

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

***ИЗВЕСТИЯ
Том IX
София, 2009***

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

***P r o c e e d i n g s
Volume IX
Sofia, 2009***

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 IX/2009 ГОДИНА
ИК „СВ. ИВАН РИЛСКИ”
ISSN 13-13-33-22

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Гергана Динева Учението за йерархията като особен тип реализация на свободното действие	5
Яна Митева Прочит на първите три слова от <i>Шестоднев</i> на Йоан Екзарх в контекста на светлинната метафизика на Робърт Гросетест	16
Ружа Делчева Каноничната и апокрифна книжнина през Средновековието ...	29
Олга Симова Антропологичните основания на политиката и ценностите в българския политически дебат	37

II. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Бисер Цолов, Йордан Иванов Съвременни аспекти на мениджмънта в спорта	43
--	----

III. ОБУЧЕНИЕ

Добрин Тодоров, Ваня Серафимова Изследване върху методите за преподаване и формите за оценяване на резултатите от обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски”	50
--	----

IV. ИЗВОРИ

Дейвид Хюм За критерия на вкуса	79
Ернст Тугендхат Античната и модерната етика	97

V. IN MEMORIAM

А. С. Памет за Професора	114
Димитър Аврамов (1929-2008) Фотографията – помощник или враг на реализма	130

VI. КАЛЕНДАР	139
---------------------------	-----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Gergana Dineva The Doctrine of the Hierarchy as a Special Case of Realization of Free-will Acting	5
Yana Miteva Reading of the First Three Sermons of Ioan Ekzarh's Hexaameron in Context of Robert Grossetest's Metaphysics of Light	16
Ruzha Delcheva Canonical and Apocryphal Literature during the Middle Ages.....	29
Olga Simova The Anthropological Grounds of the Politics and the Values in the Bulgarian Political Debate.....	37

II. THEORY AND PRACTICE

Biser Zolov, Yordan Ivanov Modern aspects in sports management	43
---	----

III. EDUCATION

Dobrin Todorov, Vanya Serafimova Research on the Methods of Teaching and the Forms of Evaluation of the Results from the Education in Philosophical and Social Sciences of the Students in MGU "St. Ivan Rilski"	50
---	----

IV. SOURCES

David Hume Of the Standard of Taste	79
Ernst Tugendhat Ancient and Modern Ethics	97

V. IN MEMORIAM

A. S. Memory of the Professor	114
Dimitar Avramov (1929 - 2008) The Photography – Assistant or Enemy of the Realism.....	130

VI. CALENDAR	139
---------------------------	-----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

УЧЕНИЕТО ЗА ЙЕРАРХИЯТА КАТО ОСОБЕН ТИП РЕАЛИЗАЦИЯ НА СВОБОДНОТО ДЕЙСТВИЕ

Гергана Динева*

Макар от историко-философска гледна точка да е неправомерно да привиждаме пряка връзка между адаптирането на дадена идея в единичен пласт на културата и неговото идейно развитие с паралелно наблюдаващото се развитие на идеологията, основана на същата идея, най-общо, херменевтичната съпоставка се налага от само себе си, когато в текстови източници единият идеологичен пласт се обвързва с другия в един и същ пространствено-времеви културен ареал. Става дума за учението за йерархията на Псевдо-Дионисий Ареопагит, което по същността си се ражда като теологическо учение, но впоследствие, особено в западноевропейското средновековие, се развива не само до политическа и социална идеология, но и до изключително детайлизирана динамична структура от културни практики във всички нива на живота.

Поради необозримостта на едно изследване на подробната, съчетана с примери и безкрайни изброявания и описания реализация на йерархията, възприета като всекидневен мисловен код в средновековното общество, ние ще се спрем най-вече на интерпретацията на свободното действие в рамките на самото учение за йерархия, което латинският запад наследява чрез превода на *Ареопагетическия корпус* от Ериугена. Самите *Ареопагитики* оказват влияние на Запад не само на ниво текст в произведенията на високата философска доктринация, но и като базисни интуиции¹, тъй като затова се усвояват и на всекидневно ниво.

Чиноустроението на света лесно се свързва и с Августиновото изискване за мисленето на света като строг същностен ред по мяра, число и тегло², а също и с писаното от Григорий Велики и повтаряно от първия идеолог на трите съсловия Жерар от Камбре³, положение, че земните неща трябва да се субординират с небесните⁴. От философска и теологическа гледна точка, обаче, тъй като *Ареопагитиките* са основната канава, по която се мисли както редът в света – тукашен и отвъден, така и динамиката на прехождане между различните редове на битието, а заедно с това и всяко отклонение от подредбата⁵.

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

В тази именно връзка нека се опитаем да схванем, по какъв особено специфичен начин може да се мисли свободното действие на интелигибелното същество, надарено със свободна воля и ум, доколкото в *За Небесната Йерархия* е дадено ангелското чиноустроение, а *Църковната* разглежда тялото на Църквата в неговите членове, да се схване какъв е режимът на свобода, отнесена към забраненост и дължимост на богустроеното и, да го кажем философски, метафизично ред-ното действие. Основание за това разумно и свободно устроение на йерархията е схващането на Дионисий, че „Самият Иисус – пребогоначалният и свръхсъщностен ум“ е „начало и същност на всяка йерархия, освещение и теургия – осиява по-светло и духовно онези същности, които са блажени и по-добри, уподобявайки ги *според силите им* на Своята собственена светлина“⁶.

Ако трябва накратко да очертаем същността на учението за йерархията, следва да отбележим нейната триединна структура, както и факта, че тя пронизва енергийно чрез Божествения лъч цялото мироздание – не само надарените с ум създания, защото този свещен и спасителен ред е разумният ред, обхващащ всички свещени дадености в тяхната универсална положеност и свещено съвършенство, като „всяка включена в нея природа запазва своята цялост и съхранява себе си в своя кореспондиращ с Божествената стабилност статус. Там всяко творение се утвърждава в своето Божествено битие и е потвърдено от него, което е равно на пораждаше от Бога, и само в това си Божествено субсистиране то е в състояние да разбере нещо за Бога и да бъде дейно съобразно себе си“⁷.

„Йерархията (ἱεραρχία) според мен е свещен ред (τάξις), знание и действие (ἐνέργεια), което в мярката на възможното търси подобие с Богообразното и съразмерно (ἀναλόγως), чрез богоподражание, се възвежда към даруваните от Бог осияния“⁸. Онтологичното, действено, справедливо устроение чрез йерархичния принцип не само конституира по природа *във възможното* съвършенство всяко отделно биващо, но в този редови диапазон определя и същностната възможност за действие на всеки индивид от реда по вертикалата на йерархията в съвършенството на неговата природа – т.е., определя се не само възможността и границата за всяко действие, но и за всяко легитимно според природата на дадения индивид свободно действие – т.е., всяко действие, нарушаващо реда, на практика не е собствено принадлежащо действие на въпросния индивид съобразно него, тъй като не е негово природно (естествено) действие и е грях спрямо волята на Твореца. „Ето защо – пише Дионисий – достойно нашата преблагочестива йерархия с надсветовно подражание на небесните йерархии, разкроявайки споменатите несвещени йерархии с веществени форми и образосъставлящи съчетания, обредоначалното

свещеноустройство ни я е предало, за да възхождаме *по съответстващ нам начин* от тези пресвещени изваяния към простите и необразни възвеждания и подобия⁹.

Съществуващото е пронизано от едната единяваща и отличаваща познавателна дейност на йерархията, разделена в три степени, всяка от които разчленена на три. „Небесната йерархия е съставена от трите триади умопостижими същества: 1. Серафими, Херувими и Престоли; 2. Господства, Сили и Власти; 3. Начала, Архангели и Ангели. Троично е организирана и църковната йерархия¹⁰: тя се състои от 1. трите основни тайнства (кръщение, причастие и миропомазание), 2. духовенството (дякони, свещеници и епископи) и 3. народ (оглашени, каещи се, одържими; причастници и монаси). Църковната йерархия е срединна, доколкото е устроена по законите на невидимата небесна йерархия, но действа като законоустроена на Земята и удържа двата елемента без противоречие. Вътре в нея са разпределени по достойнство и дължествуващо действие допълнителни три действия – *очистване, просветление и съвършенстване*, които уреждат отношенията между всеки от редовете – вътре в тях и помежду им. Отгоре надолу в реда на духовенството се предават съвършенството (чрез и в епископите), просветляването (чрез и в свещениците) и очистването (чрез и в дяконите), а целият ред на духовенството предава Божествената светлина на тайнствата върху по-долния ред – този на народа – и го приближава до по-интензивната светлина, като най-съвършенстващи се сред народа са монасите, после идват просветляваните причастници и накрая са всички останали, очистващи се, подготвящи се да бъдат допуснати до тайнствата¹¹.

Тварните природи се удържат в църковната йерархия чрез присъствието на човека в нея, доколкото чрез символното, йерофанийно присъствие на тварите и на цялото Творение като видимо свидетелство за невидимия Творец и ред, човекът познавателно се движи в йерархията и повтаря чрез ума си домостроителството на Бога, разпознавайки отделните свидетелства. По този начин всяко безредие, несправедливост и хаос са отхвърлени – всяко принадлежащо към биването не може да няма участие в йерархията¹². Бог задвижва йерархичното движение надолу при съзиданието и постоянно струи благото и красивото, и чрез любовно движение въздвигва целия космос към себе си, като към последна цел. „Божествената красота, като проста, блага и съвършена, макар и чужда на всяко различие, разпределя собствената си светлина всекиму според достойнството му и, бидейки съвършена в божественото си тайнодействие, дава от себе си неподвижност на съвършените“ и поставя задача пред несъвършените¹³. Триединното възвеждане чрез чистотата, просветлението и съвършенстването към

Божествената светлина, увлечено от ерос, който кара по-висшите природи да се грижат за по-нисшите, по-нисшите да се насочат към по-висшите, а тези от един ред да се стремят към хармонично взаимоотносяне, става тъкмо според закона на йерархията, според който „висшият ред посредничи, предава на по-нисшите светлината, което ще рече, че никое от по-нисшите нива не може да я получи непосредствено от първото“¹⁴; „...най-старшето чиноустроение на умовете, кръжащи около Бога, свещеноначалствано от свършеноначалното осияние, се очиства, просветлява и свършенства от едно по-съкровено и ясно светодаряване, което непосредствено се простира към него. [...] След него съответно идва второто, след второто – третото, а след третото е ред на нашата йерархия, която по същия закон на доброредното чиноначалие йерархично, в божествена хармония и съответствие, се възвежда към свърхначалното Начало и Завършека на всяко доброредие“¹⁵.

Така става ясно, че всеки ум познава първо себе си, очиствайки и просветлявайки се, после се насочва към Бога, свършенствайки се, но през цялото време остава равен на себе си в своята мяра¹⁶, според която е пасивен спрямо характеристиките, към които не е причастен по енергия – „като например, само пречистващите се са пасивни по отношение на просветлението и свършенстването“. Динамиката на йерархичния принцип произтича от това, че той е свещен ред, но също така и познание, и дейност¹⁷, затова всеки чин и всеки отделен член на реда винаги следва да се мисли по-скоро по отношение на енергийното му, т.е. действено присъствие. Съхраняването на индивидуалността на всеки член идва, от една страна, от постоянната динамична релация на всеки член с всички останали, най-вече с непосредствено по-горните, към които се стреми, и към непосредствено по-долните, на които предава светлината, и от втора страна – от уникалността на единението на всеки отделен член с Бога – то става по енергия, лично, не цялостно – по същност, защото същността се запазва, доколкото не се преминава от ред в ред по природа, а се преминава в собствения ред, доколкото е възможно, през очистването, просветлението и свършенстването.

Дионисий на множество места набляга на това, че всяко действие по движение към богоуподобление става *според възможността*: „Обожението на свой ред е уподобяване, *доколкото това е възможно*, и единение с Бога.“, защото йерархията „опосредства причастността не към битието, а към благодатието и свършенството“¹⁸. Всеки ред сочи не към механична причинност за даденото положение, нито към механична сила на движение по йерархичната стълбица, а към смислово-битийно удържане на реда, удържане на *собственото* място¹⁹. Всяка динамика в реда е действителна граничност, всяко статично различие – граница – смислово-битийно отграничение²⁰:

„Съвършенството на всяко естество, удостоено да участва в йерархията, е в това според своята мяра (αναλογία) да се извиси до богоподражание, да стане, както казват Словата, „съработник на Бога“ и, доколкото му стигат силите, да разкрие проявяващото се в него Божествено действие“²¹.

Това гранично прехождане и мислене през граници²² необходимо ни отвежда до идеята за свободното действие, което на пръв поглед влиза в конфронтация със строго прекараните битийни енергийни – т.е. действени – предели между редовете и между отделните членове на реда. Може да ни се стори, че йерархичното устройство предполага осъществяването си чрез някакъв тип упражняване на насилие и ограничаване на свободното действие дори на разумните твари, доколкото те не могат да избират мястото в йерархията, на което да се разположат. В най-общ план това е изразено от Георги Каприев съвсем ясно: „Срещата на Божествената светлина с пронизваните в различна степен от нея материи е сблъсък между свободата на творението и освободеността от всякакви условности и от всяка непроницаемост провидение. Продуктивността на тази среща е реализация на всяка йерархия“²³.

Проблемът идва оттам, че лъчът неизменно пронизва с по-голям интензитет по-горните редове и с по-малък долните, което собствено определя материалността на едните и невидимостта на другите²⁴. Битийната структура тук е вертикално удържана и същностните редове са сътворени не като равни по отношение на приближеността си до Бога, но всички имат възможността в рамките на същия този същностен ред, неподлежащ на избор или промяна, да са причастни според своята мяра в най-висока степен на благо-битието, доколкото „богоподобната красота, бивайки проста, блага и йерархична, е напълно непримесена с каквото и да било неподобие, но дарява от своята светилна всекиму според неговото достойнство, като посвещава с хармония и мир в най-божественото посвещение, и придава на посвещаваните своя неизменен образ“²⁵, а красотата преминава през цялото творение и всеки индивид от всяка природа ѝ е причастен. От тази гледна точка, шансовете за причастност са еднакви за всички членове и всички редове, доколкото всеки ред има равна спрямо всеки друг възможност да се богоуподоби според собствената си мяра, т.е. да стане най-съвършен в своя чин.

Издадено в по-конкретен план, всеки човек има възможността да повярва, т.е. да подлежи на очистване, като бъде оглашен, след което да бъде кръстен, т.е. да бъде просветляван, и след това да стане, например, монах, за да се съвършенства. Всичко това, разбира се, ставащо в рамките на един и същи ред, се осъществява чрез постоянната помощ на по-горния ред на духовенството, което притежава тайноизвършителната сила, а това става чрез присъствието на по-горния ред на самите тайнства и т.н.

Дионисий подробно описва начина на движение вътре в редовете: „Така щом редът (τάξις) на йерархията е в това, едни да се очистват, а други да очистват, едни да бъдат просветлявани, други да просветляват, едни да бъдат съвършенствани, а други да съвършенстват, богоподражанието във всеки отделен случай съответства на тези начини. [...] По такъв начин, смятам аз, очистващите трябва да станат напълно чисти и да се освободят от всякакво смесване с неподобното. Просветляваните – да се изпълнят с божията светлина, извисявайки се до съзерцателно състояние и сила на всечистите очи на ума. Съвършенстваните, като се отделят от несъвършенството – да станат причастни на съвършенстващото знание на свещенозримите светини. [...] Така всеки чин в йерархичното чиноустроение в *достъпната за него мяра* се извисява до съдействие на Бога и изпълнено с благодат и богоданна сила то извършва неща, които естествено и свърхестествено са присъщи на Богоначалието...“²⁶.

Забранителният момент, за който четем още в най-основната трета глава на *За Небесната Йерархия* „Що е йерархията и каква е ползата от нея“, е който следва да обсъдим. Дионисий казва: „...цел на йерархията е да се уподоби, колкото е възможно Богу и да се съедини с Него, приемайки Го като наставник на всяко свещено знание и действие, като неотклонно се визира в пребожествено Му великолепие и според силите си приема Неговия отпечатък, превръщайки онези, които шестват в нея в божии изваяния, прозрачни и чисти огледала, приемащи светоначалния и богоначален лъч и свещено преизпълвани с дарувания блясък, и на свай ред беззавистно изливащи го нататък според богоначалните установления. На посвещаващите в свещените тайнства и на посвещаваните в тях *не им е позволено да правят каквото и да било въпреки свещените установления на своята йерархия, нито да съществуват иначе*, щом се стремят към неговия обожаваш блясък. Те свещенодействено се вижат в него и го изобразяват според мярата на всеки от тези свещени умове“.

Според току-що цитирания пасаж, на всеки индивид, принадлежащ на даден ред, е забранено първо да действа по различен от установения от Бога ред и, второ, да съществува по начин, различен от установения от Бога, но не изобщо, а дотолкова, доколкото се стреми към обожение, което вече индикира свободно насочване към богоуподобяване, разбира се най-напред с помощта на благодатта, което Дионисий не заявява експлицитно, тъй като в рамките на Византийската традиция това положение никога не е подлагано на съмнение по отношение на разумните творения. Тъкмо в този смисъл Дионисий говори за *прошестване* на Божия промисъл към множеството чрез символите, за да се обърнат чрез съзерцанието им разумните същества, всеки според своята мяра,

обратно към Бога²⁷. Когато вече един човек се обърне и влезе в очистването, той трябва да прави това по установения от Бога ред, при това изцяло, докрай – обръщането е с цялото тяло и с душата, т.е. с начина на съществуване.

Виждаме, че има две степени на забранителен режим спрямо йерархичното движение на и вътре в йерархията. Първият е неотменен и се отнася до същностната положеност на всеки индивид в битийния ред на красиво устроения космос. Извън същностния си ред аз не мога да извършвам никакво действие, не мога да практикувам при-съща-та си собствена свобода, доколкото аз изобщо няма да мога да остана при себе си, като природа, ще напусна онтологичния си статус на човек. Извън него изразът „мое свободно действие“ е метафизически безсмислен и невъзможен, такова действие ми е *по природа* невъможно. Подобно ограничение не може да има философски смисъл, отнесен към свободата, по подобие на едно хипотетично разглеждане на невъзможността на конят да бъде бик или на човека – птица.

Вторият забранителен режим вече засяга пряко нашата свобода на действие и на екзистенция, като надарени с ум и свободна воля твари, но той влиза в сила, след като ние сме упражнили свободата си да се обърнем или да не се обърнем, да станем или не съработници на Бога с помощта на неговата благодат, като всяко от тези решения влече след себе си последствията от богоустановения ред. Самият ред, обаче, не причинява нашето решение и отново през цялото това движение към обожението единствено отделната личност трябва да полага личното усилие да се удържа в и според богоустроения ред и Божествената светлина чрез очистване, просветляване и съвършенстване, за да не отпадне от него, макар той да е даден единствено по благодат и самият той по никакъв начин да не зависи от действието на творението, а единствено от своето начало – Бог. В идеалния случай, разбира се, следва всички разумни творения да се стремят към богоуподобление и да не отпаднат от еротичното въздвижване на благодатта и тъкмо към този идеален случай са обърнати произведенията на Дионисий, който излага дължествуващия порядък, а не говори за действително наличния.

Подобно двойствено ограничение и осмисляне на свободното действие е общо място за философското мислене по отношение на свободата в Средните векове. То може експлицитно да се открие у Августин, който твърди, че собствено свободен е, който е според мярата, реда и числото²⁸ си и който избира доброто действие, доколкото е подпомогнат от благодатта. Също така при Боеций, когато в *Утешението на философията* говори за степента на освободеност от съдбата, като всеки трябва да върши това, което е длъжен, според собствените си възможности²⁹. Можем да го открием при Анселм от Кентърбъри в учението му за истината като динамично дължествуване спрямо

природната норма³⁰, както и при по-късни автори, дори до Дънс Скот, според когото всяко нещо в своята собствена крайна природа и битие е свършено, защото е благоустроено, доколкото е възможно³¹.

Особеното при учението за йерархията е, че то се разпространява имплицитно, на едно предпредикативно ниво, в цялата западноевропейска култура, в която цялото общество и бит се конституират на този принцип³² и той важи с абсолютна сила, осъществява се отново символно и жестово – създадени са ритуали, практики и знаци за всяка отделна принадлежност – религиозна, съсловна, етностна, занаятчийска, родова и т.н. Йерархичният статус следва да се познава дори визуално – от цвета на дрехата, до материала на оръжията през храната, мястото на масата или в бойната формация, до мястото в света на всеки отделен човек в обществото и в целия космос, устроен по богоустановения ред, в който всеки предмет е с ранга на йерофания, той може да стои на единствено определеното онтологично за него място³³ и да обозначава, и да се чете в един, определен метафизично, смисъл. В тази връзка, всяко свободно действие, а оттам прегрешение и определено наказание, става и е смислено единствено в рамките на човешката природа и според възможностите на отделното лице, без от това да губи от тежестта си на свободно, защото спасяването и съденето става за всяка душа поотделно и според природния й статус на човешка.

По парадоксален начин, всяко действие, насочено към спасението и богоуподоблението, е действие, основано на свършенстването в рамките на възможното за човешката природа, и с това е в известен смисъл по-свободно от всяко покварно, обърнато, набиращо небитие, отпадащо действие, доколкото всяка природа се стреми към началото си, а човекът се осъществява цялостно – като образ в свободата и разума си, и като подобие в добродетелността си и никой от тези два елемента не може да се осъществява по единично, а винаги в целостта на човешката същност, реализирана в действията на отделната личност.

Бележки

1. Срв. Каприев, Г. *byzantica minora*, ЛИК, С., 2000, с. 41.

2. Вж. там, с. 42; 48-49; 62-65.

3. Произведението (1026) на Жерар от Камбре се казва *Gesta episcoporum cameracensium* in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 7*. Той е роднина на небезизвестния Адалберон от Лан. Срв. DUBY, G., *Les trois états ou l'imaginaire du féodalisme dans Féodalisme*, P. 2004, p. 461. Български превод: Дюби, Ж. *Трите състловия и въображаемият свят на феодализма*, Кама, 2007, относно значението на Псевдо-Дионисий и Григорий Велики за Жерар и Адалберон във връзка с йерархията вж. гл. II, с. 41 и гл. V, с. 81, също и с. 16-17.

4. Вж. PL 77, ep. 54, 785 -787; или *Decretum Gratiani*, distinctio 89.
5. „Именно Дионисий е двигателят за концептуализирането на универсалния йерархичен принцип. (...) Ако западното мислене за света, за творението и за космоса следва понятието Августин, то може да се твърди, че от систематична гледна точка то върви след Дионисий, изследва и следва йерархично конституирания космос, който впрочем е и космосът на мисълта.“, Каприев, Г., *byzantica minora*, ЛИК, С., 2000, с. 66-67.
6. Псевдо-Дионисий Ареопагит *За Църковната йерархия* в „*За небесната йерархия. За църковната йерархия*“, ЛИК, С., 2001, превод от старогръцки език Иван Христов I, 1, с. 63.
7. Каприев, Г. *byzantica minora*, с. 42.
8. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia* (= CH) III 1, 17, 3-5 [PG III 164D], бъл. прев., с. 26.
9. Псевдо-Дионисий, *CH* I,3, с. 20.
10. Христов, И., *Предговор към Псевдо-Дионисий Ареопагит, „За небесната йерархия. За църковната йерархия“*, ЛИК, С., 2001, с. 14.
11. Срв. там и Каприев, *byzantica minora*, с. 45.
12. Не може да принадлежи също и към небиващото. Небитието също се пронизва от лъча, доколкото краят на лъча обозначава физическия и метафизичен край в абсолютен смисъл.
13. Каприев, Г. *byzantica minora*, с. 46.
14. Там, с. 52.
15. Псевдо-Дионисий, *CH* X, 1, с. 44.
16. Там, I, 3, 2.
17. Каприев, *byzantica minora*, с. 45.
18. Христов, И., *Предговор към „За небесната йерархия. За църковната йерархия“*, ЛИК, С., 2001, с. 13.
19. Тук „място“ следва да се разбира, като Августиновата „тежина“ (*pondus*): „Общият покой е спокойствието на реда. Редът е разполагане на равните неща, даващо на всяко неговото място. (...) Редът е най-фундаменталното августиново понятие и е във връзка с всички основни негови идеи. (...) Йерархията на природите (...) е не просто неотменна, но тя задава и безспорната ценност, битийното им достойнство“, Каприев, Г., „*Августин*“, ЛИК, С., 1996, с. 23-24.
20. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* (= DN) 4, 7, бълг. прев., Псевдо-Дионисий Ареопагит, *За Божествените имена*, ГАЛ-ИКО, 1999, превод от старогръцки Лидия Денкова, с. 52-56.
21. Псевдо-Дионисий, *CH*, III, 2, с. 27.
22. „Еротично вгълбената в себе си и насочената към Бога космическа йерархия е непрестанно самотрансцендиране и, следователно, е подвижна неподвижност.“, Каприев, Г., *byzantica minora*, с. 48.
23. Каприев, *byzantica minora*, с. 55.
24. Mahoney, E.P. *Pseudo-Dionysius's conception of metaphysical hierarchy and its influence on medieval philosophy* in „*Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*“, Brepols, Turnhout, 2000, p. 434-435.
25. Псевдо-Дионисий *CH*, III, с. 27.

26. Псевдо-Дионисий, *СН*, III, 2-3, с. 27-28.
27. Тук няма да се обсъжда проблематичното символно схващане на евхаристията от Псевдо-Дионисий. По-подробно за обръщането вж. Христов, Ив. *Предговор*, с. 14.
28. Каприев, Г. *Августин*, с. 22.
29. Анций Манлий Северин Боеций, *За утешението на Философията*, УИ „Св. Климент Охридски“, С., 2008, превод от латински език Боряна Кацарска, V, 4, с. 169. Вж. също кн. IV, 6, с. 149 сл.
30. Анселм от Кентърбъри, *За истината* в „Избрани произведения“, УИ „Св. Климент Охридски“, С., 2008, превод от латински език Георги Каприев, гл. 7 и 8, стр. 158 и сл. Вж. Каприев, Г., *Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи*, ЛИК, С., 1999, с. 140-141.
31. Джон Дънс Скот, *За Първия принцип*, ЛИК, С., 1998, превод от латински език Георги Каприев, гл. IV, с. 108 и сл.
32. „Средновековието не просто описва концептуално множество йерархични структури на светското, (...), обхващащи цялото обществено разнообразие, но и реално се конституира чрез йерархичния принцип. (...) Идеята за йерархията, за положения от Бога космически ред е основоположната идея на всяка средновековна култура, тя е мисловният гръбнак на мисленето за света и конструирането на обществото от християнска гледна точка. (...) ... само който поставя себе си на точното си място, може да удържи и някога другото в правилния ред. (...) Така целият човешки род и цялото мироздание (...) са включени в космическия ред.“, Каприев, Г., *“byzantica minora”*, с. 42; 48; 65., Вж. още с. 49; 62-64.
33. В смисъл на ред или на „тежина“ (*pondus*) у Августин: „Общият покой е спокойствието на реда. Редът е разполагане на равните неща, даващо на всяко неговото място. (...) Редът е най-фундаменталното Августиново понятие и е във връзка с всички основни негови идеи. (...) Йерархията на природите (...) е не просто неотменна, но тя задава и безспорната ценност, битийното им достойнство“, Каприев, Г., *Августин*, с. 23-24.

THE DOCTRINE OF THE HIERARCHY AS A SPECIAL CASE OF REALIZATION OF FREE-WILL ACTING

Gergana Dineva
(summary)

The text considers the interpretation of free acting and the possibility of free-will acting of a person within the doctrine of the hierarchical order itself, based on the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite.

The main principle of Dionysius lies upon the position, that every person is free to use its will, as far as this person acts within the ontological boundaries of its natural status and according to its own personal and natural ability to act in a specific way, and its freedom is limited in the sense, that outside its own nature, no one of the individuals cannot act at all, because it loses its essential and existential basis.

This doctrine's influence is a dual one and the historian of philosophy should always take into consideration the fact, that the theological genesis of the Pseudo-Dionysius' teaching is translated into and adopted implicitly by the latin culture, and could be observed in all parts of the medieval latin everyday life, in the political and economic structures and relations.

ПРОЧИТ НА ПЪРВИТЕ ТРИ СЛОВА ОТ *ШЕСТОДНЕВ* НА ЙОАН ЕКЗАРХ В КОНТЕКСТА НА СВЕТЛИННАТА МЕТАФИЗИКА НА РОБЪРТ ГРОСЕТЕСТ

Яна Митева*

Проблемът за светлината в християнската философия е зададен още в Светото писание. „И рече Бог: Да бъде светлина. И Стана светлина. И Бог видя, че светлината беше добро нещо; и Бог раздели светлината от тъмнината...” (*Битие 1:3,4*). Това е основата на множество средновековни произведения тематично съсредоточени както върху метафизиката на светлината, така и върху чисто физичните ѝ характеристики, изследвани в оптиката. Двойствените анализи на светлината са обусловени от разглеждането ѝ в две различни области – философия и физика, и по-точно оптика. Разгръщането на тази проблематика намира своя експлицитен връх през Високото Средновековие в светлинната метафизика на Робърт Гросетест, който обединява тези два аспекта на разглеждане на светлината и премахва границата метафизика – физика, съвместявайки знанията си от оптиката с философските си възгледи.

Проблемът за светлината бива разглеждан в произведения, отнасящи се до сътворението, доколкото светлината е част от него. Съответно писането по този проблем е задължителна част от *Шестоднев*-ите, които разглеждат генезиса на битието, единството и йерархията на сътвореното, основано на книга *Битие* от Светото писание¹. Всеки един от множеството *Шестоднев*-и по необходимост, поради проблемната си специфика, анализира сътворението, и всички метафизически, гносеологични, антропологични и други проблеми, отнасящи се или асоциирани с него. Прочитът на *Шестоднев* на Йоан Екзарх в контекста на светлинната метафизика на Робърт Гросетест е интересен с това, че и двамата автори са силно повлияни в разбиранията си от *Шестоднев*-а на Василий Велики. Гросетест чете *кн. Битие* под влиянието на традицията на *Шестоднев* на Василий Велики². Йоан Екзарх пък в своя *Шестоднев* експлицитно посочва източниците, по които пише произведението си, сред които е и едноименното съчинение на Василий Велики³. Общият първоизточник дава повод да се направи подобен прочит, тъй като двамата автори развиват по съвсем различен начин общите първични идеи и стигат до доста различни резултати. Интерес представляват и разликите в интерпретациите, които са повлияни от множество фактори, основно:

* студент по философия в СУ „Св. Климент Охридски“.

исторически/времени и културни. Йоан Екзарх е живял през IX-X век на територията на тогавашна България и твори под силното културално и философско влияние на византийската традиция, а Робърт Гросетест е живял през XIII век в Англия под влиянието на францисканството – две културноисторически трудносъпоставими епохи. Източникът, използван и от двамата – *Шестоднев* на Василий Велики, посредством интерпретаторите си попада в два твърде различни историко–философски контекста. В този аспект може да се търси възможност за сравнение или както в случая – прочит на едното произведение в контекста на другото. Макар пишейки в рамките на съвсем различни влияния, все пак и двамата автори имат като основа един и същи текст. Класическата византийска нагласа, стояща в основата на произхода на стила на *Шестоднев*-ите и предала се при Йоан Екзарх, има за цел проникване в битието на нещата и издигане до битието на първата причина⁴. Именно тази цел – проникването в битието на нещата може да се постигне и при следване линията на светлинната метафизика на Гросетест.

Робърт Гросетест и проблемът за светлината

Със своята светлинна метафизика Гросетест преодолява разграничението физика, математика – метафизика в говоренето/писането за светлината⁵.

Гросетест предлага едно обяснение на света, базирано на теорията му за светлината, която теория на пръв поглед е модерно звучаща, особено по отношение на чисто емпирическото, физическо разглеждане на метафизическите аспекти на светлината. При един чисто „физически“ прочит на Гросетест и пренебрегване на особено важното при него единство метафизика – физика, е възможно търсенето на аналогии с модерни теории за светлината.

Светлината (*lux*) бива разглеждана по два начина: като субстанция и акциденция⁶. Самият Гросетест експлицитно настоява на такова двойствено разглеждане. Като субстанция тя е доближаваща се до нетелесността, но все пак фина телесна същност⁷. По същността си тя е „... по-достояйна, по-благородна и по-превъзходна от всички телесни неща и е много подобна от всички тела на отделно стоящите форми, които са интелигенциите (*intelligentiae*). Светлината, следователно, е първата телесна форма⁸. Телесността или първата телесна форма е светлината, която следователно е първата форма в сътворената първа материя. Акциденцията на светлината е в нейната дейност – да умножава сама себе си безкрайно във всички посоки в началото на времето, създавайки пространството. От акциденталното ѝ свойство отново се стига до същността ѝ на първата телесна форма, защото това умножаване и разгръщане не може да се осъществи само от формата или

само от материята, доколкото те са прости и лишени от измерение. Разгръщането е възможно само ако формата се умножава и разпространява, разгръщайки и материята, като те двете са неотделими. И тъй като тази дейност не може да се осъществи от нещо друго, последващо и причастно на първата форма, то се стига до извода, че светлината е тази, която разпространява себе си чрез себе си изведнъж на всички страни. Тя е самата телесност, която в началото на времето разгръща заедно със себе си материята до размерите на механизма на света (*mundi machina*)⁹. Това разгръщане се осъществява във формата на сфера, където външните части на материята в сферата са поразгрънати и по-разредени, отколкото вътрешните. Във външната част на сферата светлината е изпълнила изцяло възможността на материята и възможността да формира, поради което е съвършено първото тяло – фирмамент (*firmamentum* – небесна твърд), имащо в своя състав само първата материя и първата форма. Така изпълненото съвършено тяло разпространява от периферията си към центъра своето светене (*lumen*), което е телесен дух или духовно тяло¹⁰, сиреч, „...вид и съвършенство на всичките тела е светлината (*lux*)...“¹¹, която има способността да се разпространява безкрайно¹² безвремево¹³. Полагането на светлината като основен принцип в творението дава обяснение на цялостната космогония; на явленията и процесите както при сътворението, така и относно последващо битие на света.

Йоан Екзарх и светлинната метафизика в Шестоднев

Произведението на Йоан Екзарх се отнася до създаването на емпирично съществуващото в шестдневното сътворение. В *Шестоднев* Йоан Екзарх разглежда проблема за светлината, доколкото тя е създадена още в първия ден, след като са били сътворени небето и земята. Първо чрез Словото Бог създава светлината, която се разпростира навсякъде неизмеримо бързо. През първите три дни от сътворението светлината е проста и несъсредоточена, простира се навсякъде и отново се събира по Божя заповед. Причината на този процес не може да бъде открита, защото е по Божия воля и мисъл, поради което не може да бъде проумян и обхванат от човешкия ум¹⁴. Разликата на битийните равнища – човек и Бог, намира израз в гносеологическата граница у човека, която е причината за невъзможността за схващане на природата на светлината. Битието на първичната светлина е непознаваемо, също и от гледна точка на познанието като емпирико–спекулативен синтез, тъй като тя не притежава измерения (дължина, ширина, дълбочина), а телата се познават по именно тези измерения. Светлината като безтелесна същност има свои формални проявления, които са се появили в четвъртия ден от сътворението – слънцето и луната. Те не са причини за появата на светлината, тъй като тя

предхожда съществуването им, доколкото те са нейни форми. Те са създадени като тела с вложена светлинна същност от първосъздадената светлина¹⁵, сътворена в първия ден от нищо. Слънцето и луната, като създадени през четвъртия ден, са създадени от вече съществуващата светлина, която Творецът е превърнал в каквото пожелае и ѝ е придал различни форми¹⁶.

