем - да го проблематизира за нас през перспектива, която преживяваме ежедневно, е фигурата на съда от романа на Кафка *Процесът*. Ето как Соулови представя тази метафора: *Процесът* на Кафка започва със събуждането една сутрин на

Йозеф К., който намира в апартаментата си група полицаи, които го информират, че е арестуван. Йозеф се опитва да разбере защо и по-важното - кой го обвинява, но полицаят само му отговаря, че единственото, което знае е, че К. е арестуван и вместо да го заведе в участъка, изчезва мистериозно в нощта. В останалата част от романа главният герой се опитва да разбере защо е арестуван и как ще бъде решен неговият случай. Очевидно бюрократичният Съд разглежда живота му и събира досие за него. А той междувременно се опитва да разбере как работи тази машина и какви са предприетите срещу него действия - той се среща с адвокати и проповедници, които му разкриват оскъдна част от познанието за работата на съда. Иронията се състои в това, че след първоначалния си арест Йозеф е този, който поема инициативата да намери Съда. Той е информиран, че ще бъде разпитан в неделя, ако няма нищо против. К. се опитва да стигне в 9 часа, макар че Съдът не е определил час. Героят се държи така, сякаш Съда има ясни правила и прави всичко възможно да ги спазва. След разпита Съдът изглежда губи интерес към него - всъщност това, че съдът го игнорира го измъчва повече от самия арест. Той иска съдът да реши случая му. Той продължава да търси причината за ареста си - извършеното престъпление. Но се опитва все повече в механизма на този необичаен Съд - високоставените чиновници са не-видими, адвокатите твърдят, че имат връзка със съдебните чиновници, но нямат доказателства за това или пък конкретни резултати. В края на романа Йозеф К. е задържан от двама полицаи посреднощ и екзекутиран. *Процесът* на Кафка улавя по-прецизно от метафората на Биг Бродър обхвата, природата и ефектите на този тип власт, произведен от досиетата, казва Соулови. Именно метафората на съда като куп бюрокраци⁶, които взимат решения за живота на хората на базата на предоставените им документи, хваща по-пълно това, което се случва днес - решения взети на основата на досиетата могат да бъдат определящи за бъдещето на един човек. Кафка избира безразличната бюрокрация, където индивидите са пионки, нямащи представа какво се случва, нямащи възможността да упражнят смислен контрол върху процеса. Тази липса на контрол позволява на процеса да направлява живота на Йозеф. Соулови твърди, че това е метафората, която успява да хване усещането за безпомощност, фрустрация и уязвимост, което човек изпитва, когато огромната бюрократична машина на определена организация контролира досието с данните за неговия живот. Както става ясно през метафората на Кафка, основният проблем за автора на *Дигиталния човек* произтича от начина, по който бюрократичния процес се отнася към индивида и информацията за него, с която разполага.

Соулови не се отказва от нито една от двете метафори - и двете според него разкриват различни аспекти на проблемите, които създават дигиталните досиета. Освен това само взаимното преплитане на двете метафори може да ни отведе до инструментализирането на проблема за правителствения достъп до дигиталните бази данни.

За да обобща накратко, ще кажа, че именно взаимодействието във виртуалното пространство е условието за възможност базите данни да упражняват невидим контрол върху всекидневието ни. В допълнение отказът от адекватно дефиниране на термина неприкосновеност на личността спрямо адекватността на социалната ситуация, прави още по-лесно посегателството върху личностната ни неприкосновеност и конструирането на бъдеще, което не е резултат на личен избор. Това е само още един щрих към проблема за общуването в рамките на виртуалната реалност, което конструира свят също толкова реален и определящ бъдеще, колкото и реалността лице-в-лице. Развитието на технологиите и наивното допускане, че виртуалното пространство е свободно от правила и отговорности, в което можем да правим всичко и да кажем всичко, ни отвежда до въпроса: кога взаимодействията от това не-реално пространство се превърнаха в определящи начина ми на живот и отношенията ми с другите в реалната реалност на моето всекидневие. Оказва се, че съвсем неочаквано сме се превърнали в пионки, контролирани от едно пространство, което по ирония не смятаме за действително, но то реално засяга живота ни. Привиждайки игровостта като основен регулативен механизъм на това пространство, пропускаме момента, когато играта за единия от двамата във взаимодействието се е превърнала в инструмент за въздействие. Дигиталните досиета, за които говори Соулови, са пример, който прекрасно илюстрира потенциала на един инструмент за въздействие, който може да промени живота ни завинаги. Следователно би било добре дефиницията на процеса на социализация да се допълни с оглед проблемите, които коментирах дотук така: *процесът на социализация трябва да възпитава индивиди отговорни за своите действия, защото единственият начин да бъдеш отговорен към себе си е да си отговорен към другите в социалното пространство, което споделяте заедно в условията на дигиталната епоха.*

Литература

- Бъргър, П.; Лукман, Т. 1996, *Социално конструиране на реалността*. Критика и хуманизъм, С.
- Хьойзинха, Й. 1982, *Homo Ludens*. Наука и изкуство, С.
- Уиникът, Д. У. 1999, *Игра и реалност*. ЛИК, С.
- Solove, D. J. 2004, *Digital Person*. New York University Press, New York and London.

Бележки

1. Вече съм се занимавала с този проблем по-подробно в рамките на последния си доклад на годишната конференция на МГУ, публикуван в Годишника на висшето училище за 2008 г. Тук се връщам към този проблем само с оглед логиката на текста. Опирайки се на теоретичните разработки на *Хьойзинха* и *Уиникът* за играта показвам, че играта е невъзможна без правила, които да я организират и един от важните инструменти в процеса на социализация, доколкото през нея се случва усвояването на културните кодове.
2. Давам си сметка за широтата на това понятие. В рамките на този текст мисля виртуална реалност на интернет като съвкупността от всички чатове, форуми, сайтове, игри, в които потребителите на това пространство могат да взаимодействат.
3. Тук ще маркирам основните пунктове, които показват моралната страна на общуването в дигитализирания свят, опирайки се на книгата на Daniel J. Solove, *The Digital Person*.
4. Както твърдят Бъргър и Лукман в изследването си *Социално конструиране на реалността*.
5. Авторът разбира бюрокрацията като съвкупност от практики, а не институции.

AN OUTLINE TOWARDS THE DIGITALITY OF PERSON

Vania Serafimova
(Summary)

The paper examines the invisible connection between the Internet interactions and the real social space. It deals with the problem of taking this reality seriously and acting responsibly for the reason there are direct consequences of your actions onto your future. For showing this I investigate in brief the notion of the virtual space as an irresponsible game space. After that I show some of the basic problems in Daniel J. Solove's book *Digital Person* that leads me to the question: how real can be the virtual space of Internet?

II. ОБУЧЕНИЕ

КАКВО Е ДА СИ ОБРАЗОВАН?

*Петер Бири**

Образованието е нещо, което хората правят със себе си и за себе си. Човек се образова. Да ни обучат могат други, да образова обаче може само всеки сам себе си. Това не е само игра на думи. Да образоваш себе си наистина е нещо съвсем различно от това да бъдеш образован. Ние минаваме през някакво обучение с цел да можем нещо. Когато обаче се образоваме, ние работим за това да станем нещо - ние се стремим да съществуваме по определен начин в света. Как можем да опишем този начин?

Образованието като ориентиране в света

Образованието започва с любопитството. Убиете ли у някого любопитството, вие го лишавате от възможността да се образова. Любопитството се състои в ненаситното желание да научиш какво има в света. То може да се насочва в най-различни посоки - нагоре към звездите и надолу към атомите и квантите, навън към многообразието на естествените видове и навътре към фантастичната сложност на човешкия организъм, назад към историята на вселената, Земята и човешкото общество и напред към въпроса, какво ще стане с нашата планета, с нашите форми на живот и с нашите представи за себе си. Винаги всичко опира до две неща - да знаем какво е положението и да разберем, защо то е такава.

Количеството на онова, което може да се узнае и да се разбере е гигантско и расте с всеки изминал ден. Да се образоваш не може да означава да тичаш задъхан след всичките тези неща. Решението е, човек да си направи една приблизителна карта на онова, което може да се знае и да се разбере и да се научи как е възможно да се научат още неща за отделните провинции. Образованието следователно е учене в две отношения - човек изучава света и се учи на учене.

* Роденият през 1944 г. в Берн **Петер Бири** от 1993 г. е професор по съвременна философия в *Свободния университет* в Берлин. Той е титуляр на катедра *Философия на езика и аналитична философия*. Под псевдонима Паскал Мерсие той е публикувал романите: *Мълчанието на Перлман* (1995), *Акордьорът на пиана* (1998), *Нощен влак за Лисабон* (2004) и *Леа* (2007). Под собственото му име е издал философския бестселър *Занаятът на свободата* (2001).

При това възникват две неща, които са еднакво важни. Едното е усет за пропорции. За да е образован човек съвсем не е нужно да знае точното число на езиците, които съществуват по света. Но все пак той трябва да знае, че те са по-скоро 4000, а не 40. Китай е страната с най-многобройно население, но далеч не е най-голямата страна. Броят на химичните елементи не възлиза на стотици. Скоростта на светлината не е нито 10, нито 1 милион километра в секунда. Вселената е не на няколко милиона, а на няколко милиарда години. Средновековието не започва с раждането на Исус, а Новото време не е започнало преди 100 години. Трябва правилно да бъде оценено също така значението на хора и техните постижения. Луи Пастър е по-важен за човечеството от Пеле, откриването на книгочетането и на електрическата крушка имат много по-важни последици от изобретяването на електрическата самобръсначка или на червилото.

Второто нещо, което се появява в хода на ориентирането в света, е известен усет за точност - разбиране за това, какво означава да познаваш и да разбираш нещо точно - някакъв минерал, някакво заболяване, симфония, правна система, политическо движение или пък игра. Няма човек, който да познава точно повече от една микроскопична частица от света. Но това не се и изисква от идеята за образование. Образованият човек обаче има представа от това, какво е точност и че в различните провинции на знанието тя означава съвсем различни неща.