При формалните си проявления в творението светлината поставя своеобразна онтологическа граница на наличие и лишеност – ден и нощ. Но освен граница, тя е и условие за наличието както на деня като светлина, така и на нощта като тъмнина¹⁷. Тъмнината е просто лишеност от светлина, няма собствено битие, съществува доколкото е неналичието на светлината¹⁸. „И отдели Бог светлината от тъмнината и светлината нарече Бог ден, а тъмнината – нощ...“ (*Битие*, 1:4-5) На светлината е възложено удържането на съществуването на деня и нощта и границата в денонощието между тях¹⁹. Светлината изразява цялото денонощие, защото денят е получил битието си преди нощта²⁰. Нощта като изразяваща тъмнината, която е лишеност от светлина, е чисто приватно определена и като „лишеност от...“ – десубстанциализирана, аналогично с други феномени на „лишеността от...“ като злото. В този смисъл тъмнината е равнопоставена метафизически на злото, но от друга страна съществуването ѝ, макар като недефинирана със собствена същност, е оправдано от божествения акт на отделяне на тази реалия и именуването ѝ²¹.

При създаването им денят и нощта са отделени като проявление на един и същ феномен – светлината, и противопоставени като наличие и лишеност на същата. „Когато настъпи светлината, нощта се оттегля, тъй като тя по своята природа не е нищо друго освен сянка на земята. Защото както през деня сянката се появява в резултат на преграда на светлината, така се образува и нощта чрез засенчването на намиращия се над земята въздух“²². Поради това утрото, когато се появява слънцето, а не нощта/вечерта трябва да се смята за начало на деня, но денят се разбира като цялото денонощие, а не просто светлата част от него. Защото в Библията е казано „и биде вечер, и биде утро – ден втори“²³.

Важен въпрос по отношение на сътворението и проблема за светлината в този контекст е дали светлината е съществувала преди създаването на видимия свят. Светлината има особен онтологически статут, доколкото тя е създадена във времето – първия ден, след небето и земята, но преди Сътворението не е текло време, а „...ако нещо е съществувало преди създаването на този видим преходен свят, то е съществувало в светлина. Това е очевидно“²⁴. Ангелите, духовните естества са се движили в светлина преди сътворението. С това е заложена метафизическата отлика на светлината в

сътворението и светлината преди него, доколкото може да се говори за преходното, което е извънвремево. Светлината, в която съществуват ангелите не е това „светло нещо“, за което ние имаме идея, придобита в крайна сметка от сетивността. Светлината в преходния свят, отличаваща деня и нощта и нямаща измерения – дължина, ширина и дълбочина – все пак има сетивен израз именно като онова „светло нещо“. С помощта на едно от сетивата – зрението, хората могат да различат деня и нощта, т.е. наличието или липсата на светлина. В този смисъл сетивото е условие за разпознаване на светлината в преходния свят, а светлината в този свят прави видими всички останали неща, с което става условие за възприемането на всичко зримо²⁵. Преходният свят като сетивен не би могъл да бъде възприет и осмислен като такъв без наличието на светлина. От друга страна светлината преди сътворението е безтелесна същност. Тук е поставена една онтологическа дистинкция между безтелесната светлина преди сътворението и светлината, която единствена отделя деня и нощта и прави възможно формирането на идеи от сетивото за видимите неща. „Първото (Божие) дело бе светлината, а последното – (създаването) на човека. Първо чрез Словото Бог създаде светлината, а накрая чрез дело – човека“²⁶. Светлината в преходния свят по отношение на човека има различни метафизически основания от светлината преди сътворението. Тя е условие за зримостта на останалите неща, но тя е условно възприемаема, доколкото също е по особен начин зрима, за което се нуждае от сетиво у човека.

В сътворения свят светлината има още един онтологически аспект. Тя премахва противопоставената ѝ тъмнина. Но с това премахване, тя осветява света и придава на всичко мил и прекрасен вид, защото тя има такова тънко и чисто естество, каквото не притежава и най-фината вещ²⁷. Светлината съдържа в себе си ползата и красотата²⁸. Тя освен красиво е и добро. „И видя Бог, че светлината е добро (нещо).“ (*Битие, 1:4*) „... Нейното естество е (нещо) добро“²⁹. Така, чрез създаването на нещо добро и красиво, каквото е светлината, Бог открива на хората великолепието си.

Светлината в *Шестоднев* на Йоан Екзарх е с един особен, двойствен онтологически статут. От една страна, светлина е имало преди сътворението, с което тя придобива метафизически, извънвремеви модус. В първия ден на сътворението тя вече е безтелесна същност, създадена от нищо, но все пак в преходния свят. В четвъртия ден тя получава сетивни проявления – слънцето и луната, с което придобива статус на сетивно възприемаем феномен, но и на условие за сетивното възприемане на всичко останало в преходния сетивен свят.

Прочит на проблема за светлината в Шестоднев от Йоан Екзарх в контекста на светлинната метафизика на Робърт Гросетест

Тук е необходимо пояснението защо този прочит се отнася само за първите три слова от *Шестоднев*. Съответно първите три слова са отнесени към първите три дни на сътворението. В четвъртия ден са сътворени формалните светлинни проявления – светилата на небесната твърд, слънцето и луната, които не са причина на светлината. „Той прочее рече: „да бъдат те светила на небесната твърд, за да светят на земята и да владеят над деня и нощта”. Сега той известява, че слънчевият и лунният кръг са създадени като тела. В тях творецът вложил светлинната същност на първосъздадената светлина, която е била проста и несредоточена и по-ранна от всички телесни създания³⁰. Те не биха могли да бъдат източник, а още по-малко причина на онази метафизическа светлина/лук, която е първата форма и първата материя. Светлината, която имат те, не е светлината, появила се с Божията повеля „да бъде светлина”, която е проста, несредоточена и се простира навсякъде³¹. Разглеждането на тези форми – слънце и луна излиза извън рамките на настоящия прочит на метафизика на светлината, доколкото се разглежда първосъздадената безтелесна същност – лук. Въпреки това подобен прочит може да бъде продължен и по отношение на четвъртото слово, тъй като Гросетест също засяга въпроса за създаването на луната (но не и на слънцето)³². При Гросетест луната е една от тринадесетте сфери, породени от *lumen* (светенето), изпълнило всяка следваща сфера и изтласкало в нея поплътна материя³³.

Проблемът за светлината

Чисто хронологично при сътворението в първия ден е сътворено необходимото за цялото здание, което не е съществувало преди това. „През първия ден Бог сътвори необходимото за цялото здание, а през останалите дни – формите и украсата на сградата³⁴. В първия ден е създадена сякаш „предпоставката” за появата на всички останали конкретни неща в света, защото видимият свят не съставлява чистата материя. Различните материално-формални явления не са се появили в първия ден от сътворението, а в течение и на шестте дни. Както е и според учението на Василий Велики, който настоява, че Бог твори видимият свят изведнъж, но той не се осъществява изведнъж в пълнотата си³⁵. Появата на света е мигновена, но осъществяването на света – не. Аналогично, светлината/лук се появява изведнъж (както пише Жилсон – достатъчно е да допуснем една светлинна точка и светлината изведнъж се разпространява във всички посоки), но с разпространението си във времето създава и пространството, а заедно с това разгръща материята³⁶, т.е. създава

„необходимото за цялото здание“. В началото на времената (in principio temporis) светлината се разгръща³⁷, а заедно със себе си разгръща материята до маса с размерите на механизма на света (mundi machina), и това „в началото сътвори“ е началото на видимото, началото на съществуване на осезаемите и видими неща след невидимите и мислимите³⁸.

Светлината разглеждана като акциденция със своето безвременно разпространение създава пространството³⁹. В известен смисъл светлината като акциденция може да се определи и като условие за наличието на емпирично съществуващото, доколкото пространството се явява своеобразно вместилище на това съществуващо. В крайна сметка сетивните вещи, притежаващи измерения, имат тези свои измерения именно в пространството, поради което би било немислимо съществуването на сетивен свят вън от пространството. Така светлината се оказва не само формата, разгръщаща материята, но и необходима за наличието на емпирично съществуващите феномени като създаваща пространството.

Както всичко необходимо за „зданието“, Бог в първия ден е сътворил и материята⁴⁰. В контекста на светлинната метафизика на Гросетест, относно създаването на материята, за която пише Йоан Екзарх, която не е първата материя⁴¹, не би могло да се говори за чиста материя, тъй като материята и телесността, следваща от разгръщането на първата в три измерения, са неотделими. В този смисъл трябва да се конкретизира и по-скоро разграничи и изясни по отношение на какво може да се каже, че е създадено в първия ден от сътворението, защото със сигурност не може да се твърди, че това е само първата или чистата материя. Може да се каже, че в първия ден Бог е сътворил материята, която има своите формални проявления, а не простата материя⁴². Единствено чрез формата материята може да се разгръща, доколкото разглеждани поотделно те и двете са прости и лишени от измерение. Така в първия ден от сътворението Бог е създал не простата материята, а телесността и в този смисъл, в контекста на Робърт Гросетест, е създал *светлината (първата телесна форма)*. Но според Йоан Екзарх светлината е създадена проста и безтелесна, което бива доказано от създаването на светлинните тела (слънцето и луната) в четвъртия ден. „...светлината отначало е била безплътна и едва по-късно ѝ бе дадена телесна форма...“ и „светлината е нематериална същност, [т.е.] че тя не притежава никакво тяло“⁴³ и това е така, защото разглеждайки светлината (lux при Гросетест) като субстанция, тя е фина телесна същност, доближаваща се до нетелесното, телесен дух (стояща между духа и материята). Тя е първата телесна форма, което може да се отнесе до създаването на материята и по-точно в гросетестов смисъл телесността ѝ същевременно е телесна същност, доближаваща се до нетелесното, с което

може да се каже, че е нематериална същност, безтелесна и като субстанция – проста.

Проблемът за тъмнината

В *Шестоднев* Йоан Екзарх отделя внимание и на проблема за тъмнината, аналогично с проблема за злото. Разглеждането му е обусловено от съществуването му и съответно – необходимостта от обяснение. Основно феноменът на нощта налага разглеждането на тъмнината, която е сянка и липса на светлина. Тъмнината не е създадена, няма собствено битие, тя е лишена от светлина⁴⁴.

Проблематично е наличието на тъмнина (като липса на светлина) в светлинната метафизика на Гросетест. Доколкото *lux* има особен онтологически статус като „телесен дух“, „първата форма в сътворената първа материя“, то тъмнината следва да бъде лишена от първата форма в първата материя, което отвежда към времето преди началото на времената (ако изобщо може да се назове по този начин). В началото на времената се е появила светлината/*lux*, а поради това нейно охарактеризиране като телесен дух, не би могло да има лишена от нея в сътворения свят, то тъмнината е възможна само преди това, т.е. преди началото на времената и преди Сътворението. „...А земята беше пуста и неустроена; и тъмнина покриваше бездната; и Божият дух се носеше над водата...“⁴⁵. Тук трябва да се направи важно уточнение, че това разглеждане на тъмнината като възможна преди сътворението се отнася до материалния свят, защото както пише Василий Велики в своя *Шестоднев*: „...нито ангелските чинове, нито целите небесни войнства, нито изобщо някое от разумните същества или някой от служебните духове с име или без име са съществували в мрак, а са били в подобаващо за тях състояние – сред светлина и всяка духовна радост...“⁴⁶. И все пак, по отношение на тъмнината може да се потърси аналогия в сътворения свят, но тогава би било по-правилно да се говори не за липса на светлина, а за липса на осветеност. Това различаване е важно, защото липсата на светлина съответства на пълния мрак (напр. нощта), а липсата на осветеност обозначава неосветен предмет, вещь (нещо от сътворения свят), но не показва липса на светлина, а тъкмо обратното – светлина има, но тя не достига до тази вещь. Съответно при едно подобно разглеждане на липсата на осветеност е необходимо посочването на причини за това светлината да не може да достигне до определено място или до нещо. Самият Гросетест споменава сянката (*umbrosum*)⁴⁷ именно в контекста на наличието на нещо, което се изпречва на светлината и извиква сянка⁴⁸. Тъмнината като липса на осветеност е възможна при засенчено място, което бива закрито от някакво тяло⁴⁹ и по тази причина до него не може да достигне

светлина. В контекста на светлинната метафизика на Гросетест, тъмнината в сътворения, материален свят е възможна като сянка, като място, което не е осветено.

Твърдта

При този прочит на *Шестоднев* на Йоан Екзарх, по отношение на небесната твърд трябва да се разгледа проблема за двете небеса⁵⁰. „В началото Бог създаде небето и земята...“⁵¹ – в първия ден от сътворението, но във втория ден: „...и Бог каза: Да бъде простор посреде водите, който да раздели вода от вода“⁵² и „...Бог нарече простора Небе...“⁵³. В този смисъл е необходимо да се направи разграничение между двете небеса, защото те са различни и са именувани по различен начин⁵⁴.

Твърдта създадена във втория ден отделя вода от вода. Водата над земята се е втърдила и половината вода се е издигнала нагоре, а другата е останала долу. „...и Бог, като издигна естеството на водата, го съгсти и го превърна в твърд“⁵⁵. Очевидно Гросетестовата небесна твърд (*firmamentum*) не е създадена във втория ден. Това е създаденото в началото небе⁵⁶, защото *firmamentum* е първото съвършено тяло, нямащо в своя състав нищо друго освен първата форма и първата материя. Но в най-външните части на сферата светлината е разреждана до последно и е изпълнена възможността на материята⁵⁷. Следователно тя е завършена, неподатлива на разреждане и съгствяване, т.е. устойчива⁵⁸. Сферата се е появила в началото на времето, при появата на светлинната точка, която изведнъж разпространява светлината, поради което е невъзможно да се мисли *firmamentum* като твърдта (от *Шестоднев* на Йоан Екзарх), която е създадена във втория ден. Още повече, че тя е първото съвършено тяло – първата форма и първата материя, докато твърдта у Йоан Екзарх бива създадена при вече налични други материални вещи в света и отделя вода от вода. Това са двете небеса, които Василий Велики настойчиво разграничава. Следва да се изясни защо и двете носят названието твърд. Отговорът отново може да се намери в *Шестоднев* на Василий Велики. Обичайно в Писанието твърд се нарича устойчивото и неподатливото⁵⁹. Небесната твърд (*firmamentum*) е устойчива и неподатлива, защото е съвършена, а устойчивостта и неподатливостта на изменение на твърдта (небето на втория ден) е обусловена от твърдостта ѝ, от чисто физическите ѝ свойства. Тук и в двата случая става въпрос за устойчива и неподатлива твърд, но при Йоан Екзарх имаме едни чисто физически характеристики на даден феномен (небето, видимо за човешкото око⁶⁰), докато при Гросетест твърдта е изцяло метафизическа категория, която е устойчива, доколкото е съвършена и неизменчива.

Вместо заключение

Излишно би било да се повтарят направените вече заключения и решенията на конкретните поставени проблеми в прочита на *Шестоднев* в контекста на светлинната метафизика на Робърт Гросетест. По-скоро тук е мястото да се назове основният източник, спомогнал за разрешаването на тези проблематични области, за да стане възможен прочитът на две на пръв поглед несъвместими и несъпоставими произведения и автори. Както и в началото бе отбелязано едно своеобразно общо начало и по-точно обща изходна точка при Йоан Екзарх (изцяло под влиянието, експлицитно или не, на византийската традиция и конкретно на Василий Велики) и Робърт Гросетест (който чете кн. Битие с *Шестоднев* на Василий Велики), което е *Шестоднев* от Василий Велики. Именно въз основа на този текст са разрешени основните проблематични точки в прочита. Търсенето на тези решения, възникнали при прочита у Василий Велики и по-точно *Шестоднев*, е обусловено от полагането му като обща изходна точка при Робърт Гросетест и Йоан Екзарх. Както вече бе посочено в началото, произведението на Василий Велики попада чрез тези двама автори в много различни културални и историко-философски контексти и естествено крайният резултат – възгледите на двамата автори, чиито произведения бяха разгледани, са на пръв поглед несравними, а може би и не само на пръв поглед, доколкото четенето на *Шестоднев* на Йоан Екзарх през призмата на идеите на Робърт Гросетест стига до различни пунктове. Именно в тези пунктове е използван *Шестоднев* на Василий Велики, в който се намират разрешените на проблематичните точки от прочита. Двете различаващи се визии у двамата автори по отношение на един проблем биват съвместени и прочетени чрез общата си изходна точка. В известен смисъл по този начин се отстраняват влиянията на разликите в епохите, правещи толкова несравними идеите на двамата автори. В крайна сметка за осъществяването на прочита е необходимо затварянето на кръга: изходна точка – различните историко-философски и културни влияния – изходна точка или казано по друг начин, тръгвайки от *Шестоднев* от Василий Велики се стига до *Шестоднев* от Йоан Екзарх и идеите на Робърт Гросетест (силно повлиян от византийския автор именно в четенето на кн. *Битие* от Светото писание) и отново връщайки се към Василий Велики, „затваряйки кръга“, за да се прочете в контекста на светлинната метафизика на Гросетест Йоановия *Шестоднев*.

Бележки

1. Христов, И. *Йерархия на битието в Шестоднев от Йоан Екзарх*, в: Архив за средновековна философия и култура, свитък I, С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1994, с. 21.
2. Георгиев, О. *Роберт Гросетест – проблемът за светлината. (Robert Grosseteste – About the Light)* In: CIVITAS DIVINO-HUMANA, S., 2004, с. 229.
3. Йоан Екзарх, *Шестоднев*, С., Наука и изкуство, 1981, с. 43.
4. Христов, И. *Йерархия на битието...*, (cf.nt 1), с. 21.
5. Георгиев, О. *Робърт Гросетест...*, (cf.nt 2), с. 233.
6. Жилсон, Е.; Бьорнер, Ф. *Християнската философия*, С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1994, с. 330.
7. Ibid, Нехаемерон fol. 147 vb
8. Р. Гросетест, *De luce*, в: Средновековни философи, Ч. I, С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1994, с. 438.
9. Ibid. с. 437, 438.
10. Ibid. 440.
11. Ibid. 442.
12. Проблемно по отношение на формирането на сферата, фирмаментумът – първото съвършено тяло, е релацията крайно – безкрайно. Безкрайното разпространение на светлината (lux) води до формирането на фирмаментума, сферата, която в крайна сметка е завършена и не е безкрайна, доколкото са обособени нейните централни и периферни части, имащи различни характеристики и още повече това се потвърждава от наличието на 13 сфери, което би било невъзможно при една безкрайна сфера. Разгръщането на материята се осъществява при безкрайно умножаване на светлината. Решението на този проблем се открива в аристотелистката традиция. (Гросетест се позовава на Аристотел „За небето и света“ (I, 5-7) в *De luce*, (cf. nt. 8), с.438. Светлинната точка в праматерията е проста и непротяжна, а позовавайки се на Аристотел, тя при своето крайно умножение не може да създаде протяжност. Всяко крайно нещо надхвърля безкрайно простото (напр. точка и отсечка, в която има безкрайно много точки). (Жилсон, Е.; Бьорнер, Ф. *Християнската философия...*, (cf.nt 6), с. 333.). По този начин се разрешава и проблемът по отношение на формирането на крайна сфера при безкрайното разгръщане на светлината.
13. От светлинната точка *изведнъж (subito)* се поражда светлинна сфера. (*De luce*, (cf.nt 8), с. 437); Светлината – първата форма в първата материя е и в началото на сътворението, когато разгръща *в началото на времето (in principio temporis)* заедно със себе си материята (Ibid, с. 438).
14. Йоан Екзарх, *Шестоднев...*, (cf.nt 3), с. 138.
15. Ibid, с. 140.
16. Ibid, с. 181.
17. Ibid, с. 68.
18. Ibid, с. 59.
19. Ibid, с. 62.
20. Ibid, с. 95.

21. Субстанцията на нощта, в: Бояджиев, Ц. *Нощта през Средновековието*, С., Софи-Р, 2000.
22. Йоан Екзарх, *Шестоднев*,..., (cf.nt 3), с.169.
23. Ibid, с. 95.
24. Ibid, с. 67.
25. Темата за светлината като условие за възприемане на зримото, като осветяваща нещата около нас и по този начин правеща ги възможни за виждане бе засегната на една от лекциите от спецкурс „Философия на фотографията“, четен от проф. д.ф.н. Цочо Бояджиев, д-р Екатерина Гаджева и Николай Трейман през зимния семестър на уч. год. 2008/2009.
26. Ibid, с. 53.
27. Ibid, с. 67.
28. Ibid, с. 60.
29. Ibid, с. 61.
30. Ibid, с. 138.
31. Ibid, с. 138.
32. Р. Гросетест, *De luce*,..., (cf.nt 8), с. 441.
33. Ibid.
34. Йоан Екзарх, *Шестоднев*,..., (cf.nt 3), с. 49.
35. Каприев, Г. *Византийската философия. Четири центъра на синтеза*, С., ЛИК, 2001, с. 25.
36. Която от своя страна е неотделима от формата, разгръща се заедно с нея; Р. Гросетест, *De luce*,..., (cf.nt 8), с. 438.
37. Както светлината се разгръща изведнъж, така и Бог твори видимия свят изведнъж, т.е. моментът на сътворение или появата на една светлинна точка е с особен характер и може да се каже дори, че по някакъв начин стои извън времето.
38. Йоан Екзарх, *Шестоднев*,..., (cf.nt 3), с.55; Василий Велики, *Шестоднев и други беседи*, София, Народна култура, 1999, с. 21.
39. Жилсон, Е.; Бьорнер, Ф. *Християнската философия*,..., (cf.nt 6), с. 330.
40. Йоан Екзарх, *Шестоднев*,..., (cf.nt 3), с. 49.
41. Ibid, с. 50.
42. „Бог сътвори небето, което преди това не е съществувало; сътвори и земята, която също не бе съществувала, и водните бездни, които не съществуваха [преди това], и вятъра, и въздуха, и огъня, и водата, и всичко, на което той даде битие. Материята той сътвори през първия ден.“ : Йоан Екзарх, *Шестоднев*,..., (cf.nt 3), с. 49.
43. Ibid, с. 61.
44. Ibid, с. 62.
45. Битие 1:2.
46. Василий Велики, *Шестоднев*,..., с. 33.
47. Само веднъж в цялото произведение *De luce*.
48. Р. Гросетест *De luce*, с. 437.
49. Василий Велики, *Шестоднев*,..., с. 31.
50. Ibid, с. 39.
51. Битие 1:1.

52. Битие 1:6.
 53. Битие 1:8.
 54. Василий Велики, *Шестоднев...*, с. 41.
 55. Иоан Екзарх, *Шестоднев...*, с. 75.
 56. „В началото Бог създаде небето и земята”, Битие 1:1.
 57. Р. Гросетест, *De luce*, с. 440.
 58. Ibid, с. 443.
 59. Василий Велики, *Шестоднев...*, с. 41.
 60. Иоан Екзарх, *Шестоднев...*, с. 75; Василий Велики, *Шестоднев...*, с. 45.

**READING OF THE FIRST THREE SERMONS OF IOAN EKZARH'S
 HEXAEMERON IN CONTEXT OF ROBERT GROSSETEST'S
 METAPHYSICS OF LIGHT**

Yana Miteva
 (summary)

In the process of reading of Ioan Ekzarh's Hexaemeron in context of Robert Grossetest's metaphysics of light appeared some problems, for example: problem of light, problem of dark, problem of firmament. Appearing of light built up everything, which have been necessary for "building/structure of the world", built up the space and the matter. The light is the first form in the first matter but also it's almost a spirit and that's why it can be definite as immaterial incorporeal nature. Ioan Ekzarh's concept of the dark is a problematic in context of Robert Grossetest's metaphysics of light because the dark in the metaphysics of light can be grasped only as unlit something, but it can't be absence of light, because the light is the first form in the first matter. For the solution of most of these problems or more exactly as ground of the solutions was used other work – Basil the Great's Hexaemeron. Ioan Ekzarh and Robert Grossetest were influenced by Basil the Great because the Byzantine culture and philosophy affects on Ioan Ekzarh and Robert Grossetest also knows byzantine author's Hexaemeron. That's why the solutions for problems, arising in reading of Bulgarian Hexaemeron in context of the Grossetest's metaphysics of light, can be found in this common ground.

КАНОНИЧНАТА И АПОКРИФНА КНИЖНИНА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

*Ружа Делчева**

Думата „канон“¹ идва от Древен Шумер. В семитските езици буквално значи „тръстика“ или „крачка“ (еталон) за измерване на разстояния. Преминал в гръцкия език, терминът има следните значения: 1/ Прът, линия, инструмент за определяне на прави линии при занаяти като дърводелството, зидарството и др.; 2/ Правило (regula), образец, пример; 3/ Плоча или дъска с надпис, таблица, списък, каталог, сборник; 4/ Дял, данък (граждански или държавен). Водещи при семантичното оформяне на понятието «библейски канон» са втората и третата словоупотреби.

Тъй като библейските книги са един вид правило (regula) на вярата, започнали да се наричат канонични, т.е. авторитетни, боговдъхновени и от тук терминът „каноничен“ се употребява в смисъл на библейски, а „канон“, в теологичен план, означава сборник или списък на свещени книги.

Следвайки хронологията при формирането на канона и прилаганите критерии, можем да говорим за Старозаветен и Новозаветен канон. Като Старозаветен канон се определя сборникът от боговдъхновени книги, които християнската църква е наследила от юдейската традиция. Той води началото си от XIV-XIII в. пр. Хр. В *Изход* 24:4; 34:27 и *Числа* 33:2 се говори, че Мойсей записва думите в книга по повеление на Господа, с което се поставя началото на първия свещен сборник. Еврейската Библия е наречена ТаНаКх. Буквите ТНК са акроним от трите основни дяла, в които били тематизирани Свещените Писания при увеличаването на техния брой. Те са: Тора (to-AN) – Законът, наречен още Петокнижие - Pentateuch (от гр. пет книги); Nebim (neh-veh-EEM) – Пророците и Ketubim (keh-tu-Veem).

Старозаветните книги и канонизацията им са по-спорни в науката от новозаветните, където границите са много по-ясни, поради сравнително късния времеви период на тяхното написване. Иван Марковски² посочва три етапа във формиране на Старозаветните писания. Оформянето на „Закон“, като канонично цяло, той отнася към времето на Ездра и Неемия. Сборникът „Пророци“ вероятно е оформен окончателно към 200 – 165 г. пр. Хр., а „Писанията“ по-късно, така че Старозаветният канон бил приключен окончателно през II в. сл. Хр. След Вавилонския плен, според юдейското предание, приключването на старозаветния канон станало при непосредственото участие на последните по време библейски писатели и

* доктор по книгознание, библиограф в НБ „Св. св. Кирил и Методий“.

пророци. Те били и последните боговдъхновени автори от еврейския народ преди идването на Исус-Месия. Във *Вавилонския Талмуд* се подчертава: „След последните пророци – Агей, Захария и Малахия (около 400 г. пр.Хр.) – *Светият Дух се оттегли от Израил*”. Появилите се след това писания не били приети за канонични.

Боговдъхновената книжнина се различава от обикновената литература по произхода и съдържанието си. Боговдъхновеността се схваща като свръхестествено въздействие на Бога, при което пишещият е не само побуден, но и ръководен в делото си така, че написаното е в пълна хармония с Божията воля. Затова и съчиненията, писани след като Светият Дух се оттегля от Израил, според записаното в *Талмуда*, не са канонични, не са боговдъхновени. Записаните истини са били внушавани от Бога, но това как те да бъдат казани било предоставяно на авторите и тяхната индивидуалност също е изявена в свещените текстове.

Окончателното оформяне на библейския канон става в периода III-IV в. Селекцията на текстовете била извършена по няколко основни критерия. Първият най-важен критерий, прилаган с особено внимание още при формирането на старозаветните писания, е *боговдъхновеността на текста*. Вторият важен критерий е *авторството*. Той се оказва от особено значение при канонизирането на новозаветните текстове. Евангелската вест можело да бъде представена като автентична от сподвижниците на Спасителя или поне от хора осведомени от първа ръка за събитията. Въпросът за истинното и лъжливото словотворчество е бил поставян още в апостолско време. В *Лука 1:1-4* се казва: “Понеже мнозина предприеха да съчинят повест за съвършено потвърдените между нас събития, както ни ги предадоха ония, които от началото са били очевидци и служители на евангелското слово, видя се добре и на мене, който изследвах подробно всичко от началото, да ти пиша наред за това, почтени Теофиле, за да познаеш достоверността на това, в което си бил поучаван”. Третият критерий е *съдържанието на текста*. Съдържанието на всеки каноничен текст трябва да се вписва в логическата последователност на изложението и да е в семантична корелация с останалите части на Писанието.

Иван Марковски разделя старозаветните писания на четири категории книги. Неговата класификация ни позволява по-ясно да схванем от коя част на еврейската писмена традиция произлизат текстовете, по-късно определени като апокрифи. *Първата категория* са общопризнатите канонични книги. Това са запазените от еврейската Библия 39 книги, които са приети за боговдъхновени от всички традиционни християнски общности. Талмудистите са свели техният брой на 24, тъй като 12-те малки пророци се възприемат и отбелязват като една книга, 2-те книги на *Летописите* също, а 4-те книги на *Царете* се броят за две.

Втората категория старозаветни книги обхваща такива, които само се споменават в Библията. Въпреки, че времето на тяхното възникване е синхронно с това на Старозаветния канон, те не са достигнали до нас. Такива са: „Книга на Господните войни“ (Числа 21:14); „Книга на Праведния“ (Исус Навин 10:13, II Царе 1:18); „Книга на пророк Натан“ (II Летописи 9:29; I Летописи 29:29); „Книга на гледача Самуил“ (I Летописи 29:29); „Книга на гледача Гад“ (I Летописи 29:29); „Книга на пророк Семаия и на гледача Идо“ (II Летописи 12:15); „Книга на Юдовите и Израилевите царе“ (II Летописи 32:32); „Книга на летописите на Израилевите царе“ (III Царе 14:19); „Книга на летописите на Юдовите царе“ (III Царе 14:29). Всички тези книги, споменати в Библията, явно са отразявали исторически събития с локално значение. Били са свързани предимно с хронология и факти от управлението на царете и духовните водачи на народа, както можем да забележим и от контекста в който са изброени. Във II Летописи 12:15 се казва: „А делата на Ровоама, първите и последните не са ли написани в книгите на пророк Семаия и на гледача Идо за архивите“, т.е. тези книги са били, по всяка вероятност, с функциите на летописни бележки, исторически хроники, които са се пазели. До това заключение можем да достигнем и от факта, че тяхното споменаване е именно в тези библейски канонични книги, които са с историческа насоченост. Старозаветните книги, които се споменават в Библията, се отличават от останалите, влизащи в състава на Канона, по това, че имат локално историческо и географско значение, но те също са били свещен текст. *Третата група* книги са: неканонични старозаветни книги. Или това са книгите, които не фигурират в Еврейската Библия, а до нас са достигнали посредством Септуагинтата и относно които различните християнски общности имат различни възгледи. И *четвъртата група* книги са именно отклоняващите се от ортодоксалната норма. Те са отбелязани от Ив. Марковски като апокрифи или псевдепиграфи (псевдоепиграфи). Много от апокрифните писания, са съхранени и достигнали до нас, точно поради факта, че са псевдоподписани. Те оправдават своето съществуване, като използват имената на авторитетни библейски писатели. От тази четвърта група книжовни паметници на древноеврейската литературна традиция водят началото си и раннохристиянските апокрифни текстове.

Важно е да отбележим, че книгите общопризнати за апокрифи не присъстват в Библиите на традиционните християнски деноминации. Тяхното отхвърляне като текстове, които не носят същността на богопознанието е възприето от официалното християнство като цяло. Старозаветните апокрифи имат своето начало в езотеричната литература, от която са били повлияни и някои еврейски тайни писания. Професор Г. Беер³ посочва като време на

интензивна поява на тази книжнина времето от 170 г. пр. Хр. до 130 г. сл. Хр. – или това е граничният период, обхващащ процеса на прехождане от юдаизъм към ранно християнство. Това време се характеризира с промяна на парадигмата, наситено е с религиозни идеи и дава нов поврат в духовната история на човечеството. Докато съставянето на Старозаветния канон обхваща един дълъг времеви период, то формирането на Новозаветния се осъществява за около 100 години. Най-вероятно в синхрон със събитията, предизвикали поврата в религиозната история, интензивно са създавани и описващите ги текстове, голяма част от които остават извън Канона. Някои автори разширяват периода на засилена поява на апокрифи чак до X в. сл. Хр. Появата на старозаветните апокрифи се свързва със смесването на юдейската теология с езически идеи. За цялата старозаветна еврейска история са характерни опитите за проникване на езически идеи сред еврейските вярвания, поради което в Библията има изрични предупреждения срещу това. Особено при Египетското робство и Вавилонския плен, евреите са били в ситуации, поставящи ги в непосредствена близост до езическата култура и религия. В резултат на това се появяват и съчиненията на т.нар. юдейска апокалиптика. За разлика от нея, библейските книги *Даниил* и *Откровение*, макар силно да се отличават от останалите свещени писания, напълно отговарят на техните идеи и кореспондират със символиката им. Апокрифите само използват тази символика и се базират на нейната хиперболизация. Появата на апокрифите е характерна за късното юдейство, когато съществува отделяне на евреите от закона (тора). Така те представляват един конгломерат от библейски и езически идеи.

Според Ориген апокрифи са книгите, които не трябва да се четат по време на църковна служба. Подходящи за четене пред църковната общност са само книгите, влизащи в корпуса на Священото Писание. И така – книгите, отхвърлени и забранени от Църквата за нуждите на богослужебната практика са произведенията, наречени от протестантите псевдоепиграфи, т.е. книги, които неоснователно носят имената на велики библейски личности. Древната християнска църква е употребявала общото наименование „апокрифи“. В самата Библия също имаме указания за лъжеписанията. В *Тит 1:14* те са наречени юдейски басни – „и да не давате внимание на юдейски басни и на заповеди от човеци, които се отвърщат от истината“. Съхранените до наше време юдейски и юдео-християнски лъжеписания са малко. За съществуването на запазени такива съдим от някои цитати и позовавания в творбите на християнските писатели, но най-вече от индексите на забранените книги. В тези списъци попадат апокрифите в същинския смисъл на думата. *Второканоничните и т. нар. полезни за четене книги* са предмет на спор

между различните религиозни общности, но *не попадат в индексите на забранените книги*.

Когато се говори за апокрифи във византийско-славянския свят се разбират отречените анонимни и псевдонимни творби с библейска тематика и персонажи, а също и суеверно-гадателните книги. В зависимост от това – какъв сюжет разработват, те се делят на две големи групи – старозаветни и новозаветни. В последствие „апокрифна книжнина“ разширява своя обем и включва освен неканоничните книги и друг тип литература, противоречаща на официалната догматика. Лъжливи книги започват да се наричат всички творби, които се отклоняват от библейските книги по идеи, образи, тълкувание и предназначение. Някои от апокрифите придобиват чисто утилитарни функции и приложение. Започват да се използват като средство за предпазване от зли сили, например – *Посланието на цар Авгар до Исус*. Това води до разширяване на тяхното разпространение и популярност.

Знаем, че апокрифните съчинения навлизат в България след официалното покръстване заедно с останалата преводна византийска църковна и светска литература. Това са били текстове повечето, от които възникнали в ранната християнска епоха, запазени и разпространени в християнския Изток.

Българската апокрифна литература – преводи, редакции, нови съчинения, се развива най-интензивно от X до XII в. включително. Те се разпространяват чрез различни по състав и функции сборници, като *Измарагд*, *Златоуст*, *Патерик*. В много сборници със смесен характер, те са поставяни заедно с произведенията на официалната българска литература (както е например в *Иван-Александровия сборник* от 1348 г. и *Берлинския* от XII-XIV в.) Чрез тези съхранявани в манастирските фондове сборници голяма част от апокрифите са достигнали и до нас.

Както видяхме, почти веднага след появата на каноничните текстове, започват да се създават и апокрифни. За паралелността на двата типа литература говори фактът, че сред откритите книги, принадлежали на т.нар. „Кумранска община“, има както библейски текстове и коментари на Писанието, така и извънбиблейски, между които и апокрифи, известни ни по-късно и от старобългарски версии.