Образованието като просвещение

Образованият следователно е човек, който знае как да се ориентира в света. Каква обаче е ценността на това ориентиране? „Знанието е сила.” Що се отнася до образованието обаче, това не може да означава, човек да господства над другите със своето знание. Силата на знанието е в друго - тя пречи, човек да се превърне в жертва. Който има знания за света може по-трудно да бъде подвеждан и може да се защитава, ако други се опитат да го направят играчка в името на своите интереси - така е например с политиката или с рекламата. Ориентирането в света обаче не е единственото ориентиране, което има значение. Да си образован означава също така да си наясно с въпроса, в какво се състоят знанието и разбирането и какви са техните граници. Това означава човек да си постави въпроса, какво знам и разбирам в действителност? Това означава да си направиш рекапитулация на онова, което знаеш и разбираш. Тук е мястото на такива въпроси: Какви доказателства имам в полза на моите убеждения? Надеждни ли са тези доказателства? Те действително ли доказват това, което изглежда че доказват? Какво представляват добрите аргументи и какво е измамлива софистика? Знанието, за което става дума тук, е знание от

втори порядък. То е онова, което отличава наивния от образования учен, сериозния от ограничени журналист, който никога досега не е чул нищо за критика на източниците. Знанието от втори порядък ни предпазва от това да станем жертви на суеверието. Кога едно събитие прави друго събитие вероятно? Какво представлява един закон за разлика от една случайна корелация? Какво отличава едно истинско от едно привидно обяснение? Това ни е необходимо да знаем, когато преценяваме някакъв риск и когато искаме да си изградим преценка за всички онези прогнози, с които ни бомбардират всеки ден. Човек, който има будно съзнание за тези неща, ще запазва скептична дистанция не само спрямо езотеричната литература, но и спрямо научни прогнози, аргументи в предизборни кампании, обещания на психотерапията и дръзките изхвърляния в изследванията на мозъка. Такъв човек се дразни когато чува как другите папагалски повтарят някакви научни формули. Образованият в такъв дух може да прави разлика между чисто реторични фасади и правилни мисли. Той е в състояние да прави това, защото за него са станали втора природа два въпроса: „Какво точно означава това?“ и „Откъде знаем, че това е така?“ Постоянното поставяне на тези въпроси събужда у нас съпротивителни сили спрямо реторичната дресировка, промиването на мозъци и сектантството, то изостря чувствителността ни към слепите навици на мисленето и говоренето, към модите и към всяка форма на сляпо угодничество. Така вече не могат да ни подвежат или да ни хванат натясно, а дърдорковците, гурутата и самонадеяните журналисти нямат никакъв шанс. Това е високо благо и неговото име е: интелектуална неподкупност.

Образованието като историческо съзнание

Просветеното съзнание на образования обаче е не само критично съзнание. То е белязано от знака на историческото любопитство - как е станало така, че ние мислим, чувстваме, говорим и живеем по този начин? И в основата на цялото това любопитство е мисълта, че нещата можеха да станат и по друг начин - нашата култура не познава метафизическа необходимост. Просветеното съзнание следователно е съзнание за историческа случайност. То намира израз в способността да наблюдаваш собствената култура от известна дистанция и да си създадеш иронична и игрова нагласа към нея. Това не означава да не си верен на собствената форма на живот. Означава само да стоиш настрана от наивната и арогантна идея, че собствената форма на живот е едва ли не по-адекватна на някаква си същност на човека от всяка друга. Подобна самонадеяност, която е част от същината на всеки империализъм и всяко мисионерство, е недвусмислен белег на необразованост.

Историческото съзнание води до необходимостта да усвоиш повторно и културата, в чието лоно по случайност си се формирал. Това е нещо, което има много общо с размишлението върху езика. Да се хвърли светлина върху нашата история като участници в определена култура, означава преди всичко да си припомним историята на нашите думи, защото ние сме говорещи същества и нищо не допринася повече за културната ни идентичност от думите, чрез които придаваме форма на нашето отношение към природата, другите хора и към нас самите. Човешките форми на живот се образуват чрез езици, в които намират израз светогледи. Това, как виждаме света се проявява в централните категории, около които е групиран даден език. Как са възникнали тези категории, как са се променяли те? На човек бързо му идват на ум категории като „дух“, „душа“, „съзнание“ и „разум“ - онези думи, които служат за обозначаване на особеното за човека, на неговото особено достойнство. Историческите промени тук са драматични и са оставили след себе си мисловна несигурност, познаването на която е част от образованието. Подобно нещо важи и за идеите за добро и зло, вина и възмездие, уважение и достойнство, свобода и справедливост. Историите на думите показват колко много разнородни, дифузни и фрагментарни неща се крият под гладката повърхност. Думи като „жестокост“ и „страдание“, „щастие“ и „невъзмутимост“ са примери за това, как в много малко на брой думи кристализират представите на една култура за самата себе си. В езика на чувствата намира израз това, как участниците от една култура гледат на себе си. Формите на живот и техните оценки намират израз в основополагащите метафори и човек наистина е навлязъл в една култура едва когато владее езика на нежността, ругатните и неприличните думи - когато знае какви езикови табута съществуват.

Да се познава дадена култура означава човек да е наясно с нейните представи за морална почтеност. Ние израстваме с определени морални повели и забрани, възприемаме ги, вдишвайки ги заедно с въздуха на бащиния дом, възприемаме ги от улицата, от филмите от книгите, които ни разтърсват и ни формират - те съставят нашата морална идентичност и определят нашите морални възприятия като възмущение, гняв и гузна съвест. Най-напред - и това е част от сериозността на морала - ние полагаме тези неща като абсолютни, ние ги научаваме не като една възможност измежду много други възможности. Тогава образователният процес се състои в това, да обърнем внимание, че в други части на света, в други общества и при други форми на живот, хората имат други идеи и възприятия за добро и злото, че нашата морална идентичност е случайна - една историческа случайност, че така например извън монотеистичните религии не могат да бъдат открити представи за грях и смирение, че отмъщението и отплатата съвсем не навсякъде се смятат за

осъдителни, че страданието, смъртта и щастието могат да бъдат мислени по съвсем друг начин и че на други места хората се справят с физическите и моралните злини в света без идеята, че тези злини не са последната дума и че някога в бъдещето още веднъж ще се въздаде справедливост.

За вярващия човек образованието може да означава и разтърсване. Сигурно е шок да разбереш, че милиарди хора явно нямат правилната вяра. Съответно ще е трудно да се признае и очевидното, а именно, че в какво вярвам, на какви богослужения ходя и в края на краищата какъв е моят морал, е въпрос на географска и обществена случайност. Защото част от съдържанието на религиозната вяра е, че тя не бива да се основава на историческа случайност. Това заплашва да обезцени вярата, тъй като религията изведнъж би се оказала играчка в ръцете на историческата случайност. Така че образованието има подривен ефект когато става дума за светоглед. То води до осъзнаването на относителността на всяка форма на живот. Тоталитарните идеологии, но и църквата, се опитват системно да задушават този аспект на образованието - това обяснява откъде идват например забраните на книги и забраните за пътуване. В исляма за излизане от религиозната общност се полага смъртно наказание. Образованието руши тоталитарната метафизика и схваща религията само като израз на формата, която хората искат да придадат на своя живот. Религията - такава е моята мисъл - няма нищо общо с метафизическа истина, а с формирането на идентичност, с въпроса как искаме да живеем. Познаването на алтернативите само на пръв поглед я лишава от нейната стойност - стойността ѝ може да се преживее дори като по-висока, защото сега вече си имаме работа не с неумолима съдба, а със свободен избор. Би могло да се каже, че само който познава и признава историческата случайност на своята културна и морална идентичност, е станал наистина възрастен. Човек все още не е поел напълно отговорността за собствения си живот докато се оставя чужда инстанция да му предписва как следва да се мисли за любовта и смъртта, за морала и за щастието.

Съзнанието за историческа случайност включва в себе си и много други неща: най-напред знание за различни държавни форми и правни системи, но и неща като представи за интимност, онова, което е повод за срам, отношението към тялото, формите на учтивост и достойнство, как се празнува и как хората се обличат, отношението към опияните, формите на разпуснатост и нежност, кога да плачем и кога да се смеем, формите на хумор, изразите на скръбта, погребалните ритуали, кое е обидно, как да се храним, какво е обект на презрение, как установяват контакт помежду си мъжете и жените, формите на флирта. И тук да бъдеш образован означава да имаш познания за многообразието, респект пред чуждото, да се откажеш от високомерието.

Когато съм образован в този смисъл изпитвам особен вид любопитство да знам какво щеше да е ако бях израснал в друг език, на друго място и по друго време, или пък при друг климат. Какво щеше да е ако имах друга професия или принадлежах към друг социален слой. Имам нужда да пътувам с будно съзнание, за да разширя вътрешните си граници. Образованието кара хората да се пристрастяват към документални филми.

До този момент дефинирах образованието като ориентиране в света, просвещение и историческо съзнание. Сега към това ще прибавя още една дефиниция, която харесвам най-много. Образованият е човек, който има възможно най-широко и най-дълбоко разбиране на многото възможности за изживяване на един човешки живот.

Образованието като артикулираност

Образованият човек чете. Само че не е достатъчно човек да чете много и да знае много. Съществуват, колкото и парадоксално да звучи това, необразовани учени. Разликата е, че образованият знае да чете книги така, че те да го променят. „Не ни ли предпазва хуманизмът от нищо?“ пита Гюнтер Андерш, имайки предвид Хайнрих Химлер, който произхожда от хуманистично *образовано* буржоазно семейство. Отговорът е, той предпазва само онзи, който не просто консумира хуманистични произведения, а се оставя те да му повлияят, онзи който след четенето е станал друг. Недвусмислен белег на образованието е, че човек не гледа на знанието като на просто събиране на информация, като на приятно прекарване на времето или като на обществен декор, а като на нещо, което може да означава вътрешна промяна и вътрешно разширяване, които оказват влияние върху нашите действия. Това важи не само за случаите когато става въпрос за значими в морално отношение неща. Образованият човек става друг и чрез поезията. Именно това го отличава от буржоата и от еснафа.

Онзи, който чете научни книги, чува в главата си цял хор от гласове, когато се опитва да си формира правилна преценка за дадено нещо. Той вече не е сам. С него се случва нещо, когато чете Волтер, Фройд, Бултман или Дарвин. След това вижда света по друг начин и може да говори по друг начин, по-диференцирано за него и да познава повече взаимовръзки.

Онзи, който чете художествена литература учи още нещо по-различно, а именно как може да се говори за мисленето, волята и чувствата на хората. Той учи езика на душата. Той научава, че човек може да има по-различни усещания за едни и същи неща от тези, с които той самият е свикнал. Друга любов, друга омраза. Той научава нови думи и нови метафори за душевните събития. Тъй като неговият речник, неговият репертоар от понятия са станали

по-големи, той може да говори по-нюансирано за своите преживявания, а това от своя страна прави възможно за него да има и по-диференцирани възприятия.

Сега вече имаме още една дефиниция на образования. Образованият човек е онзи, който може да говори по-добре и по-диференцирано за света и за себе си от онези, които само повтарят откъслечни думи и частици от мисли, с които са се сблъскали много отдавна. Неговата способност да артикулира себе си по-добре му позволява все повече да задълбочава и да усложнява своето себеразбиране със съзнанието, че това никога няма да свърши, защото просто няма как да се достигне същината на Аза.

Образованието като себепознание

Отличително за човешката личност е това, че, що се отнася до нейните мнения, желания и емоции, тя може да стане проблем за самата себе си и може да проявява загриженост за себе си. Образованието е нещо, което е свързано с тази способност. Напълно възможно е някой да е отлично образован и да се ориентира толкова добре, че да може с успех да навигира в света, само че ако не може по този начин да се изправи пред себе си и да работи върху себе си, той няма образование в пълния и богат смисъл на тази дума.

При това може да става дума за образованието като себепознание - вместо просто да мисля, желая и чувствам определени неща, аз мога да се запитам откъде идват те, какъв е техният произход и на какво се основават. В случая на мисленето и имането пред вид по този начин възниква онова знание от втори порядък, за което вече стана дума. Но дали и моята рефлексивност що се отнася до моята воля и до моите емоции става по-голяма: как съм стигнал до тях? Какво им е дало подтик и колко добре са обосновани те? Става въпрос за това, човек да разбере своите мислене, чувстване и воля, а не да остави тези неща просто да се случват. Става въпрос за интерпретация на моето минало и за хвърляне светлина върху моите проекти за бъдещето, накратко - за изграждането и доизграждането на представи за себе си. Образованият е рефлексивен и в това отношение, че си задава въпроси като този: Откъде знам, че тази представа за мен самия не е измамна? Имам ли изобщо привилегирован достъп до самия себе си? Представите за себе си просто открити ли са или са изобретени?

Образованият - такава е следващата ми дефиниция - е човек, който познава себе си и знае за трудностите пред това познание. Той е човек, чиято представа за себе си може със скептична будност да бъде държана в неопределеност. Човек, който е наясно с крехкото многообразие вътре в самия него и не приема за чиста монета нито една социална идентичност.

Образованието като самоопределение

В процеса на образование не става дума за разширяване на познанието за самия себе си. Става дума за това, човек да оцени себе си в своите мислене, чувстване и воля, да се идентифицира с една част от тях и да се дистанцира от останалата част. В това се състои създаването на душевна идентичност. Така ние създаваме нещо като душевна скулптура на самите нас.

Възможно е по различни причини да не съм доволен от света на моите мисли и чувства, защото например им липсва ориентация и вътрешна съгласуваност, защото навън постоянно понасям удари, защото изглеждам чужд на себе си. Тогава имам нужда от „възпитание на чувствата” в най-широкия смисъл на тази дума, тоест от онзи вид образование, който някога справедливо се е наричало „образование на сърцето”. Опирайки се на нарастващото разбиране на логиката и динамиката на моя вътрешен живот, аз научавам, че мислите, желанията и чувствата не са някаква неотвратима съдба, а нещо, което може да бъде обработвано и променяно. Научавам какво означава да се самоопределям не само в моите постъпки, но и в моите желания и преживявания. Самоопределението не може да се състои в това да се барикадирам в някаква вътрешна крепост, за да избягам от всяко влияние от страна на други хора, което може да съдържа отровата на определянето от други. Онова, което научавам, е нещо по-различно - научавам се да правя разлика между влияние, което ме отчуждава от самия мен, и едно друго влияние, което ме прави по-свободен, защото ме води все по-близо до самия мен. Всяка форма на психотерапия, която надхвърля рамките на простото приспособяване към средата, допринася за този вид вътрешно образование. В такъв смисъл самоопределянето не се извършва от някаква по-висока позиция, от която някой като че ли режисира душевните събития. Азът не е нещо по-различно от самите тези душевни събития. Да определям сам себе си може да означава само следното: постоянно става свързване, разкъсване и ново свързване на епизоди, състояния и предразположения, които съм аз самият - едно постоянно проектиране, отрицание и пренареждане на моята представа за мен самия, тя ми служи за мащаб на онова, което се случва с мен вътрешно. Образованият е човек, който сам определя какъв да бъде неговия душевен облик, създавайки пространство за един постоянен процес на ново преценяване на себе си и понасяйки свързаната с това несигурност. Така той става субект в собствения смисъл на думата.

Образованието като морална чувствителност

„Възпитание на чувствата” и „образование на сърцето” могат обаче да означават и нещо по-различно - развиване на морална чувствителност. От

разбирането на случайността на собствената културна идентичност се поражда толерантност - не просто изтърпяване на чуждото, а истински и естествен респект към всички начини да се живее. Не че това е винаги лесно. Особено трудно е когато чуждото е в разрез със собствените ни морални очаквания. Какво да правим с жестокостта, която ни изпълва с ярост, но която на друго място е приета за част от живота? Образованието е трудното за изучаване изкуство да се поддържа баланс между признаването на чуждото и верността към собствените морални възгледи. Цялата работа се състои в това, да се издържи на това напрежение - тук образованието изисква безстрашие.

Видяхме вече, че колкото по-добре човек владее езика на преживяванията, толкова по-диференцирани са и неговите възприятия. От това следва, че и неговите отношения с другите стават по-богати. Това важи преди всичко за способността, която наричаме способност за вживяване. Тя е измерител за образованост - колкото по-образован е човек, толкова повече той може да се вживява в положението на други. Образованието прави възможно точното социално въображение. То е онова, което изважда на показ прикритите форми на социално потисничество и хвърля светлина върху жестокости, на които сме се натъкнали, без да сме им обърнали внимание. В тази си форма образованието наистина е крепост срещу жестокостта. За да извърши човек това, което е извършил Химлер, той трябва да страда от невероятна липса на въображение.

Образованието като поетичен опит

Обучението е ориентирано винаги към някаква полза - човек придобива ноу-хау, за да постигне някаква цел. В противоположност на това образованието, за което става дума тук, е ценност сама по себе си каквато е например любовта. Би било погрешно да се каже, че то е средство за това, човек да стане щастлив, тъй като към щастието не можем да се движим по план. Освен това щастието не е невъзможно и без образование. Има обаче преживявания на щастие, които са най-тясно свързани с обсъдените аспекти на образованието: радостта да разбереш нещо в света по-добре; освобождаващото преживяване да се отърсиш от някакво суеверие; щастието при четенето на книга, която открива пред очите ни историческа перспектива; яркото впечатление от филм, който показва колко различен е животът на друго място; щастливото чувство да учиш език само заради собствените си преживявания; радостната изненада, когато изведнъж разберем себе си по-добре; облекчението, когато някой успее да напусне до болка познатите колзови на живота и така в по-голяма степен да постигне самоопределение;

изненадващото чувство, че с нарастването на собствената ни морална чувствителност става по-широк и нашият вътрешен мир.

Образованието отваря и още едно измерение на щастието - интензифицираният опит при четенето на поезия, при гледането на картини, при слушането на музика. Силата, с която греят думите, картините и мелодиите се открива изцяло само пред онзи, който познава тяхното място в онази многослойна тъкан от човешки дейности, наречена култура. Нито един човек, който познава наситеността на подобни мигове, няма да сбърка образованието с обучението и да дрънка, че при образованието работата била хората да станели по-добре тренирани за бъдещето.

Страстно образование

Образованият човек може да се познае по неговите бурни реакции на всичко, което е пречка пред образованието. Реакциите са бурни, защото всъщност става дума за всичко - за ориентиране, за просвещение и себепознание, за въображение, за самоопределение и морална чувствителност, за изкуство и за щастие. Не може да има никакво снизхождение и никакво безразличие към преднамерено издигнатите препятствия или пък към циничната немарливост. Булевардните вестници, които от чиста жажда за печалби рушат всичко онова, за което току-що говорих, могат да предизвикват само най-силна погнуса. И изобщо образованият е човек, който се гнуси от определени неща - от лъжливостта на рекламата и предизборните кампании, от фрази, клишета и от всички форми на неискреност, от евфемизмите и циничната информационна политика на военните, от всички форми на надутост и угодничество, каквито намираме и в добрите буржоазни вестници, смятащи себе си именно за пространства на образованието. Образованият човек гледа на всяка дреболия като частен случай на голяма злина и енергичността на неговите реакции нараства при всеки опит за омаловажаване. Защото, както вече казах, става дума за всичко.