Вече посочените факти налагат констатацията, че получената популярност в целия византийско-славянски свят апокрифна литература не е в същинския смисъл на думата средновековна. Тя възниква като специфичен тип книжнина в предхристиянската и раннохристиянската епоха. През цялото си развитие апокрифите имат претенция, че се християнизират, но въпреки това не губят близостта си с фолклора. По численост тя започва да съперничи на каноничната, а не да я допълва, като е било в началото.

След Първия вселенски събор (325 г.), авторите вече имат критерии за каноничност, вследствие на което се увеличава обемът на религиозната литература. Съчиненията създадени около книгите на Свещеното Писание, които не са признати за свещени, но употребата им е допустима, носели названието *homologumena* (IV – V в. от гр. *homologesthai*). Към тях спадали писанията и сказанията с популярно съдържание. Другата група книги били тези, определени като *aporreta* – отречени или *notha* – вредни, чиито произход бил еретически, а самите книги били непозволени за ортодоксални християни. Така съществували три раздела книги: 1) канонични – *canonica biblia*; 2) допустими – *homologumena*; 3) отречени – *aporreta, notha*⁴.

През IV – V в., с утвърждаването на канона, църквата започва да съставя списъци или индекси и на лъжливите, отречени книги. Структурата на индексите следвала горепосочената класификация. В тях откриваме съответно двата (*canonica, aporeteta*) или трите (*canonica, homologumena, aporeteta*) посочени по-горе раздела. Постепенно терминът *aporreta* се слял с *apocrypha*. Първо се оформил списъкът само на каноничните книги, после на каноничните и допустимите и накрая списъкът на отречените.

С появата на индексите за забранени книги, в които се посочва какво не трябва да се чете, се провокира интерес и към самите забранени творби. Това от своя страна инициира четенето им, което предизвика отново забрана и така, бихме могли да кажем, че се получава един своеобразен затворен кръг.

Новият тип индекс – само на забранените книги – представя библиографски едностранчиво литературния процес. За цялостния облик на средновековната книжнина можем да съдим от индексите на забранените книги и от индексите на разрешените книги взети заедно. Те ни представят двете страни на общия литературен процес през Средновековието. Както каноничната литература се регламентира от каноничните правила и индекса на разрешените книги, така пък апокрифната литература е описана в индексите на забранените книги. Но докато първият тип индекси имат за цел да стимулират четенето на посочената литература, то вторият цели тяхното ограничаване и забрана. Списъкът на истинните книги възниква исторически по-рано и има пряко отношение към каноничната литература. Той пази, представя и стимулира развитието на официалната българска средновековна книжнина. Репертоарът на запазените книги във фондовете на най-големите български органични библиотеки показва, че тяхното комплектуване се е правело и според препоръките в списъка на разрешените книги. *Симеоновият сборник, Белокринитският сборник № 112, ръкопис № 78 (XVII в.)* от сбирката на Рилския манастир, а също и манастирските типичи говорят в подкрепа на това

твърдение, но средновековните индекси са известни най-вече в своята забраниителна част.

Досегашните изследвания върху историята на индекса на забранените книги в старата южнославянска и руска литература установяват, че византийската литературна традиция е с решаващо значение за неговото възникване и развитие. Съществуват няколко славянски редакции на списъка, които са с различен времеви произход и отлики в състава на посочените апокрифи. Според големият руски славист-археограф А. И. Яцимирский, тези списъци със своите над 200 преписа биха могли да се класират в седем големи групи, съдържащи заглавия на 122 отречени книги. В България са били разпространени четири редакции на списъка на забранените книги. Първите преводи на апокрифи у нас са от края на IX началото на X в., а най-старият познат индекс – от *Симеоновия сборник* (1073) – копира гръцки оригинал от V-VI в. Тази историческа асинхронност се отразява и върху съдържанието на индекса. С доказано български произход са още три индекса: *Погодинов*, поместен е в препис на „Номоканон“ от XIV в., но според изследователите следва да се датира много по-рано, а именно през XI в. *Киприянов индекс* от XIV – XV в. Познати са няколко текста, в които се отбелязва, че са преписи от индекса в Молитвеника или Требника на митрополит Киприян. Известен е със своята втора самобитна част, която съдържателно е свързана със старите езически вярвания и обичаи. Последната българска редакция на индекса възниква в периода на турското владичество. Този индекс е поместен в увода към „Житие на пророк Илия“ в *Дамаскин от 1750 г.* Многобройните преписи от индекси на забранените книги свидетелстват за все по-широкото разпространение на апокрифите, а също за усилията на църковната и държавна власт да спрат този процес. Индексите на забранените книги ни дават първите запазени писмени сведения за апокрифната славянска книжнина.

Д. Петканова отбелязва, че апокрифната литература, която се разпространява от началото на X в. до началото на Възраждането, заема много важно място при формиране светогледа на българското средновековно общество. Новите елементи, привнесени от апокрифната литература към християнския тип мисловност, имат своето отражение дори в православните доктрини. Това влияние можем да открием и в официални съчинения. Много от образованите български писатели използват отделни елементи от апокрифите, което показва, че тази литература е била разпространена не само сред низшето духовенство. Така например, св. Климент Охридски заема от *Протоэвангелие на Яков* мотиви, които разработва в словата си за Йоан Кръстител. Черноризец Храбър използва позоваването за сирийския език, като начален език на човечеството, от апокрифа *Откровение Варухово* или от някой негов вариант.

Апокрифната легенда за Соломоновата чаша в преработен вид е включена в *Пространно житие на св. Кирил*. Следи от апокрифно влияние се откриват и в книжовното дело на Григорий Цамблак. Като контрапункт те стимулират разработването и аргументирането на отделни тези в процеса на формиране на църковната догматика. Нерядко апокрифите косвено влияят при изграждане на отделни елементи от религиозния култ. Споменатото вече *Протоевангелие на Яков*, например играе съществена роля при утвърждаването на култа към Мария-Божията майка. Само библейската канонична книжнина остава отделена като неподлежащо на промени завършено цяло.

Бележки

1. Вж. Брюс, Ф. Ф. *Достоверността на Новозаветните документи* / Ф.Ф. Брюс. - С. : Нов човек, 1991., с. 31.
2. Марковски, И. *Вехтозаветни апокрифи и псевдоепиграфи* / И Марковски // Г о д. на СУ. "Климент Охридски", Богословски фак., Т. 15, 1937-38.
3. *Realencyklopaedie fur protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 6, p. 230.
4. Сперанский, М. Н. *История древней русской литературы* / М. Н. Сперанский. – М., 1920.

CANONICAL AND APOCRYPHAL LITERATURE DURING THE MIDDLE AGES

Ruzha Delcheva
(summary)

This text sketches out the historical formation of the Biblical canon and the appearance of parallel texts defined later apocryphal. It shows the interaction between these two basic types of readings during the Middle Ages and their fixation in so called indexes of enlarged and forbidden books.

АНТРОПОЛОГИЧНИТЕ ОСНОВАНИЯ НА ПОЛИТИКАТА И ЦЕННОСТИТЕ В БЪЛГАРСКИЯ ПОЛИТИЧЕСКИ ДЕБАТ

*Олга Симова**

„Нежните революции” в Източна Европа бяха свързани с остро противопоставяне на комунизма като режим, като политическа и икономическа система, ограничаваща свободата на човека. Но в България опитите за преосмисляне на неговите дълбоки философско-антропологични предпоставки бяха епизодични и затворени в научната общност. Те изобщо не стигаха до политическите актьори и до широката публика. Днес двадесет години след промяната сякаш още повече сме се отдалечили от поставянето и обсъждането на тези въпроси. Какви са причините за това?

1. За разлика от Германия, където след дванадесет години националсоциализъм, християндемократията откри традиция, на която да се опре по фундаментални въпроси – а именно християнството – в България този ход беше невъзможен след четиридесет и пет години комунизъм и преследване на религията. Голяма част от хората за тези години вече са атеистично настроени, а външно-политическата ориентация на БПЦ към Русия влиза в дисонанс с националния стремеж към присъединяване към структурите на Западния свят – ЕС и НАТО. С други думи нямаше що-годе жива собствена традиция, към която да се обърнем.

2. Самата комунистическа идеология, основана на марксизма ленинизма, която повече или по-малко осъзнато владееше умовете на много хора, отхвърля възможността да има един образ на човека, защото човешката същност се разглежда като съвкупност от обществени отношения. Следователно човекът е различен в различните общества и е такъв, какъвто го направи обществото. Тази идеология внушава, че ценностите не са нищо друго освен прикритие на икономическите интереси и битките за власт. По тази причина и до днес на тях се гледа най-много като на украшение, което може да се впише в една или друга политическа програма, но малко са партиите, политиците, а и обикновените хора при участието им в политическия процес, които са готови сериозно да погледнат към въпроса за ценностите.

3. Въпросите, свързани с образа на човека и ценностите нямаха късмет у нас и по една друга причина. При отварянето на страната ни към западния свят в него все по-голямо влияние придобиваше неолиберализма – една доктрина, която, също както марксизма привилегирова чисто икономическите измерения на

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

реализацията на отделната личност, както и на обществото. Също както марксистите твърдят, че базата определя надстройката, така и неолибералите са склонни да гледат всички области на обществения живот, включително духовните и културните, от гледна точка на икономическата логика, ориентирана към количествено измерима печалба и ефективност. От тази гледна точка метафизическите въпроси – за природата на човека и произтичащите от нея ценности – са лишени от смисъл. Като самоочевидно се приема, че ценно е само онова, което допринася за икономическата ефективност, че пазара е този, който в крайна сметка оценява всичко. Към това се прибавя и ценностния релативизъм на постмодерната философия – *anything goes* – която имаше сериозно влияние върху посткомунистическите научни и културни елити у нас.

4. Приемаването единствено и само на пазарните ценности се оказва в съзвучие с претенциите на набиращата сили през последните години олигархия в България и доста успешните ѝ усилия за подмяната на демокрацията с една „фасадна демокрация“. Още Аристотел е забелязал, че олигархията като форма на държавно управление би била напълно оправдана, ако се приеме, че целта на политическото общуване е материалният просперитет на гражданите и държавата. Самия той поставя като по-висока цел на политическото общуване добрия живот, в смисъл на живот според добродетели.

Въпреки, че дебатът за антропологичните основания на политиката и ценностите не е в дневния ред на българските елити, според мен е изключително важно той да се води, защото някакъв отговор на тези въпроси в скрит неартикулиран вид винаги присъстват в мисленето за политика и правенето на политика. Когато се казва какво е добро или зло, полезно или безполезно, ефективно или неефективно винаги се има предвид някакъв образ на човека. Затова следващия въпрос, на който ще се спра е въпросът за образа на човека и ценностите в различните типове политически доктрини.

Човекът и обществото в политическите доктрини на модерността

На първо място искам да отбележа големите заслуги на класическия либерализъм – Лок (Лок, 1996), Монтескьо (Монтескьо, 1984) – за развитието на съвременните либерални демокрации. Те поставят в основата на своето мислене за политика свободата на индивида и механизмите за нейната защита: господство на правото, ограничаване на властта, разделение на властите. По късните либерални мислители – Дж. Ст. Мил (Мил, 1993), Токвил (Токвил, 2004) – също имат принос с идеите си за предотвратяване на диктатурата на мнозинството. Може да се каже, че политическият ред на модерните национални държави се дължи до голяма степен на техните идеи.

Въпреки огромното си разнообразие политическите теории на модерността изхождат от три най-обобщени визии за човека. Тези от тях, които виждат човека като изначално несъвършено същество – Бърк (Бърк, 1999) – или дори агресивно властолюбиво същество – Хобс (Хобс, 1971) настояват, че свободата на индивида може да се реализира само в рамките на общности или институции и че тя е реална, само ако е ограничена. На другия полюс стоят теории като тези на Русо (Русо, 1988) и анархистите (Класици на анархизма, 2005), които смятат, че именно животът в институции (държава, семейство) отнема свободата на индивида и развърта неговата природа. Следователно за да се прояви изначално добрата човешка същност трябва да се премахнат наслоенията на цивилизацията и особено тези, които ограничават свободата – закони и институции и да се осигури пряко участие на всички в управлението, т.е. да се премине към непосредствено самоуправление на обществото. Третият вариант е вече споменатият марксистки вариант, според който човешката същност е „съвкупността на всички обществени отношения” (Маркс, 1981: 270), т.е. неговият образ е отражение на обществото в което той живее. От тук и идеята, че обществото може радикално да се подобри, а с това да се подобри радикално и човекът. Това в икономически план е свързано с обобщаване на собствеността, а в политически с непосредствено самоуправление. В последните два варианта политиката като специфична обособена дейност всъщност изчезва. В тях се дава изключителен приоритет на сплотеността на обществото, като свободата на индивида изобщо се зачерква.

Модерните либерални демокрации са просъществували дълго и са просперирали, защото са успели да намерят балансите между, често противопоставяните от теоретична гледна точка, но съвместими от практическа гледна точка ценности като свобода и сигурност, свобода и отговорност, свобода и ред, индивид и общество, гражданин и държава. Те са успели да дадат адекватни формулировки на справедливостта и солидарността. От друга страна идеологиите често са се проваляли, сблъсквайки се с реалността, защото са давали изключителен приоритет на един принцип или ценност, за сметка на други или защото не са успели да открият подходящите баланси. Днес развитието на някои процеси като глобализацията поставят предизвикателства пред просъществувалите дълго и успешно баланси в западния свят и пред все още неустановените баланси у нас. Това създава почва за засилването на някои стари и израстването на нови идеологии.

Неолиберализмът и „новото ляво”

Глобализацията дава силен тласък на неолиберализма. При него акцентът е поставен изцяло върху индивида и неговата свобода, разбирана като

икономическа и морална свобода, да живее както намери за добре, като пълна автономия. Много съвременни автори – Бек (Бек, 1999) обосновават това със схващането, че в днешното глобализиращо се общество протича един процес на индивидуализация, при който индивидите се откъсват от всички предзададени, не избрани от тях групи и идентичности (национални, класови, религиозни) и сами създават собствената си идентичност на базата на своя life stile. Така индивидът е отговорен при ползването на своята свобода, но само и единствено пред себе си. Що се отнася до общностите те стават случайни и нетрайни, защото могат да бъдат напуснати във всеки момент. За тях териториалните граници вече не са пречка. Така реализацията на човека не се вижда в конкретни общности, а предполага директна възможност за свързване на отделния индивид с цялото човечество. В този смисъл принципът на субсидиарност се обезсмисля напълно.

В рамките на неолибералната доктрина общото благо се схваща като напълно изчерпващо се от простата сума на частните блага. Така индивидът няма никакви особени задължения към обществото или към някоя по-малка общност, защото грижейки се единствено и само за своето благо, така той допринася и за общото благо. Неолибералите вярват сляпо в пазара и смятат, че неговата „невидима ръка“ е в състояние да регулира успешно всички области на обществения живот. Те отричат солидарните принципи на осигуряването (здравно, пенсионно). За оценка на образователните и културни постижения разчитат единствено на пазара. Резултатът от това, поне в нашата страна, е напредваща ерозия на тези сфери. Комунистическият тоталитарен режим изхождаше от идеята, че не може да има самостоятелни обществени области и дори частен живот, независими от политиката, подчинени на своя собствена, а не на политическата логика. Неолиберализма на практика възпроизвежда същата схема, само че на мястото на политиката е поставен пазара – не може да има сфера независима от пазара и подчиняваща се на друга, освен пазарната логика.

В стремежа към ограничаване на държавата с цел да не пречи на пазара, неолибералите се стремят да ѝ отнемат все повече функции, дори свързани с опазването на реда и сигурността. Те вече не виждат в нея дори „нощен пазач“, склонни доста често да забравят, че за да функционира пазара трябва да има надеждна защита на собствеността и договорите, което пък предполага ефективна правна система, която единствено държавата може да гарантира с нейния „монопол върху насилието“ (М. Вебер). В противен случай пазарът изчезва и на негово място се настанява джунглата с нейния закон – правото на силния. Това може да се види най-добре в гетата у нас, но и в развития свят, където закона и редът не присъстват. Преакцентирайки

свободата за сметка на реда, неолибералите често забравят, че последния не е природно явление, а се създава с продължителни усилия. В някои от по-екстремните варианти на тази доктрина дори се декларира готовност да се поеме риска от ненаказването на дивиянното поведение с цел да не се пречи на иновацията, защото придържането към нормите затруднявало новаторството.

Друг важен елемент от неолибералната доктрина, който се споделя до голяма степен и от „новото ляво“ (Гидънс, 2000) е преакцентирането на ролята на гражданите и гражданските организации за устройването на съвременното общество. Съвсем не твърдя, че гражданите не бива да са активни, било при контрола над управлението, било при решаването на едни или други проблеми. Но те не могат да заменят институциите и да изпълнят техните функции. Това наклоняване на везните в полза на гражданите и „гражданското общество“ се проявява в доктрината, че едва ли не всички въпроси трябва да се решават на референдуми, че защитата на гражданите е дело не на държавата, а на гражданските организации (например тези на потребителите, екологични организации и т.н.).

Изложените дотук възгледи са особено популярни сред елитите в България. Някои от тях са открито декларирани в програмите на редица партии, но дори да не са декларирани прилагането им в политиката у нас почти не среща интелектуална или политическа съпротива. Това не води до положителни за страната и нейните граждани резултати, защото според мен балансите на основните ценности не са постигнати. Свободата се насърчава до екстремност за сметка на сигурността, отговорността и реда; идеята за солидарност почти изчезва, а справедливостта се разбира само като пазарна справедливост. Така махалото у нас се движи от едната крайност в другата – от екстремния колективизъм на марксизма към екстремния индивидуализъм на неолиберализма. Имаме нужда от балансиране на ценностите и политиката с оглед на нашата конкретна обществена и политическа ситуация. Трябва да го направим във време, в което и образците, по които се ръководим – западноевропейските демокрации – са изправени пред проблема за намиране на нови баланси с оглед на глобализацията, демографската криза, екологичните проблеми, асиметричните заплахи и рискове. Поради това ми се струва, че дебатът за ценностите и лежащите в основата им антропологични основания вече не търпи отлагане.

Литература

Бек, У. 1999, *Световното рисково общество*, С., Обсидиан.

- Бърк, Е. *Размисли за революцията във Франция*, в: *Консерватизмът*, Т. I, С., Център за социални практики НБУ.
- Гидънс, А. 2000, *Третият път*, С., Прозорец.
- Класици на анархизма /антология/, 2005, С., Кванти.*
- Лок, Дж. 1996, *Два трактата за управлението*, С., ГАЛ-ИКО.
- Маркс, К. 1981, *Тезиси за Фойербах* //Антология по история на марксистката философия, С., Наука и изкуство.
- Мил, Дж. Ст. 1993, *За свободата*, С., Център за изследване на демокрацията.
- Монтескьо, Ш. 1984, *За духа на законите*, С., Наука и изкуство.
- Русо, Ж.-Ж. 1988, *Избрани произведения*, С., Наука и изкуство.
- Дьо Токвил, А. 2004, *За демокрацията в Америка* //д-р Токвил, А.; д-р Кюстин, А. *Америка и американците. Русия и руснаците*, С., Изток-Запад.
- Хобс, Т. 1971, *Левиатан*, С., Наука и изкуство.

DIE ANTHROPOLOGISCHE GRÜNDE DER POLITIK UND DER WERTE IN DEN BULGARISCHEN POLITISCHEN DEBATTEN

Olga Simova
(Zusammenfassung)

In diesem Artikel werden die Ursachen für das Ausbleiben einer politischen Debatte über die anthropologischen Gründe und über die Werte in Bulgarien diskutiert. Das sind die Reste des kommunistischen Regimes und seiner Ideologie, einerseits, und die Herrschaft einer neuen einseitigen Ideologie – der Neoliberalismus – nach der Wende, andererseits. Es werden drei Typen von Antworten auf die Frage nach den anthropologischen Gründen der Politik in den Theorien der Moderne dargelegt und auch die gefundene Balance zwischen den Werten in den westeuropäischen Gesellschaften gezeigt. Solche Balancen fehlen in der bulgarischen Gesellschaft und in den bulgarischen politischen Debatten. Neue Herausforderungen wie Globalisierung, ökologische Probleme, Finanzkrise und andere Risiken stellen die gefundene Balance in Westeuropa in Frage. Das macht eine gemeinsame Debatte über die Grundlagen der Politik unentbehrlich.

II. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ НА МЕНИДЖМЪНТА В СПОРТА

Бисер Цолов, Йордан Иванов***

В предишни наши публикации /12; 13; 16 и др./ подчертахме, че вследствие на икономически, социални, културни, образователни, спортно-научни и други предпоставки през последните години на миналия век все по-интензивно в спорта започнаха да се прилагат различни мениджърски подходи. Несъмнено в най-значима степен те са продиктувани от факта, че спортът днес включва два ясно изразени компонента – социален и пазарен. Впрочем именно активното функциониране на взаимовръзката „спорт – икономика“ доведе до превръщането му в стопански отрасъл, което породило необходимостта спортните организации (особено професионалните клубове) да работят като предприемачески структури. По този начин те могат да отговорят адекватно както на по-високите социални и пазарни спортни потребности на хората, така и на другите пазарни субекти (медии, фирми, обществени организации и др.).

От тази гледна точка е безспорно, че управлението на спорта в най-голяма степен зависи от типа стопанска система. Не е едно и също да се управляват спортните организации в условията на централизирана икономика, каквато съществуваше в България до 1989 г. и сега, когато пазарните принципи определят отношенията във всички социални сфери. Впрочем, ако преди 20-25 години за почти всеки в спорта бе сравнително лесно да влезе в утъпканите административно-командни канали на управлението, то днес на преден план, излиза един от най-важните производствени фактори – предприемчивостта. Това изисква от спортните ръководители, на всяко ниво, придобиването на нови интердисциплинарни спортни знания, със сериозен акцент в областта на мениджмънта.

Съвременното разбиране за мениджмънта в спорта, в зависимост от обхвата на неговото съдържание, позволява той да бъде дефиниран по различни взаимодопълващи се начини /13, 51/:

- *Философия и концепция за съвременно ефективно управление* в условията на спортната социална и пазарна среда.
- *Научен подход за управление на профилирана спортна дейност* върху основата на екипния принцип и комплекс от специализирани знания и

* доктор на педагогическите науки, доцент в НСА „Васил Левски“;

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

опит – кибернетични, икономически (бизнес знания), правни, социално-психологични, педагогични, маркетингови, научно-изследователски и пр.

- Система от високоефективни дейности, включваща формулиране на цели, анализ и оценка на условията, средата и средствата, изработване на прогнози, вземане на решения, планиране, програмиране, организиране и координиране на изпълнението им (в т.ч. съгласуване на условията, дейностите и кадрите, подбора и мотивирането им), контрол и оценка на постигнатия целеви резултат.

През последните години диференциацията на мениджмънта в спортната практика стана все по-отчетлива, като следствие от разграничаването на различните сфери на спорта, в които съществуват важни управленски проблеми. Така например, от гледна точка на подсистемите в СФВС се оформиха направления в мениджмънта като: „Мениджмънт на елитния спорт”, „Мениджмънт на ученическия и студентския спорт”, „Мениджмънт на спорта в свободното време”, „Мениджмънт на спорта сред лицата с трайни увреждания” и др. Съобразно разностранността на спортните продукти (в т.ч. спортните субекти) – „Мениджмънт на спортни организации”, „Мениджмънт на спортни услуги”, „Мениджмънт на ТВ и рекламни права”, „Мениджмънт на спортни знания (ноу-хау) и идеи”, „Мениджмънт на спортни състезания и шоу-спектакли (спортни събития)” и т.н.

Това и особено професионалният избор на мениджъра съдействаха да се оформят разновидности на мениджърската професия като мениджър-ръководител, мениджър-финансист, мениджър-трансферен агент, мениджър-треньор, мениджър-селекционер, мениджър-учител, мениджър-аниматор, фитнес-мениджър и др. Всеки от тях има повече или по-малко ясно утвърдени компонентите на професионална изява и мрежа от контакти с множество основни субекти (фиг. 1, модифициран вариант по Й. Калайков /8, 36/). Освен това всеки от тях в рамките на спортната организация, в която работи трябва да може да ръководи върху основата на ясно изразен и утвърден алгоритъм от процедурни дейности (фиг. 2, вариант по М. Мескон /11, 258/).

Тук е мястото да подчертаем, че често мениджмънтът в една спортна организация се разбира като „лост” или механизъм, който да се грижи единствено за финансовото осигуряване. Такова разбиране обаче не е правилно, тъй като финансирането е само едно от направленията на мениджърската дейност. И за да стане достатъчно ясно е необходимо да се посочи, че мениджмънтът като подход, процес или система от дейности трябва да се грижи поне за седем основни направления в осигуряването на спортната организация, които са тясно взаимосвързани (фиг. 3).

В заключение нека обобщим, че най-големите резерви днес пред спортните организации в България са свързани с това те да развият мениджмънта комплексно във всичките му направления. За целта е необходимо структурно усъвършенстване на спортните организации с въвеждането на маркетингова ориентация. Необходимо е, а това важи за всички подсистеми на СФВС, подобряване на кадровото осигуряване с извеждане на преден план на спортните мениджъри, като един сравнително нов за България, но високоподготвен тип кадри. Спортните мениджъри, които да бъдат способни да усъвършенстват и ефективизират управлението на цялата система. Хора, които могат да въведат маркетинговата ориентация, които имат предприемачески дух и могат да приложат мениджърските принципи на управление, съобразно новите социално-икономически условия в страната ни.

Литература

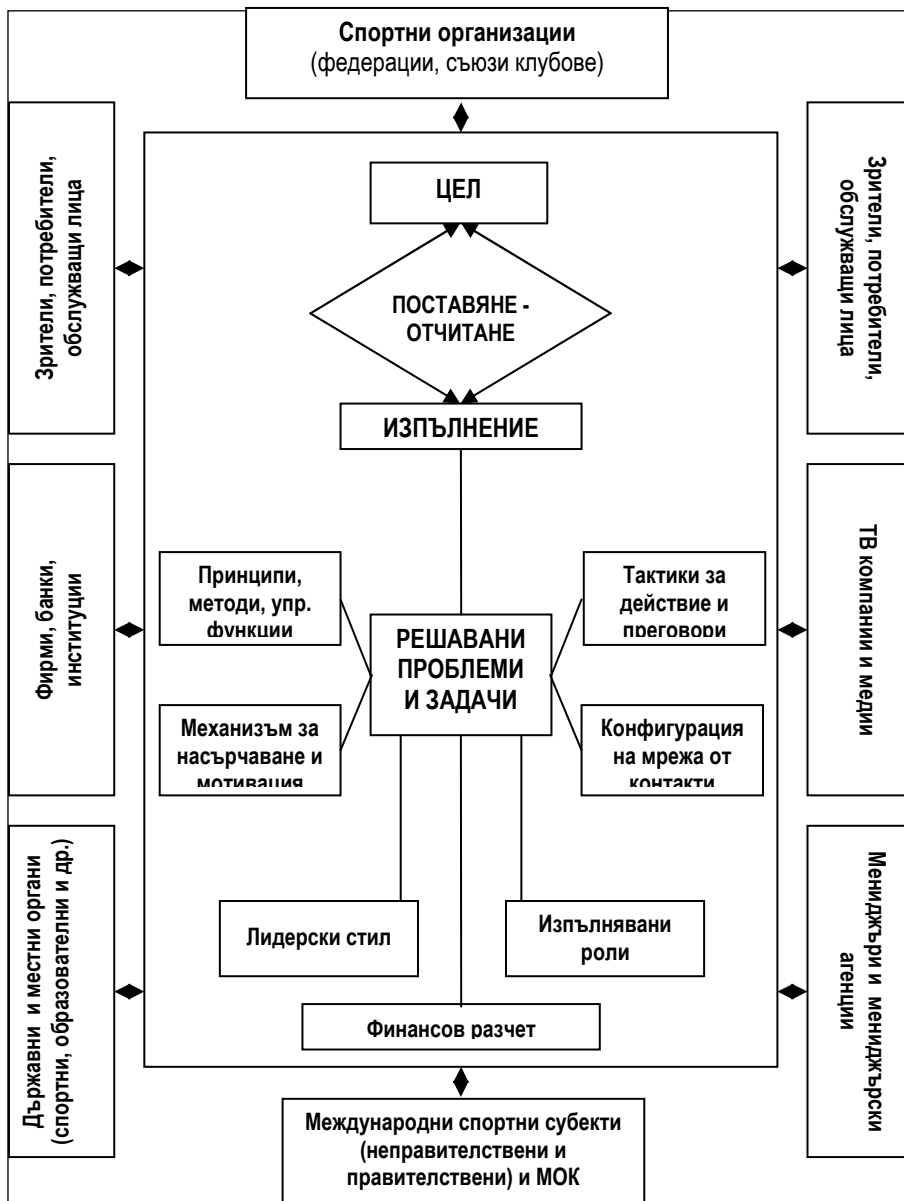
1. **Ангелов, А.** Азбука на мениджмънта, „График Амаг ООД“, С., 1994.
2. **Андреева, М.** Обща теория на мениджмънта, ИК „Галактика“, С., 1996.
3. **Бъчваров, М.** Спортология, НСА, С., 2000.
4. **Василев, П.** Мениджърът – личността на мениджъра, общуването на мениджъра, психопрофилактика на мениджъра, „Персонал – GRH“, кн. 3, С., 1994.
5. **Ганчев, П.** Основи на мениджмънта, „Софттрейд“, С., 2006.
6. **Дражър, П.** Мениджмънт. Задачи, отговорности, практики, „Класика и стил ООД“, С., 2003.
7. **Иванов, И., П. Пенчев, Г. Георгиев, П. Ганчев, В. Пенчев, Ив. Пенчева** Основи на мениджмънта., ИПК „Св. Евтимий Патриарх Търновски“, ВТ., 1999.
8. **Калайков, Й.** Теория и практика на мениджмънта в спорта, „НСА-Прес“, С, 1996.
9. **Калайков, Й.** Мениджмънт в спорта (теоретико-методологически и приложни аспекти), „НСА-Прес“, 2007.
10. **Калайков, Й.** Мениджмънт и икономика във футбола, „Авангард Прима“, С., 2005.
11. **Мескон, М.** Основи менеджмента, М., 1993.
12. **Цолов, Б.** Основи на маркетинга в спорта, „Болд-инс“, С., 2008.
13. **Цолов Б.** Мениджмънт на спорта (лекционен курс за студентите в НСА „В. Левски“), „Болд-инс“, С., 2009.
14. **Dasheva, D., B. Tzolov.** The management of sport in Bulgaria and some problems around it. Македония, „Физичека култура“, бр. 1-2, 1997.
15. **Kotler, Ph.** Marketing Management. N.Y., Prentice-Hall. Inc., Englewood Cliffs, 1988.
16. **Tzolov, B. V. Gavrilov.** Sports management in the system of sportological knowledge. JURNAL of the university of chemical technology and metallurgy. Volume 44, issue 2, 2009.

MODERN ASPECTS IN SPORTS MANAGEMENT

Biser Zolov, Jordan Ivanov

(summary)

The publication affects some modern aspects of sport management, as a result of the recent years economical, social, cultural, educational, sport-scientific and other changes in the society. Without a doubt the most considerable preferences for use of the manager's approach in sports practice are justified from the fact that sports today includes two clearly defined components – social and market components. This led the differentiation of the management trough the past years to become more distinct, as well as new variety in the manager profession. Each of the sports managers today has clearly approved components of professional expression and a network of contacts. On the other hand every manager has to able to lead on the basis of approved algorithm of activities, as well as he has to take care of different basic tendencies of securing of the sport organization.



Фиг. 1. Компоненти на професионалната изява и основни субекти в мрежата от контакти на спортния мениджър.



Фиг. 2. Алгоритъм на мениджмънт в спортна организация.



Фиг. 3. Основни направления в мениджмънт-осигуряването на спортна организация.

III. ОБУЧЕНИЕ

ИЗСЛЕДВАНЕ ВЪРХУ МЕТОДИТЕ ЗА ПРЕПОДАВАНЕ И ФОРМИТЕ ЗА ОЦЕНЯВАНЕ НА РЕЗУЛТАТИТЕ ОТ ОБУЧЕНИЕТО ПО ФИЛОСОФСКИ И СОЦИАЛНИ НАУКИ НА СТУДЕНТИТЕ ОТ МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ“

*Добрин Тодоров, Ваня Серафимова***

I. Проблемна ситуация

1. Тенденции в развитието на висшето образование

През последните десетина години България е включена в протичащия в Европа „Болонски процес“¹, който има няколко основни цели: 1/ да повиши потенциала на висшите училища за адаптиране към изискванията на изграждащото се „общество, основано на знанието“, при което обучението продължава през целия живот; 2/ да подобри способността на университетското образование на континента за справяне с нарастващата конкуренция от страна на най-добрите висши училища от другите континенти и най-вече от Северна Америка; 3/ да осигури съизмеримост между образователните практики в цяла Европа, отделните национални държави и университети, която да позволи по-голяма мобилност на преподаватели и студенти и в крайна сметка да осигури по-високо качество на висшето образование.

С оглед на тези задачи в целия континент тече реформационен процес, който има за задача да доведе до изграждане на нов тип университетско обучение. Този процес е насочен към развитие на висшето образование, при което се сменят акцентите в него: от количество към качество; от парадигматика към прагматика; от теория към практика. Основната посока на развитие е „отварянето“ към социалните потребности, т.е. контекстуализация на образователната работа. А това означава преодоляване на относителната самодостатъчност и изолираност от обществения живот на университетите, от които се очаква да надмогнат своята консервативност, традиционализъм и затвореност, в резултат от засилващия се натиск на извънобразователната социокултурна среда за подпомагане решаването на нейните проблеми. В

* Това е отчетът на осъществения през 2009 г. от преподаватели от катедра „Философски и социални науки“ в МГУ „Св. Иван Рилски“ едноименен проект по НИР.

** доктор на философските науки, доцент и старши асистент в катедра „Философски и социални науки“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.

крайна сметка се очаква завършващите университетите да получат освен лично удовлетворение от получените знания още и придобиване на конкретни инструменти за професионален успех. Иначе казано, усложнява се търсеният резултат от висшето образование – то следва да дава не само знания, но да гарантира придобиването на широк кръг от умения и компетенции за решаване на конкретни социални проблеми.

В началото на XXI век от европейските университети, вкл. българските, се очаква да предоставят по-различен „продукт“ от този, който досега са създавали. Те следва да работят за формиране на творческо и независимо мислене на своите възпитаници, което се базира върху задълбочени знания и овладяна методология в една или няколко области на знанието. Тези личности с гъвкаво и адаптивно, интердисциплинарно мислене трябва да притежават нагласа на рефлексивност и конструктивна критичност спрямо наличните знания и ментални инструменти, като осъзнават тяхната преходност и нужда от постоянно обновяване. Най-важното изискване към тях е демонстрацията на способности за решаване на нетрадиционни проблеми и генериране на ново знание. За да се отговори на тези изисквания в университетите от Стария континент вече са предприети редица мерки за обновяване и усъвършенстване на образователната практика. Те са както от административно-организационно естество, така и засягат процеса на преподаване по същество. Една от най-важните е свързана с определяне на конкретните способности, които следва да придобият обучаемите. В това отношение сред активно ангажираните с реформите лица няма принципни различия. Ясно е, че следва да се работи за изграждане на автономни, отговорни, диалогични, предприемчиви, гъвкави, мобилни, просветени и критични личности, годни да подложат на преоценка, преформулиране и обновяване доминиращите в обществото идеи и възгледи. С други думи казано, висшето образование има за задача да изгради сложен комплекс от знания, умения и компетентности, които да осигурят възможности за реализация на творческия потенциал на обучаемите.

За постигането на посочената цел са необходими редица промени, засягащи всички заинтересувани страни: академична колегия, обучаеми, потребители. Те могат да се осъществят единствено в постоянен диалог помежду им. При изработването на учебните планове, програми и стандарти трябва да бъдат въввлечени освен преподавателите и студентите, още и работодателите. Активното участие на всички тях ще доведе не само до споделяне на отговорността, но и до изработване профила на завършващия абсолвент, в който да бъдат конкретизирани както полезното учебно съдържание, така и нужните компетенции и практически умения. В крайна

сметка включването на преките потребители в подготовката, а донякъде и в реализацията на обучението, ще гарантира неговия успех.

Важна страна от процеса на реформиране на висшето европейско образование е цялостната преоценка на елементите му. Сред тях се открояват методите и формите за неговата реализация, както и изработването на подходящи способности за оценяване нивото на притежаваните знания, умения и компетенции от страната на обучаемите. Що се отнася до реформирането на хуманитарния компонент на университетското обучение у нас, и в частност това в МГУ „Св. Иван Рилски“, то е започнало отдавна². Преподавателите, които го осъществяват, обаче не смятат, че следва да се задоволяват с успехите в досегашната си практика, а да продължат да развиват образователния модел по философски и социални науки, функциониращ в нашето висше училище от няколко години.

Настоящият проект поставя акцент върху конкретните средства за преподаване и оценяване постиженията на студентите. Това означава продължаване, но и модифициране на досегашните способности, чрез съсредоточаване върху основните параметри на образователната практика. Преформулирането на основната цел в изследването от установяване потребността и особеностите на обучението по философски и социални науки – преследвана в предходни изследвания³, към способите за неговото провеждане – анализирани тук, не означава отказ от получените досега резултати. Напротив, тук се стъпва върху тях, но се върви към задълбочаване на анализа върху най-важните характеристики на образователния процес.

2. Цел и задачи на изследването

От началото на 90-те години на XX век в МГУ „Св. Иван Рилски“ работи нов модел за преподаване на философски и социални науки⁴. Този модел се базира върху принципа на избираемост на учебните дисциплини и преподавателите, които ги водят. Той се допълва от действия за вътрешно структуриране в два относително самостоятелни цикъла на предметите от двете свързани, но все пак самостоятелни, области на знанието. Предстои работа за евентуално разширяване на тази практика в повече специалности, по които се води обучение в нашия университет. За успешното функциониране на визирания модел спомогна успешното внедряване в учебния процес на изводите, получени от осъществяването на три научноизследователски проекти по НИР в нашето висше училище на теми: *Изследване върху обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“ – състояние и перспективи* (2002 г.), *Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“* (2004 г.) и *Изследване*

на първите резултати от въвеждането на новата система за оценка на качеството на преподаването в МГУ „Св. Иван Рилски“ на базата на данни от обучението по философски и социални науки (2006 г.). При обновяването на образователната дейност са взимани предвид и резултатите от проведено през 2003 г. национално проучване върху състоянието и перспективите на преподаването на хуманитарни и социални науки в нехуманитарните специалности на българските висши училища, доколкото част от него бе осъществено на базата на данни, събрани в МГУ.

Настоящият проект може да се разглежда като продължение на посочените изследвания, но той измества своя фокус. Този път изследването е съсредоточено не върху характеристиката на хуманитарното образование като цяло, а върху способите за преподаване и оценяване знанията на студентите при обучението по хуманитарните дисциплини в МГУ „Св. Иван Рилски“, както и върху мотивите на студентите да избират определена дисциплина измежду представените им за свободен избор. Критичният преглед на конкретните образователни практики във философския и социален цикъл от страна на преподавателите и обучаемите имат за задача да позволят на обучаващите да видят по-ясно както постиженията, така и главните проблеми в своята образователна работа. От друга страна е важно да се положат усилия за евентуално стиковане вижданията на обучаващите и обучаемите, с оглед повишаване ефективността от съвместната им работа.

Основната цел на проекта е в съгласие с изискванията за издигане качеството на обучение в МГУ „Св. Иван Рилски“ съобразно с европейските, а и световни, образователни стандарти, да се усъвършенства изгражданият през последните години модел на обучение по философски и социални науки в нашия университет, който оптимално да решава следните задачи:

1/ Изготвяне на работеща технология за оценяване начина на преподаване на философски и социални науки. Натрупването на данни и социологическият им анализ ще дадат посоката на усъвършенстване организацията на учебния процес и повишаване на неговата ефективност;

2/ Критичен преглед на използваните от преподавателите способности за оценка на знанията, уменията и компетенциите на обучаемите от нашето висше училище по хуманитарните дисциплини. Обмяната на опит и съгласуването на учебната технология между преподавателите по философски и социални науки от МГУ „Св. Иван Рилски“ може да им помогне да усъвършенстват своята пряка работа.

3/ Търсене на пресечни точки между разбиранията на обучаващите и очакванията на обучаемите относно способите за преподаване и оценка на

резултатите от съвместната им работа. Подобно стиковане би довело да по-ефективни съвместни действия в образователната дейност.

II. Използвани дидактически средства при обучението и оценяването на резултатите по философски и социални науки в МГУ – преподавателски опит

При характеризиране на учебната работа по дисциплините от циклите *Философски науки* („История на философията“, „Философска антропология“, „Логика“) и *Социални науки* („Културология“, „Социология“, „Основи на правото“ и др.), водени със студенти от МГУ „Св. Иван Рилски“ от преподаватели от катедра „Философски и социални науки“, на първо място следва да се изяснят техните ключови параметри. В това отношение лисват големи разминавания, което прави по-лесно сравнението между тях. От друга страна близостта в статута и основните им белези позволява да се изгради обща стратегия за тяхното бъдещо развитие.

1. Основни параметри

По правило визираните учебни предмети се изучават в образователно-квалификационната степен *бакалавър*, като изключение в това отношение правят отделни дисциплини от цикъл „Социални науки“ („Микросоциология“, „Психология на безопасността на труда и ергономия“, „Основи на правото“ и др.), които са включени в учебните планове на някои магистърски програми. По всички тези предмети се води обучение в *нехуманитарни* специалности, преобладаващата част от които са инженерни. Видът на учебното съдържание е *хуманитарен*, което го прави нетипично спрямо това на останалите предмети, изучавани в МГУ. В тези условия характерът на обучението не може да е друг освен *общообразователен*, като не съществуват предпоставки за неговото специализиране. Основна негова задача е да дава най-общи знания от съответните клонове на знанието и на практика представлява въведение в проблематиката на по-конкретните му дялове.

Обучението по философски и социални науки в МГУ се води в относително тясно лимитирани граници. Те са предопределени както от общия за страната модел на висше образование, така и от параметрите, заложи в учебните планове на отделните специалности на това висше училище. Организацията на преподаване у нас по традиция е *аудиторна*, т.е. занятия извън учебните зали по правило не се водят – с изключение на летните практики, провеждани със студентите от някои специалности. Българската учебна система е *предметна*, като предвиденото за усвояване учебно съдържание е разпределено по отделни дисциплини. В МГУ повечето предмети

от хуманитарен тип се изучават под формата на *задължително избираеми*, или иначе казано се водят паралелно и в конкуренция помежду си. В някои случаи статутът им е на факултативни, а в редки случаи – на задължителни дисциплини. По правило периодът на обучение по тях е с *тесни граници*, в рамките на един семестър. Обикновено хорариумът им е *сравнително ограничен*, вариращ от 45 до 90 часа в различните специалности, но с ясна тенденция за придържане към долната граница. Формите на работа са *предзададени* и без изключение се свеждат до лекции и семинари. Характерът на учебното съдържание е *хуманитарен с общообразователно* предназначение. То играе ценностно-формираща и методологическа роля.

При обучението по всяка хуманитарна дисциплина в нашето висше училище се преследват конкретни цели. Така например от завършилите курса на обучение по „История на философията“ се очаква да придобият „базисни историографски и текстологични знания за възлови автори и паметници в развоя на европейската философска култура“. Те следва да изградят „способност да реконструират морфологично и функционално „диалога“ между битуващите в европейската философска традиция идеи“, като формират „умения за продуктивно преосмисляне на тази традиция в национален контекст“. Основната задача на обучението по „Философска антропология“ се състои в „изграждане на относително цялостна представа за сложния и противоречив характер на човешкото битие“ чрез придобиване на „знания за „вечните“ проблеми на човешкото битие – произход, същност (строеж, потребности, способности, дейности); детерминантите и мястото на човека в света; смисъла на живота; смъртта и безсмъртието, и какви са възможните подходи при тяхното осмисляне“. Студентите, успешно завършили курса „Теория и история на културата“ следва да притежават знания за ключовите „културни модели – извори, структурни преходи и развой на интерпретациите им“, като се запознаят с „основните насоки на античната, средновековната, възрожденската и модерната теоретична културологична мисъл“, както и с „водещите концепции в културологията на XX и XXI век“. Задачата, която си поставя курса по логика е да „запознае студентите с класическите характеристики на мисленето, като ги подтикне да осъзнаят опасностите от допускане на логически грешки и изпадане в противоречия, както и да овладеят способите за избягването им“. Изучаването на дисциплината „Социология“ цели да „въведе студентите в науката социология“, да „формира у тях усет към спецификата на социалната действителност“ посредством запознаване със социологическите концепции за личността и малката група, както и да ги запознае с „инструментите на емпиричната социология“. Целта, преследвана с обучението по „Гражданско и търговско право“, е студентите да бъдат запознати с „главните юридически

правила на стопанския живот в РБългария, с основните форми и начини на стопанска дейност, както и с принципите на гражданската отговорност”.

Въпреки различното учебно съдържание и специфичните цели в образователната практика по всеки конкретен предмет от хуманитарния сегмент между тях съществува значително сходство спрямо търсените ефекти от обучението. Преподавателите по хуманитаристика се опитват да изградят у обучаемите в МГУ поредица от *ключови компетенции*: да откриват и осмислят философските, културологични и социологически измерения на важни житейски, обществени и теоретични въпроси; да познават и съблюдават общочовешките ценности и норми на поведение; да овладеят базовата теоретична терминология по изучавания предмет, като предпоставка за по-нататъшното им обучение по хуманитарни и социални дисциплини; да разбират сложни и разнообразни хуманитарни възгледи, както и да разглеждат от тяхна перспектива реалните явления от живота; да разпознават и прилагат ментални инструменти, чрез които да решават екзистенциалните си проблеми. Чрез хуманитарното образование се работи и за формиране на определени *личностни качества* у студентите, като критично и самостоятелно мислене (разпознаване на проблеми, формулиране на хипотези, осмисляне на данни и факти, изработване на лична позиция); поставяне под въпрос на проблеми, които изглеждат безвъпросни в ежедневието; социална адаптивност и комуникативност; толерантност към чуждата гледна точка. Не на последно място в обучението се търси утвърждаване на конкретни *умения*, които да повишат качеството и ефективността на учебната работа: за различаване и правилно подреждане на ценностите и приоритетите в нея; за работа в група; за боравене с информационни източници; за предоставяне на информация във вербална и писмена форма.

2. Стратегии на обучение

Преподавателите по философски и социални науки в МГУ по правило използват *лично развиващ* подход към обучаемите, т.е. се стремят да стимулират идентифицирането и разгръщането на техните индивидуални заложи, на базата на овладените знания, умения и компетенции. Същевременно работят за ценностно ангажиране на студентите с тематизираните в курсовете проблеми. Основаната върху такъв подход образователна практика цели максимално стимулиране активността на обучаемите. Тя е възможна, ако се провокира желание за излизане от обичайната пасивна роля на студентите в образователния процес. Предполага готовност за сътрудничество между участниците в образователния процес. За съжаление ситуацията, в която се осъществява обучението по хуманитаристика не е благоприятна за ефективното прилагане на визирания подход. Налице е

нисък общообразователен и собствено философски праг за съвместна работа у студентите. Отсъства предварителна положителна мотивация за работа. Наблюдава се както ниска базова грамотност, така и слаба степен на персонална отговорност в образователния процес.

В тези условия обичайната стратегия на обучение, която възприемат преподавателите по философски и социални науки от МГУ, е *директната*, при която се поставя акцент върху преподаването на знания. В нейните рамки функциите на преподавателя се свеждат главно до три: подбор и излагане на ново учебно съдържание; ръководство и контрол на съвместната и самостоятелната работа на обучаемите; оценка на придобитите от тях знания, умения и компетенции. Разбира се, от него се очаква постоянно да актуализира учебното съдържание, да усъвършенства структурата и методите на преподаване. При тяхното прилагане основен проблем се явява липсата на предварителни основни знания от сферата на хуманитаристиката у обучаемите. Относително по-рядко се използва *индиректната* образователна стратегия, при която ударението се поставя върху активното включване на обучаемия в учебния процес. Главните цели при нейното прилагане са развитието на личността и повишаване съпричастността на обучаемите в учебния процес. Неблагоприятните общи условия при хуманитарното обучение обуславят и почти невъзможното използване на характерните за тази стратегия форми на работа: учене чрез откриване и решаване на проблеми; съвместно учене по време на семинарните занятия; самостоятелна подготовка, при която се осъществява личен избор на дейностите, респ. се носи персонална отговорност за резултатите и др.

3. Технологии на обучение

Използваните технологии за обучение от преподавателите по философски и социални науки в МГУ са няколко. Сред тях се откроява класическото *лекционно* преподаване, което играе водеща роля в образователния процес, доколкото цели предимно усвояване на знания. Лекцията се използва като основен способ за представяне на учебния материал. При нея преподавателят изпълнява традиционната роля на главен източник на знания и на знания за знанията. По-рядко се прилагат алтернативни технологии на преподаване като *индивидуално*, *диференцирано* или *самостоятелно* обучение чрез книгата. Тяхната спорадична употреба се предопределя от редица неблагоприятни фактори, сред които се открояват липсата на опит и желание от страна на обучаемите за тяхното приложение.

От по-новите технологии на обучение в образователната практика по хуманитарните дисциплини се прилага *проблемното*, целящо предимно изграждане личността на студентите. Основно поле за неговото използване са

семинарните занятия, тъй като в техните рамки то може да изиграе успешно ролята си както на инструмент за затвърждаване и задълбочаване на знанията, така и за формиране на умения за самостоятелно мислене у обучаемите. Въвеждането и разширяването на приложението му обаче се затруднява от необходимостта да бъде преосмислена ролята на преподавателя в образователната работа. Той следва да приеме функция на организатор, помощник, партньор и контролор в учебния процес, а не на ментор. От друга страна проблемното обучение изисква от обучаващите да възприемат нов подход към обучаемия, който не е авторитарен, а демократичен. При него се търси развитието на личността на студентите, а не толкова гарантиране усвояването на определен обем от знания. Разбира се, постигането на подобна цел предполага много по-висока степен на сътрудничество между участниците в образователния процес, което е предизвикателство за тях. В това отношение засега се наблюдава липса на стремеж за промяна както у обучаемите, така и сред обучаващите.

Преподавателите по философски и социални науки в МГУ използват сравнително широк спектър от методи на обучение. Преди те да бъдат представени обаче, е нужно накратко да се посочат факторите за подбор, с които обучаващите се съобразяват. Сред тях на първо място стоят *особеностите на учебното съдържание*. То по правило се явява сложно за студентите, с оглед тяхната ниска предварителна подготовка в областта на хуманитаристиката и предимно технократична нагласа на мислене. В тези условия съдържанието най-често се усвоява по репродуктивен път. На второ място сред разглежданите фактори неизбежно изниква *влиянieto на макро- и микросредата*, което е по-скоро неблагоприятно или в най-добрия случай неутрално. За съжаление в българското общество няма наложен модел за успешна житейска реализация, базиран върху висока квалификация, още повече включваща задълбочени знания за човека и обществото. От друга страна в МГУ хуманитарната подготовка има маргинален статус, което влияе негативно върху готовността на студентите да се отнасят сериозно към нея. Не на последно място при подбора на образователното съдържание неизбежно се отчитат *възможностите на обучаемите* да усвояват знания от сферата на философските и социални науки. Тук следва да се отчете, че този потенциал като цяло е ограничен, въпреки отделни изключения. По правило студентите почти не разполагат с предварителни знания в областите на философията, културологията, социологията, правото и пр. Въпреки провежданото обучение по тези предмети в средния курс във висшето училище, на практика трябва да се започва от самото му начало.

В огромната част от случаите обучаемите нямат формирани умения и навици за работа в областта на хуманитаристиката, което затруднява както тях, така и преподавателите по тези предмети в МГУ. В тази поредица от фактори естествено се вписва и *мотивацията* за работа на обучаемите. Тя е относително слаба, доколкото у тях отсъства разбиране за значимостта и уместността на обучението по хуманитарните дисциплини. Преобладаващата част от тях така и не съумяват да преодолеят предразсъдъка, че то няма съществена връзка с живота и бъдещата им професионална реализация. Немаловажна роля в това отношение играе и обстоятелството, че участието им в него е недоброволно. В тази среда не е чудно, че за малцината, проявяващи искрен интерес към обсъжданите в хода на обучението проблеми, липсат стимули за изява от страна на учебния колектив.

В обучението по философски и социални науки в МГУ практически липсват *условия за индивидуална работа*. Тя е силно затруднена поради различното ниво на умственото развитие на студентите, чиито индивидуални способности варират в широк диапазон. Нееднаквите им произход (етнически, социален, религиозен), културно минало, предпочитания и емоционална зрялост правят персоналното им обучение на практика невъзможно. Сравнително добро условие за преподавателската работа представлява относително ограниченият брой на обучаемите. Все пак средата, в която се осъществява преподаването по хуманитарните предмети, е дотолкова неблагоприятна, че почти предопределя недиференцираното обучение. Обучение, при което се задоволяват специфични нужди на отделни студенти от задълбочена хуманитарна подготовка, на практика не е възможно да се води. Разбира се, в редките изключения, когато обучаеми търсят удовлетворяване на специални образователни интереси към проблематиката на философските и социални науки, те получават подкрепа и помощ от преподавателите в рамките на извънаудиторни консултации.

Важно условие за успешното провеждане на обучението е неговата *ресурсна осигуреност*. В това отношение преподавателската работа по хуманитарните дисциплини със студентите от МГУ се осъществява в сравнително добра среда. Създаденият преди няколко десетилетия учебно-методичен кабинет по хуманитаристика към катедра „Философски и социални науки“ притежава солиден книжен фонд от няколко хиляди заглавия, сред които важно място заемат учебните и справочни помагала, използвани активно в обучението по хуманитаристика. Преобладаващата част от тази литература е от автори, външни за МГУ. Все пак хабилитираните преподаватели от катедрата в различно и време и форма са създали подходящи за студентите от висшето училище материали за подготовка⁵. Активно се ползват и включените във

фонда на библиотеката оригинални произведения от значими световни мислители. Наличната учебна литература – основна и помощна, общо взето покрива непосредствените нужди на обучението по хуманитарните дисциплини. Друг е въпросът, че попълването ѝ с нови заглавия става нередовно.

Основна предпоставка за качествено обучение е *майсторството на преподавателя*. В това отношение обучението по философски и социални науки в МГУ се осъществява в сравнително благоприятна среда. Почти всички преподаватели притежават педагогическа правоспособност, придобита по време на следването им – за разлика от мнозинството свои колеги, водещи обучение по другите общообразователни и специализирани дисциплини. Нивото на професионална квалификация, теоретична и практическа подготовка на преподавателите е сравнително високо, което личи от факта, че 2/3 от тях притежават научни степени, а половината са хабилитирани. Всички са натрупали достатъчен педагогически опит, като дори най-скоро постъпилите вече имат повече от петгодишен стаж като университетски преподаватели. Всички хабилитирани лица имат зад гърба си повече от двадесет години образователна работа, което е условие за нейната зрялост и улегналост. Те са изградили добри умения за подбор на най-ефективните инструменти, които споделят със своите по-млади колеги.

4. Методи на обучение

Реално използваните в обучението методи на преподаване по философски и социални науки в МГУ са няколко, като водещият от тях е *лекцията*. Както е добре известно при нея се осъществява устно изложение на учебния материал. При този репродуктивен метод се наблюдава монологично съобщаване на научни знания, с тяхното обяснение и илюстрации. По правило темите се разработват така, че да са обвързани в определена система. Лекцията преследва няколко цели, сред които основната е разбиране същността на предоставяните знания, с оглед тяхното успешно овладяване. При нея се въздейства преди всичко върху интелекта, но също върху чувствата и волята. Тя спомага за формиране характера на обучаемите.

При прилагането на лекцията като метод за обучение на студентите по хуманитарните дисциплини, вкл. с тези от МГУ, възникват някои проблеми. Един от тях е поддържането буден интереса и постоянно вниманието на обучаемите към излагания учебен материал, който за тях се явява необичаен. Друг съществен проблем е осигуряването на достъпност и убедителност на изложението от страна на лектора. Тук трудността произтича донякъде от неразбираемата терминология, използвана от него. Разбира се, важна негова задача е и намирането на подходящ темп на говорене, използване на уместни отклонения от темата, които да разяснят излаганите тези. Всъщност става дума

за изграждане на интригуващ стил на работа, при който образният и нелишен от емоции начин на поднасяне на материала не води до профаниране на сложното учебно съдържание. При прилагане на лекционната форма за обучение по определение се затруднява оперативният контрол върху усвояването на знанията от обучаемите. В това отношение някои от преподавателите по хуманитарните предмети в МГУ се опитват да разчупят традиционния начин на изнасяне на лекцията, като вмъкват в нея интермедии с отправяне на въпроси и провеждане на кратки учебни диалози със студентите.

Освен лекцията друг основен метод за преподаване на хуманитарни знания в нашето висше училище е *ученето чрез четене*. При него студентите работят самостоятелно с оригинални и справочни текстове като подготовка за семинарните занятия. Прилагането на този традиционен образователен метод преследва постигане на няколко цели: разпознаване на основните проблеми в текстовете, разбиране смисъла им и евентуално изработване на собствена позиция по темата. В практиката по използване на този метод обаче възникват редица проблеми, сред които се откроява липсата на навик у обучаемите за четене на учебна литература по хуманитаристика и особено на оригинални текстове. Студентите са реално затруднени да вникнат в смисъла на различни по съдържание, език и стилистика работи, създадени през дългата история на европейската хуманитарна култура. Много често те са изкушени да се откажат от това нелеко занимание и да потърсят негови заместители, като възпроизвеждане на чужди интерпретации, но без дълбоко навлизане в мисловния свят на съответния автор. В това отношение те често прибегват до огромните ресурси на Интернет, откъдето черпят имащи някакво отношение към разглежданата тема текстове, обикновено без да разбират каква е нейната специфика. Когато някои от тях преодолеят своята съпротива срещу задачата да прочетат и осмислят посочените им текстове, те се сблъскват с трудността от изработване на индивидуален поглед към прочетеното. В средното училище у тях не са изработени умения за самостоятелно и „същностно“ мислене, което оказва твърде неблагоприятно влияние върху обучението във висшето училище. При предварителната подготовка за семинарните занятия възникват и големите разлики между обучаемите по отношение на задълбочеността и степента на разбиране на прочетеното. Всъщност студентите напоследък срещат все по-големи трудности с основните дейности при анализа на текстове: разпознаване на централните проблеми, отграничаване на основните тези, реконструкция на използваната аргументация. Още по-трудно им е да открият алтернативни схващания и да изработят собствено разбиране по темата.

Третият най-често прилаган метод за преподаване, използван в обучението по философски и социални науки в МГУ, е *учебният диалог*. При

него в рамките на семинарните занятия се води дискусия с обучаемите, при която основното занимание е формулирането и обсъждането на въпроси, и съвместното търсене на техни отговори. Основните цели, преследвани с прилагането на този метод, са няколко: откриване и преоткриване на нови знания, затвърждаване и систематизиране на знанията, получени на лекция, активизиране самостоятелното мислене на обучаемите по обсъжданите въпроси. В последно време при използване на учебния диалог възникват някои специфични проблеми. Един от тях е свързан с налагането на модерната практика на превес на продуктивно-когнитивните („защо”, „как”) пред репродуктивно-когнитивните въпроси („какво”, „кой”, „кога”). Иначе казано, в дискусиите да се търси най-вече обяснение на разглежданите явления и процеси, а не толкова да се възпроизвежда вече налично знание. От друга страна преподавателите са изправени пред задачата да формулират дивергентни, т.е. предлагащи набор от решения, и оценъчни питання, а не да търсят отговор на въпроси, предполагащи съобщаване на ценностно неутрални факти. Освен посочените изисквания към съвременните преподаватели по хуманитарните дисциплини, те следва да работят и за усъвършенстване на уменията си за отправяне на кратки, точни, последователни и ясно формулирани въпроси. В учебните диалози някои от преподавателите се опитват да вкарат елементи на интелектуална игра и да използват възможностите на проблемното обучение. Други – например в семинарите по „Социология” – използват активно технически средства за обучение, като прожектират учебни филми с цел илюстриране на определени проблеми от социалната практика.

5. Форми за оценка и контрол на резултатите от обучението

Друга основна страна от работата на преподавателите е оценъчната. Затова и при анализа на обучението по хуманитарните дисциплини в МГУ не могат да бъдат подминати формите за оценка и контрол на знанията, уменията и компетентностите на студентите. Тук следва да се започне с посочване на водещите *стратегии за оценяване*, използвани в образователния процес. Сред тях се откроява *сумативното* оценяване, при което се имат предвид крайните постижения в обучението, като се отчитат резултатите и от текущия им контрол. За да стане възможно приложението на този вид оценяване следва да е налице важна предпоставка – предварително да бъде определен обемът от знания, умения и компетентности, който трябва да овладеят студентите. В това отношение преподавателите по хуманитарните предмети от нашето висше училище се справят добре, доколкото оповестяват в началото на образователния процес какви цели си поставят⁶. При практическото прилагане на сумативното оценяване възникват някои проблеми. Сред тях основният се

отнася до невъзможността за отчитане както индивидуалната специфика на възприетите знания, така и на уникалния път за тяхното постигане.

Друго често използвано средство за оценка на резултатите от обучението по философски и социални науки в МГУ е *формиращото* оценяване. То се осъществява по време на процеса на обучение и цели ученето да доведе до промяна в поведението, в резултат от натрупване на порции информация и външна мотивация. При него в по-голяма степен може да се осигури отчитане от преподавателя на индивидуалния път за достигане до крайния резултат от страна на студентите. Този вид оценяване позволява да се стимулира у обучаемите конструиране на уникални знания, които са резултат от лично прозрение и ангажиране. Разбира се, и тук възникват специфични проблеми. Един от тях е операционализацията в отчитане на междинните резултати в процеса на обучение. Особено остро стои въпросът доколко е възможно и уместно стандартизираното измерване на уникални знания. Не на последно място трябва да се отчете трудността при диагностиката на психофизиологичното равнище на обучаемите в образователния процес.

Конкретните способности за контрол и оценяване на знанията, уменията и компетенциите, използвани от отделните преподаватели по философски и социални науки в МГУ, са сходни. Така например в обучението по „История на философията“ студентите участвуват с реферативни разработки в семинарните занятия и след това в дискусиите по реферативните изложения. В края на семестъра те попълват тест, който структурно покрива учебния материал и при много добро или отлично справяне с теста получават сумарна текуща оценка. Останалите се явяват на писмен изпит със събеседване за получаване на крайна оценка. По подобен начин се работи и по дисциплините „Културология“ и „Социология“, доколкото се използва технология за текущо оценяване чрез подготовка на писмени изложения (реферати), тестове за проверка нивото на усвояване на учебния материал и евентуално писмен изпит за тези, които не са показали достатъчно постижения в рамките на семестъра. Активно се работи с реферати и по предмета „Философска антропология“, като оценките от поне два такива формират половината от комплексната текуща оценка на студентите. Единици от тях не съумяват да се справят с подготовката на рефератите и се налага да бъдат изпитвани писмено.

Използването на *писмени изложения* (реферати) от повечето преподаватели е донякъде неизбежно, доколкото в учебните планове на специалностите от МГУ най-често обучението по философски и социални науки е предвидено да завършва с „текуща оценка“. От друга страна в Закона за висшето образование е заложено изискването основна форма за оценяване да е писмената. Спецификата на учебния материал по хуманитаристика пък

предполага пряко запознаване и лично осмисляне от студентите на възгледите на особено значими мислителци от миналото и съвременността. Подготовката на реферативните изложения преследва специфични цели, сред които се открояват няколко: изработване на умения у студентите за правилно разбиране, коректно представяне и самостоятелна оценка на авторската позиция; стимулиране личните разсъждения и изграждане на свой поглед към разглежданите проблеми; развитие на вниманието, въображението, паметта и пр.

Технологията на обучение, базирана върху работа с реферати, включва два етапа. По време на първия се борави с първоизточници – най-вече оригинални произведения на представяните автори и в по-малка степен с учебна и справочна литература. Тук е нужно внимателно запознаване на студентите с текстовете, за да се постигне задълбочено вникване в прочетеното. По-конкретните задачи се свеждат до установяване на основния проблем във фрагмента от произведението, точно извличане тезите на автора, правилно идентифициране на представените аргументи, коректно цялостно представяне на съответния възглед. В рефератите се насърчава коментарът на достоинства и недостатъците на разглежданата позиция, както и формирането на собствено виждане по разглеждания въпрос. Вторият етап се осъществява по време на семинарните занятия, когато се представят, изслушват и обсъждат от групата подготвените реферати. Тогава се прави първичен анализ от преподавателя на писмените работи, с оглед допълване, уточняване и коригиране на допуснатите грешки. Той е последван от повторен преглед на работите след занятието с цел поставяне на окончателна оценка. В аудиторията преподавателите активно използват уточняващи въпроси, поправят неправилните интерпретации и получават обратна информация за степента на овладяване на учебния материал от обучаемите. При обсъжданията на рефератите преподавателите акушират сблъсък на гледни точки, работят за очертаване на възможни подходи и търсене на евентуално съгласие по разглежданите въпроси.

При боравенето с реферати в учебната практика по хуманитаристика възникват редица съществени трудности. Една от тях е свързана с трудното напипване от студентите на основните проблеми в текстовете. Често се наблюдава уклон към преразказване на авторовите разсъждения, без формиране на критична дистанция към тях. Мнозинството студенти в МГУ не притежават умения за тезисно конспектиране и излагане на учебното съдържание, каквито би трябвало да са изработени още в средното училище. Особено големи затруднения обучаемите срещат, когато трябва да изложат чуждите схващания кратко, точно и ясно. Обикновено в техните писмени

изложения отсъства план, т.е. текстовете им са хаотични. Те срещат затруднения и при съвместното обсъждане на работата, доколкото им липса натрупан опит от занятията по другите предмети. Не на последно място работата с реферати често се тълкува от ненаатоварените с подготовка на такива студенти, като алиби за неподготвеност на семинарното занятие от тяхна страна. От успешното решаване на тези проблеми в крайна сметка зависи ефективността от използването на реферативните разработки като инструмент за оценка подготовката на обучаемите.

Както вече стана ясно, друга често използвана при обучението по хуманитаристика в МГУ форма за оценка подготовката на студентите е *тестът*. Той се прилага най-често за текущ контрол и по-рядко за формиране на крайна оценка. Тестът, особено когато е от затворен тип, позволява доста точно да се провери нивото на усвояване на учебното съдържание, излагано на лекции. Той обаче е приложим главно за отчитане овладяването на определена фактология, като не допуска оценяване степента на разбиране и лично оценяване на преподавания материал. При неговата употреба е важно да се следи за евентуално преписване, тъй като то би го обезсмислило.

Третото най-често прилагано средство за оценка на знанията по философски и социални науки на студентите от МГУ е *писменият изпит със събеседване*. Той се използва както при редовните, така и особено при задочните студенти. Прилага се и при обучението в магистърските програми – например по дисциплината „Микросоциология“, тъй като студентите са малко на брой, а часовете се взимат в блокове. Това прави почти невъзможно проследяването на усвоените знания и оценяването на личните способности за интерпретация. Както е добре известно, писменият изпит има добър потенциал за проверка нивото на усвояване на учебното съдържание. Но при неговото прилагане възникват редица проблеми. Главният от тях се изразява в наизустяване и излагане без разбиране на зазубрена информация. Друг е свързан с обективната невъзможност да се проследи процесът на учене и придобиваните в него знания, умения и компетенции от обучаемите. Не на последно място писменият изпит специално в МГУ не мобилизира в достатъчна степен студентите, доколкото се правят множество компромиси от ръководните органи при ненавременно полагане на семестриалните изпити. Обучаемите бързо разбират, че могат практически без ограничения да отлагат своите изпити, както и да се явяват многократно неподготвени поради убеденост, че преподавателите в края на краищата ще им ги „дадат“.

III. Очаквания от обучението по философски и социални науки в МГУ – резултати от социологически изследвания със студенти

Както беше посочено по-горе, обучението по философски и социални науки в МГУ е било обект на няколко изследвания. В техните рамки е натрупан солиден емпиричен материал, който дава добра основа за анализ на нагласите на обучаемите за основните характеристики на хуманитарното образование в нашето висше училище. В това изследване се ползват получените в предходните години данни, като се съпоставят с тези от учебната 2008/09 г. Това дава възможност чрез съпоставка да бъдат очертани както някои по-трайни тенденции, така и да бъдат отчетени промените в разбиранията на студентите по визираната тема. Тук ще представим накратко и ще анализираме получените резултати, с оглед избистряне визията на обучаемите относно най-добрия начин за преподаване на хуманитарните предмети.

1. Предпочитани методи за поднасяне на знанието

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

Особено важен за цялото изследване е въпросът „Какъв е *оптималният* начин за изнасяне на лекциите по хуманитарните предмети?“, отговорите на който са представени в Таблица 1.

Таблица 1 Разпределение на мненията на анкетираните за изнасянето на лекциите по изучаваните хуманитарни дисциплини (% от всички отговорили)

Форма на работа	Учебна година		
	2003/04	2005/06	2008/09
Съдържат интересна информация	49.5	36.0	46.6
Дават полезни знания	45.2	40.0	35.6
Достъпно излагат учебния материал	37.6	28.0	26.0
Включват дискусия	28.0	35.0	31.5
Съчетават посочените характеристики	25.8	40.0	15.1
Осигуряващи актуална информация	21.5	9.0	20.5
Друга	3.2	2.0	-

Предпочитанията, декларирани от студентите за начина, по който да протичат лекциите по философските и социални дисциплини, се базират върху общото очакване на студентите за качествено преподаване. За да бъде постигнато то, обучаемите предявяват към своите лектори разнообразни изисквания. Първото по тежест се отнася до провокиране на техния *интерес* към представяното учебно съдържание. Това личи от трайно високия дял на това очакване в различните изследвания. Приблизително толкова голямо е и тяхното желание да получат *полезни знания*, т.е. обучението да е ориентирано към подпомагане на бъдещата им професионална реализация. Иначе казано, прагматичният начин на мислене се проявява и по отношение на обучението по относително отдалечени от основната специалност предмети. От друга страна студентите постоянно изискват от своите преподаватели да излагат учебния материал по максимално *достъпен* начин, като се съобразяват с нивото на тяхната предварителна подготовка и специфичната им умствена нагласа, която по правило е съсредоточена върху усвояване на различен от хуманитарното тип знание. С други думи, обучаемите имат постоянна нужда от повишаване разбираемостта на необичайния за тях учебен материал. В изследването от 2008/09 година прави впечатление, че изискването на студентите за достъпно изясняване на материала отстъпва на изискването лекциите да бъдат интересни, полезни и в тях да се отделя достатъчно време на изясняване на възникналите в процеса на поднасяне на материала въпроси в диалог със студентите. Т.е., трудността на материала не е пречка според студентите лекциите да им бъдат интересни и разбираеми, когато имат възможност да обсъдят с преподавателя проблемите, възникнали по време на занятието.