Превод от немски **Христо Тодоров**
като, текстът "*Wie wäre es, gebildet zu sein?*" е взет от Интернет:
http://www.phbern.ch/fileadmin/Bilder_und_Dokumente/01_PHBern/PDF/051104_Festrede_P._Bieri.pdf

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

*Милена Първанова, Моника Христова, Венета Ангелова**

Процесите на икономическа и културна глобализация поставят все по-настоятелно проблема за образованието. Нарастващата взаимосвързаност на икономиките и обществата, предизвикана от бума на информационните технологии и все по-свободното движение на капитала, обвързва все по-видимо просперитета на страната и индивида със знанието и технологиите, със способността за учене и за осмисляне на опита. В бързо променящите се реалности на съвременния свят възниква нова концепция за образование, която дефинира нови образователни цели и политики. Концептуално ново е и разбирането за образованието като фактор на социалната и културната кохезия и като икономически потенциал. Това разбиране произтича от стратегическата цел на Европейския съюз - превръщане в най-конкурентноспособната и динамична икономика в света, основана на знанието. Всичко това налага все по-сериозното фокусиране върху изучаването на чужди езици, които да допринесат за повишаване на възможностите за професионално развитие. Ето защо, във всички страни-членки на Европейския съюз се наблюдава върху изучаването на поне два чужди езика и прилагането на новаторски и интерактивни методи за преподаване на чужд език с цел осигуряване на активното участие на учащите се в учебния процес. България, която вече е приета за член на Европейския съюз, също провежда политика за все по-разширеното изучаване на чуждите езици в средното и висшето образование.

За да отговори на съвременните изисквания, през 2005/6 година в МГУ “Св. Иван Рилски” беше реализиран проект за осъвременяване на обучението по чужд език и подобряване на материалната база, необходима за постигането на тази цел. Това беше първият проект на катедра “Чужди езици” и неговата основна цел беше осигуряване на условия за приложение на съвременни методи на чуждоезиковото обучение в МГУ “Св. Иван Рилски”. Той беше финансиран по линия на НИР към МГУ с 1200 лв., които бяха целево усвоени със закупуването на компютърна конфигурация, монитор, DVD плеър и една част от необходимите учебници и речници. Представен бе и отчет за усвояването на отпускните по проекта средства и за постигнатите до момента резултати. Тъй като тези средства са далеч недостатъчни за пълноценното

* старши преподаватели от катедра „Чужди езици” в МГУ „Св. Иван Рилски”.

обновяване на материалите, използвани в учебния процес, в катедрата се взе решение да пристъпим към разработването на продължение на проекта.

Във втората част на започналия преди три години проект целим постигането на следните резултати:

- създаването на добри комуникативни умения на обучаемите на съответния чужд език;
- увеличаване на капацитета за работа с техническа литература и работа със специализирани речници;
- въвеждането на интерактивни методи за чуждоезиково обучение, които да отговарят на нуждите и интересите на студентите и да са съобразени със съвременните тенденции в областта на образованието;
- развити възможности на обучаемите за слушане и разбиране на научен текст на чужд език;
- наличие на интерактивни и атрактивни материали, свързани със съвременната методика за обучение по чужд език.

В нашата глобализирана съвременност не можем да не се съобразяваме с изискванията на ЕС за постигане на високо равнище на образованието, нито пък можем да не отчетем приоритетното значение на образованието и въвеждането на нови, модерни и конкурентни средства за обучение. Европейските насоки за развитие на образователната система са в посока на повишаване на индивидуалната отговорност на гражданите при планиране на личния им живот и кариера чрез образование и обучение. Придобиването на европейско гражданство включва условия за мобилност при обучение и признаване на придобитите квалификации във всички европейски страни. В Комюникето си от ноември 2005 г. Европейската комисия описва способността да разбираме и комуникираме на повече от един език като "желано умение за всички европейски граждани". Сегашните насоки за развитие, мобилност и международно развитие предполагат владенето на поне един-два чужди езика като основа за устойчива заетост.

Сред основните приоритети, записани в Глава 18 "Образование и професионално обучение", договорени в процеса на присъединяване, са:

- ✓ Повишаване на качеството на образованието и въвеждане на европейски образователни стандарти;
- ✓ Осигуряване на обучение, свързано с реалните условия на пазара на труда;
- ✓ Разширяване на чуждоезиковото обучение;
- ✓ Разширяване на участието на България в сътрудничеството между висшите учебни заведения и при обмяната на студенти от страните в рамките на разширения ЕС.

Изучаването на чужд език е дълъг и сложен процес, който изисква наличието на силна лична мотивация и полагането на много труд от страна на обучаемия. В този смисъл е малко наивно да мислим, че е възможно да се придобият солидни чуждоезикови умения единствено и само в рамките на традиционното обучение. В доклада *"Образованието - състояние, проблеми и възможности"*, изготвен от Министерството на финансите през 2004 г., се посочва, че почти навсякъде продължават да се използват преимуществено традиционните методи, основаващи се на ръководната роля на преподавателя. В най-лошия случай това има за резултат пасивността на обучаваните. В най-добрия обаче, участието на цялата група обучаеми може да бъде живо и да спомага за развитието на онези умения все още най-много ценени в българската образователна култура: твърдо знание на фактите; бързи, гладки и смислени устни отговори; дисциплина. Забележите към този метод основно са, че той не насърчава новаторството, комуникативността, независимостта и способността за решаване на проблеми - качества, чието значение в съвременния свят расте неимоверно. Посочените недостатъци на традиционния метод налагат разработването на алтернативни методи за интерактивно преподаване и учене, които все по-широко се прилагат в съвременната образователна практика по света. Тези методи съдействат за повишаване мотивацията за учене, разкриват връзките между теорията и практиката и създават възможност за учене от конкретния опит. Някои от най-популярните сред тях са методът на обучение, основан на решаване на проблеми, методът на учене в и чрез опита и пазарно ориентирания метод на обучение.

Целта на съвременното чуждоезиково обучение е да се даде възможност на обучаемия да придобие знания и умения, които в края на курса на обучение да може да самооцени, като формулира постигнатите резултати под формата на твърдения от следния тип: *"Мога да изпълня съответната задача на чужд език в рамките на професионалните ми задължения на работното място"*. Това означава, че обучението трябва да е насочено към постигане на чуждоезикови знания, свързани със съответната специфична специалност и следователно да е задължително ориентирано към изпълнението на конкретни езикови задачи в точно определени ситуации от професионалното ежедневие.

В съвременното общество става все по-наложително доброто владение на чужд език за професионалната и личностна реализация. В този смисъл е необходимо създаването на подходящи условия - наличие на съответната база и материали, за осигуряване на съвременна и адекватна на нуждите на обучаемите подготовка.

В МГУ “Св. Иван Рилски” отдаваме дължимата значимост на добрите академични традиции. В учебното заведение преподавателският дух е на високо ниво. Признание за това е например големият брой обучавани магистранти, т. е. студенти, намиращи предлаганото образование за надеждно и перспективно. Смятаме, че тези вече изявяващи се и на професионалното поприще студенти - а и други, които ще поемат по техния път - имат право на добри условия за образователна работа, на допълнителни форми на обучение, спомагащи мотивирането им, на нови методи на обучение, за да можем да оправдаем доверието, което са ни гласували. Липсата на достатъчно материали за обучение (специализирани речници, тематични учебни пособия и др.) влияе силно върху качеството на предлаганото обучение и вреди на учебния процес. В този смисъл и във втората част от проекта необходимостта от попълването с традиционни помагала трябва да продължи да бъде един от нашите приоритети. С оглед на нашите общи цели, а именно повишаване качеството на образование и на продукта, предлаган от висшето ни училище, обаче, е от съществена важност да се концентрираме върху въвеждането на най-нови методи на обучение, което важи и за обучението по чужди езици.

Обучението по чужд език в МГУ “Св. Иван Рилски” застъпва както граматика и обща лексика, така и работа с техническа литература, свързана с изучаваните специалности. Поради големия брой студенти, които искат да изучават английски език, обучаемите са разделени на нива, съответстващи на тяхната подготовка до момента, докато по останалите езици - руски, френски и немски, има общи групи. Отделни групи по английски език се оформят и по специалностите “Компютърни технологии в инженерната дейност”, “Геология и геоинформатика”, “Стопанско управление” и “Газова, горивна и пречиствателна техника и технологии”.

Благодарение на спонсорство в катедра “Чужди езици” бяха осигурени учебници за две от нивата по английски език. До момента по втора част от проекта са закупени и учебни помагала за останалите две нива по английски език, с което се покриват нуждите за обучение в потока. Осигурени са и известен брой помагала за обучението на студенти от т. нар. “компютърни специалности” - “КТИД” и “ГГИ” - и на магистранти. Но поради твърде големия брой студенти, изучаващи задължително английски език в гореизброените две специалности (напр. по 30-31 студента в специалност “КТИД” всяка година от първи до четвърти курс), количеството не е достатъчно. Освен това закупихме и част от необходимите речници. Разработени бяха нови входящи тестове по английски език за оценяване знанията на новоприетите студенти и разпределянето им по нива. В края на обучението през първия семестър ще бъде направена изходяща анкета, за да се прецени в каква степен обучението

отговаря на потребностите на обучаемите и дали успешно се доразвиват наличните до момента знания. В процеса на преподаване предстои разработването на нови лексикални и граматически упражнения за повишаване на капацитета на обучаемите за слушане и разбиране на научен текст на чужд език. В рамките на първия етап от проекта беше закупен и компютър, но за съжаление средствата не стигнаха да се закупи принтер. Поради морално остарялата техника, се оказа, че закупеното DVD не може да бъде използвано пълноценно. Липсата на подходяща видеотехника възпрепятства прилагането на съвременните методи в обучението на студентите за развитие на техните комуникативни умения и уменията им за слушане и разбиране на текст на чужд език.

Осигуряването на условия за приложение на съвременни методи на чуждоезиковото обучение в МГУ "Св. Иван Рилски" е приоритетна задача пред колектива ни. Тя ще бъде постигната чрез решаването на следните конкретни задачи:

- непрекъснато усъвършенстване на организацията на учебния процес и повишаване на ефективността от него;
- мотивиране на студентите за активно участие в учебния процес;
- изготвяне на нови тестове за проверка знанията на студентите;
- придобиване на широкопрофилна квалификация от завършващите млади специалисти с оглед по-успешната им професионална реализация.