Важно изискване на студентите към техните преподаватели е осигуряването на *обратна връзка* помежду им още в рамките на лекционните занятия. Това личи от високата подкрепа към практиката да се провеждат кратки беседи и дискусии по време и след края на лекциите. Студентите по принцип търсят взаимодействие с преподавателите дори във фазата, в която се предполага, че тяхното участие ще бъде по-пасивно. Според тях лекциите трябва да допускат комуникация между участниците в учебния процес, а не да бъдат проводник на едностранно подавана информация. Заслужава си да бъде отбелязано едно интересно наблюдение от изследването, проведено през 2008/09 г., което потвърждава резултатите от предходните. Данните по дисциплини сочат, че едва 11,5% от студентите, изучаващи предмета „Културология“, смятат че, за да протичат лекциите в тази дисциплина по най-добрия начин, дискусиата е важна част от процеса на обучение, а в останалите

дисциплини това се оказва един особено важен критерий за успешността на процеса по усвояване на преподавания материал. С относително най-ниска значимост в очите на обучаемите се ползва изискването за *актуалност* на предоставяната информация по хуманитарните дисциплини. Изглежда за тях е трудно да преценят доколко предлаганите им знания са на съвременно ниво. От друга страна някои от тях си дават сметка колко трудно е да се постигне действително ново знание в областта на човекознанието, което твърде често представлява преоткриване на вече направени по-рано важни прозрения. Данните от изследването, проведено през 2008/ 09 г., донякъде потвърждават тази тенденция: изискването за актуалност на информацията се нарежда едва на пето място в общата класация за изискванията на студентите към преподаването на хуманитарни науки. Но 43,8% от студентите, които изучават „Социология“, смятат, че е изключително важно информацията, с която дисциплината борави, да е актуална; същото мислят и 26,7% от тези, които са избрали да изучават „Философска антропология“. Студентите, които се занимават с „Логика“, нямат очаквания за актуалност на материята, а едва 11,8% от тези, които изучават „История на философията“ и 11,8% от тези, които изучават „Културология“, посочват актуалността на информацията като фактор за образователна ефективност. Неслучайно изискването за актуалност на информацията е толкова силно очертано в случая с предмета „Социология“. Допускането, че социологията е наука, която се занимава с обществото като нестатично цяло, създава и очакването, че за да бъде ефективно преподавана, трябва да очертава случващото се днес с ясна конкретика.

Таблица 2 Разпределение на мненията на анкетираните за начина на провеждане на семинарните занятия по изучаваните хуманитарни дисциплини (% от всички отговори)

Форма на работа	Учебна година			
	2002/03	2003/04	2005/06	2008/09
Свободна дискусия по предварително определена тема	35.8	39.9	40.0	49.3
Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадени теми	23.9	12.9	31.0	15.1
Дискусия между групи студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем	16.4	31.2	34.0	42.5
Анализ на оригинални текстове	11.9	20.4	29.0	20.5

стове от значими мислители				
Обсъждане на казуси	6.0	22.6	17.0	16.4
Съчетаване на посочените	-	25.8	30.0	10.9
Друга	6.0	4.3	-	-

При отговора на този въпрос студентите проявяват висока активност. Изглежда тя се дължи най-вече на обстоятелството, че са посочени няколко опции, от които те могат да избират. В подкрепа на това обяснение може да се приведе фактът, че едва няколко процента от отговорилите на въпроса са избрали „отворената“ рубрика „друга (форма на обучение)“, като при нея най-често се предлага да бъдат съчетавани по оптимален начин посочените способности за учебна работа.

И при този въпрос, както и при предходния, прави силно впечатление едно доминиращо искане от страна на студентите – с тях да се обсъждат максимално открито, сериозно и толерантно включените в учебните програми на философските и социалните дисциплини проблеми. Това личи от трайно високия дял – вариращ между 3/5 и 3/4 от анкетираните, които виждат в различните форми на събеседване: „свободна дискусия по предварително определена тема“, „дискусия между групи студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем“ или „обсъждане на казуси“ – оптималните начини за провеждане на семинарните занятия. Със солидна подкрепа се ползват още две форми за работа. Между 1/4 и 1/3 от анкетираните одобряват „подготвянето, изслушването и обсъждането на реферати по дадени теми“, а от 1/7 до 1/3 – „анализът на оригинални текстове от значими мислители“. Подкрепата за различните начини за провеждане на упражненията говори за желанието на студентите от по-голямо разнообразие при използване на отделните образователни прийоми и съчетаване им, когато това е възможно. Данните от изследването сред студентите в МГУ през 2008/ 09 г. потвърждават тенденциите, очертали се при предходните изследвания. Наблюдава се все по-изявено настояване за диалог в рамките на семинарните занятия. Потвърждение за това намираме в натрупванията на отговори в опциите „свободна дискусия между предварително определена тема“ и „дискусия между групи студенти, защитаващи противоположни тези за решаването на даден проблем“. Например половината от изучаващите „Философска антропология“ и „Социология“ отговарят, че при обучението по тези дисциплини „свободните дискусии“ са оптималният начин за провеждането им. Над 4/5 (81,2%) от изучаващите „История на философията“ смятат, че това е „дискусията между групи от студенти“, същото твърдят и 87,5% от избралите да учат „Логика“. Реферирането на текстове е предпочитана форма на

провеждане на семинарните занятия по дисциплината „Културология“. Впечатление прави големият брой студенти (43,8%), изучаващи предмета „Социология“, които смятат, че „анализът на оригинални текстове“, също както и свободната дискусия, са оптимални начини за провеждане на занятията по тази дисциплина. Или по друг начин казано, потвърждава се тенденцията, че за студентите е важно семинарните занятия да са базирани предимно на диалог, но желанието им да обсъждат оригинални текстове и да подготвят реферати говори и за необходимостта тези диалози да са съдържателни, доколкото задават стабилна основа за дискусия.

Впечатление прави, че тези данни се потвърждават от отговорите на отворения въпрос *Как протичат часовете по философски и социални науки?* Голяма част от тях отговарят, че тези часове се основават най-вече на диалога с преподавателя и дискусии между студентите. Вероятно затова се появяват и отговори като: „интересно е“, „много увлекателно“, „супер“, „приятно“, „преминават в дискусии, интересно“, „интересно е да видиш един проблем и през друга гледна точка“, „дава полезни знания“, „дискусии, придобиване на интересни знания“, „интересни са, дават различна гледна точка към света“, „доста разнообразно спрямо другите курсове, които посещаваме“.

Вероятно петата позиция за *анализ на оригинални текстове от значими мислители* може да бъде обвързана с друга група отговори от респондентите в това изследване. А именно: „решаване на сложни логически задачи“, по философските науки – „трудно, недостъпно и неразбираемо“, по социалните – „интересно, но трудно“, „дискусии, запознаване със значими текстове на съвременни мислители“, „разясняване на материал, анализ“, „разговори и решаване на казуси“, „четене на текстове и последващо обсъждане“. Затова и отговорът *съчетаване на посочените* е класиран едва на трето място – има похвати в провеждането на семинарни занятия, които студентите не харесват, просто защото предполагат солидна предварителна подготовка. Разбира се, тук следва да се направи уговорката, че това заключение не е съвсем коректно и се базира върху предположение, но има своето основание в наблюденията от реалната преподавателска практика.

Малка част от студентите оценяват лекциите и упражненията като *скучни и неразбираеми*. Обяснението за този относително малък дял ни навежда на мисълта, че студентите, които не харесват подхода на преподавателите по хуманитарните дисциплини, са пасивни и предпочитат *получаването на готови рецепти и знания*, вместо *сами да стигат до тях през личния си светоглед и практика*. Тази хипотеза се съгласува с основния резултат от изследването – високото одобрение на преподаването на философски и социални науки, което показва позитивната оценка на студентите

за работата на преподавателите по тези дисциплини. Дискусията, анализът и обсъждането на проблемите от преподаваната материя са предпочитани форми за усвояване на материала. Формата на *диалог* със студентите е от изключителна важност за успешната работа на преподавателите по философски и социални науки по разбирането на учебния материал. Това отговаря на изискванията на студентите за успешното и полезно протичане на лекциите и упражненията. Отчитайки високата степен на одобрение сред студентите на преподаването по хуманитарните дисциплини, става ясно, че няма противоречие с първоначалния им избор на дисциплина. Практиката сочи, че след първоначалния избор на хуманитарен предмет – в самото начало на семестъра – много рядко някой от обучаемите изявява желание да се премести при друг преподавател, респ. да изучава друга дисциплина от хуманитарния цикъл. След като се питахме на какво се дължи това, в изследването от 2008/09 решихме да въведем още един въпрос, който да ни позволи да разберем какъв е мотивът на студентите да изберат определена дисциплина измежду тези, които им се предлагат. Резултатите показаха, че около 1/4 (23%) от интервюираните сами са избрали какво да изучават, като са били привлечени от учебното съдържание на предлаганите дисциплини; друга 1/3 (32,9%) са последвали съвета на колеги, вече слушали съответния курс; около 1/7 (13%) са били привлечени от личността на преподавателя. Около 1/10 (10,9%) от обучаемите са взели своето решение, впечатлени от начина, по който преподавателят е представил курса си на първата среща с тях. Горедолу същият дял (9,7%) имат студентите, които са били насочени от други лица, а още толкова (9,7%) не са пожелали да отговорят на този въпрос. Разбира се, важно е и как тези опции се отнасят към отделните дисциплини. Натрупването на отговори в опцията „Посъветвах ме колеги“ се наблюдава за дисциплините „Културология“ и „Социология“, при които 3/4 от респондентите са дали този отговор на въпроса: „Защо избрахте тази дисциплина?“. Около 1/3 от студентите са избрали „Философска антропология“, „Логика“ и „История на философията“ без чуждо влияние, като твърдят, че ги е привлякло учебното съдържание. А от личността на преподавателя са били привлечени половината от респондентите, които изучават „История на философията“ и „Културология“. Покриването на очакванията на студентите е доказателство за успешността на критериите, по които всеки от тях е избрал дисциплината, която да изучава. А майсторството на преподаване се потвърждава не само от квалификацията на преподавателите, но и от отношението и интереса на студентите към преподавателите и съдържанието на представяния учебен материал.

2. Желани форми за оценяване на резултатите от обучението

Особено важна страна от учебната дейност, вкл. по хуманитарните дисциплини, е оценяването нивото на подготовка на обучаемите. Затова и изучаването на студентското мнение в това отношение е постоянен елемент от изследванията върху преподавателската практика по философски и социални науки в МГУ. В досегашните изследвания се фиксират някои трайни тенденции в предпочитанията на студентите относно формите за контрол и оценка на тяхната подготовка. За тези техни нагласи може да се съди по отговорите на участниците в проведените социологически изследвания на въпроса „Посочете предпочитаните форми за оценка и контрол на резултатите“. Данните за тях са дадени в Таблица 3.

Таблица 3 Разпределение на мненията на анкетираните за предпочитаните форми за оценка и контрол на резултатите от обучението на хуманитарни дисциплини (в %)

Форма на оценка и контрол	Учебна година				
	2001/02	2002/03	2003/04	2005/06	2008/09
Тест	22.8	40.5	37.6	26.0	31.5
Текуща оценка	-	-	36.6	35.0	16.4
Защита на реферат	10.6	9.5	16.1	33.0	19.2
Изнасяне на доклади	13.8	14.9	9.7	13.0	4.1
Контролни работи	6.9	4.1	5.4	2.0	-
Писмен изпит	24.7	16.3	5.4	9.0	-
Устен изпит	7.7	9.5	10.8	18.0	4.1
Разделен на части изпит	6.5	2.7	-	-	-
Други	2.8	2.7	2.2	6.0	1.4
Неотговорили	-	-	-	-	23.3

При отговора на този въпрос постоянно доминира високото доверие в *теста* като особено подходяща форма за оценка на резултатите от обучението. Резултатите от досегашните изследвания в МГУ показват, че тестът стабилно присъства сред водещите по доверие способности за оценка на знанията, уменията и компетенциите на студентите. В изследванията между 1/4 и 2/5 от анкетираните го предпочитат пред останалите способности за контрол. Това е така вероятно поради убеждението на обучаемите, че при неговото прилагане

е невъзможно проявяването на субективизъм от страна на преподавателя. Това потвърждава убеждението ни, че студентите очакват преподавателят да е максимално обективен в изпитната ситуация и да не допуска странични влияния при оценката на тяхната подготовка. Друго вероятно обяснение за този афинитет е вярата на обучаемите, че тестът като способ за оценка на знанията и уменията е много по-лесен, отколкото да кажем устния или писмения изпит. Реалните резултати обаче показват, че това убеждение далеч не винаги се потвърждава в практиката.

Стабилно висок е рейтингът на *текущата оценка* като начин за проверка нивото на подготовка на обучаемите по хуманитарните предмети в МГУ. Това говори, че студентите се отнасят благосклонно към този способ за оценяване, който най-често е предвиден и в учебните планове на специалностите от нашето висше училище. Колебливо обаче е представянето на *писмения изпит* сред инструментите за оценка знанията и уменията на студентите. С течение на времето афинитета към него като че ли спада. Като се има предвид и намаляващият брой отговори в подкрепа на стандартния „писмен изпит“ или такъв, придружен от „събеседване“, може да се каже, че този способ се очертава като един от по-малко желаните от студентите. Но в това отношение техните виждания не съвпадат с изискванията на ЗВО, където е записано, че писменият изпит е основно средство за определяне успеха на обучаемите. Подобно на този начин на оценяване някои традиционни способи за оформяне на успех като „контролната работа“ или „разделения на части изпит“ не се ползват с особена симпатия сред студентите.

Може би изглежда странно, но данните от изследванията говорят, че устната форма на изпитване печели все повече привърженици сред обучаемите по философските и социални науки в МГУ. Засилващото се доверие в *устния изпит* вероятно може да се обясни с потребността на студентите от пряко общуване с преподавателя. Ако тази тенденция се запази и занапред – а съмнения в нейната дълготрайност дават данните от последното изследване – то следва да се прилага по-активно от обучаващите, за да отговорят на потребността на обучаемите от активен диалог помежду им в образователния процес. В тази посока могат да се тълкуват и данните за относително високата подкрепа, която има „защитата на реферати“. Изглежда именно тази форма за оценяване на знанията се оказва за една немалка част от студентите адекватният начин за приключване на обучението по предмет от хуманитарния сегмент. Още повече, че при подготовката на тези писмени изложения те все повече са изкушавани да взимат готови текстове от Интернет. Студентите оценяват доста високо възможностите и на такова средство за контрол на знанията, до което сравнително често се е прибегвало досега в занятията по

философските и социалните дисциплини, като „изнасянето на доклади“. Между 10 и 15% от анкетираните, без да се имат предвид данните от последното изследване, се отнасят с доверие към тази форма на работа. А това изглежда я нарежда сред по-скоро предпочитаните от студентите. Диалогичната форма на изпитване и предпочитанието към подготовка на реферати и доклади показват ясно желанието на студентите да общуват активно със своите преподаватели, както и да работят през целия семестър, а не само по време на сесия.

Резултатите от проведените в последните години изследвания показват, че с незначителна подкрепа сред обучаемите се ползват формите за оценка на техните знания от вида „контролни работи“ и „решаване на казуси“. Те по правило са предпочитани от по няколко процента от отговорилите на питането. А това означава, че само отделни студенти виждат в тях адекватни средства за оценка на знанията им. Тук изключение представляват занятията по юридическите дисциплини, в които е неизбежно активното използване на казуси в преподаването. С оглед на тези данни си струва да се помисли дали тези способности е уместно да се използват по-често в обучението по хуманитарните дисциплини като средство за оценка и контрол на знанията.

Силно впечатление прави големият дял – близо 1/4 (23,3%) – на неотговорилите на въпроса за предпочитаната форма за оформяне на успеха в последното изследване от 2008/ 09. Притеснително е, че толкова голяма част от студентите, изучаващи философски и социални науки, нямат ясно изразени предпочитания за начина, по който биха искали да бъдат оценявани придобитите от тях знания. Предположенията, които могат да бъдат направени, са две: 1/ оптимистично предположение – студентите са по-заинтересувани от самия учебен процес и знанията, които ще придобият и затова участват и отговарят по-съвестно на въпросите, които се отнасят до процеса на обучение, като се водят от разбирането, че когато са добре обучени, няма да има значение каква ще бъде формата за определяне на оценката им; 2/ песимистично предположение – незаинтересуваността от начина, по който ще протече последната фаза от обучението поставя под въпрос и интереса, който респондентите декларират спрямо целия му процес. Остава питането доколко са декларативни или добре обмислени отговорите, които дават респондентите на зададените им въпроси. Оттук и трудната ориентация на преподавателите във възможностите за нагаждане на работата им към изискванията на студентите.

IV. Общи условия и перспективи пред обучението по философски и социални науки в МГУ

Настоящото и бъдещето на обучението по философски и социални науки в МГУ не може да се разглежда само по себе, извън по-широк социокултурен контекст. То зависи както от обществената ситуация у нас, така и от състоянието на висшето образование като цяло. Като се има предвид това обстоятелство, с тревога може да се констатира, че средата за неговото осъществяване не е благоприятна. Тя се характеризира с незавършени социални реформи, които дори не са започнати в сферата на висшето образование. Общото впечатление е за задълбочаваща се криза в тази основна сфера на обществения живот. От друга страна социалната среда оказва негативно влияние върху обучаемите, доколкото липсва стабилно функциониращ и легитимен модел за просперитет, положен върху по-висока квалификация и творческа реализация на личността. Неговото отсъствие не насърчава сериозната учебна работа и демотивира участниците в образователния процес.

Ситуацията, в която се реализира обучението в българските висши училища, вкл. МГУ, е белязана от редица *дефицити*. Едни от най-сериозните се отнасят до предварителната подготовка на студентите. Те постъпват в университетите, без да притежават трайни трудови навици, без мобилизация и готовност да участват активно в образователния процес. Всъщност водещият им стремеж е да полагат възможно най-малки усилия по пътя към постигане на основната цел – дипломата. В преобладаващата си част студентите проявяват слаба лична заинтересованост и самоконтрол в процеса на обучение. Все повече се задълбочава кризата на общата им култура и се проявява занемареното им нравствено възпитание, личащо особено ярко във фамилиарниченето с преподавателите. Не са редки опитите и за нерегламентирано „договаряне“ с тях от страна на обучавачите, след явно несправяне с поставените задачи. Разширява се практиката към заимстване на резултати от чужд труд. Нараства формализмът при изпълнението на задълженията. Мнозина от обучаемите поемат странични трудови ангажименти, които ги отклоняват от основното им занимание.

Огромната част от настоящите студенти демонстрират задълбочаваща се *базова неграмотност*. Младежите по правило не владеят добре граматиката и богатата словесност на книжовния български език. Нещо повече, при постъпването си в университетите те не разполагат с навици за самостоятелна работа с книгата. Освен че немалко от тях имат проблеми с четенето, те са особено затруднени с подготовката на писмени изложения. Иначе казано, липсват им основни образователни умения, които е късно да се изграждат във висшите училища. Да не говорим за огромните трудности, които изпитват при личната интерпретация на сложни екзистенциални, социални и

културни проблеми. Освен слабо развитие на мисленето, мнозинството от тях трудно задържат вниманието си в час, т.е. липсва им способност за концентрация и са склонни към разсейване. Не на последно място се разширява пропастта между преподаватели и студенти, които изповядват различни ценности, преследват нееднакви цели и са водени от несъгласуваща се мотивация за работа.

За съжаление през последните години ситуацията за преподаване на хуманитарни знания в МГУ се влошава, което не подпомага постигането на успехи в обучението. Затова освен общите за страната неблагоприятни тенденции спомага и липсата на обществена и академична подкрепа в нашето висше училище. Ръководството на МГУ не се противопоставя на изключването на хуманитарните дисциплини от учебните планове на отделни специалности (напр. ПС). То допуска нарушаване на отдавнашно решение на АС за уеднаквяване хорариума на включените в учебните планове на различните специалности хуманитарни предмети (напр. тези от ГПФ и МЕМФ). Не реагира на действията по трансформиране статута на учебните дисциплини от цикъл „Социални науки“ от задължително-избираеми във факултативни (напр. ГГИ, КТИД), които предприемат водещите катедри. Не забелязва и не възпрепятства намаляването хорариума на философските дисциплини, каквото периодично се предприема от някои специалности (напр. РПИ). Не проявява разбиране за нуждата от *цялостен модел* за организация на обучението по философски, социални и стопански науки в МГУ, да не говорим за конкретни действия, подпомагащи неговото внедряване. Нещо повече, през последните години академичното ръководство води неявна политика на снизходителност към неизпълнението на задълженията от страна на студентите чрез допускане продължаването на обучението им при неизпълнени ангажименти в по-долни курсове. Създава се впечатление за поощряване леността на студентите с оглед задържането им на всяка цена във висшето училище, макар и само като „мъртви души“, осигуряващи по-висока държавна субсидия.

За трудата реализация на обучението по философски и социални науки в МГУ съществуват и обективни трудности. Тук се имат предвид както непривичното по своя характер учебно съдържание за студентите от инженерните специалности, така и непознатият за тях понятийно-категориален апарат. Те не са подпомогнати от солидна предварителна подготовка, като по правило почти не разполагат с базисни философски, социологически, културологически и правни знания, въпреки провежданото обучение в средното училище. У обучаемите не е изграждан афинитет към дистанциране от повседневността на наивния реализъм и способност за вникване в неговите дълбинни измерения. Липсва им визия за значимостта на обсъжданата

проблематика, като започването на работа в това отношение едва във висшето училище обикновено е твърде закъсняло. Най-често студентите имат слаба мотивация за участие в образователния процес по хуманитаристика във от личния контакт с преподавателя.

В тези условия преподавателите по философски и социални науки в МГУ все по-трудно откриват основа за съвместна работа със студентите. Намирането на общ знаменател между стремежите на различните участници в учебния процес става все по-проблематично. Въпреки това обучението се осъществява, без да се правят големи компромиси с предявяваните изисквания към студентите. Макар и с активното участие на малцинство от обучаемите, учебната работа се върши на сравнително добро ниво. Проявяваната настойчивост от страна на обучаващите кара студентите без готовност за пълноценна учебна работа да извършват поне минимума дейности, позволяващ покриване на базовите стандарти за обучение. Този тип образование обаче има относително ниска ефективност и не удовлетворява професионално преподавателите.

Пред обучението по философски и социални науки в МГУ са възможни два пътя. Първият е да вегетира, като нивото му постепенно се снижава. Това е пътят на агонията, при който досега постигнатите позитивни резултати бавно ерозират. Този процес може да продължи години, но леталният изход е предопределен. При настоящите неблагоприятни условия – национални и локални, движението в тази посока може да бъде забавяно, но не и обърнато. Оцеляването може да бъде удържано известно време, но не и до безкрайност. Другият път е по-труден, като успехът при неговия избор не е гарантиран. Става дума за повсеместно внедряване и развитие на буксуващия от няколко години модел за хуманитарно обучение в нашето висше училище. Нужна е съществена реформа на учебните планове на бакалавърските специалности, при която да се обособи отделен стълб в общообразователната подготовка на студентите, включващ предмети от циклите „Философски науки“, „Социални науки“ и „Стопански науки“. Във всеки един от тях следва да се включват по няколко дисциплини, които имат статут на задължително избираеми. Обучението по тези науки следва да продължи в магистърските програми чрез широк набор от избираеми предмети. То трябва да приключва в „образователната и научна степен доктор“, където да се изучава дисциплината „Логика и методология на науката“. С подобна организация би се постигнала приемственост, последователност, цялостност и завършеност на обучението, която ще повиши качеството и ефективността му, като постигне комуплативен ефект. За да се реализира тази възможност са налице основни предпоставки – най-вече подготвени преподаватели, но и натрупан солиден опит в отделните сегменти

на обучението. Остава тези сегменти да бъдат стиковани в цялостна мрежа. Това обаче не може да стане без институционалната подкрепа на академичното ръководство. Разбира се, за да се издигнат нивото и престижът на обучението по визираните групи предмети са нужни значителни усилия и от страна на преподавателите, които ги водят. Ако се обединят действията на всички участници в образователния процес по хуманитаристика, шансовете за успех в неговото усъвършенстване биха се увеличили значително, а перспективата му би носила оптимизъм.

Бележки

1. За него вж. Тодоров, Д. 2004, „Болонският процес“ и стълките за неговото реализиране //Философски аспекти на интегрирането в европейското социално-културно и икономическо пространство /сборник доклади/, С., РАЦИО 90.
2. Повече за него вж. Тодоров, Д. 2000, *Алтернативно обучение по философия – опит от преподаването в МГУ „Св. Иван Рилски“* //Проблеми и перспективи на философското образование в българските университети /сборник доклади/, С., ИК „Св. Иван Рилски“; 2002; *Обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“: състояние и перспективи* //ИЗВЕСТИЯ на Хуманитарния департамент на МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. II, С., ИК „Св. Иван Рилски“.
3. Вж. напр. Тодоров, Д. 2003, *Състояние и перспективи на преподаването на хуманитарни и социални науки в нехуманитарните специалности на българските висши училища* //Стратегии на образователната и научната политика, бр. 4; Серафимова, В. 2006, *Сравнителен анализ на социологически изследвания за въвеждането на новата система за оценка на качеството на преподаването по философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“* //ИЗВЕСТИЯ на Хуманитарния департамент на МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. VI.
4. За него вж. Тодоров, Д.; Серафимова, В. 2004, *Изследване на първите резултати от въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“* //ИЗВЕСТИЯ на Хуманитарния департамент на МГУ „Св. Иван Рилски“, Т. IV.
5. Вж. Рождественский, А. 2003, *Сакрални модели на културата* (Перипетии на профаното въплъщаване), С., „Захарий Стоянов“; Стаматов, А. 1987, *Увод във философско-методологическите проблеми на геологията* (Философия-естествознание-геология), С., ВМГИ; Стаматов, А. 1994, *Начала на класическата формална логика*, С., ВМГИ; Стоев, Х. 2009, *Понятията в „Критика на чистия разум“. Систематичен преглед*, С., ИК „Св. Иван Рилски“; Тодоров, Д. 2004, *Човекът в европейската философия*, С., ИК „Св. Иван Рилски“.
6. Те са записани в паспортите на всяка учебна дисциплина, по която се водят занятията.

IV. ИЗВОРИ

ЗА КРИТЕРИЯ НА ВКУСА

Дейвид Хюм

Голямото разнообразие на вкуса, така както и на мнението, което цари в света, е прекалено очевидно, за да не попадне под погледа на всеки. Хора със съвсем тясно познание са способни да забележат разликата във вкуса в строгия кръг на техните знания, дори там където лицата са обучавани под едно и също наставление и от рано са попили едни и същи предразсъдъци. Но тези, които могат да разширят своя кръгзор на размишление до далечни народи и епохи са още по-изненадани от огромната несъвместимост и противоречивост. Ние сме склонни да наричаме всичко това, което значително се отклонява от нашия собствен вкус и разбиране *варварско*, но скоро намираме епитетът на порицание насочен към нас. И най-високата надменност и суета накрая се разтърсва, наблюдавайки равносилната самоувереност на всички страни, и се разколебава, наред такава борба в мнението, за да може някой да се изкаже положително в своя полза.

Ако това разнообразие във вкуса е очевидно и за най-лекомишления изследовател, то въз основа на изследване ще се открие, че реално то е много по-голямо, отколкото изглежда. Чувствата на хората често се отличават по отношение на красивото и грозното, дори когато тяхното общо разсъждение съвпада. Във всеки език има определени термини, които изразяват порицание, а други – похвала, и всички хора, които използват еднакъв език трябва да се съгласят с тяхната употреба. Всяко мнение се обединява от възхитителна елегантност, уместност, простота и дух в литературата и от порицаваща надутост, превзетост, студенина и лъжливо великолепие: но когато критиците се впуснат в подробности, това привидно единодушие изчезва и се установява, че в своите изказвания те влагат твърде различен смисъл. По отношение на всички въпроси на мнението и науката, случаят е противоположен: различието между хората там по-често се установява, че лежи в общото, отколкото в частното и реално то е много по-малко, отколкото изглежда. Обяснението на термините обикновено завършва с дискусия, а участниците в спора са изненадани да открият, че са се карали, докато по същество те се съгласяват в техните съждения.

Онези, които основават морала повече върху чувството, отколкото върху разума, са склонни да разбират етиката в съответствие с предходното наблюдение и да поддържат, че разликата между хората, що се отнася до

всички въпроси, които касаят поведението и обичаите, е наистина по-голяма, отколкото изглежда на пръв поглед. Всъщност, очевидно е, че писателите от всички нации и епохи са на едно мнение, като възхваляват справедливостта, човечността, великодушието, благоразумието, правдивостта и като осъждат противоположните качества. Дори поетите и други автори, чиито произведения са замислени така, че да удовлетворяват предимно въображението, още от Омир до Фенелон втъпяват едни и същи морални предписания и отдават своето одобрение и порицание на едни и същи добродетели и пороци. Това огромно единодушие обикновено се приписва на влияние от самия разум, който във всички тези случаи, поддържа сходни чувства у всички хора и предотвратява онези от противоречията, на които абстракциите толкова силно са изложени. Доколкото единодушието е реално, това обяснение може да се приеме за задоволително, но ние трябва също да допуснем, че някаква част от привидната хармония в морала може да бъде обяснена от самата природа на езика. Думата *добродетел* заедно с нейният еквивалент във всеки език предполага възхвала, докато тази за *порок* предполага порицание, и никой човек, без да прояви съвсем очевидна и груба неуместност, не би отправил укор към термин, който по общо допускане, се разбира в положителен смисъл или би дал одобрение, там където езикът изисква неодобрение. Общите предписания на Омир, където той дава изобщо такива, никога не могат да бъдат оборени, но е очевидно, че когато той обрисова отделната картина на обичаите и представя героизмът на Ахил и благоразумието на Одисей, той вмъква примес на много по-голяма степен на жестокост при първия, и на хитрост и измама при втория, отколкото Фенелон е можел да допусне. Мъдрият Одисей, при гръцкия поет, изглежда изпитва задоволство от лъжите и измислиците и често ги използва без никаква необходимост и дори без полза, докато неговият по-добросъвестен син, при френския епически писател, би изложил себе си на най-близка опасност, вместо да се отклони от съвсем точната линия на истина и правдивост.

Поклонниците и последователите на Корана настояват, че моралните предписания, осейващи цялото това разбъркано и абсурдно произведение, са превъзходни. Но трябва да се предположи, че арабските думи, които съответстват на английските, като безпристрастност, справедливост, скромност, милосърдие са такива, че от постоянната употреба на този език, следва винаги да се разбират в добрия смисъл и ние бихме се убедили в най-голямото невежество, не на морала, а на езика, ако ги обозначим с епитети отвъд тези на одобрението и възхвалата. Но дали претендиращият за пророк наистина е достигнал до едно правилно чувство на морала? Ако обърнем внимание на неговия разказ, скоро ще открием, че той възхвалява такива

примери, като предателство, безчовечност, жестокост, отмъщение, фанатизъм, макар че те са напълно несъвместими с цивилизованото общество. Никакво устойчиво правило за справедливост изглежда не присъства там, а всяко едно действие е осъждано или възхвалявано, само доколкото е от полза или във вреда за истинските вярващи.

Заслугата от това да се дават общи предписания в етиката е всъщност много малка. Който препоръчва някакви морални ценности, действително не прави нищо повече от това, което е вложено в самите термини. Тези хора, които са измислили думата *милосърдие* и я използват в положителен смисъл, са наложили много ясно и много по-ефикасно предписанието да бъдеш *милосърден*, отколкото който и да е претендиращ законодател или пророк, поместващ такава една *максима* в своите съчинения. От всички изрази, тези, които заедно с техния друг смисъл, предлагат степен или на порицание, или на одобрение, най-малко са изложени на това да бъдат изопачени или сгрешени.

Естествено за нас е да търсим *Критерий на вкуса*, едно правило, посредством което различните чувства на хората могат да бъдат помирени; най-малкото, да се даде решение, подкрепящо едно чувство и укоряващо друго.

Съществува един вид философия, която отрязва всички надежди за успех при такъв опит и представя невъзможността някога да се постигне какъвто и да е критерий на вкуса. Казва се, че разликата между създанието и чувството е много широка. Всяко чувство е правилно, защото чувството не се отнася до нищо отвъд самото него и то е винаги реално, когато човек има съзнание за него. Но не всички определения на разсъдъка са правилни, защото те се отнасят до нещо отвъд самите тях, а именно, до реалните факти и затова не отговарят винаги на този критерий. Измежду хиляди различни мнения, които различните хора могат да поддържат за един и същи обект, има едно, но само едно, което е справедливо и вярно, и единствената трудност е то да се установи и потвърди. Напротив, хиляди различни чувства, които са подбудени от един и същ обект са всичките правилни, защото нито едно чувство не представя какво е реално в обекта. То само бележи определено съответствие или отношение между обекта и органите или способностите на ума, и ако това съответствие наистина не съществува, чувството вероятно никога не би било възможно. Красивото не е качество на нещата сами по себе си, то съществува само в ума, който ги схваща, а всеки ум възприема едно различно красиво. Един човек, може дори да възприеме за грозно, това, което друг разбира като красота; и всеки индивид е длъжен да приеме своето собствено чувство, без да има претенцията да направлява това на другите. Да се търси истинската красота или истинската грозота е толкова безполезно изследване, колкото и да се претендира да се приеме истинско сладко или истинско горчиво. Съгласно

състоянието на органите един и същ обект може да бъде едновременно сладък и горчив, и пословицата точно е определила, че е безполезно да се спори относно вкусовете. Много е естествено и дори твърде необходимо тази аксиома да се разпростре, както до вкуса на духа, така и до вкуса на тялото; и така здравият разсъдък, който толкова често е в разногласие с философията, особено със скептичката, в крайна сметка, излиза, че се съгласява в произнасянето на едно и също решение.

Но макар, че тази аксиома, изказана в пословицата, изглежда достига санкцията на здравия разсъдък, съществува определено един вид здрав разсъдък, който ѝ противостои, поне като предлага да я промени и ограничи. Всеки, който се наеме да отстоява равенството между гения и изтънчеността на Огилби и Милтън или Бъниън и Адисън, ще се мисли, че защитава не по-малка нелепост от този, който поддържа, че къртичината е толкова висока, колкото Тенерифе или езерото толкова широко, колкото океана. Макар че може да се намерят хора, които отдават предпочитание на първите автори, никой не обръща внимание на такъв вкус и ние без колебание се произнасяме, че мнението на тези претендиращи критици е абсурдно и противоречиво. Принципът на естественото равенство на вкусовете е тогава напълно забравен и доколкото ние го приемаме в определени случаи, където обектите изглеждат приблизително еднакви, изглежда твърде голям парадокс или дори явен абсурд, когато толкова несъразмерни обекти са взаимно уподобени.

Очевидно е, че нито едно от правилата на едно произведение не са установени посредством основания *a priori* или могат да бъдат оценени посредством абстрактни заключения на разсъдъка от сравнението на онези привички и отношения на идеи, които са вечни и неизменни. Тяхното основание е едно и също с това на всички практически науки – опита, нито има нещо друго освен общи наблюдения, касаещи това което всеобщо се харесва във всички нации и епохи. Голяма част от красотата на поезията и дори красноречието се основават на лъжа и измислица, на хиперболи, метафори и злоупотреба или изкривяване на термините от техния реален смисъл. Да се контролират изблиците на въображението и да се сведе всеки израз до геометрична истина и точност би противоречало най-много на законите на критицизма, защото това би дало за резултат творба, която съгласно всеобщия опит се счита за най-безвкусна и противна. Поезията никога не може да предаде точна истина и въпреки това тя трябва да бъде ограничавана от правилата на изкуството, открити за автора посредством дарба или наблюдение. Ако някои небрежни и отклоняващи се от правилата писатели са се понаравили, те са се понаравили не заради престъпването на правилата или реда, а въпреки това: те притежават други прелести, които отговарят на точния критицизъм, а силата на тези

прелести е способна да победи порицанието и да даде на ума удовлетворение, което е недосегаемо за произтичащото от недостатъците възмущение. Ариосто се харесва, но не заради неговите безобразни и невероятни истории, странната смесица от сериозни и комични стилове, липсата на съгласуваност на неговите истории или непрестанните прекъсвания в неговите разкази. Той очарова посредством силата и яснотата на неговия изказ, лекотата и разнообразието на своите измислици, реалното пресъздаване на афектите, особено онези за веселия и влюбен характер, и неговите грешки, колкото и да отслабват нашето удовлетворение, не са способни да го унищожат изцяло. Ако нашата наслада произтича от онези части на неговата поема, които ние определихме като недостатъци, то това не би могло да бъде възражение срещу критицизма изобщо, а ще бъде възражение срещу онези правила на критицизма, които утвърждават такива условия за недостатъци и ги представят, като заслужаващи всеобщо порицание. Ако се смятат за харесвани, то те не могат да бъдат недостатъци и нека насладата, която те пораждат да бъде винаги толкова неочаквана и необяснима.