След започване на работата с осигурените чрез спонсорство учебници и закупените през първия етап на проекта учебни пособия за преподавателите, интересът и уменията на обучаемите се подобриха, тъй като те отговарят на изискванията за съвременно обучение и подготовка. За съжаление, за по-голямата част от студентите се използват остарели неактуални помагала или няма достатъчно копия за обучаемите в съответните групи. След реализирането на проекта се очаква постигането на следните резултати:

- чуждоезиково обучение, съответстващо на нуждите и интересите на студентите и съобразено със съвременните тенденции в областта на образованието;
- подобрени комуникативни умения на обучаемите на съответния чужд език;
- развит капацитет за работа с техническа литература и работа със специализирани речници;
- развити възможностите на обучаемите за слушане и разбиране на научен текст на чужд език;
- наличие на интерактивни и атрактивни материали, свързани със съвременната методика за обучение по чужд език.

Чрез реализирането на проекта ще се повиши качеството на преподаване на чужд език и ще се предложат съвременни, интерактивни методи на обучение в МГУ "Св. Иван Рилски". Използването на модерните методи на обучение като аудио-визуални материали, ролеви игри, тестове с отворени и затворени въпроси ще допринесе за привличане на интереса на обучаемите към предлагания материал и ще осигури тяхното активно участие. С подобряването на материалната база, ще се даде възможност и за разработването на материали, които студентите ще могат да ползват и при реализацията си на трудовия пазар след завършването на висшето си образование - изготвянето на различни видове писма, боравене с текстове от различен характер и по-специално с техническа литература по изучаваната специалност и т. н. Това би довело до повишаване на ефективността на преподавателската дейност по чуждоезиково обучение в МГУ "Св. Иван Рилски".

III. ИЗВОРИ

ЗА ЗЛОТО¹

Тома от Аквино

Първи въпрос. Раздел 1. Дали злото е нещо²

Изглежда, че е.

1. Наистина, всичко тварно е нещо. А злото е нещо тварно, съгласно реченото у Исая, 65:7: „Аз, Господ, принасящ мир и създаващ зло”. Следователно злото е нещо.

2. Освен това всяка от противоположностите е нещо естествено, тъй като противоположностите са от един и същ род. Но злото е противоположно на доброто, съгласно реченото у Иисуса Сирахов, 33:14: „Наспротив злото стои добро”. Следователно злото е нещо.

3. Може да се каже обаче, че взето абстрактно, злото е не противоположност, ами лишеност; ала конкретното зло е противоположно и е нещо. - Противно на това е обаче, дето нищо не е противоположно на друго по онова, в което съвпада с него, защото черното не е противоположно на бялото в качеството си на цвят. А съобразно носителя си злото съвпада с доброто. Значи в това отношение то не противостои на доброто, ами му противостои, доколкото е зло; следователно именно като зло злото е нещо.

4. Освен това противопоставеността на формата и лишеността е налична и в природните вещи. А ние не казваме, че злото противостои на доброто в природните неща, ами единствено в нравствените постъпки: понеже злото и доброто, именно като противоположности, съдържат в себе си добродетелта и порока. Следователно противоположността между злото и доброто не се разбира като противопоставеност на лишеността и предразположението.

5. Освен това Дионисий³ и Дамаскин⁴ казват, че злото е като тъмнината. Но тъмнината противостои на светлината, както е казано във втора книга на „За душата”⁵. Следователно и злото противостои на доброто, а не е само лишеност от него.

6. Освен това Августин⁶ твърди, че което веднъж е било, никога не пропада напълно в небитието. Ако например въздухът е бил озарен от слънцето, тварната светлина във въздуха не престава да е налична там; а и не може да се каже, че се събира обратно в началото си. Значи в носителя остава нещо от нея, представляващо един вид несъвършена разположеност; и това

именно се нарича тъмнина. Така че тъмнината е нещо противоположно на светлината, а не само лишеност. Същият аргумент важи и относно злото и доброто. Следователно злото не е единствено лишеност от добро, ами е противоположно на доброто.

7. Освен това между лишеността и предразположението няма нищо междинно, що се отнася до онова, което ги приема в себе си. А между доброто и злото има нещо междинно, тъй като не всички неща са добри и зли, както е казано в „Категории“⁷. Следователно доброто и злото противостоят не привативно, ами като противоположности, между които може да има нещо междинно: така че злото е нещо.

8. Освен това всяко разрушаващо действа. Но злото, именно като зло, разрушава, както отбелязва Дионисий в четвърта глава на „За божествените имена“⁸. Следователно злото, именно като зло, действа. Ала да действа е в състояние само онова, което е нещо. Следователно злото, именно като зло, е нещо.

9. Може да се каже обаче, че разрушаването не е действие, ами уцърбност на действието. - Само че ще възразим, че разрушаването е движение или изменение. Значи разрушаването е задвижване. А задвижването е действие. Следователно разрушаването е действие.

10. Освен това по думите на Философа в пета книга на „Физика“⁹ има естествено разрушение, също както и възникване. Ала във всяко естествено движение е налице нещо, което цели природата на задвижващото; и значи в разрушаването е налице нещо, което цели природата на разрушаващото. А на злото е присъщо да разрушава, както отбелязва Дионисий¹⁰. Следователно злото притежава някаква природа, насочена към определена цел.

11. Освен това онова, което не е нещо, не може да е род, тъй като няма видове на несъществуващото, както отбелязва Философът¹¹. Но злото е род: понеже в „Категории“¹² е казано, че доброто и злото не са в никакъв род, ами сами са родове на останалите. Следователно злото е нещо.

12. Освен това онова, което не е нещо, не може да е видово различие, конституиращо каквото и да било: понеже всяко видово различие е едно и съществуващо, както е казано в трета книга на „Метафизика“¹³. А доброто и злото са видови различия, конституиращи добродетелта и порока. Следователно злото е нещо.

13. Освен това онова, което не е нещо, не може да се усилва или отслабва. А злото може да се усилва и отслабва: защото човекоубийството е по-голямо зло от прелюбодеянието. При това не може да се каже, че по-голямо е онова зло, което разрушава повече от доброто, понеже разрушаването на

доброто е резултат от злото; а усилването и отслабването на причината не се дължи на следствието, ами обратно. Следователно злото е нещо.

14. Освен това всичко, което има битието си като разположено в място, е нещо. А злото е тъкмо такава: понеже според Августин¹⁴ поставеното на мястото му зло препоръчва по по-превъзходен начин доброто. При това не може да се каже, че казаното следва да се разбира като отнасящо се до злото от гледна точка на доброто, в което е: тъй като злото препоръчва доброто тъкмо чрез противопоставеността си нему, доколкото противопоставените една на друга противоположности повече се открояват¹⁵. Следователно злото именно като зло е нещо.

15. Освен това според Философа в пета книга на „Физика“¹⁶ всяко изменение е от подлежащо в подлежащо, или от подлежащо в не-подлежащо, или пък от не-подлежащо в подлежащо; а пък подлежащо назовава онова, за което се утвърждава нещо. Ала когато нещо се променя от добро в зло, това не е изменение от подлежащо в не-подлежащо или от не-подлежащо в подлежащо, понеже това са възникването и унищожението. Следователно се променя от подлежащо в подлежащо; следователно излиза, че злото е нещо, за което може да се утвърждава нещо.

16. Освен това пак Философът твърди в първа книга на „За възникването и унищожението“¹⁷, че разрушаването на едно е пораждаше на друго. Но според Дионисий¹⁸ в четвърта глава на „За божествените имена“ злото като зло разрушава. Значи злото като такава и поражда нещо, така че то самото трябва да е нещо; тъй като всяко възникващо бива породено от нещо.

17. Освен това доброто има смисъла на нещо възжелано, тъй като благо е нещо, към което изпитват влечение всички неща, както е казано в първа книга на „Етика“¹⁹, а на същото основание злото има смисъла на нещо, което бива избягвано. Случва се обаче да бъдем естествено привлечени от нещо обозначено отрицателно, а естествено да отбягваме нещо обозначено положително, както овцата естествено отбягва присъствието на вълка, а желае неговото отсъствие. Следователно доброто не е в по-голяма степен нещо, нежели злото.

18. Освен това наказанието като такава е справедливо; а справедливото е добро. Значи наказанието като такава е нещо добро. Но то именно като наказание е нещо лошо: понеже злото бива или наказание, или провинение. Значи нещо лошо като такава е добро. А всяко добро е нещо. Следователно и злото като такава е нещо.

19. Освен това, ако благостта не беше нещо, нищо не би било добро. По същия начин, ако лошотата не беше нещо, не би имало нищо зло. Само че очевидно е, че има много лоши неща. Следователно лошотата е нещо.

20. Може да се каже обаче, че злото не е съществуващо в природата или в сферата на нравствеността, ами е само в понятието. - Противно на това е обаче твърдението на Философа в шеста книга на „Метафизика“²⁰, че доброто и злото са в нещата, а истинното и неистинното са в интелекта. Следователно злото не е само в понятието, ами е нещо в природните неща.

Противно на това е обаче следното.

1. В единнадесета книга на „За Божия град“ Августин²¹ заявява, че злото не е някаква природа, ами това название приема ущърбността на доброто.

2. Освен това у Иоана, 1:3, е речено: „Всичко чрез Него стана.“ Само че злото не е станало чрез Словото, както отбелязва Августин. Следователно злото не е нещо.

3. Освен това пак там е добавено: „без Него е станало нищото, сиреч грехът; понеже грехът е нищо и людете, като съгрешат, стават нищо“, както пояснява глосата към това място; а на същото основание и всяко друго зло е нищо. Следователно злото не е нещо.