Но макар всички общи правила на изкуството да са основани единствено върху опита и наблюдението на общите чувства на човешката природа, ние не трябва да си представяме, че във всеки един случай, чувствата на хората ще съответстват на тези правила. Тези фини емоции на духа са от много чувствителен и деликатен характер и изискват съвпадението на много благоприятни условия, за да ги заставим да се движат с лекота и точност, съгласно техните общи и установени принципи. Най-малкото външно препятствие или най-малкото вътрешно разстройство за такива малки подбуди нарушава тяхното движение и обърква операциите на цялата машина. Когато си правим експеримент от подобен род и изпробваме въздействието на красивото и грозното внимателно трябва да изберем удобно време и място и да поставим нашата фантазия в подходяща ситуация и разположение. Съвършеното спокойствие на ума, припомнянето на мисълта, заслуженото внимание върху обекта, ако някое от тези условия липсва, нашият експеримент ще бъде погрешен и ние няма да бъдем способни да съдим за всеобхватната и универсална красота. Отношението, което природата е поставила между формата и чувството, в крайна сметка ще бъде по-неясно и ще изисква по-голяма точност, за да се проследи и разпознае. Ние сме способни да установим неговото влияние не толкова от действията на всяко отделно красиво, колкото от дълготрайното възхищение, което съпровожда онези произведения, които надживяват всичките капризи на стила и модата, всичките грешки на невежеството и завистта.

Същият Омир, който се е харесал в Атина и Рим преди две хиляди години все още се почита в Париж и Лондон. Нито една промяна на климата, управлението, религията и езика не са били способни да помрачат неговата слава. Авторитетът или предрасъдъците могат да придадат временна популярност на един лош поет или оратор, но неговата слава никога няма да бъде трайна или всеобща. Когато неговите произведения се изследват от поколенията или чужденците, магията се разпръсва и неговите недостатъци се явяват в техните истински цветове. Обратно, действителният гений, колкото по-дълго неговите творби остават и по-широко се разпространяват, толкова по-искрено е почитанието, с което той е приеман. Завистта и ревността имат твърде голямо място в тесен кръг и дори близкото познанство с неговата личност може да намали одобрението, дължащо се на неговите произведения, но когато тези препятствия са отстранени, прелестите, които естествено подбуждат приятни чувства, непосредствено разкриват тяхната енергия и докато светът съществува, те поддържат своя авторитет в умовете на другите хора.

Изглежда тогава, че всред цялото разнообразие и капризи на вкуса, съществуват определени общи принципи на одобрение и порицание, чието влияние внимателното око може да проследи във всички операции на ума. Някои отделни форми или качества, от първоначалната структура на вътрешната организация, са предвидени да се харесат, а други да не се харесат; и ако те се провалят при тяхното въздействие във всеки един отделен случай, то се дължи на някакъв дефект или недостатък в органа. Един човек, който има треска не би настоявал, че неговото небце е способно да различи вкусовете, нито някой, който е болен от жълтеница би претендирал да съди по отношение цветовете. Във всяко създание съществува здраво и болестно състояние, и единствено първото, може да се предполага, че ни доставя истинският критерий на вкуса и чувството. Ако при здравето състояние на органа, съществува пълна или значителна еднородност на чувството между хората, то ние можем тогава да изведем идеята за съвършено красиво; по същият начин, при явлението на обектите в дневна светлина пред погледа на един здрав човек може да се назове техния истински и реален цвят, дори когато за цвета се допуска, че е просто илюзия на сетивата.

Много и чести са дефектите на вътрешните органи, които спъват или отслабват влиянието на онези принципи, от които зависи нашето чувство за красиво и грозно. Макар че някои обекти, посредством структурата на ума, са естествено предвидени да доставят удоволствие, не следва да се очаква, че във всеки индивид удоволствието ще бъде еднакво почувствано. Появяват се отделни случаи и ситуации, които или хвърлят погрешна светлина върху

обектите или пречат на действителното да предаде на въображението съответното чувство и възприятие.

Една очевидна причина, защо много хора не чувстват съответното чувство за красиво, е липсата на *изтънченост* на въображението, каквато се изисква за усещане за онези фини емоции. За такава изтънченост всеки претендира, всеки говори за нея и свежда всяка разновидност на вкуса или чувството до нейния критерий. Но доколкото нашето намерение в това есе е да се смеси донякъде светлината на разсъдъка с усещанията на чувството, ще бъде уместно да се даде по-точно определение на изтънчеността, отколкото досега се е опитвало. И за да не изведем нашата философия от един твърде неразбираем източник ние ще прибегнем до услугата на прочутата история на Дон Кихот.

С основание, казва Санчо на оръженосеца с големия нос, претендирам, че разбирам от вино. Това е наследствено качество в нашето семейство. Двама от моите роднини веднъж са били повикани, за да изкажат своето мнение относно голяма бъчва вино, за което се предполагало, че било отлично, бидейки от стара и добра реколта. Единият от тях го опитал, след което добре си помислил и казал, че виното би било добро ако не бил лекият вкус на кожа, който усещал в него. Другият, използвайки същата предпазливост, също дал своята присъда в подкрепа на виното, но с уговорката за вкус на желязо, който той лесно можел да различи. Не можете да си представите как са им се присмивали заради тяхната преценка. Но кой се смял накрая? Когато изпразнили бъчвата на дъното бил намерен стар ключ с кожен каиш на него.

Голямото сходство между духовния и телесния вкус ще ни научи лесно да прилагаме тази история. Макар че е сигурно, че красивото и грозното повече отколкото сладкото и горчивото не са качества на обектите, а принадлежат изцяло към чувството, вътрешно или външно, трябва да се допусне, че съществуват определени качества в обектите, които са поставени от природата за да поразжат тези отделни усещания. Сега, доколкото тези качества могат да бъдат открити в малка степен или да бъдат смесени и разбъркани едно с друго, то често се случва тогава вкусът да не може да бъде повлиян от такива незначителни качества или да е неспособен да различи всички отделни вкусове наред безредието, в което те са представени. Там където органите са толкова фини, че да не допускат нищо да им убегне и в същото време толкова точни, че да възприемат всеки компонент в производението, това ние наричаме изтънченост на вкуса, без значение дали използваме този термин в буквален или метафоричен смисъл. Следователно, тук общите правила за красиво се използват, бидейки извлечени от установени модели и от наблюдението на това какво се харесва или не се харесва, когато се представят отделно и във

висока степен и ако същите качества в по-малка степен не повлияват органите със сетивно удоволствие или неудоволствие, то ние изключваме личността от всякакви претенции за такава изтънченост. Да се дадат тези общи правила или да се признаят образците на произведението е подобно на това да се намери ключът с кожената връв, който е оправдавал решението на роднините на Санчо и е смутило онези, претендиращи да съдят и които са ги порицали. Макар че бъчвата никога не е била изпразвана, вкусът на едните е все пак еднакво изтънчен, а на другите – еднакво притъпен и замрял, но би било много потрудно да се докаже превъзходството на първите, за да се убеди всеки един присъстващ. По подобен начин, макар че красотата на писането никога не е била систематизирана или доведена до общи принципи, макар че превъзходните образци никога не са били признати, различните степени на вкуса се запазват и преценката на един човек се предпочита пред тази на друг; но няма да бъде така лесно да се заглуши лошия критик, който винаги може да настоява на своето отделно чувство и да отказва да приеме това на неговия противник. Но когато ние му представим открито един признат принцип на изкуството, когато му обрисоваме този принцип с примери, чиито действия, от гледна точка на неговия индивидуален вкус, той признава, че съответстват на принципа, когато докажем, че същия принцип може да бъде приложен към настоящия случай, макар че той не възприема и не чувства неговото влияние, тогава въз основа на всичко това, той трябва да заключи, че грешката лежи в самия него и че желае изтънченост, която се изисква, за да го направи чувствителен за всяко красиво и за всеки недостатък в което и да е произведение или разсъждение.

Признато е, че съвършенството на всяко сетиво или способност се състои в това да възприема с точност най-незначителни обекти и да не допуска нищо да му убягва от вниманието. Колкото по-малки са обектите, които стават забележими за окото, толкова по-фин е органа, а неговата направа и устройство – по-сложна. Добрият вкус не се изпитва посредством силни подправки, а в смесицата от малки съставки, когато ние сме чувствителни за всяка част, въпреки нейната незначителност и смесване с останалите. По подобен начин, в бързото и точно възприятие на красивото и грозното трябва да се състои съвършенството на нашия духовен вкус; нито човек може да бъде удовлетворен от самия себе си докато подозира, че някакво превъзходство или недостатък в едно разсъждение са останали незабелязани от него. В този случай се установява, че съвършенството на човека и съвършенството на сетивото или усещането са свързани. Твърде изтънченият вкус, в много случаи, може да породи голямо неудобство, както за самия човек, така и за неговите приятели, но един изтънчен вкус за остроумното и красивото трябва винаги да

бъде желано качество, защото той е източникът на всички най-фини и най-невинни развлечения, на които човешката природа е податлива. По отношение на това заключение чувствата на цялото човечество са сходни. Където и да установите изтънченост на вкуса, сигурно е, че ще се посрещне с одобрение, а най-добрият начин такъв да се открие е като се позовете на онези образци и принципи, които са установени посредством общото съгласие и наблюдение на нациите и епохите.

Но макар естествено да съществува голяма разлика между една личност и друга по отношение на изтънчеността, по-нататък няма никаква тенденция нещо да засили и подобри тази дарба, така както *практиката* в отделно изкуство и честото проучване или съзерцаване на специфични видове красиво. Когато обекти от какъвто и да било вид са дадени първо на погледа или въображението, чувството, което ги съпровожда е неясно и объркано; и умът, в голяма степен, е неспособен да се произнесе относно техните достоинства или недостатъци. Вкусът не може да възприеме различните превъзходства на изпълнението, още по-малко да различи специфичния характер на всяко превъзходство и да установи неговото качество и степен. Ако превъзгласим изобщо цялото за красиво и грозно, то това е максимумът, който може да се очаква и дори една неопитна личност ще бъде склонна да даде това съждение с голямо колебание и уговорки. Но ако я оставим да придобие опит с тези обекти, нейното усещане става по-точно и възискателно. Тя не само възприема прелестите и недостатъците на всяка част, но взима под внимание отличителните разновидности на всяко качество и му приписва подходящата похвала или порицание. Ясното и отчетливо чувство я съпровожда през цялото проучване на обектите и тя разпознава самата тази степен и вид одобрение или недоволство, които всяка част е естествено способна да произведе. Мъглата, която по-рано изглежда е надвисвала над обекта се разсейва, органът придобива по-голямо съвършенство в своите действия и може да се произнесе без опасност или грешка относно достоинства на всяко произведение. С една дума, същото умение и сръчност, които практиката дава при изпълнението на всяка творба, е освен това придобита посредством същите средства в преценката относно нея.

Практиката за разпознаване на красивото е толкова полезна, че преди да можем да дадем преценка за която и да било значима творба, дори ще бъде необходимо, самото това отделно произведение да бъде повече от един път внимателно разгледано и изследвано от нас, в различна светлина, с внимание и обмисляне. Съществува вълнение и нетърпение на мисълта, което съпровожда първия прочит на всяка част и което обърква истинското чувство за красиво. Съотношението на частите не се разпознава, истинските определения

на стила трудно се различават, различните предимства и недостатъци изглеждат скрити в един вид бъркотия и представят самите себе си неясно във въображението. Да не споменаваме, че съществува вид красиво, което е цветисто и повърхностно и като такова се харесва отначало, но бидейки установена несъвместимост със справедливия израз или на разума, или на афектите, то скоро омръзва на вкуса, и тогава е отхвърлено с презрение, най-малкото е оценено с много по-ниска стойност.

Не е възможно да се продължи в практиката на съзерцание на какъвто и да е вид на красивото, без да изискваме многократно да се правят *сравнения* между различни видове и степени на превъзходство и ако не оценяваме техните пропорции една спрямо друга. Човек, който не притежава никаква възможност да сравни различните видове красиво, всъщност се явява напълно неподходящ да изкаже мнение по отношение на всеки един обект, който му се представя. Посредством само сравнение ние установяваме епитетите на похвала и порицание и се учим как да отдаваме дължимата степен на всеки от тях. И най-грубата цапаница съдържа определен блясък на цветовете и точност на имитацията, които са дотам красиви, че биха въздействали върху ума на селянина или индиеца и предизвикали тяхното най-високо възхищение. Дори най-вulgарните балади не са напълно лишени от хармония или характер и никой освен личност, запозната с по-висшите прелести, не би обявила техните стихове за груби, а съдържанието за безинтересно. Голямата непълноценност на красотата причинява страдание на личността, която е запозната с нейните най-висши постижения от този вид и поради тази причина е обявена за грозота. Така, най-завършеният обект, с който сме запознати, естествено се предполага, че е достигнал върха на съвършенството и получава право на най-високо одобрение. Само човек, който е свикнал да разбира, проучва и оценява отделните произведения, почитани в различните епохи и нации, може да оцени достойнствата на труда, представен пред неговия поглед и да му отреди собствен ранг сред произведенията на гения.

Но за да бъде способен критикът напълно да изпълни тази задача, той трябва да предпази ума си от всички *предразсъдъци* и да не позволи нищо да влезе в неговото съзнание, освен самия обект, който е подложен на неговото изследване. Ние може да наблюдаваме, че всяка творба на изкуството, главно за да въздейства на ума, трябва да бъде проучена от определена гледна точка и тя може да не се хареса напълно от хората, чиято реална или въображаема ситуация е несъвместима с това, което се изисква от произведението. Ораторът се обръща към специфична публика и трябва да се съобрази с техните лични таланти, интереси, мнения, афекти и предразсъдъци, в противен случай той напразно се надява да управлява техните решения и да разпалва техните

страсти. Ако те изпитват някакви предубеждения срещу него, колкото и да са необосновани, той не трябва да пренебрегва това неудобство, а преди да пристъпи към въпроса трябва да положи усилие да спечели тяхното благоразположение и благосклонност. Един критик от различна епоха и държава, който следва да проследи внимателно този дискурс, трябва да има предвид всички тези условия и да постави себе си в същата ситуация на публиката, главно за да формулира едно вярно съждение за речта. По подобен начин, когато някаква творба е представена на публиката, макар да имам приятелство или вражда с автора, аз трябва да се отърся от тази ситуация и имайки предвид, че съм човек изобщо, ако е възможно, да забравя моя личен живот и частни условия. Един човек, повлиян от предразсъдък се подчинява не на това условие, а упорито поддържа своята естествена позиция, без да се поставя от такава гледна точка на това, което произведението предполага. Ако творбата се отнася до хора от различна епоха и нация, той не взима под внимание техните лични гледни точки и предразсъдъци, а преизпълнен от обичаите на своята собствена епоха и страна прибързано осъжда това, което изглежда възхитително в очите на онези, за които самата реч е била предвидена. Ако творбата бъде изпълнена пред обществото, той никога няма да разшири своето разбиране или да забрави своите интереси, като приятел или враг, като съперник или коментатор. По този начин неговите чувства са изопачени, а красотата и недостатъците от един и същи вид не пораждат едно и също влияние върху него, ако той е наложил съответен натиск върху своето въображение и е забравил себе си за момент. Дотук неговият вкус, очевидно, се отклонява от истинския критерий, а в последствие губи цялото си влияние и авторитет.

Добре известно е, че във всички предоставени въпроси на разсъдка, предубеждението е разрушително за безпогрешността на съдението и изопачава всички действия на интелектуалните способности, то в не малка степен противоречи на добрия вкус, а също така влиянието му не е малко за да не поквари нашето чувство за красиво. На *здравия разум* (good sense) се пада да проучи влиянието и в двата случая; и в това отношение, също както и в много други, разумът, ако не е съществена част от вкуса, е най-малкото необходим за операциите на тази последна способност. Във всички повъзвишени произведения на гения съществува взаимно отношение и съответствие на частите; нито красотата, нито недостатъците могат да се възприемат от онзи, чиято мисъл не е достатъчно възприемчива, за да схване всички тези части и да ги сравни след това една с друга, за да възприеме последователността и единството на цялото. Всяко произведение на изкуството притежава също така определена цел или намерение, предвид на която е

планирано и то трябва да се счита за повече или по-малко съвършено, според това дали е повече или по-малко годно да постигне тази цел. Целта на красноречието е да убеждава, на историята – да поучава, на поезията – да доставя удоволствие посредством афектите и въображението. Ние трябва да имаме предвид тези цели, когато разглеждаме което и да е произведение, и трябва да сме способни да отсъдим доколко използваните средствата са приспособими към съответните на тях намерения. Освен това, всеки вид произведение, дори най-поетическо, не е нищо друго освен връзка от твърдения и разсъждения; всъщност, макар не винаги най-справедливите и най-точни, а още правдоподобни и приемливи, са преобразени посредством багрите на въображението. Персонажите представени в трагедията и епическата поезия трябва да бъдат представени като разсъждаващи, и мислещи, и заключаващи, и действащи според техния характер и условия; без съждение, а също така без вкус и фантазия, един поет никога не може да се надява да успее в едно толкова деликатно начинание. Да не споменавам, че същото превъзходство на способностите, което допринася за усъвършенстването на разума, същата яснота на понятието, същата точност на различаването, същата живост на схващането са съществени за операциите на истинския вкус и са негови неминуемо съпътстващи условия. Рядко или никога не се случва един човек на разума, който има опит в някакво изкуство да не може да прецени неговата красота и не по-малко рядко е да се срещне човек, който има точен вкус, а не притежава здрав разсъдък (sound understanding).

Така, макар принципът на вкуса да е всеобщ и почти, ако не изцяло, еднакъв у всички хора, все още малцина са способни да дадат оценка за която и да е творба на изкуството или да установят тяхното собствено чувство като критерии за красивото. Органите на вътрешното усещане рядко са толкова съвършени за да позволят пълното действие на тези общи принципи и да произведат чувство съответстващо на тези принципи. Те или са жертва на някакъв недостатък, или се опорочават посредством някакво безредие и по този начин се подбужда чувство, което може да бъде изразено погрешно. Когато критикът не притежава никаква изтънченост, той съди без никакво изключение и се повлиява единствено от по-грубите и по-осезаеми качества на обекта, финият досег се подминава незабележимо и без да е предизвиквал внимание. Там където той не е подкрепен от практиката, неговата преценка се съпровожда от неяснота и колебание. Там където не се прилага никакво сравнение, най-повърхностните прояви на красивото, които по-скоро заслужават името недостатъци, са обекти на неговото възхищение. Там където той се намира под влиянието на предубеждението, всички негови естествени чувства са изопачени. Там където здравият разум е недостатъчен, той не е

способен да разпознае красотата на идеята и мисленето, които са най-висши и най-прекрасни. Мнозинството от хора са жертва на едни или други от тези недостатъци и оттук истинското съждение за изящните изкуства се наблюдава толкова рядко, дори и през най-изисканите епохи: здравият разум, свързан с изтънченото чувство, подобрен от опита, усъвършенстван от сравнението и изчистен от всякакви предразсъдъци, единствено, може да се нарече критик от така ценен характер и общата преценка на такъв, откъдето и да е изведена, е истинският критерий на вкуса и красивото.

Но къде могат да се открият такива критици? По какви признаци могат да бъдат познати? Как да ги различим от тези, които са престорени? Тези въпроси са неудобни и изглежда ни връщат обратно в същата несигурност от която се опитахме да се освободим в хода на това есе.

Но ако ние осмислим материята правилно, това са въпроси, които касаят *фактите*, а не *чувствата*. Дали всеки отделен човек е надарен със здрав разум и изтънчено въображение, свободно от предразсъдъци, може често да бъде предмет на обсъждане и да подлежи на голяма дискусия и изследване. Но че такъв характер е ценен и достоен за уважение ще се съгласи цялото човечество. Когато тези съмнения се появят, хората не могат да направят повече отколкото при други спорни въпроси, представени на разсъдка: те трябва да дадат най-добрите аргументи, които им предлага тяхната изобретателност, те трябва да признаят, че някъде съществува верен и решаващ критерий, т.е. че е реално съществуващ и е факт; и те трябва да са снизходителни към тези, които се различават от тях в придържането им към този критерий. За нашето настоящо намерение е достатъчно ако докажем, че вкусът на всички индивиди не се опира на една и съща основа и че някои хора изобщо, колкото и трудно да се попада особено на такива, ще признаят от всеобщо чувство привилегията си над другите.

Но в действителност трудността да се намери, дори в подробности, критерият на вкуса не е толкова голяма, колкото бе представено. Макар че спекулативно ние с готовност може да признаем един сигурен критерий в науката и да го отхвърлим по отношение на чувството, то практиката показва, че това е много по-трудно да се установи в първия, отколкото в последния случай. Теориите на абстрактната философия, системите на дълбоката теология господстват в продължение на един век, в един последващ век те са били изцяло дискредитирани, тяхната абсурдност е била разкрита, други теории и системи са заели тяхното място, които отново са отстъпили място на техните наследници и нищо повече не е подлежало и изпитало промяната и модата, така както тези претендиращи решения на науката. Случаят не е същият с красотата на красноречието и поезията. Правилните изрази на

афектите и природата са сигурни, след като за кратко време, печелят одобрението на публиката, което поддържат за винаги. Аристотел и Платон, и Епикур, и Декарт последователно отстъпват един на друг. Но Теренций и Вергилий поддържат една универсална, безспорна империя над умовете на хората. Абстрактната философия на Цицерон е изгубила своето влияние, докато силата на неговото ораторство все още е обект на нашето възхищение.

Макар хората с изтънчен вкус да са рядкост, те лесно могат да бъдат отличени в обществото посредством благоразумието на техния разсъдък и превъзходството на техните способности над останалото човечество. Превъзходството, което постигат, способства за широкото разпространение на това бързо одобрение, с което те признават всяко произведение на гения и му отдават всеобщо преимущество. Много хора, когато са оставени на самите себе си, притежават слабо и съмнително възприятие за красиво, но все пак са способни да оценят всяко едно впечатление, което им е посочено. Всеки пробуден от възхищението към истинския поет или оратор става причина за някакво ново пробуждане. И макар че предразсъдъците могат да имат превес за определено време, те никога не прославят който и да е съперник на истинския гений, а накрая отстъпват пред силата на природата и справедливото чувство. Така макар цивилизованата нация да може лесно да направи грешка в избора на нейния обожаван философ, тя никога не греши за дълго в нейните чувства относно любимия епически или трагически автор.

Но въпреки всички наши старания да определим критерий на вкуса и да примирим противоречивите разбирания на хората, остават два източника на различие, които не са достатъчни за да объркат всички граници между красивото и грозното, но често пораждаат разлика в степените на нашето одобрение или порицание. Единият е разликата в темперамента на отделните хора, другият – специфичните нрави и убеждения на нашето време и страна. Общите принципи на вкуса са еднакви в човешката природа. Там където хората се различават в своите съждения, някои недостатъци или грешки на способностите, произтичащи или от предубеждение, или от липсата на практика, или от липса на изтънченост, обикновено, биват забелязани; и съществува справедливо основание за одобрението на един вкус и за порицанието на друг. Но когато съществува такова различие във вътрешното състояние или външното положение, като двете страни са напълно безупречни и не оставят място за предпочитание на едната пред другата, в този случай една определена степен на различието в съждението е неизбежна и ние напразно бихме търсили за критерий, чрез който бихме могли да примирим противоположните чувства.

Един млад човек, чийто страсти са живи ще се трогне много повече от любовни и нежни образи, отколкото един човек, напреднал повече в годините, който изпитва удоволствие от мъдрите, философски размишления относно поведението в живота и въздържанието от страстите. На двадесет Овидий може да бъде любимият автор, Хорацій – на четиридесет и може би Тацит на петдесет. Ние напразно бихме положили усилия да проникнем в чувствата на другите и да лишим себе си от онази склонност, която е естествена за нас. Ние избираме нашия любим автор, така както избираме наш приятел, изхождайки от съответствието в темперамента и предразположеността. Радостта или страстта, чувството или мисълта, които най-много преобладават в нашия характер създават у нас специфично чувство на симпатия към автора, който е подобен на нас.

На един човек се харесва повече възвишеното, на друг – нежността, на трети – шегата. Един има силна чувствителност към недостатъците и е крайно прилежен що се отнася до точността, друг има много по-живо усещане за красотата и е способен на опрости двадесет абсурда и недостатъка за сметка на едно възвишено и патетично хрумване. Ухото на този човек е изцяло обърнато към краткостта и енергията, докато другият е възхитен от многословния, богат и хармоничен изказ. Простотата трогва един, орнаментиката – друг. Комедията, трагедията, сатирата, одата, всяка една от тях притежава поддръжници, които предпочитат съответно този специфичен вид на писане пред всички останали. Явна грешка на един критик е да ограничава своето одобрение до един вид или стил на писане и да осъжда всички останали. Но е почти невъзможно да не се усети пристрастие към това, което съответства на нашия личен стил и характер. Такива предпочитания са невинни и неизбежни и, логично, никога не могат да бъдат обект на диспут, защото не съществува никакъв критерий, с чиято помощ да могат да бъдат разрешени.

Поради същата причина, по време на четене ние сме по-привлечени от образи и характери, които напомнят предмети, които се срещат в нашата собствена епоха и страна, отколкото от онези, които описват чужди обичаи. Ние с усилие се примиряваме с простотата на античните обичаи, като съзираме принцеси, носещи вода от извора и крале, и герои, които приготвят своята собствена храна. Принципно, ние можем да допуснем, че представата за такива обичаи не е грешка на автора, нито, че произведението е грозно, но ние не се интересуваме толкова силно от тях. Поради тази причина, комедията не се пренася с лекота от една ера или нация в друга. На французинът или англичанинът не се харесва *Андрия* на Теренций или *Клиция* на Макиавели, където красавицата, около която се върти цялата пиеса, нито веднъж не се

появява пред зрителите, а винаги стои зад сцената, което съответства на съдържания темперамент на древните гърци и съвременните италианци. Образованият и мислещ човек може да допусне това своеобразие на обичаите, но обикновената публика никога не може да се лиши чак толкова от своите обичайни идеи и чувства, като отдаде предпочитание на образи, които по никакъв начин не наподобяват на нея.

Но тук се появява разсъждение, което, вероятно, може да бъде полезно при изследването на прословутия спор относно античната и съвременната наука, където ние често намираме едната страна да извинява всичко, което изглежда като нелепост у древните гърци, като се позовава на обичаите на времето, а другата отказва да приеме тези извинения или най-малкото ги приема само като оправдание на автора, но не и на произведението. Според мен, точните граници на този предмет рядко се установяват между спорещите страни. Там където са представени някакви невинни особености на обичаите, като споменатите горе, те би трябвало със сигурност да бъдат приети, а човек, който е потресен от тях дава очевидно доказателство за лъжлива изтънченост и изисканост. *Паметникът* на поета, *по-здрав, отколкото месинг*, трябва да се срути на земята подобно на обикновен мост или глина, ако хората не вземат предвид непрекъснатите промени в обичаите и навиците и не допускат нищо друго освен това, което съответства на господстващата мода. Трябва ли да захвърляме настрана образите на нашите предшественици заради техните плисирани якички и кринолини? Но в случаите, когато идеите на морала и благоприличието от една епоха се променят в друга, а порочните обичаи се описват, без да са оценят с подходящите характеристики на обвинението и неодобрението, това трябва да бъде признато, че обезобразява поемата и че е една истинска грозота. Аз не мога, нито е необходимо да мога да проникна в такива чувства, аз обаче мога да извиня поета, въз основа на обичаите на неговата епоха, но никога не мога да харесам произведението. Липсата на човечност и благоприличие, толкова очебийно в характерите, описани от различни антични поети, дори понякога от Омир и гръцките трагичи, намалява значително заслугите на техните представления и дават на съвременните автори преимущество над тях. Ние не сме заинтересовани от съдбата и чувствата на такива груби герои; ние сме разочаровани да открием границите на порока и добродетелта толкова силно смесени; и каквато и снизходителност да можем да отдадем на автора заради неговите предразсъдъци, ние не можем да накараме себе си да проникнем в неговите чувства или да питаем привързаност към характерите, които искрено намираме за виновни.

Случаят не е същият с моралните принципи, както при които и да било теоретични убеждения. Те са в непрекъснато движение и промяна. Синът възприема различна система от баща си. Даже, едва ли има човек, който да може да се похвали с особено голямо постоянство и неизменност. Каквито и теоретични грешки да бъдат открити в изисканите съчинения, на която и да е епоха, те отнемат малко от ценността на тези произведения. Необходима е определена промяна на мисълта или въображението, която да ни накара да проникнем във всички тези мнения, които господстват по това време, за да харесаме чувствата или заключенията, изведени от тях. Но се изисква едно твърде голямо усилие, за да променим нашата преценка относно обичаите и да подбудим чувствата на одобрение или порицание, любов или омраза, различни от тези, с които умът, след продължителен навик е привикнал. И когато човек е сигурен в правотата на този морален критерий, въз основа на който съди, той заслужено го отстоява и не би изменил на чувствата на своето сърце заради момент на отстъпчивост към който и да е автор.

От всички теоретични грешки, тези по отношение на религията, са най-простими в произведенията на гения; също така никога не се е позволявало да се съди за вежливостта или мъдростта на които и да е хора или за отделната личност посредством грубостта или изтънчеността на техните теологически принципи. Поради това всяка нелепост на езическите системи и теологията трябва да се пренебрегва от всеки един критик, който би имал претенцията да формулира едно точно понятие за античната поезия; и нашите идни поколения, на свой ред, трябва да проявяват същата снизходителност към своите предци. Никакви религиозни принципи не могат изобщо да бъдат приписани като грешка на някой поет, доколкото те остават просто принципи и не владеят толкова силно неговото сърце, така че да попадне под обвинението на *фанатизма* или *суеверието*. Където това се случва, те смесват чувствата на морала и променят естествените граници на порока и добродетелта. Затова те представляват вечни недостатъци, съгласно принципите споменати горе, а предразсъдъците и погрешните мнения на епохата не са достатъчни, за да ги оправдаят.

Съществено за римокатолическата религия е да внушава силна омраза спрямо всяко едно друго богослужение и да представя всички езичници и еретици, като обекти на Божия гняв и отмъщение. Такива чувства, макар в реалността да заслужават голямо порицание, се считат за ценности от фанатичите на причастието и са представени в техните трагедии и епически поеми като вид божествен героизъм. Този фанатизъм изражда две много изтънчени трагедии на френския театър *Полиевкт* и *Аталия*, където едно прекалено усърдие към отделните начини на богослужение възпламенява

цялото великолепие, което можем да си представим и формира доминиращия характер на героите. "Какво е това?", казва несравнимият *Йоад* на *Йозабет*, заварвайки я в разговор с *Матам*, свещеникът на *Ваал*. „Дъщерята на *Давид* ли разговаря с този предател? Не се ли страхуваш да не би да се отвори земята и да избълва наяве пламъци, които да погълнат и двама ви? Или да не би тези свещени стени да паднат и да ви смажат заедно? Каква е неговата цел? Защо този враг на **Бога** идва тук за да отрови със своето присъствие въздуха, който дишаме?" Такива чувства се приемат с огромно възхищение в театъра в Париж, но в Лондон зрителите ще са много по-удовлетворени да чуят Ахил да казва на Агамемнон, че той има ум на куче и сърце на елен; или Юпитер да заплашва Юнона здравата да я набие, ако не се успокои.

Религиозните принципи са също така недостатък за всяко едно изтънчено произведение, когато прерастнат в суеверие и се натрапват във всяко чувство, което няма пряка връзка с религията. За поета не е извинение това, че религията натоварва живота с толкова много церемонии и ритуали и нито една част от него не може да се освободи от това робство. Петрарка вероятно винаги ще бъде обект на посмешище заради това, че сравнява своята любима *Лаура* с *Исус Христос*. Не по-малко смешен е онзи приятен свободомислещ Бокачо, който съвсем сериозно благодари на *всемогъщия Бог* и на дамите за помощта, която са му оказали, за да се предпази от своите враговете.

Превод от английски **Вера Любенова***
по изданието Hume, D. *Of the Standard of Taste*, in: *Essays and Treatises on Several Subjects*, vol. I, Edinburgh, 1825.

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

Ернст Тугендхат е един от най-видните живи германски философи. Роден е през 1930 г. в богато еврейско семейство в Бърно, бивша Чехословакия. През 1938 г. семейството му емигрира в Швейцария, няколко години по-късно се установява в Каракас, Венецуела. Тугендхат изучава класически изследвания в Станфордския университет, Калифорния, а след войната – философия във Фрайбург, където през 1956 г. защитава докторската си дисертация върху Аристотел, и Мюнстер. От 1958 г. е асистент в Университета на Тюбинген, а след хабилитацията през 1966 г. с дисертация върху понятието за истина при Хусерл и Хайдегер е професор в Хайделберг. Работил е в Института „Макс Планк“, по времето по което негов директор е Юрген Хабермас. Няколко години прекарва като гост-професор в Чили. От 1980 г. до пенсионирането си е професор по философия в Свободния университет в Берлин. Гост-професор е в няколко европейски и американски университети, сред които и Карловия университет в Прага.

Сред книгите му важно място заемат: *Уводни лекции в аналитичната философия на езика* (1976), *Самосъзнание и самоопределение* (1979), *Проблеми на етиката* (1984), *Лекции по етика* (1993), *Егоцентризъм и мистика. Едно антропологическо изследване* (2003), *Антропология вместо метафизика* (2007).

АНТИЧНАТА И МОДЕРНАТА ЕТИКА

(на Гадамер за 80-тия му рожден ден)

Ернст Тугендхат

Рождените дни само мимоходом представляват отчитане на време. Те са възможност да се пожелае щастие на ценена или обичана личност, ако е все още по-млада; ако е вече поостаряла, да се почете като εὐδαίμων. А ако в един такъв ден се съберат философстващи, то естествено те са склонни да говорят за нещата, които другите просто правят; и така аз също бих желал да поговоря върху стария, но пренебрегван въпрос: какво е това щастие или εὐδαίμονια.

Да се разглежда този въпрос точно на рождения ден на един философ, дава – дава на мен – шанса да се свали обичайната обективистична маска на философстващата реч, като се говори от някого на някого върху тема сама по себе си. Бих искал да се възползвам от възможността да се изразявам експлицитно в първо лице, т.е. да поставям въпросите така, както те ми се явяват в една сама по себе си случайна перспектива, в която тъкмо се намирам,

и същевременно да правя това във второ лице, т.е. в разговор с Ханс-Георг Гадамер.

Всеки философски разговор, доколкото смисълът му е в това човек да подобри собствения възглед за нещо, като се опитва да разбере какво другият има да му каже, е херменевтика в Гадамеров смисъл. Един философски разговор, който вече като такъв е винаги херменевтичен, ще разбира и темата си херменевтично, т.е. исторично, ако иска да бъде разговор именно с Гадамер. Досега не бях свикнал да подхождам към философски въпрос през херменевтичната призма, но вярвам, че съм стигнал точката, в която се разкриват границите на досегашния ми неисторичен подход, и осъзнавам, че се нуждая от разговора с херменевт, който от своя страна да ме препрати към разговор с историята. Въпросът, който тук искам да поставя за обсъждане и който се отнася до необходимостта от сравнение на модерната етика с античната, е един пример, чрез който това ми се изясни. Преди да навляза в тази херменевтична тематика е необходимо обяснение относно това, какво изобщо може да означава херменевтика във философията. Или за да го формулирам отново от перспективата на второ лице: ако човек иска да спори с Гадамер по философски въпрос, трябва не само да погледне този въпрос в херменевтичното измерение, но също ще трябва и да поспори с него относно значението на херменевтиката, т.е. какво изобщо е това, което се прави или което би трябвало да се прави, когато към един философски въпрос се подхожда в херменевтичното измерение.

Върху този предварителен въпрос мога да се разпростра съвсем накратко. Само ще посоча догматично, каква приблизително, за разлика от концепцията на Гадамер, е моята представа. Възможно е да попитате, дали подобно догматично становище не е тъкмо противоположност на събеседването, към което се стремя. Но във всеки случай сега за първи път изнасям $\mu\alpha\chi\rho\sigma$ $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ и в един такъв казаното за следващата дискусия се приема именно поради това, че се назовава само догматично (защото така ще се покаже като чисто субективно мнение), докато аргументативното подсигуряване и изобщо инсценирането на фиктивно обсъждане в един доклад може да служи за изолиране от действителното разискване.

Това, което за мен не е убедително в Гадамеровата концепция за философска херменевтика е, както и по-рано съм отбелязвал¹, че той я разбира според модела на срещата с произведения на изкуството. С това е свързано, първо, че изходната херменевтична позиция за Гадамер е срещата с другите, която наистина би могла да стане продуктивна, ако същевременно човек рефлектира върху себе си, докато аз бих искал да разгледам рефлексията върху себе си, върху собственото разбиране като изходната ситуация, а едва от това

следва и необходимостта от историческо задълбочаване. Тази първа разлика може да изглежда като чисто преместване на тежестта, но във връзка с нея има още една разлика, която се отнася до понятието за истина. Истината на различните художествени произведения – да приемем, че тук може да се говори за истина – не се релативира двустранно. За разлика от това, в контекста на истината на изказванията се установява, че различните философски концепции за едно нещо се релативират взаимно, и според мен една философска херменевтика може да се формулира само ако успешно се придаде на това релативиране, съгласуван с истината на изказването, а това означава нерелативистичен, смисъл. Едно крайно релативиране от вида, че истината се разпръсква в звездно небе от възможности по такъв начин, че може винаги да се каже, че нещо може да се вижда така, както А казва, но може да се вижда и както В казва и т.н., противоречи на собственото изискване за истина на А, В и т.н., и на мен ми се струва, че схващането на Гадамер тенденциозно води до релативизъм от подобен вид. Една друга форма на релативизъм, която във всеки случай противоречи на изискването за истина на изказването, е далеч от Гадамер. Това е историческото релативиране в смисъл, че при дадени каузални условия x, y, z това, което А казва се смята за истина, при каузалните условия u, v, w – това, което В казва. Това второ разбиране съвсем не е херменевтично, а обясняващо. Вследствие на него, нещо което Гадамер винаги подчертава, вече изискването за истина на А, В и пр. не би трябвало да се приема сериозно, човек повече не би говорил с А, В и т.н., а за тях в трето лице. Но значимото на този обясняващ, нехерменевтичен релативизъм, струва ми се, е в това, че може да се включи в перспективата на първо лице. Щом самият засегнат съзнава, че досегашното му разбиране за даден предмет е било зависимо от определени условия, при тази констатация той не продължава да е наблюдател в трето лице, а занапред се насочва към познание за предмета, не другояче, а като си изгради ново разбиране за него, свободно от тази относителност. Така се появява възможността за прогресивно дерелативизиране. То предполага обаче, че ще се придържаме към абсолютното изискване за истина. Само от перспективата на едно абсолютно изискване за истина вникването в обусловеността на дадено схващане води вместо към релативизирането му към неговото дерелативизиране.

Сега вече мога да обясня, как приблизително си представям херменевтичния подход във философията. Изходната точка (тезата, така да се каже) е винаги наивното, предхерменевтично отнасяне към нещата в първо лице, породено от едно абсолютно изискване за истина. Това, какво се твърди от тази перспектива, ще бъде поставено под въпрос веднага щом обърна внимание на обусловеността на моето разбиране, или също, ако се сблъскам с друго

схващане за същото нещо. Това е така да се каже антитезата. А синтезата се състои в ново цялостно разбиране за предмета, в което е включено другото схващане; това прави възможни двата гранични случая, че човек смята, че може да разбере, че другото или също собственото му разбиране е грешно, респективно, вече поправено от конкретното друго; в по-нормалния случай трябва да се развие ново разбиране, в сравнение с което първоначалното собствено, както и това, с което човек се е сблъскал в херменевтичния опит, се оказват едностранчиви. Концепцията, която защитавам тук, би могла да изглежда като хегелианизиране на херменевтиката. Херменевтичният процес обаче, както го виждам аз, върви стъпка по стъпка напред, никакъв херменевтичен опит не може предварително да се предвиди и освен това, съответната изходна точка е случайно възникналата собствена. Това, върху което по отношение на Гадамер бих искал да наблегна, е само, че херменевтичният опит се надгражда над пред-херменевтичното наивно знание. Само така, докато абсолютното изискване на наивния опит остава, може, смятам, да се избегне един релативизъм.

С тази предварителна бележка исках само да изясня перспективата, от която бих желал да подхожда към херменевтичен проблем като този за античната и модерната етика. Първоначално, от току-що казаното е ясно, че заглавието би трябвало да звучи „Модерната и античната етика“. Изходната точка е наивното отнасяне към нещата вътре в собствената, модерната традиция; аз не мога като историка да се отнеса сравняващо спрямо двете традиции; защото за философствания няма трето място. Намирайки се в модерната традиция, се сблъскам с една друга, античната. Сега античността не е просто една чужда традиция, а традиция, от която модерната съзнателно се е отделила. Първо ще трябва да разгледам основанията за тази крачка. Каквото и да обхваща античната традиция, което излиза от обсега на модерната, поради което тя се оказва едностранчива, ние не можем просто да се върнем обратно към античната традиция, а можем, каквото намираме там в античността, да оценим като признак за един останал отворен при нас проблем, който не можем по-друг начин да разгледаме наново освен на собствена почва, със собствените ни методи за обосноваване. Това са, разбира се, допълнителни, силно субективни твърдения, които, също като всичко следващо, няма да обосновавам в достатъчна степен. Това, към което се стремя с казаното, е не да го приемете за вярно, а да го сметнете поне за достатъчно смислено и дискусивно.

Естествено най-напред възниква въпросът, дали изобщо с общите заглавия „антична“ и „модерна етика“ може да се разграничи нещо идентифицируемо. Ще заобиколя този въпрос, като се установя на определено място в двете полета на античната и модерната етика, а именно при Аристотел и

Кант, и кажа, че се подразбира също и околното пространство; при това ще оставя неизяснено, докъде се простира това околно пространство. Разбира се, подобно решение, да се вземе тъкмо Кант като изходна точка, е възможно само, ако собственото ми наивно разбиране за себе си, от което в края на краищата изхождам, се намира в Кантовата традиция. Що се отнася до по-нататъшния извод, че Кантовата етика може да се разглежда като репрезентативна за модерната, бих искал да отбележа само следното. Струва ми се, че единствената друга, независима от Кантовата, модерна етическа традиция е тази на утилитаризма; на онова място обаче в конфронтацията с античната етика, до което в крайна сметка ще стигна, Кант и утилитаризмът са в една и съща лодка. Останалите етически традиции, развили се през модерността като хегелианската или материалната етика на ценностите, са от своя страна реакции на Кантовата етика, които при това са изложили една вече достигната от Кант и, според мен, невъзможна да бъде изоставена, плоскост на обосноваване; към този въпрос ще се върна отново по-късно. Освен това, в своята реакция на Кант тези етически традиции са се върнали към античността в една определена интерпретация, така, че тяхното включване в настоящия контекст би създало прекомерни усложнения. Другото решение, за античната етика да се ориентирам парадигмално към Аристотел е, разбира се, по-малко проблематично и без особени последствия за следващите разсъждения, тъй като доколкото не сте съгласни с него, бихте могли да замените говоренето за „антична етика“ с „Аристотелова етика“.

В каква степен, доколкото разглеждаме етичните въпроси в Кантовата перспективата, срещата с Аристотел може да насочи вниманието ни върху недостиг в собствената ни позиция? На това място бих искал още веднъж да се върна към директния диалог с Гадамер. Защото при него също откриваме конфронтация на Аристотеловата с Кантовата етика, особено във Валбербергския му доклад от 1961 г. „За възможността на една философска етика“². При това за Гадамер, както тук, така и на други места в произведенията му, особеността на Аристотеловото понятие *φρονησις* е на преден план³. Докато в Кантовата „етика на закона“ изглежда, че правилното за дадената ситуация би могло да бъде изведено от общия морален принцип, Аристотел има понятие за нравствено знание, вследствие на което правилното за този, който се намира в даденото, а това означава ориентираното към принципа, състояние, не би трябвало да се извежда дедуктивно в ситуацията. Гадамер, в съответствие с неговото схващане за херменевтика, противопоставя изцяло Аристотеловата позиция на тази на Кант. Ако философските концепции са като произведенията на изкуството, трябва действително да изглежда непозволено да се предприемат трансплантации. Но когато става въпрос за истината, би трябвало и един

кантианец да може да бъде убеден в по-високата пригодност на Аристотеловата концепция в това отношение, което би означавало обаче: или да бъде доведен до отказ от собствената му позиция, или пък да се покаже, че Аристотеловият проблем с прилагането възниква тъкмо тогава, когато се изхожда от безпристрастен принцип, какъвто е категоричният императив. Възможно е да се опитаме да покажем, че каквото е безпристрастно в даден момент, не може просто да се изведе от принципа, а изисква ориентирана към ситуацията, недедуктивна способност за съждение. С това желая само да покажа насоката, в която бих опитал да включа така убедително поддържаната от Гадамер идея за *φρονησις* в Кантианската позиция.

Наистина във Валбербергския доклад в сравнението Кант-Аристотел с тази точка се свързва една втора. Способността за правилни конкретни нравствени съждения – за *φρονησις* – според Аристотел, както е известно, не е свободно витаеща интелектуална способност, а зависи от подходящото афектно състояние на човека, което от своя страна насочва към правилно възпитание. Гадамер описва тази връзка като връзка „между субективността на знанието и субстанциалността на битието“⁴ и говори също за „фундаменталната субстанциалност на правото и нравите“⁵. Ако тази наистина доста свободна връзка с Хегеловата критика на Кант се стегне малко, би могло да се даде следната оценка на диференцирането на Кант и Аристотел в тази точка: Кант погрешно набляга изключително на въпроса за обосновимостта на практически правилното; в практически смисъл правилното се открива, когато човек същевременно се върне към предустановеността на правото и нравите; и именно това е имал предвид Аристотел. Не смятам, че с това възпроизвеждам точно схващането на Гадамер и вероятно само си измислям призрак, но на това място се нуждаю от него, за да мога по-ясно да изложа какво мисля по въпроса. И отново искам да се огранича с едно догматично съпоставяне.

Аз смятам следното: 1/ От зависимостта на нравствената способност за съждение от правилното афектно състояние, т.е. от правилното възпитание, не следва, че от своя страна е необосновимо какво е правилно възпитание, не следва следователно, че човек трябва да върне морала към една установена и това означава, неподлежаща вече на изследване, нравственост. 2/ Намирам за неприемливо, че нещо се приема за добро или правилно, защото така е установено посредством нравите, без то да може само да се покаже като правилно или добро; това би противоречало не само на една модерна идея за философия, но и на това, което още от времето на Сократ се нарича философия: да се показва радикална отговорност. 3/ Може да се каже, че критерият за нравствено правилно, който Аристотел посочва: средата или умереността, остава така неопределена, че фактически добива определеност

чрез установеното от нравите на неговото време; но аз мисля, че трябва да се разграничава, до какво всъщност се свежда Аристотеловата позиция, донякъде зад гърба му, и в какво тя се състои според собствения ѝ смисъл. Самият Аристотел никога не е посочвал вече установеното като авторитетно. Действително той е издигнал едно изискване за обосноваване, но то е било такова, към което днес не е възможно да се върнем. 4/ Модерността се отличава от античността чрез радикализирането на критериите за обосноваване и то както при практическите, така и при теоретичните съждения. За Кант не може повече да остане в неопределеното, как един клас от съждения се обосновава. Така се стига до разграничаване на едно емпирично обосноваване от едно априорно в тесен, ясен смисъл и, от друга страна, от едно метафизично, неясно обосноваване, за което не могат да се посочат обективни и общовалидни критерии. Това вероятно се нуждае в детайли от ревизия. Радикализирането на идеята за обосноваване е все пак напредък в смисъл на още от Сократ изискваната автономност и отговорност.

Бих искал да разделя двете точки, които в сравнението на Гадамер между Аристотел и Кант изглежда са се претопили. При това ще се разгранича от Гадамер относно втората точка преди всичко в оценката. Не можем да се върнем назад преди модерните изисквания за обосноваване. Разбира се, аз също виждам връзка между първата и втората точка, която обаче бих описал по друг начин. Едно морално изказване, в което не се казва какво искаме, а какво сме длъжни, не може да е емпирично, защото тогава то би било теоретично изказване, а не изказване за дължимо, и би било налице това, което на английски се нарича *naturalistic fallacy* (*натуралистична заблуда*). Така то може само или да се върне назад към една категоричност, т.е. въобще да не бъде обосновимо, или трябва да бъде а priori обосновимо, и при това естествено става въпрос само за едно формално, а не метафизично а priori. Това беше радикализираната претенция за обосноваване, довела Кант до неговия формално априорен морален принцип. Този подход най-просто се осъществява така, че не само самият принцип важи а priori, но и производните конкретни норми образуват априорен корпус, който след това е завинаги установен, т.е. еднакъв всеки път: не се предоставя на една ситуационно обвързана способност за съждение да решава кое е правилното в съответния конкретен случай.

Следователно, каквото Гадамер в първата си точка констатира като слабост на Кант в сравнение с Аристотел, в моето описание на втората точка е също и следствие, ако не и непреодолимо следствие на тази втора точка. Но в моя възглед това въплъщава предимството на Кант в сравнение с Аристотел и се явява неотменимо. Тогава се появява задачата, представеното ни отново от Гадамер разбиране на Аристотел за ситуационната обвързаност на

нравственото съждение да се преразгледа наново в плоскостта на радикализираното Кантово изискване за обосноваване и да се включи в моралната концепция на Кант. Ако, според мен така трябва да звучи въпросът, конкретните морални съждения не са, както смята Кант, изводими от моралния принцип, ако от своя страна не могат да се обосноват а priori, какво е тогава това, върху което в допълнение към принципа се основават? Тук сякаш могат да се дадат две взаимно неизключващи се възможности. Едната е, че конкретното морално съждение въобще не може напълно да се обоснове, че съдържа децизионистки остатък. Морално отсъждащият наистина цели безпристрастност, но не може по-нататък да обоснове конкретните резултати на обвързаните си със ситуацията съждения. Или, би трябвало да се покаже, че и в обосноваването на ситуационно ориентираното съждение заедно с априорния принцип се приемат и емпирични познания, и би трябвало да се разясни структурата на този специфичен морален опит и на това обосноваване. Възможно е да се сметне, че допускането на децизионистки компоненти би противоречало на основното изискване за обосноваване. Това обаче би било грешка. Радикализираното изискване за обосноваване изисква статуса на обосноваването да не остава в неопределеното; тогава разбирането, че едно съждение изобщо не може или може само частично да бъде обосновано, е един легитимен граничен случай. Децизионизмът също така стои върху почвата на автономията, както и рационализмът.

Бих искал само да отбележа посоката, в която, смятам, че един модерен, минал през Кант, морален философ би трябвало да опита да си присвои Аристотеловите разбирания за *φρονησις*. С това желая също да подготвя методологичната перспектива, в която бих искал да навляза подробно в един друг аспект на Аристотеловата и изобщо античната морална философия, който е подходящ, за да привлече вниманието ни към друг дефицит на модерната етика. Той засяга въпроса, кой изобщо е предметът на етиката. Известно е, че в античната и модерната етика зад думата „добро“ се крият различни теми. Античният въпрос за *αγαθον*, за *bonum* засягал това, което е винаги добро за отделния индивид, благо, в което може наистина да се изпълни желанието му, *εὐδαιμονία*-та. Напротив, предметът на Кантовата или също утилитарната етика засяга интерсубективните норми. Въпросът на античната етика е бил: какво е онова, което наистина искам за себе си; този на модерната: какво е онова, което съм длъжен с оглед на останалите. Естествено, това не означава, че гърците не познавали тематиката на модерната етика; имали обаче друго наименование за нея: не то *αγαθον*, а то *καλον*. Тази морална тематика на *καλον*, разбира се, се среща и в античната етика, но така, че е включена във въпроса за истинското щастие. Известно е, как се е стигнало до

това. Посоката на въздействие на софистичното просвещение стига дотам, да представи традиционно установения морал като хетерономен и да му противопостави автономната практика, като насочена към собствения интерес. Платон е възприел това начало, доколкото за него също традиционно установеното като такова не може да издигне обосновано изискване да бъде следвано; и за Платон автономната практика също се разбира като такава, която е насочена към добре разбрания собствен интерес, и познатата и меродавна в цялата антична етика теза била, че точно *καλον* е истинското *αγαθον*, че следователно само, когато се държим морално, постигаме собствения си добре разбран интерес, една теза, за която, разбира се, е необходимо ясно разграничаване между привидния и добре разбрания личен интерес, между привидното и истинското щастие. Но не първо моралната проблематика, а явният факт, че не сме сигурни в това, което наистина искаме и можем да помолим другите за съвет, разяснил, че човек трябва да прави разлика между – както казва Аристотел – *φαινομενου βουλητον* и *βουλητον αληθες*, между това, в което волята фактически се изпълва, и това, в което същински се осъществява, и това изглежда отново изисква независима от фактическата воля мяра. Тук става дума за психично здраве и също за понятията за *τελοσ* и *εργον*, следователно – така вероятно можем да си го преведем – за идеята за завършено себеразгръщане, и така тезата е била: само който го е достигнал, само душевно здравият, може наистина да бъде щастлив.

Етиката в античния смисъл се отнася на първо място до въпроса за истинското щастие и включва на второ моралната проблематика. Съвременната етика, напротив, се позовава, ако се ориентираме към Кант и утилитаризма, не само първо на морала, т.е. на това, което гърците наричали то *καλον* και то *δικαιον*, тя по-скоро вече изобщо не съдържа онзи въпрос, който за гърците бил първичният, въпросът за *αγαθον*, за истинското щастие. Защо не? Причините са ясни за разбиране при Кант. Към въпроса за истинското или действителното щастие може да се подходи повече субективно, като се открие един определен вид състояние на чувствата, като това на истинското щастие, или повече обективно, като се формулира критерий, който сам по себе си не е емоционално състояние, а определено състояние на личността, като вече споменатото пълно себеразгръщане. Двете възможности, обективната и субективната, се отхвърлят от Кант. На първо място Кант отхвърля всяко прибегване към понятие за съвършенство в етиката, защото такива понятия били „празни и неопределени“ и с тях само „сме се въртели в кръг“⁶: Тогава в теоретичното разбиране за човека само ще се вгражда това, което вече практично-нормативно се предпоставя. Или, за да изкажа по-ясно мисленото от Кант по моя проблем: не може да се диктува на волята от някаква дескриптивна концепция за истинското човешко

битие, по какъв начин единствено тя би могла наистина да се изпълни. По какъв начин волята наистина се осъществява, може да се покаже единствено в самото изпълване, в съответното емоционално състояние. Както не съществува легитимен преход от битие към дължимо, така няма и легитимен преход от битие към желано. Или, за да изразя още веднъж същото нещо по друг начин: за истинското щастие може само самото щастие да решава.

Следователно отново се насочваме към субективния вариант, но той също е отхвърлен от Кант. Кант и Бентам са съгласни, че човек не може да различава по-големи или по-истински радости от по-нисши. Решаващият аргумент на Кант гласи: докато в морала относно това, което сме длъжни да правим, съществуват обективни, общовалидни правила, то за постигането на щастие няма обективни, общовалидни правила на поведение. Кое действие е просто добро, т.е. морално добро, може да се обоснове обективно, но не може обективно, общовалидно да се обоснове кое действие е добро за мен и способства за моето благо. Не е възможно да се обоснове определено съдържателно понятие за щастие и това се вижда толкова ясно, като се насочим или към субективния факт, където волята и желанията ни се изпълняват, и тогава това не е обективно обосноваване, или трябва да прибегнем към независима от субективното състояние мяра и тогава да се изложим на Кантовата критика на понятието за съвършенство. Така се оказва, че причината, поради която в модерната етика въпросът за истински желаното не само отстъпва спрямо този за дължимото, а изобщо отпада, е отново засиленото изискване за обосноваване. Наред с това не бива да се подминава еманципаторската политическа насоченост на тази концепция: основното за либералната концепция убеждение, че на всеки сам трябва да остане предоставено как да оформи собствения си живот. Това е постулат, който се извежда направо от категоричния императив. Разбира се, тази забрана да се посегне на автономията на отделната личност, не предполага, че няма обективно обосновими принципи за оформянето на живота, но там където хората вярват в такива принципи, крачката към диктатура на нравите е реална.

Означава ли това, че днес можем да се откажем от това, което за древните е било основният въпрос? Мисля, че не. Не искам тук да представям основния аргумент, че именно като надарени със способността да разсъждаваме същества ние не можем да не поставяме въпроса за нашето истинско благо, че винаги и заради самите нас сме в напрежение между фактически и истински интереси, между мнимо и истинско щастие. Вместо това бих искал само да обърна внимание, че въпросът за морално доброто по своето значение е въпрос от по-високо ниво, който сам прераства към въпроса за това, какво е добро за някого и то в две отношения.

Първо съдържателно. Тъй като морално добро е това, което е от обективен интерес за всички (също и Кантовия категоричен императив има в края на краищата същия смисъл). Това имплицира обаче, че, за да разберем какво е морално необходимо, ние трябва да знаем, какво е в интерес на всеки един, и тук не става въпрос за фактическия, а за добре разбирания интерес на всеки един. Това не бива да се антиципира, защото иначе би пострадала автономията на засегнатите, но съществува морален интерес що се отнася до това, че засегнатите се опитват да разберат, какво наистина искат. По-ясно, отколкото в индивидуалния морал, това се разкрива в сферата на социалния морал, на справедливостта. Социална справедливост означава равно разпределение: но равно разпределение на какво? Мисля, че от Кант сме научили, че правното равенство не е достатъчно, а междуременно, смятам, имаме и по-нататъчния опит, че икономическо равенство или равенството във възможностите също не стигат, защото те предполагат икономическа дефиниция за благо на отделния индивид. Тази минимална дефиниция на благо предполага оформянето на живота да се предостави на автономията на отделния индивид. В действителност тази концепция за справедливост имплицира определено предварително решение за устройството на живота на отделния човек, а освен това устройството на живота на отделния човек се оказва все повече зависимо и преплетено с общите обществени решения, които от своя страна се появяват с претенцията за справедливост, но тогава това означава: тази справедливост не може вече да се разбира във връзка с икономическите възможности, тя трябва да бъде разбрана по-общо, като справедливост в житейските и съответно шансовете за щастие, което обаче предполага, че в нейната концепция трябва да се включи рефлексията върху това, какво е щастие. Умишлено, разбира се, казвам „щастие“ и не употребявам такива изрази като „достоеен човешки живот“, защото срещу тях веднага би влязла в сила Кантовата критика на понятието за съвършенство. Също толкова трудно би било, да поставим въпроса за действителното щастие в плоскостта на постигнатите с Кант изисквания за обосноваване. Така днес повече не можем да разглеждаме този въпрос, както Кант, като ирелевантен относно въпроса за морално добро; напротив, по-скоро точно опитът, който оттогава сме придобили по отношение на едно, според мен, в основата си невъзможно да бъде изоставено Кантово понятие за морал в неговото въздействие върху концепцията за социална справедливост, показва, че конкретизирането на това морално понятие не само трябва да бъде ситуационно ориентирано, но така също и че трябва да насочва към проблематиката на щастиято.

Това сякаш се налага и в едно второ отношение. То засяга мотивацията за морално действие, т.е. въпросът: защо искаме да сме морални? Това беше

въпросът, на който древните са вярвали, че могат да отговорят единствено чрез позоваване на истинското щастие, и струва ми се, по принцип друг отговор не е възможен. Както е известно, Кант направи опит да представи самата разумност на моралното предписание като възможен мотив за действие, който обаче той е можел да мисли само с насочването към трансцендентно ниво на личността, така личността се разпада на две нива. Който не е в състояние да го следва в това допускане, ще трябва или да се откаже от идеята за едно автентично морално действие, или ще се надява да получи отговор от въпроса за истинското щастие, който включва морала. Ако понятието щастие не бъде разбрано погрешно, това е дори задължително. Би било недоразумение стремежът към щастие да се разглежда като егоистичен и по този начин, като по начало не-морален. Дори у Кант се намира дефиниция, според която „пълното щастие [...] е състоянието на едно разумно същество, на което съществуването изцяло върви според желание и воля”⁷. Волята обаче не е необходимо насочена към благосъстоянието на собствената личност, по-скоро трябва да се каже обратното: добре съм тогава, когато това, към което е насочена моята воля, се реализира; и коя формула за морал искаме да изберем – например Кантовата, да не разглеждаме никого само като средство, а винаги и като цел – означава, че това, т.е. благо на другите, когато е нещо желано от мен самия заради самото него, е съставна част на моята концепция за щастие. Този принцип ми се струва задължителен, но той е, разбира се, само едно „ако-тогава” изказване: ако някой автономно постъпва морално и само тогава, защото самият той го иска, т.е., защото това принадлежи към неговото щастие. От другата страна е въпросът, първо, как трябва да бъде изградена концепцията ни за щастие, ако трябва да включва морала, и второ, дали само една такава концепция за щастие, включваща морала е истинна, т.е. дали следователно сме само тогава (разбирани, обсипани с присмех от Кант) – както твърдят древните – действително щастливи, когато сме морални.

Следователно самият морал е – имам предвид модерната, чрез Кант прокарана концепция за морал, който се отнася както до съдържанието на моралната повеля, така и относно подбудата към морал превръща подновяването на античния въпрос за истински желаното, добре разбраните интереси, истинското щастие във философска потребност. Но аз смятам: също както проблемът за φρονησις-а, днес можем да възобновим и проблема за εὐδαιμονία-та само като ги вмъкнем в модерното разбиране за проблема, а това означава: само така, че да не се връщаме назад преди междуременно постигнатите изисквания за обосноваване. Това не означава неокартезианство, като че ли би могло да се говори единствено за това, което със сигурност може

да се обоснове, а иначе да се мълчи. Не става въпрос за сигурността на обосноваването, а за яснотата относно възможността за обосноваване.

Как е възможно тогава – това е въпросът, който бих искал да ви представя – проблематиката на щастието да се възобнови в плоскостта на днешното разбиране за методите? При това би трябвало да оставим настрана онзи аспект, който практически е наистина от голямо значение и в детайли по никакъв начин не е тривиален, но в основата си е безпроблемен: това е въпросът, по кои пътища е най-добре да поемем, за да реализираме една конкретна концепция за щастието. Моят проблем не засяга възможните заблуди по отношение на средствата, а тези по отношение на целите на волята ни. Той засяга въпроса, какво може да означава да се заблуждаваме относно собствените си действителни интереси или потребности.

Различаването между истински и фалшиви потребности или интереси днес в никакъв случай не е непознато, а напротив – доста е разпространено, но аз досега не съм открил автор (това естествено може да се дължи на недостатъчно четене от моя страна), който се заема с това разграничаване в пълно съзнание за методическите трудности и посочва критерий за истинността на интересите, който да устоява на Кантовата критика. Особено разпространено е говоренето за фалшиви потребности в критични към обществото разсъждения като например в „Едноизмерния човек“ (1964) на Маркузе. Приема се даже за безспорно, че каквото смятаме за свои интереси, е зависимо от съответните структури на обществото; струва ми се обаче, че един социологически или социалнофилософски подход не може да даде в резултат критерий за истинските интереси; защото, как ще се обоснове, че истинните интереси могат да се развият само в общество от този и този вид, например в едно партиципативно, не-йерархично общество? Очевидно всяка подобна теза изхожда от определено разбиране за човека, тя може единствено, както у Аристотел, да се основава на конкретна концепция за правилното схващане на наистина по същността си социално определения отделен индивид. Прехвърляме се следователно от социологическата към психологическата плоскост. Но тогава и тук възниква въпросът, с какво право можем да отличим определено психично състояние като правилно или естествено. Въпросът е, дали съществува критерий за това, че един човек е добре или зле, който е независим от настоящото му и бъдещо здраве и който да не е изложен на Кантовата критика на понятието за съвършенство.

Без съмнение има едно измерение на човешкото съществуване, за което имаме такъв обективен критерий – това на физическите здраве и болест. За изказването „Той е добре“ имаме от една страна субективни критерии съобразно цитираната по-рано дефиниция на Кант за щастието: той е добре,

когато неговото положение отговаря на желанието и волята му; но със същото право употребяваме изказването и така, както можем да го приложим към растенията: то е добре, когато е здраво. Този обективен критерий не може да се редуцира до субективен, защото някой може да бъде болен, без да знае. Струва ми се вероятно да е валидна обратната връзка. Би било ирационално да искаш да не си здрав, по същия начин ирационално, както, когато човек без основание би искал да понася болки. Впрочем това изказване не е съвсем ясно, тук има още една празнина за запълване. Изглежда убедително, че относно здравето имаме един обективен, независим от волята и меродавен за нея от собствената ѝ перспектива, критерий за благо. Затова с основание по въпроса за щастието гърците са се ориентирали към понятието за здраве и също за способност, εϋρωσ, защото боледуването означава увреждане на жизнеспособността.

Големият въпрос сега е, дали и как днес все още можем да следваме гърците в това да разпрострем това понятие за здраве, респ. функционална способност, също и върху душевното състояние. Дали говоренето за душевно здраве и яснота е само метафора, или може да му се придаде по-ясен смисъл? В наше време този въпрос стана особено важен, тъй като днес съществува медицинска наука, която се опира на понятието за душевно здраве, психоанализата; наистина в психоаналитичната литература по този въпрос са осъзнали опасността, че всяко съдържателно фиксиране на това, какво се разбира под душевно здраве, би могло да зависи от една определена нормативна идея, от определено разбиране за човека, което веднага би ни вплело в онзи кръг, към който Кант насочи критиката си на понятието за съвършенство.

Нуждаем се следователно от формално понятие за психическо здраве. Какво имам предвид с това, мога да обясня, като се позова още веднъж на гръцката концепция. Според гръцката медицина здравето се състои в хармония, уравнивост, правилно смесване на противоположни физически сили, така и за Платон, и за Аристотел следвало душевното здраве да се разбира като уравнивост. Можем ли днес да направим такава връзка? Такъв опит вече има. В книгата си „Човекът за самия себе си“ (1947) Ерих Фром развива на психоаналитична основа в съзнателна връзка с аристотеловата традиция концепция, вследствие на която психическото здраве – съвсем накратко казано – се състои в уравнивостта между увереност в себе си и зависимост от другите. Модерната ориентираност към субект – обектното отношение респ. интерсубективност, дава възможност Фром (както вече и при Хегел и Киркегор) да придаде на понятието за уравнивост или на синтеза на противоположности по-конкретен смисъл, отколкото Аристотел, при което то лесно може да изглежда като празна формула. Колкото и приемлива да считам

концепцията на Фром, тя също е, както изглежда, изложена на Кантовата критика⁸. Фром също, както и гърците, е пропуснал едно понятийно разграничаване. Ако се каже, здравето – независимо дали физическо или психическо – се състои в уравновесеността, така остава неясно, дали това трябва да е дефиниция за здравето или се има предвид емпиричното твърдение, че здравето се постига посредством една такава уравновесеност. Смятам е ясно, че само последното може да е случаят, когато твърдението има статуса на каузална хипотеза. Това обаче предполага, че разполагаме с независим от това определение критерий за здраве и болест. При физическите заболявания той е налице. Болест е нарушаването на жизнеспособността. Сега става ясно, какво липсва както у гърците, така и при Фром: нуждаем се от формално понятие за психическо здраве, такова, че да може също толкова ясно като при физическото здраве да се каже, би било ирационално, да искаш да не си здрав, и тогава, това би било понятие, което вече няма да е изложено на Кантовата критика. От уравновесеността, колкото и по-определена да може да стане, в никакъв случай не е очевидно, както от всяка друга съдържателна концепция, че тя непосредствено е необходимо основание на нашата воля, но би била *per consequentiam* основание на нашата воля, ако емпирично е вярно, че тя е каузално необходимо условие за психическо здраве.

Въпросът следователно е: има ли понятие за увреждане на психическата функционална способност, отговарящо на понятието за физическо заболяване? Мисля, че подобно понятие може да се намери в психоаналитичната литература, наистина най-вече смесено с други съдържателни определения, но все пак отчетливо отделно разработено в една статия на Лоуренс Куби, който си поставя точно тази задача, да намери недвусмислен и всеобщ критерий за болестно поведение. Според Куби общата характеристика на болестното поведение е в това, че е натрапчиво, автоматично повтарящо се „без оглед на ситуацията, ползата или следствията от действието“, противоположно на нормалното или здравето поведение, което е гъвкаво, волево контролируемо⁹. В някакъв смисъл и натрапчивото поведение, разбира се, е желано, но за такова поведение е характерно, че човек трябва да постъпи така, иска или не. Такова действие е неподатливо на разсъждение, не се повлиява от разсъждение и доколкото е несвободно, не е избрано от мен самия, не е автономно. Това понятие за автономност естествено е по-формално и по-слабо от Кантовото: то не засяга автономията на разума, а автономията на цялата личност, а това означава автономията на изцяло сетивно определената воля, която е разумна само в смисъла на способна на разсъждение. С това би се постигнало едно формално понятие за психическо заболяване, което не само най-общо изразява нарушаване на психическата функционална способност, а по-

точно нарушаване на функционалната способност на волята. По този начин обаче ще се постигне точно това, което се и търси – независимо от дадена субективна цел на волята ни и меродавно от перспективата на самата воля становище. Като желаещи, в смисъла на свободно избиращи, искаме при всички случаи да не бъдем ограничавани в свободния си избор. Обикновено не съзнаваме размера на принудата на волята ни; но в степенята, в която принудата е осъзната, би било ирационално тя да бъде желана, както е ирационално да искаш да бъдеш физически болен, дори тук връзката е още по-тясна, защото искането да си болен е само по себе си нежелателно; можем все пак да имаме добри основания да искаме да сме болни като средство за други цели, но не и за това да не можем свободно да избираме¹⁰.

Тогава по въпроса за истинското щастие следва, че (както сме научили от екзистенциалната философия) само това е наистина желано, което наистина искам, в смисъл, че го избирам свободно. Говоренето за истински потребности или добре разбрани интереси може да се окаже погрешно, защото създава впечатлението, че тези истински обекти на нашата воля ги има някъде сами по себе си и би трябвало само да се открият; въпросът за истински желаното не засяга целите на волята ни, а „как“-то на волята. Думата „истински“ тук е наречие, не прилагателно. Разбира се, сега би трябвало емпирично да се изясни дали ако не искаме това да е по принудителен начин, така формираната воля може да се ориентира към определени цели изобщо, и едва по този път би могло да се обоснове едно съдържателно наблюдение като това на Фром и също говоренето за истински потребности.

Не можем да делегираме въпроса за истинското щастие далеч от нас, а това винаги означава далеч от нашата воля, на една обективна инстанция, била тя и в нас самите. Следователно смятам, че античният въпрос за истинското щастие днес не е остарял, но може да намери само формален отговор, формален в подобен смисъл, както отговора, който намери въпросът за морала при Кант. Както във връзка с Кантовото разбиране за морала би трябвало според мен да се покаже, че формалността на принципа не изключва зависимостта от опита и връзката със ситуацията на обосноваването според този принцип норми¹¹, така, струва ми се, и формалният отговор на въпроса за истинското щастие ще предостави необходимата изходна точка, и сега би трябвало да се попита, първо, кои са психическите условия и възможните съдържателни цели на една такава воля, и второ, кои са обществените условия за тези психически условия. При това би било примамливо да се изследва, кои от съдържателните представи на Аристотеловия отговор на въпроса за добрия живот биха могли да се усвоят от този формален подход.