Отговарям с думите, че както за бялото, така и за злото говорим по два начина. От една страна, казвайки „бяло“, разбираме онова, което е носител на белотата; от друга страна „бяло“ бива наричано онова, което е бяло именно като такова, сиреч самата акциденция. По същия начин злото в един смисъл може да се разбира като носител на злото, сиреч като нещо в друг смисъл може да се има предвид самото зло, което не е нещо, ами е лишеността от някакво частно добро. За да стане ясно това, трябва да знаем, че доброто собствено е нещо, доколкото изпитваме влечение спрямо него, понеже според Философа в първа книга на „Етика“²² най-добре определят доброто онези, които казват, че доброто е онова, към което всички неща изпитват влечение; а зло те наричат противостоящото на доброто. Ето защо зло трябва да е онова, което противостои на желаното като такова. А то не може да е нещо: което става ясно от следните три аргумента. Първо, защото желаното има смисъла на цел; а редът на целите е същият като реда на действащите неща. Наистина, колкото нещо действащо е по-висше и по-всеобхватно, толкова по-всеобхватно добро е целта, заради което то действа; понеже всяко действащо действа заради някаква цел и заради някакво благо; което се вижда особено ясно в човешките дела. Управникът на града се стреми към частно благо, именно към благо за града. А кралят, който стои по-горе от него, се стреми към всеобщото благо, именно към мира в цялото кралство. Та щом при действащите причини не е редно да се отива в безкрайност, ами трябва да стигнем до нещо първо, което е общата причина за битието, то трябва да има и всеобщо благо, към което се свеждат всички блага; и то не може да е друго освен самото първо и

всеобхватно действащо; тъй като щом желаното задвижва влечението²³, а първото движещо трябва да е неподвижно, то по необходимост първото и всеобщо желано ще е първото и всеобщо благо, което задвижва всички неща чрез това, че те биват увлечени към него. Та както всичко в реалността трябва да произлиза от първата и всеобща причина за битието, така и всичко в реалността трябва да произлиза от първото и всеобщо благо. А произлизащото от първото и всеобщо благо може да е само частно благо; също както произлизащото от първата и всеобхватна причина за битието е частно съществуващо. Всичко в действителността трябва да е някакво частно благо; поради което като съществуващо то не може да противостои на доброто. Следователно излиза, че злото именно като зло няма как да е нещо реално, ами е лишеност от някакво частно добро, бидейки същевременно свързано с друго частно добро. Същото става видно, на второ място, и от това, че всяко нещо в реалността има склонност и влечение към нещо съответстващо нему. А имащото смисъла на желано, има смисъла на нещо добро. Следователно всяко нещо в реалността съответства на нещо добро. А злото именно като зло не съответства на доброто, ами му противостои. Значи злото не е нещо реално. Но ако злото беше някаква вещ, то не би възжелавало нищо, нито нещо би изпитвало влечение към него; и следователно не би действало и не би се движело, понеже всяко нещо действа или се движи поради влечението си към някаква цел. На трето място същото проличава и от това, дето самото битие има смисъла на най-желаното; поради което виждаме, че всяко нещо естествено се стреми да съхрани битието си и да избегне разпада си, като се противопоставя на последното с всички сили. Така че самото битие, към което изпитваме влечение, е добро. Следователно злото, което изцяло противостои на доброто, трябва да противостои и на битието. А противостоящото на битието не може да е нещо. Ето защо твърдя, че злото не е нещо; нещо е онова, на което е акцидентално присъщо да е зло, доколкото злото лишава от някакво частно добро; също както слепотата не е нещо, но този, комуто се случи да ослепее, е, разбира се, нещо.

И тъй, **на първото възражение** трябва да се отговори, че дадено нещо се нарича зло в два смисъла: безусловно и в някакво отношение. Безусловно зло е онова, което е зло само по себе си. Такова е лишеното от някакво частно добро, което е дължимо с оглед на съвършенството му, както болестта е зло за живото същество, тъй като го лишава от равномерността на течностите, изисквана за съвършеното битие на живото същество. В някакво отношение зло бива наречено онова, което не е зло само по себе си, ами е зло за нещо; понеже то не е лишеност от някакво дължимо с оглед на собственото му съвършенство добро, ами от дължимото с оглед съвършенството на друга

вещ, както огънят е лишен от формата на водата, която обаче не е дължима с оглед съвършенството на огъня, ами с оглед съвършенството на водата; поради което огънят сам по себе си не е лош, ами е такъв за водата. По същия начин редът на справедливостта е свързан с лишаването от нечие частно добро на съгрешилия, доколкото редът на справедливостта изисква, щото съгрешилият да бъде лишен от доброто, към което изпитва влечение. Така наказанието е безусловно добро, ала е лошо за оногова; за това зло се казва, че е сътворено от Бога, а мирът е установен от него; понеже за наказанието не съдейства влечението на съгрешилия, а за мира съдейства влечението на ползвания се от него. Сътворяването е правенето на нещо без да бъде предпоставено каквото и да било. Оттук става ясно, че злото е сътворено не като зло, а като безусловно добро и зло само в някакво отношение.

На второто трябва да се отговори, че доброто и злото собствено си противостоят като лишеност и предразположеност; понеже, както отбелязва Симплиций в коментара си към „Категории“²⁴, противоположности в собствения смисъл на думата се наричат нещата, всяко от които е по природата си нещо, както топлото и студеното, бялото и черното; а онези, едното от които е такова по природа, а другото е отстъпление от природата, си противостоят не като противоположности, ами като лишеност и предразположеност. Само че има два вида лишеност: едната е в самото лишено нещо, например смъртта и слепотата; другата е в лишаването, например болестта, която е път към смъртта, и заболяването на очите, което е път към слепотата; и тези лишености понякога се наричат противоположности, тъй като понякога се запазва нещо от онова, от което биваме лишени; в този именно смисъл злото е наречено противоположно, тъй като не ни лишава от цялото добро, ами отстранява само част от него.

На третото трябва да се отговори, че ако черното не удържаше нещо от природата на цвета, то не би могло да е противоположно на бялото, понеже противоположностите трябва да са в един и същ род. Та макар и това, в което съвпадат бялото и черното, да не е достатъчно с оглед понятието за противоположност, без него изобщо не може да има противоположност; и по същия начин, макар онова, в което се срещат злото и доброто, да не е достатъчно с оглед понятието за противоположност, без него не може да има изобщо противоположност.

На четвъртото трябва да се отговори, че злото бива наречено противоположно на доброто по-скоро в нравствената сфера, нежели в природата, понеже нравствените действия зависят от волята, а именно на волята са обект доброто и злото. Но всяко действие се именува и получава названието си именно от обекта. Така че волевото действие, насочено към

злото, получава названието зло; и това зло противостои собствено на доброто; а въпросната противопоставеност прехожда от действията в предразположенията, доколкото действието и предразположението са сходни.

На петото трябва да се отговори, че тъмнината не е противоположност на светлината, ами лишеност от нея; само дете Аристотел често нарича лишеността противоположност, доколкото според самия него лишеността е в някакъв смисъл противоположност, а първата противоположност е тази между лишеността и формата.

На шестото трябва да се отговори, че настъпи ли тъмнината, не остава нищо от светлината; но остава единствено възможността за светлина, която не е част от тъмнината, ами е неин носител. Защото преди да бъде озарен въздухът, той е бил само във възможност спрямо светлината. И не е правилно да се казва собствено, че светлината е или възниква, или изчезва, ами е, започва или престава да бъде светъл осветеният въздух.

На седмото трябва да се отговори, че, както отбелязва Симплиций в коментара си върху „Категории“²⁵, между злото и доброто в сферата на нравствеността е установимо нещо средно; както има междинно безразлично действие между порочното и добродетелното такова.

На осмото трябва да се отговори, че взетото абстрактно, сиреч само по себе си зло, разрушава, само че не действено, ами формално, доколкото именно е самата развала на доброто; също както и слепотата разрушава зрението, доколкото именно е самата развала или лишеност от зрение; а злото, ако е безусловно зло, сиреч ако е такова само по себе си, разрушава, сиреч внася развала в действието и резултата от него, не като действа, ами като възпрепятства действието, сиреч нанася ущърбност на действителната сила, както негодното семе пречи на зачеването и води до раждането на уроди, което и представлява развала на естествения порядък. А онова, което не е безусловно и само по себе си зло, благодарение на действителната сила води до пълна развала, само че не безусловно, ами на дадено нещо.

На деветото трябва да се отговори, че от формална гледна точка разрушаването е не задвижване или въздействие, ами разрушеност; а от гледна точка на действието е задвижване и въздействие; ала така, че всичко свързано с въздействието и задвижването се отнася към силата на доброто, а всичко ущърбно се отнася към злото, както и да бъде разбирано то; така движението при куцането се дължи на способността за ходене; а недостатъчната му правилност – на изкривеността на ходилото; и огънят поражда огън, доколкото има такава форма, а разрушава водата, доколкото към въпросната форма се присъединява някаква лишеност.

На десетото трябва да се отговори, че развалата, която е от безусловно и само по себе си зло, не може да е естествена, ами по-скоро е отпадане от природата; но развалата, която е злото за някого, може да е естествена, както когато огънят разрушава водата; тогава онова, към което действието е насочено, е безусловно добро, именно формата на огъня. Това, към което действието е първоначално насочено, е пораждането на огъня; а вторично то е несъществуването на водата, доколкото това се иска за съществуването на огъня.

На единадесетото трябва да се отговори, че казаното от Философа е свързано с едно затруднение, тъй като ако доброто и злото не са в род, ами са родове, с това се нарушава разделението на десетте категории; поради което, както отбелязва Симплиций в коментара си върху „Категории“²⁶, някои разрешават въпросното затруднение като казват, че думите на Философа следва да бъдат разбирани в смисъл, щото доброто и злото са родове на противоположностите, именно на добродетелта и порока, ала са не в противоположен род, ами в този на качеството. Само че това тълкуване не изглежда да е подходящо, тъй като този трети член не се отличава от положения най-напред, а именно, че някои противоположности са в един род. Затова Порфирий²⁷ заявява, че едни от противоположностите са еднозначни, и те са или в един непосредствено близък род, както бялото и черното са в рода на цвета, което е първият член в разделението, посочен от Аристотел²⁸; или в непосредствено близки противоположни родове, каквито са целомъдрието и безсрамието, отнесени към добродетелта и порока, което е вторият член; а някои са многозначни, както например благо, обхващащо всички родове, както и съществуващото, а също и злото; затова той твърди, че доброто и злото не са нито в един, нито в много родове, ами че те самите са родове, доколкото род може да бъде наречено и надхвърлящото родовете, например съществуващото и едното. На свой ред Ямвлих²⁹ предлага две други решения: първото от което е, че доброто и злото са наречени родове на противоположностите, доколкото едната противоположност е ущърбна спрямо другата, както черното - спрямо бялото, и горчивото - спрямо сладкото; и така всички противоположности в някакъв смисъл се свеждат до доброто и злото, доколкото всяка ущърбност е относима към понятието за зло. Затова и в първа книга на „Физика“³⁰ е казано, че противоположностите винаги се съотнасят като по-добро и по-лошо. Другото решение е, че Аристотел представя мнението на Питагор, който говори за два реда на нещата, единият от които е обхванат от доброто, а другият - от злото. Защото в логиката често се прибегва до примери, смятани за неистинни, ала за по-вероятни в сравнение с други мнения. Така от гореказаното излиза, че злото не бива да се смята за нещо.

На дванадесетото трябва да се отговори, че доброто и злото са видови различия единствено в нравствената сфера, в която злото се изказва позитивно, доколкото самото волево действие бива наречено лошо, доколкото е пожелано; при все че самото зло може да бъде пожелано единствено ако бъде мислено като добро.

На тринадесетото трябва да се отговори, че дадено нещо е по-лошо от друго не чрез присъвкупването си към някакво висше зло или чрез различна степен на причастяване към някаква форма, както едно нещо бива наречено повече или по-малко бяло, понеже е в различна степен причастно на белотата; ами то бива наречено повече или по-малко лошо, доколкото е в по-голяма или в по-малка степен лишено от доброто, не с оглед на действието, ами от гледна точка на формата. Наистина, човекоубийството се смята за по-голям грях от прелюбодеянието не защото повече разрушава естественото благо на душата, ами защото отстои по-далеч от благодтта на самото действие: а човекоубийството противостои в по-голяма степен в сравнение с прелюбодеянието на благо на боголюбие, което трябва да придаде форма на добродетелната постъпка.

На четринадесетото трябва да се отговори, че няма пречка злото да е разположено в място, доколкото именно в него се отдръпва от доброто, и да препоръчва доброто тъкмо чрез противопоставеността си като зло.

На петнадесетото трябва да се отговори, че подлежащо, посочено чрез утвърждение, е не само противоположното, ами и лишеноста. Защото според Философа³¹ на същото място някаква лишеност бива посочена чрез утвърждение, например голото; а освен това нищо не пречи да наречем изменението от добро към зло развала, което ще рече изменение от подлежащо към не-подлежащо; при все че когато човек се променя от благодтта на добродетелта към лошота, това е движение от качество към качество, както става ясно от казаното по-горе.

На шестнадесетото трябва да се отговори, че, както отбелязва Дионисий, злото разрушава именно като зло; а поражда не като зло, ами доколкото удържа нещо от доброто.

На седемнадесетото трябва да се отговори, че към небитието никога не се изпитва влечение, освен ако чрез някакво небитие се съхранява собственото битие; както овцата желае отсъствието на вълка заради съхранението на собствения си живот, а избягва присъствието на вълка единствено доколкото то е гибелно за собствения ѝ живот. От което става ясно, че съществуващото е желано заради него самото, а е избягвано акцидентално; докато несъществуващото бива избягвано заради него самото, а желано

акцидентално; поради което и доброто като добро е нещо; а злото като зло е лишеност.

На осемнадесетото трябва да се отговори, че наказанието като такова е зло за някого; а като справедливо е безусловно добро. Но няма пречка безусловно доброто да е зло за някого; както формата на огъня е безусловно добро, но е зло за водата.

На деветнадесетото трябва да се отговори, че за съществуващо говорим в два смисъла. От една страна, доколкото обозначава природата на десетте рода; и така нито злото, нито някоя лишеност е съществуващо или нещо. От друга страна, доколкото отговаря на въпроса „дали е налично“; и така злото е, също както и слепотата. Ала при все това злото не е нещо; защото да е нещо ще рече да се отговори не само на въпроса „дали е налично“, ами и на въпроса „какво е“.

На двадесетото пък следва да се отвърне, че злото е нещо в реалността, ала именно като лишеност, а не като нещо реално; а в разума е като нещо мислено: поради което може да се каже, че злото е съществуващо в разума, но не и в реалността, понеже то е нещо в интелекта, а не във вещта; и самото това, дето е мислено съществуващо в смисъла, в който нещо се нарича съществуващото в разума, е добро; защото добре е нещо да бъде проумяно.

Бележки

1. Съществуването на злото е травматична тема в християнския светоглед. Наличието на зло в света поставя тежки проблеми пред теодицеята. Не е случайно, че големите теолози на европейското средновековие - както на изток, така и на запад - полагат големи усилия за разрешаването на този главоболен въпрос. На него посвещава един обширен пасаж от четвърта глава на *За божествените имена* тайнственият автор на Ареопагитическия корпус. Към него се връща постоянно интелектуалният законодател на латиноезичното богословие, Августин.

Тома от Аквино (1225-1274) избира за обсъждането му жанра на университетския диспут. Пълното заглавие на съчинението не случайно е *Quaestio disputata de malo*, а не е случайно и вметването на темата в контекста на интелектуалните контроверзии на епохата. Вероятното време на създаване на произведението - между 1270 и 1272 г. в Париж - подсказва, че става дума за текст, предназначен за четене и обсъждане в университета. Типична за жанра е и структурата на изложението: първоначално изброяване на аргументите „против“, посочване на няколко довода „за“, отговор на автора и критичен анализ на приведените в началото възражения.

Тук публикуваме първия раздел от първия въпрос на един обемист текст, обхващащ 16 въпроса и съвкупно 100 раздела, посветени на причината и наказанието за греха, на първородния грях, на смъртните и простимите грехове, на свободното произволение, на главните пороци, както и на природата и действията на демоните. /Бележка на преводача/

2. Срв. Sent., II d.34 q.1 a.2; Contra gent., III 7-9; S. th., I q.48 a.1; In De div. nom., IV lect.14; Compend. theol., I 115.
3. De div. nom., IV 32.
4. De fide orth., II 4.
5. Aristoteles, De anima, II 14, 418b18.
6. De moribus ecclesiae, II 27.
7. Aristoteles, Cat., 10, 12a16
8. De div. nom., IV 20.
9. Phys., V 1, 225a12-20.
10. De div. nom., IV 20.
11. Top., IV 6, 128b9.
12. Cat., 11, 14a23-25.
13. Met., III 3, 998b26.
14. Enchirid., III 11.
15. Cf. Aristoteles, Rhet., III 17, 1418b3.
16. Phys., V 1, 225a3-7.
17. De gener. et corr., I 7, 318a23-25.
18. De div. nom., IV 20.
19. EN, I 1, 1094a2.
20. Met., VI 4, 1027b25-27.
21. De civ. Dei, XI 9.
22. EN I 1, 1094a2.
23. С понятието „влечение“ тук е предаден латинският термин *appetites*. Влечението представлява стремежът към съприроден обект и то включва освен желанието (*desiderium*), също и момента на устременост към желаното.
24. In Cat., 14a19-25 (II 572).
25. Ibid., 11b38-12a25 (II 527).
26. Ibid., 14a15-18 (II 569).
27. Cf. loc. cit.
28. Cat., 11, 14a19-25.
29. Cf. Simplicius, op. cit. (II 70).
30. Aristoteles, Phys., I 10, 189a3.
31. Ibid., V 2, 225b3-5.

Преводът е направен от: **Цочо Бояджиев**
по изданието Tommaso d'Aquino, *Il male*, ed. F. Fiorentino, Milano 2001.

IV. ECE

КРЕДОТО НА АНОНИМНИЯ МОРАЛИСТ

*Добрин Тодоров**

Едно уж познато явление бавно и неусетно привлече вниманието ми и ме накара да се замисля. При моите периодични екскурзии на Витоша понякога разсеяно отбелязвах присъствието на необичайни надписи, съдържащи нравствени послания. Грижливо оформените дървени табели, на които са изписани тези морални напътствия, се срещат на точно определено място - в отсечката между Бистрица и Железница по т. нар. пенсионерска пътека. Техният брой постепенно се увеличава през годините, за да достигне днес до няколко десетки. По-старите са вече изпитали разрушаващото влияние на времето, но неизменно са допълвани от нови техни посестрими - все така прилежно изработени и здраво прикрепени към дърветата.

В продължение на години преминавах край тези надписи почти без да ги забележа. Погледът ми минаваше по тях и ако изобщо се спираше върху им, то беше със снизходителна усмивка. Моето високомерие се дължеше както на непретенциозния начин на съобщаване, така и на наивно-сентименталната стилистика на формулираните морални апели. Надменността ми се подхранваше и от баналността на съдържащите се там мисли. В тях общо взето не се отива отвъд обичайните за житейската мъдрост теми и идеи, нито се предлагат що-годе оригинални позиции.

В последно време обаче все по-често започвам да се сецам за ненатрапливо поднесените нравствени послания и за неизвестния им автор. Тези отчасти хумористични и забавни, но предимно сериозни, тъжни и дори меланхолични сентенции ме привличат със своята безхитростност и простота. Питам се дали пък мисията, която си е самовменил анонимният моралист - нравственото усъвършенстване на съвременниците, е толкова безсмислена и безнадеждна, колкото изглежда на пръв поглед. Дали публичното поставяне на проблеми, засягащи всеки човек, макар и в подобна необичайна форма, не си заслужава усилието. Струва ми се, че твърде рядко в нашето общество стана публичното обвързване с ясни морални възгледи. На пряката морална проповед се гледа с ирония и снизхождение, ако ли не и враждебно. Изглежда вече не е добър тон да се мисли на глас върху изконните морални дилеми. Може би, безнравствеността тържествува дотолкова, че вече да се говори за

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

съхраняване на нравствените норми е не само чиста загуба на време, но и проява на глупост.

Обхванат от тези нерадостни настроения, отново си спомних за невзрачните на вид табели с морални максими. Дадох си сметка, че те не са непременно израз на болно съзнание. Може би упоритостта, с която се умножават във времето, говори за нуждата на един човек да сподели своите тревоги и грижи. Да потърси съпричастност и разбиране у съмишленици, пък макар и в задочен диалог с тях. Да привлече вниманието към своите житейски прозрения по нетрадиционен начин, след като обичайните са като че ли изчерпани. Изпитвам все по-голямо съчувствие към нуждата от споделяне на личния опит на този непознат, който търси път към другите.

Смятам, че въпросните нравствени предписания говорят не само за своя автор и за неговото очевидно незадоволено его. Още повече че той не се свени да прокламира и чужди мисли – главно на местни (Александър Чирков, Дамян Дамянов, Донка Паприкова, Доньо Донев, Емил Димитров, Методи Савов, Недялко Йорданов, Петя Дубарова), но и на чужди (Антон Чехов, Джон Ленън) популярни личности. Мисля, че тези сентенции могат да се разглеждат като необичаен и не представителен, но значим източник на познание за актуалното морално съзнание поне на част от българските граждани. Не знам дали са правени професионални изследвания върху него и какви са резултатите от тях, но чрез анализ на интересуващите ме тук максими върху нравствени проблеми, биха могли да се формулират бъдещи размисъл изводи за облика му.

В моралния кодекс на анонимния моралист се открояват няколко водещи теми и проблеми. Сред тях изпъква сводът от основни *морални качества*, които са одобрявани и насърчавани от него. Разбира се, водещо място заемат познатите християнски добродетели, чието утвърждаване не е свързано с натрапливото присъствие на Бог, който е споменат пряко само два пъти („Господи, пази ме от езика ми!”, „Нека запазим в туй време тежко нещо от Бога, нещо човешко”). Не е изненадващо, че основно място в това морално кредо заемат *доброто* („Доброто и злото вървят ръка за ръка - да дадем път на доброто!”, „Бързай, побързай да правиш добро - животът е кратък!”, „Човекът си отива - доброто остава”) и неговото отрицание *злото* („Лошият човек е като въглен, ако не те опари, ще те очерни”). Те се разглеждат като взаимно предполагащи се, но с явен превес на доброто („Ако ги няма добрите хора как ще разберем кои са лошите?”). Специално място е отредено на различните страни на *любовта*: източник („Любовта се ражда от сърцето, а живее от доверие и истина!”), мисия („Любовта създава - омразата руши”), насоченост към ближния („В живота освен злоба и алчност има и ЧОВЕЩИНА!”), постоянен

недостиг („Злоба има за всички - любовта не достига!“, „Щади сърцето от злоба, омраза, страх и нетърпение“) и тъжна констатация за широкото разпространение на нейното отрицание („Малцина са тези, които живеят без омраза“).

Нравствените ценности са нужни на анонимния моралист, за да изгради своята цялостна житейска философия. В нея основополагащи ориентири са *свободата* и *личната отговорност* („Доброто и щедростта се връщат. Злото и завистта също. Ти решаваеш кое предпочиташ“), *достойнството* („Достойнството е дар за човека!“), *съвестта* („Чистата съвест е най-меката възглавница“), способността за *прошка* („Не е лесно да простиш, но е важно“, „Да грешиш е човешко, да прощаваш - божествено!“). Тази по всяка вероятност лично изстрадана житейска философия е изразена чрез поредица от екзистенциални формули, ключово място сред които заема даващата определение на *живота* („Животът е движение - движението - живот!“). В своето разбиране за същността на живота анонимният моралист се противопоставя на широко разпространеното му разбиране като просто оцеляване („Животът не е оцеляване - животът е създаване“). Той е убеден, че животът има смисъл („Събери парченцата живот... продължи - има смисъл!“), „Каквото и да се случи няма да престана да си казвам: Обичам те живот“) и го вижда в *наследството*, което човекът оставя след себе си („Да живееш, значи да направиш неща, които да те надживеят“; „Животът без следа е като талант без изява“, „Ако си дал. Ако си дал. Ако си дал от себе си, не си живял напразно!“), така че да не се превръща в самоцел („Добави не години към живота, а живот към годините!“).

Анонимният моралист апелира за съществуване съобразно ясно заявена житейска стратегия, в която се следва определена *цел* („Ако не знаеш къде си тръгнал, ще отидеш другаде“). Както лесно може да се предположи, тази цел е *щастие*, при това разбирано като отдаване на другите („Истински щастлив е този, който прави щастливи другите хора“). След като веднъж е открита вярната посока трябва смело да се върви напред („Откриеш ли правилния път - не стой на едно място!“), а не да се оставяш в плен на униетието („Когато водата ти дойде до устата - горе главата“). Този *активизъм* предполага предприемане на реални действия („Веднъж помогни, вместо сто пъти да проявиш съчувствие“), отрича апатията („Няма по-голям враг на човека от равнодушието!“), като не се свежда само до препоръки към другите („Добрият пример е най-добрата проповед!“). Нуждата от конкретни постъпки тук и сега се основава на особено отношение към *времето*, което неумолимо изтича („Две неща не можем да направим: времето назад да върнем, живота от смъртта да избавим“). То се е свило до настоящето („Няма утре - всичко е днес!“) и

следователно няма за кога да се отлага правенето на нещата („Вчера е минало! Утре - мечта! Животът е днес!“). Все пак изостреното усещане за препускащото време не бива да води до припряност в действията („Няма защо да бързаш, просто тръгни навреме!“). То ражда и своеобразен протест срещу статуквото („Спрете Земята, искам да сляза!“).

В ценностната скала на анонимния моралист високо място заема *природата*, което личи от сравнително широкия кръг афоризми, посветени на нея. Особеното е, че природата се разглежда изключително през призмата на връзката ѝ с хората („Хората и природата - една прекрасна хармония“). Той е убеден, че природата е прекрасна не сама по себе, а само за човека, при това този, който не е изгубил усет за нейната хубост („Красотата на природата е в очите на този, който я вижда!“). Преклонението към природата съвсем естествено води до препоръката тя да бъде съхранявана в автентичния ѝ вид („Който обича природата не я замърсява!“). Съответно не бива да се проявява търпимост и снизходителност към тези, които оставят след себе си само боклуци („Дори и неволно изпусната хартийка ви прави съучастник в замърсяването!“). За да се стигне в крайна сметка до пряката заповед („Отпадъците - обратно в раницата“), която явно е отправена към неподдаващите се на убеждение случайно попаднали в планината граждани.

Преклонението на анонимния моралист пред *планината* представлява своеобразна конкретизация на обичта към природата изобщо. Като се има предвид мястото, в което са разположени неговите максими и публиката, която се запознава с тях - основно туристи, това е повече от естествено. Но любовта към планината има особено основание: мисията ѝ да формира добри хора („Планината ражда хора“) и възвисява духа на човека („Планината е храм за пречистване!“). Поради това и те следва да я чувстват като родна среда, а не като враждебна стихия („Бъдете на „ти“ с планината“). Да не говорим, че общуването с планината им гарантира живота и здравето („Лекарят помага, но природата лекува най-добре!“, „Няма горска пътека, която да води в аптека!“).

Ще спра дотук беглия преглед на основните жалони в светогледа и нравствените убеждения на анонимния моралист. Струва ми се, че вече имам достатъчно основания да погледна към тях с други очи. Все по-симпатична ми става настойчивостта на техния автор, макар да си давам сметка, че други могат да видят в нея натрапване на лични мнения и заемане на назидателна поза. Струва ми се, че подобен упрек би бил неоснователен, тъй като той си дава сметка за деликатността и ранимостта на човешката душа („В човешката душа не бива да се влиза с чизми“), както и за нуждата от съхраняване личното пространство на човека. Неговата ангажираност с

прокламираните идеи, с изказаните по категоричен и безусловен начин констатации и предписания, буди у мен по-скоро уважение, отколкото насмешка или презрение, още повече че все по-трудно приемам иронично-насмешливото отношение към сериозни екзистенциални проблеми, демонстрирано от мнозина мои съвременници. Вече не мога да се подигравам с лека ръка на постигнатите след дългогодишни усилия, лично изстрадани екзистенциални открития на този човек, при това предложени на вниманието на околните по един безхитростен начин. Въпреки еkleктичността и известната им непоследователност застъпваните от анонимния моралист позиции ми се струват трудно пренебрежими и оборими. Липсата на оригиналност във вижданията му сега не ми изглежда толкова голяма слабост, след като съм се убедил, че важните духовни открития отдавна са направени. Баналността и познатата лексика на прокламираните схващания не ме дразнят, а ме карат да се замисля какво новаторство може да се постигне днес при осмисляне на основополагащи морални питання, особено на приелия гръко-християнското културно наследство европейец. Мисля, че съвременните хора трябва да приемем факта, че можем единствено да преоткриваме и по свой начин да достигаме до важните житейски истини.

V. КАЛЕНДАР

През **януари 2008 г.** за директор на Хуманитарния департамент бе избрана ст. пр. Моника Христова. За ръководител на катедра "Физическо възпитание и спорт" бе избран доц. д-р Йордан Иванов, на катедра "Философски и социални науки" - доц. д-р Добрин Тодоров, а на катедра "Чужди езици" - ст. пр. Венета Ангелова.

През **април 2008 г.** бе проведен конкурс за преподавател по направление ТМФВ "Спорт в училище и в свободното време" за нуждите на катедра "Физическо възпитание и спорт", който бе спечелен от пр. Ваня Цолова .

През **май 2008 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: "Създаване на условия за приложение на съвременните методи на обучение по чужд език на студентите в МГУ "Св Иван Рилски " - II етап ". Ръководител на проекта е ст. пр. Милена Първанова.

През **октомври 2008 г.** бяха проведен конкурси за преподаватели за нуждите на секция "Чужди езици", които бяха спечелени от:

- за ст. преп. по н. сп. 05.04.20, "Германски езици - английски език" – Маргарита Папазова;

- за асистент по н. сп. 05.04.20, "Германски езици - английски език" – Цветелина Величкова.

През **октомври 2008 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ'2008, заседава секция "Хуманитарни и стопански науки". Доклади изнесоха преподавателите от катедра "Философски и социални науки" доц. д-р Андрей Рождественский, ст. ас. Ваня Серафимова и ст. ас. Женя Стефанова, както и доц. д-р Йордан Иванов от катедра "Физическо възпитание и спорт".