(1980)

Бележки

1. Сравни рецензията ми в *The Times Literary Supplement* 77 (1978) S. 565. Там е обяснено по-подробно казаното в следващото изречение.
2. Hans-Georg Gadamer, „Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik“ (1961), in: *Kleine Schriften*, Bd.1, Tübingen 1967, S. 179-191; Вж. „Върху възможността на една философска етика“ – В: Ханс-Георг Гадамер, *История и херменевтика*, София, ГАЛ-ИКО, 1994, с. 181-202. Превод: Христо Тодоров (Б. пр.)
3. Срав. също: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 3., erw. Aufl. Tübingen 1972, S. 295 ff.; Вж. Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метод*, Плевен, Евразия-Абагар, 1997. Превод: Димитър Денков (Б. пр.)
4. Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd.1, S. 187.
5. Ebd., S. 186.
6. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften [im folgenden zit. Als: Akademie-Ausgabe], Bd.4, S. 443.
7. Цит. по: Имануел Кант, *Критика на практическия разум*, София, Българска академия на науките, 1974, с. 175. Превод: Цеко Торбов (Б. пр.)
8. Тук и по-нататък съм задължен на Гертруд Нунер – Винклер. Благодарен съм и също за насочването към статията на Куби.
9. Lawrence S. Kubie, „The Fundamental Nature of the Distinction between Normality and Neurosis“, in: *The Psychoanalytic Quarterly* 23 (1954), S. 167-204; препечат в: L.S.K., *Symbol and Neurosis. Selected Papers*, ed. By Herbert J. Schlesinger, New York 1978, срв. там S. 142; 161.
10. Затова е препоръчително цялостното понятие за човешко заболяване да се мисли не като физическо, а като психическо. Физическото заболяване също е периферно ограничаване на свободното може-да-се-разполага-със-себе си. Моженето-да-се-разполага-със-себе си би било тук основното понятие, а не функционалната способност.
11. Срв. доклада ми „Kann man aus der Erfahrung moralisch lernen?“ (в настоящото издание, S. 87-108).

Превод от немски **Ирина Георгиева***
по изданието Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984.
Редакция: **Валентина Кънева****

* магистрант в програма по практическа философия, Философски факултет, СУ „Св. Климент Охридски“.

** доктор по философия, преподавател по етика в СУ „Св. Климент Охридски“.

V. IN MEMORIAM

ПАМЕТ ЗА ПРОФЕСОРА

Бях студент в горните курсове и вече имах навик да запълвам т.нар. „прозорци“ в учебния разпис с „лов“ на заглавия из близките до университета книжарници и антиквариати. В един мразовит ден през ранната пролет на 1976 г. при Николов на „Витошка“, може би единственият истински букинист по онова време в столицата, попаднах на изследването *Естетика на модерното изкуство* (1969) от Димитър Аврамов. Находката идваше тъкмо навреме, защото вече бяхме минали курса по естетика при проф. Исак Паси тематично доведен до епохата на романтизма. Книгата ме порази с *респектиращата ерудиция* на автора и неговия стремеж за един непредубеден, разбиращ, критико-продуктивен прочит на специфичните за модерното изкуство естетически търсения. За някои от идеологически заклеймените „изми“ по нещичко все пак знаехме, но на други и имената им не бяхме чували, а книгата ни ги представяше професионално убедително както в общите им корени, така и в специфичния за всеки един от тях изказ. Желаех на живо да чуя автора на текста. Потърсих името му в разписа на факултета. Уви, нямаше го!

Животът ни срещна години по-късно. Беше току след началото на демократичните промени. Запозна ни проф. Цочо Бояджиев. Седнахме в едно от кафенетата на ул. „Шипка“ срещу Докторския паметник. Разговорът вървеше леко, непринудено и неусетно прехождаше от професионални към злободневни теми и обратно. Тогава чух и първата, при това персонално адресирана към мен, „лекция“ от проф. Димитър Аврамов. Като разбра, че съм писал дисертация върху неохегелианството в България и специализирам в областта на българската философска култура, с няколко фрази само щрихира социо-културния контекст у нас между двете световни войни и започна да разполага в него българските рецепции на неохегелианството. Последвалите срещи и разговори, почти винаги в този състав, проф. Аврамов превръщаше в същински „перипатетически“ беседи. Почувстваше ли, че разискваният проблем вече е здраво впримчен в логиката на фактите, той се спираше и с „подкрепяща“ разсъжденията умерена жестикуляция търсеше най-прекия път към същностното му определяне. И после отново тръгваше – към следващото предизвикателство; към следващата „блиц-лекция“; към следващия интелектуален протуберанс... Преживяването и промислянето на тези дискусии много често ни съпътстваха до следващата среща. Беше някак неудобно да отидеш на среща с Професора неподготвен. Ще позкрепя казаното с една забавна случка. През зимата на 2006 г. Цочо замина на специализация в

Берлин. Гостувах му в началото на месец март. Проф. Аврамов научил за това в деня на заминаването ми. Същата вечер в телефонен разговор чрез Пепка, съпругата на Цочо, получихме от Професора „препоръчителна програма“ за посещения на музеи, изложби и други културни забележителности в Берлин. Ден преди да отпътувам Цочо ме свари с куп брошури и дипляни да „опреснявам“ паметта си относно посетените забележителности и с шеговита усмивка ме попита дали не се готвя за „препитването“. Въпросът съдържаше единствено възможния отговор! Професорът не познаваше безцелното бърбене! Всяка среща с него за нас беше шанс да научим нещо ново, да апробираме нова идея, да имаме мнението му като желан коректив на един или друг изследователски проект. Ето защо, въпреки че мнозина от нас, неговите по-млади колеги и приятели, вече имаха въпросното академично звание, в разговорите помежду си единствено него наричахме – „Професора“.

И този радикално открит за истината, доброто и красивото човек, някога някъде Стефан Продев беше определил като „затворена интелектуална система“. Какво недоразумение! Или може би Продев все пак е имал известно право? Да, проф. Аврамов беше „затворена интелектуална система“ за лъжата, злото, грозното... Като повеля към всички нас звучат думите му: „Главното е да не се служи на лъжата!“ (*Няма коректив за моралното извисяване на нацията*, в-к „Континент“, бр. 291/12.XII.1997 г., с. 10). Казано с други думи – той беше безрезервно *граждански ангажиран автор*. Вещ познавач на националната ни културна традиция, Професорът, като никой друг измежду изкуствоведите ни, точно диагностираще мащаба и дълбочината на нанесените ѝ поражения от насилствено, политико-идеологически наложения монопол на „социалистическия реализъм“. Ето неговата оценка за резултатите от прилагането му в живописа: „Примитивизмът на съдържанието е съчетан с пълен *анахронизъм на формите*. Изобразителните похвати са заимствани от репертоара на академизма – на един овехтял академизъм, много често граничещ, ако не и покриващ се със самодейността. Строго се спазват правилата на пипкавото етюдно натурно копиране. Фотографията (тайно или явно използвана) замества въображението; робското подражание – творчеството. Отново сме изправени пред *пълно скъсване с предвоенните национални традиции*. В най-добрия случай – връщане към първото българско поколение битописци; към отправната точка на родния академизъм от началото на века. А в действителност ново покорно следване на съветските образци, на съветския социалистически реализъм – един скучен, почти абсурден хибрид от академична неподобителност, помпозен неокласицизъм и псевдобароков фалш. И толкова безличен, че бе напълно възможно да се произвежда от работни колективи наречени „творчески бригади“. Скъсването с националната традиция

бе всъщност скъсване и на връзките ни със западноевропейското модерно изкуство” (Лица Янко, С., 2003 г., с. 6). Проф. Аврамов считаше за свой професионален и граждански дълг да остане верен на традицията, на националната ни културна идентичност. И той пишеше за „унижените и оскърбените”; за пренебрегваните от официозната критика; за авторите, които пряко нея пазеха в творчеството си живи въглените на традицията открити към естетическия хоризонт на модерна Европа (*срв. библиографията*).

Тъгите и неволите на безотрадното ни настояще го вълнуваха до сетния му час. Достатъчно е да разлистите последните му интервюта, за да се убедите в това. Особено го гнетеше обездуховността, моралната деградация на българина. В публични изяви и частни разговори често напомняше, че „моралните сривове са най-страшните за обществото”, че всичко започва тогава, когато социализмът подменя общочовешките в същността си „норми на евангелския морал” и добродетелите на „традиционната патриархална етика” с класово-партийните принципи на обществена регулация. Годините на прехода добавиха омерзението и отвращението от безогледното трансформиране на партократичните в партолигархични структури, а резултатът бе – „организиран гагстеризъм, грабителство, беззаконие, хаос, упадък на личната и обществената отговорност, повсеместна деморализация, цинизъм на всички социални равнища”. Страдаше от факта, че медиите у нас загърбват основната си социална мисия – да бъдат глас на истината, свободата и културния просперитет и са станали съучастници на оскотяващите българина сили на мрака в обществения ни живот. Тясна е отговорността за легитимирането като норма на „хулиганския жаргон”, сензациите, издевателствата над българския език, смазващата хегемония на нисшата попкултура над истинските художествени ценности”. А как само жадуваше най-сетне „България да стане привлекателна за чадата си”!

Всеки един от нас има своите спомени за Професора и би било добре да ги съберем, но съм убеден, че през всички тях ще прозира неговата *респектираща ерудиция и безкомпромисен професионализъм, неговата всеотдайна гражданска ангажираност, положена върху добродетелите на традиционния патриархален морал и ценностите на евангелската етика.*

София, 2009 г.
Архангеловден

А.С.

Библиография на проф. д.ф.н. Димитър Аврамов

А. Монографии и албуми

- Спецификата и границите на някои изкуства*, С., Профиздат, 1964.
Естетика на модерното изкуство, С., Наука и изкуство, 1969.
Мара Цончева, С., Български художник, 1970.
Владимир Гоев, С., Български художник, 1972.
Кирил Петров, С., Български художник, 1975.
Генко Генков, С., Български художник, 1975.
Владимир Димитров-Майстора - рисунки, С., Български художник, 1982.
Шарл Бодлер, С., Наука и изкуство, 1985.
Майстора и неговото време, С., Български художник, 1989.
Диалог между две изкуства, С., Български писател, 1993.
Летопис на едно драматично десетилетие, С., Наука и изкуство, 1994.
Приказният свят на Лика Янко, С., К&М, 1994.
Иван Милев /постералбум/, С., Отворено общество, 1994.
Лика Янко, С., Рекламна къща, 2000.
Георги Божилов, С., Отворено общество, 2003.
Естетика на реализма (непубликувана).
Етюди върху модернизма (непубликувана).
Летопис на едно драматично десетилетие, ч. II. (непубликувана).

Б. Предговори към каталози за изложби

- Петър Урумов*, 1970.
Бенчо Обрешков, 1971.
Вера Недкова, 1973.
Николай Райнов, 1974.
Златю Бояджиев, 1974.
Пенчо Георгиев, 1975.
Светлин Русев /изложба в ГДР/, 1974.
Никола Танев, 1976.
Емил Стойчев /изложба в Полша/, 1976.
Иван Милев, 1977.
Любомир Йорданов, 1979.
Христо Симеонов, 1978.
Кирил Петров, 1980.
Здравко Александров, 1981.
Владимир Димитров-Майстора, 1982.
Маргарит Цанев, 1989 /1994/.

Бодлер. *Сърцето ми разголено*, С., Рива, 2005.

В. Студии и статии

- Необходимост и случайност* //Философска мисъл, 1954, № 6.
Хайнрих Хайне като мислител //Философска мисъл, 1956, № 1.
Приносът на Декарт и Лайбниц в развитието на учението за материята //Философска мисъл, 1958, № 6.
Съществува ли неведеществена материя? //Философска мисъл, 1959, №5.
Субстанция и материя //Философска мисъл, 1960, № 1.
Творческа искреност и поетическа измислица //Литературна мисъл, 1961, № 6.
Реализмът и абстракционизмът през погледа на Хербърт Рийд //Философска мисъл, 1962, № 1.
Бележки върху естетическите корени на абстракционизма //Студентска трибуна, март 1963.
Социалната същност на абстракционизма //Работническо дело, № 237, 25.08.1963.
Произход и същност на теорията „Изкуство за изкуството“ //Литературна мисъл, 1963, № 6.
Индивидуализмът в модерното изкуство //Литературна мисъл, 1964, № 3.
Художествената творба и зрителят //Изкуство, 1964, № 9-10.
Средство за общуване или бариера? //Народна култура, № 3, 18.01.1964.
Натуралистическата естетика във Франция //Литературна мисъл, 1965, № 5.
„Отчуждението“ в модерното изкуство //Ново време, 1965, № 6.
Психология на изгубеното равновесие (Из историята на съвременния индивидуализъм, ирационализъм и nihilизъм) //Ново време, 1966, № 8.
Подражание и творчество //Народна култура, № 42, 15.10.1966.
Живописта в ОХИ //Народна култура, № 52, 24.12.1966.
Бележки за XIV окръжна изложба на бургаските художници //Черноморски фронт (Бургас), № 6109, 4.12.1966.
За някои аргументи на модернистичната естетика и тяхната логическа стойност //Ново време, 1967, № 5.
Проблеми на пластическия език на живописта. Относно някои възгледи в естетиката на абстракционизма //Изкуство, 1967, № 6 - № 7.
Художник-картина-зрител //Изкуство и народ, С., 1967.
Естетическите концепции на Едуард Мане /френски художник-импресионист/ //Известия на Института за изобразителни изкуства, № 10, 1967.
Кандински и теорията за абстрактната живопис //Изкуство, 1968, № 1.
Мондриан и естетиката на неопластицизма //Изкуство, 1968, №2.
Супрематизмът на Малевич и „краят“ на живописта //Изкуство, 1968, № 3.

Животът – източник на вдъхновение //Изкуство, 1968, № 4.
Чистота и симбиоза на изкуствата в естетиката на модернизма //Проблеми на изкуството, 1968, № 1.
Изкуство на моралния подвиг //Литературен фронт, № 11, 7.03.1968.
Самостоятелна изложба на Димитър Киров в Пловдив //Изкуство, 1968, № 6-7.
Художникът и морето //Септември, 1968, № 10.
Живописца на Ваня Дечева //Литературен фронт, № 42, 10.10.1968.
Първа самостоятелна изложба на /художника/ Иван Кирков //Изкуство, 1969, № 4.
Творец на вълнуващо изкуство //Литературен фронт, № 9, 27.02.1969.
Замисли и реализации в изложбата на пловдивските художници //Изкуство, 1969, № 9.
За живописца на Пол Сезан //Изкуство, 1969, № 9.
Националното в живописца на Мърквичка и А. Митов //Проблеми на изкуството, 1969, № 4.
Юбилейна изложба на пловдивските художници //Отечествен глас (Пловдив), № 7656,10,07.1969.
Изкуство – българско и интернационално //Народна младеж, № 39, 15.02.1970.
Живописца на Владимир Гоев //Изкуство, 1970, № 1.
Тема и стил //Литературен фронт, № 6, 5.02.1970.
Индивидуален стил и жанрово многообразие //Изкуство, 1970, № 2-3.
Изкуство и техника //Антени, 1970, № 5.
Динамичният „стил“ в модерното изкуство //Известия на Института за изкуствознание, 14, 1970.
Живописца на Емил Стойчев //Изкуство, 1971, № 6.
Александър Жендов //Литературен фронт, № 35, 26.08.1971.
За значението на традициите в съвременното изобразително изкуство //Проблеми на изкуството, 1971, № 1.
Спорът за реализма (в изобразителното изкуство) //Проблеми на изкуството, 1971, № 2 - № 3.
Трета национална младежка изложба //Литературен фронт, № 44, 28.10.1971.
За движението „Родно изкуство“ в българската живопис //Проблеми на изкуството, 1971, № 4.
Проблеми в живописца на младите //Проблеми на изкуството, 1971, № 4.
Естетическите идеи на Кирил Цонев //Изкуство, 1971, № 4-5.
Светлин Русев //Родна реч, 1971, № 9.
Проблеми в живописца на младите. По повод третата младежка изложба //Проблеми на изкуството, 1972, № 1.

Владимир Димитров преди да стане „Майстора“ //Юбилеен брой по случай 90 години от рождението на Майстора, ноември 1972.
/Димо Григоров/ Магията на цветовете //Народна младеж, № 279, 23.11.1972.
Големият пример на твореца //Народна култура, № 49, 2.12.1972.
Живописца на Иван Ненов //Септември, 1972, № 7.
Изкуство и природа //Изкуство, 1972, № 3-4.
Живописца на Иван Ненов //Проблеми на изкуството, 1972, № 3.
Кирил Петров //Проблеми на изкуството, 1973, № 1.
Методът и неговите антиномии. За някои аспекти в творчеството на Майстора //Проблеми на изкуството, 1973, № 2.
Поп-артът – симптом на кризата //Антени, № 19, 1973.
Международна изложба на реалистичната ангажирана живопис. Проблеми и перспективи //Проблеми на изкуството, 1973, № 4.
Изложбата на Мария Столарова //Народна култура, № 22, 26.05.1973.
Владимир Димитров-Майстора //Изкуство, 1973, № 2.
Георги Божилков //Изкуство, 1973, № 4.
Вера Недкова //Септември, 1973, № 11.
Изкуството на /художничката/ Вера Недкова //Проблеми на изкуството, 1974, № 1.
Изкуство, което ни кара да се чувстваме горди, че сме българи //Отечествен глас, № 9116, 16.04.1974.
Златю Бояджиев //Изкуство, 1974, № 3.
Изложба на Димитър Арнаудов /художник/ //Изкуство, 1974, № 3.
Генко Генков //Изкуство, 1974, № 4.
Ради Неделчев //Изкуство, 1974, № 4.
Николай Ников //Изкуство, 1974, № 5.
Лирична живопис //Литературен фронт, № 43, 24.10.1974.
Лирична интонация, оригинално виждане и стил //Септемврийска победа (Плевен), № 123, 15.10.1974.
Красноречието на тишината. Самостоятелна изложба на Веселин Парушев //Литературен фронт, № 20, 16.05.1974.
Акварелите на /бургаския художник/ Ненко Токмакчиев //Черноморски фронт (Бургас), № 8348, 22.03.1974.
Живописният свят на /художника/ Ради Неделчев. Първа самостоятелна изложба //Отечествен фронт, № 9131, 27.02.1974.
Откриване на творческото „Аз“. Изложба на /русенския художник/ Велимир Петров //Литературен фронт, № 26, 27.06.1974.
Художникът Николай Райнов //Народна култура, № 27, 29.06.1974.

„Наивисти“, „примитивисти“ ... или нещо по-различно? //Проблеми на изкуството, 1974, № 2.

Първа изложба на Йордан Кацамунски //Изкуство, 1974, № 10.

Изложба на Тома Трифоновски и Сюлейман Сеферов //Изкуство, 1974, № 10.

Из историята на една артистична епопея (сто години от първата изложба на импресионистите) //Проблеми на изкуството, 1974, № 3 - № 4.

Златю Бояджиев. Класик българското исскуства //Искусство (Москва), 1974, № 9.

Отчуждението в модерната западна литература //Антени, № , 1974.

Полза и красота в естетиката на функционализма //Мироглед, метод и стил в изкуството, С, 1974.

Естетика на импресионизма (сто години от първата изложба на импресионистите) //Проблеми на изкуството, 1975, № 1.

Марко Монеv //Народна култура, № 39, 27.09.1975.

Неоимпресионизмът на Жорж Сьора //Проблеми на изкуството, 1975, № 3.

Младите художници в 1975 година //Проблеми на изкуството, 1975, № 4.

Разностранно артистично дело. Ретроспективна изложба на Пенчо Георгиев //Литературен фронт, № 39, 25.09.1975.

Веселин Парушев //Изкуство, 1975, № 5.

Велемир Петров //Изкуство, 1975, № 5.

Самобитен живописен свят. Самостоятелна изложба на Атанас Яранов //Литературен фронт, № 25, 19.06.1975.

За някои стилови тенденции в съвременната българска живопис //Изкуство, 1975, № 2.

Антони Пйотровски. Автобиография и творчество /на художника/, свързани с България //Проблеми на изкуството, 1976, № 2.

Драмата на Жул Паскин //Проблеми на изкуството, 1976, № 2.

Към естетиката на Шарл Бодлер //Литературна мисъл, № 3, 1977.

Психологически портрет на Шарл Бодлер //Септември, 1977, № 8-9.

Мая Горова //Народна култура, № 31, 31.07.1976.

Мари-Терез Господинова //Народна култура, № 20, 15.05.1976.

С открито лице към живота. Българският художник – търсения и постижения //Студентска трибуна, № 17, 18.01.1977.

Петър Попов /Творчески портрет на художника/ //Народна култура, № 5, 28.01.1977.

С мъдър поглед към света //Литературен фронт, № 7, 17.02.1977.

Стильът на Светлин Русев /в новата му самостоятелна изложба/ //Народна култура, № 23, 3.06.1977.

Първомайстор на декоративната живопис. 80 години от рождението на Иван Милев //Литературен фронт, № 42, 20.10.1977.
Кирил Петров //Народна култура, № 10, 4.03.1977.
Човекът и художникът Кирил Цонев. Докосвания до литературата //Литературен фронт, № 9, 3.03.1977.
Шарл Бодлер като художествен критик //Проблеми на изкуството, 1977, № 1.
Борислав Стоев //Съвременник, 1977, № 3.
Незаслужено забравен принос. За урбанистичната естетика на Чавдар Мутафов //Проблеми на изкуството, 1977, № 4.
Обаятелен художник /Найден Петков/ //Литературен фронт, № 15, 13.04.1978.
Бунтът на експресионизма (мирогледни и стилистични паралели) //Септември, 1978, № 8 - № 9.
Символи на съвременната цивилизация. Изложбата на Петър Дочев (в столицата) //Литературен фронт, № 16, 20.04.1978.
Стилови насоки в съвременната българска живопис //Българско социалистическо изкуство от 30-те до 70-те години, С., 1978.
Хармония и чистота. Изложба на Димитър Буюклийски //Литературен фронт, № 23, 8.06.1978.
Творческа еволюция на /художника/ Давид Перец //Проблеми на изкуството, 1977, № 3.
В търсене на непознатото /Художествена/ изложба на Христо Симеонов //Литературен фронт, № 46, 16.11.1978.
Щрихи към портрета на Дега //Проблеми на изкуството, 1978, № 3.
Поглед върху две общи изложби //Проблеми на изкуството, 1978, № 4.
Георги Баев //Изкуство, 1978, № 7.
Петър Дочев //Изкуство, 1978, № 9.
Димитър Буюклийски //Изкуство, 1978, № 10.
В търсене на национален стил. Българското изкуство на границата между две епохи //сб. Проблеми на сравнителното литературознание, С., 1978.
Един художник търси непознатото //Проблеми на изкуството, 1979, № 1.
Българската живопис през 30-те години и изкуството на В. Бараков //Проблеми на изкуството, 1979, № 2.
Любомир Йорданов //Изкуство, 1979, № 2.
Васил Бараков и „бараците“ преди много години //Изкуство, 1979, № 5.
Нови измерения на социалния реализъм //Проблеми на изкуството, 1979, № 2.
Рисунките на Евгени Вълев //Народна култура, № 18, 4.05.1979.
Съвременният художник и визуалните мас-медии //Проблеми на изкуството, 1980, № 1.

Убежище за размисъл. Изложба на Йордан Кацамунски //Народна култура, № 8, 22.02.1980.

Драматичният монументализъм на Атанас Яранов //Проблеми на изкуството, 1980, № 2.

В търсене на експресивни състояния. Изложбата на Кирил Симеонов //Народна култура, № 21, 22.05.1980.

Живопис и хуманистично съзнание //Проблеми на изкуството, 1980, № 3.

Приказни видения. Изложба на художника Веселин Парушев //Литературен фронт, № 22, 29.05.1980.

Идеите на Майстора в перспективите на времето //Пламяк, 1981, № 8.

Апотеоз на човешкия сговор. Ретроспективна изложба на Кирил Петров //Народна култура, № 36, 5.09.1980.

Народническата мисия на художника //Септември, 1981, № 12.

Владимир Димитров-Майстора – неизвестни творби //Народна култура, № 37, 12.09.1980; № 38, 19.09.1980; № 39, 26.09.1980; № 41, 10.10.1980; № 42, 17.10.1980; № 43, 24.10.1980.

Стоян Илиев //Изкуство, 1981, № 3.

Лилиев и Майстора. Нравствено-психологически предпоставки на една дружба //Литературен фронт, № 6, 5.02.1981; № 7, 12.02.1981.

Изложбата на Николай Ников //Изкуство, 1981, № 8.

„Защитните средства“ на художника //АБВ, № 6, 10.02.1981.

Дарбата да се възнуваш. Изложбата на Атанас Пацев (в столицата) //Народна култура, № 14, 3.04.1981.

Творчеството на Майстора в огледалото на печата //Български журналист, 1982, № 2 - № 3.

Формирането на една естетика //Изкуство, 1982, № 2.

За изкуството на Лика Янко //Изкуство, 1982, № 7.

Упадък или възраждане на един жанр? //Народна култура, № 19, 8.05.1981; № 20, 15.05.1981; № 22, 29.05.1981.

Изкуство на волност и човешка топлина //Народна култура, № 40, 2.10.1981.

Несретната участ на художника. Към стогодишнината от рождението на Никола Петров //Народна култура, № 25, 19.06.1981.

Светогледна и естетическа еволюция //Литературен фронт, № 4, 28.01.1982; № 6, 11.02.1982.

В кръстопътя на две култури //Народна култура, № 5, 29.01.1982.

Пътят на Майстора //Антени, 1982, № 6-8.

Безсмъртният Златю Бояджиев //Народна култура, № 46, 18.09.1983; № 47, 25.09.1983; № 49, 9.12.1983; № 51, 23.12.1983.

Процесът срещу „Цветя на злото“ //Литературен фронт, № 42, 20.10.1983; № 43, 27.10.1983.

Бодлер – призванието и неговите отговорности //Литературен фронт, № 12 - № 13, 1984.

Изкуство на вяра и предупреждение //Народна култура, № 48 , 2.12.1983.

Ролан Удо //Народна култура, № 10, 9.03.1984.

Бодлер и българската поезия //Народна култура, № 15, 13.04.1984.

Бодлер //АБВ, № 31, 31.07.1984.

Един индивидуалист на барикадите //Септември, 1984, № 8.

Бодлер и природата //Пламяк, 1984, № 12.

Творецът и житейските обстоятелства //Литературна мисъл, 1984, № 10.

Как Вьолфлин стигна до своите „основни понятия“ (Предговор) //Вьолфлин, Х., Основни понятия на историята на изкуството, С., Български художник, 1985.

Австрия през своята палитра //Народна култура, № 12, 22.03.1985.

Съвременният Кирил Христов //Литературен фронт, № 33,15.08.1985.

Поет и съвременност //Литературна мисъл, 1986, № 4.

Кирил Христов //Септември, 1986, № 5.

Страници от една художествена хроника //Народна култура, № 12, 21.03.1986; № 13, 28.03.1986.

Преди 25 години //Изкуство, 1986, № 4.

Когато реализмът търсеше своето многообразие //Изкуство, 1986, № 5.

Равносметка на едно преломно десетилетие //Народна култура, № 31, 1.08.1986; № 32, 8.08.1986; № 33,15.08.1986; № 34, 22.08.1986.

Кирил Христов (Предговор) //Христов, К. Трепети (Антология), С., Български писател, 1987.

Лиричният конструктивизъм на един бургаски художник //Изкуство, 1987, № .

Пловдивските художници в борба за ново изкуство //Изкуство, 1987, № 4.

Настъплениемто на провинцията (Бележки върху художественя ни живот в началото на 60-те години) //Изкуство, 1987, № 7.

Съдбата на един художник (За изкуството на Любен Гайдаров) //Изкуство, 1987, № 9.

Влечение към творчески риск (Изложба на Петър Дочев) //Народна култура, № 48, 28.11.1986.

Преоткриването на Родопите //Народна култура, № 43, 23.10.1987.

Преоткриването на иконата //Народна култура, № 48, 27.11.1987; № 49, 4.12.1987.

Примерът на полския плакат //Изкуство, 1988, № 1.

За национално светоусещане //АБВ, № 21, 24.05.1988.

Проблемът за националното в изкуството ни през двадесетте години
 //Годишник на СУ – Център по културознание, Т. 78, 1984.
Жорж Папазов, когото не познаваме //Народна култура, № 39, 23.09.1988.
Ернст Гомбрих и проблемът за илюзията в изкуството (Встъпителна студия)
 //Гомбрих, Е. Х., Изкуство и илюзия, С., Български художник, 1988.
Неспокойната 1962 година //Пламък, 1989, № 3.
„Заверъщане към естетиката” или бягство от нея? //Философска мисъл, 1989,
 № 4.
Един забравен драматичен епизод от най-новата ни културна история
 //Литературен фронт, № 21, 25.05.1989; № 22, 1.06.1989.
Никола Танев //Отечество, № 1, 10.01.1989.
Пенчо Георгиев //Отечество, № 3, 14.02.1989.
Стоян Венев //Отечество, № 11, 13.06.1989.
Николай Райнов //Отечество, № 15, 8.08.1989.
Лица Янко //Отечество, № , 1989.
Духовното убежище на Майстора //Литературен алманах „Струма”, 1989, № 1.
Ненужна, но наложена полемика //Изкуство, 1989, № 9.
Златна книга на българите (Разговор с Димитър Аврамов, автор на книгата
 „Майстора и неговото време” //АБВ, № 47, 21.11.1989.
Из една забравена полемика //Септември, 1989, № 12.
Изкуство и съпротива //Литературен форум, № 32, 9.08.1990.
Вагнер не е виновен, че Хитлер го е харесвал (Интервю) //Софийски Вести, №
 34, 13.09.1990. (Немски превод на интервюто в Sofioter Nachrichten, № 37,
 13.09.1990)
Из историята на нашите унижения //Литературен форум, 2.10.1990.
Възкръсналият Ланчелото //Култура, № 1, 4.01.1991.
Един от най-добрите (Сто години от рождението на Никола Танев)
 //Литературен форум, № 1-2, 10.01.1991.
Класовият враг от килия 175 //Всяка неделя, № 5, 18.01.1991.
Библия за младите (Митичната иконография на Димитър Гюдженов)
 //Свободен народ, № 216, 16.02.1991.
Верен на истината и на себе си (Интервю) //Начало, № 2, 26.02.1991.
Графичният абсурдизъм на Николай Сарафов //Култура, № 12, 22.03.1991.
Народнопесенната лирика на Трифон Кунев //Литературна мисъл, 1991, № 1.
Картини и личности от една изложба //Всяка неделя, № 15, 1991.
Кого защитава в „Факс” //Литературен форум, № 34, 20.08.1991.
Художествената академия //Български дневник, I, 1991, № 13, № 14, № 15.
Голямото надлъгване, наречено „Априлска линия” //Век 21, № 52, 25.12.1991.

Територия на свободата (За изкуството на Димитър Казаков) //Литературен вестник, № 11, 23.03.1992.

Одухотвореното око на Дайсаку Икеда //Литературен вестник, № 16, 27.04.1992.

Петър Увалиев – вдъхновеният семиолог //Литературен вестник, № 23, 15.04.1992.

Изкуство и политика – Ч. I Спорът между глухи //Век 21, № 22, 3.06.1992.

Изкуство и политика – Ч. П „Незабравимото време“ на 1949 г. //Век 21, № 23, 10.06.1992.

Изкуство и политика – Ч. III Заповедите и забраните на соцреализма //Век 21, № 24, 17.06.1992.

Изкуство и политика – Ч. IV Паметникът и неговите „автори“ //Век 21, № 25, 24.06.1992.

Изкуство и политика – Ч. V Паметник на унижението //Век 21, № 26, 1.07.1992.

Историческите поуки от една изложба //Studia culturologica, 1992, № 1 (пролет).

Парадокси на изкуствознанието (& литературознанието) //Летописи, 1993, № 1-2.

Бодлер: култът към образа //Век 21, № 32, 11.07.1993.

Бодлер и аналитичната критика //Литературен вестник, № 33, 23.08.1993.

Бодлер и Вагнер //Литературен форум, № 36, 8.09.1993.

Бодлер и импресионизмът //Литературен вестник, № 37, 15.09.1993.

Атанас Далчев //Литературен форум, № 38, 22.09.1993; № 39, 29.09.1993; № 40, 6.10.1993; № 41, 13.10.1993; № 42, 20.10.1993.

Възхваляван и отричан (110 г. от рождението на Сирак Скитник) //Литературен форум, № 47, 24.11.1993.

Българската вселена на Златю Бояджиев //Демокрация, № 285, 6.12.1993.

Колкото и да е дълга нощта, накрая съмва //Демокрация, № 57, 11.03.1994.

Трифон Кунев и фолклорът //Ново слово, № 44, 22.02.1994; № 45, 23.02.1994.

Трифон Кунев и религията //Демокрация, № 63, 18.03.1994.

Светогледът като екзистенциална необходимост //Литературен форум, № 22, 8.06.1994; № 23, 15.06.1994; № 24, 22.06.1994.

Един от „унижените и оскърбените“ //Демокрация, № 130, 13.06.1994; № 132, 15.06.1994.

Кирил Христов в Германия //Литературен форум, № 38, 9.11.1994; № 39, 16.11.1994; № 40, 23.11.1994.

Жорж Папазов и българската критика //Литературен форум, 1994.

За „браздата“ на Васил Станилов и за „българската нива“ (Предговор) //Станилов, В. В своя леа, С., БАН, 1994.

Коя култура да спасяваме? //Литературен форум, № 19, 10.05.1995; № 20, 17.05.1995; № 21, 24.05.1995; № 22, 31.05.1995.
Българското изкуство и модернизмът //Литературен форум, № 20, 29.05.1996; № 21, 5.06.1996; № 22, 12.06.1996.
Минало и етична памет //Литературен форум, № 14, 13.04.1999; № 19, 18.05.1999; № 22, 8.06.1999.

Библиография за проф. д.ф.н. Димитър Аврамов

Остоич, Д. *Изкуство и зрител* //Изкуство, 1965, № 7.
Ценков, Б. *Труд за естетиката на модернистичното изкуство* //Народна култура, № 51, 20.12.1969.
Григорова, Л. *Естетика на модернизма през погледа на изкуствоведа-марксист* //Септември, 1970, № 3.
Христов, В. *За същността на модерното изкуство* (По повод книгата на Д. Аврамов „Естетика на модерното изкуство“) //Ново време, 1970, № 8.
Цанков, Г. *Димитър Аврамов. Бодлер* //АББ, № 19, 14.05.1985.
Генчев, Н. *Психологически портрет на гения* //Народна култура, № 22, 31.05.1985.
Делчев, Б. *Многостранно за явлението Бодлер* //Пламяк, 1985, № 12.
Василев, М. *Бодлер в български прочит* //Отечествен фронт, № 12 163, 24.06.1985.
Мирчев, К. *В света на Бодлер* //Литературен фронт, № 28, 11.07.1985.
Alexandrova, N. *Baudelaire, de Dimitre Avramov: notre Baudelaire a nous* //Nouvelles de Sofia, Mercredi 21 aout 1985.
Кунчев, Б. *„Шарл Бодлер“ от Димитър Аврамов* (С., изд. „Наука и изкуство“, 1985, 375 с.) //Литературна мисъл, 1985, № 7.
Цанков, Г. *От разкрасения мит до човешката драма* //Септември, 1986, № 2.
Увалиев, П. *Отзив за книгата* (която му е направила най-силно впечатление през миналата 1985 година) *„Шарл Бодлер“* //Излъчен по ВВС – Лондон, януари 1986.
Борис Босилков (псевд. на Христо Огнянов) *Отзив за книгата на Димитър Аврамов: Бодлер* //Излъчено по Радио „Свободна Европа“, 15.05.1986.
Костадинов, П. *Към духовните устои на българската култура* //Черноморски фар, № 35, 20.02.1990.
Коева, К. *Майстора и неговото време* //Проблеми на изкуството, 1990, № 3.
Ликова, Р. *Реабилитация на пренебрегвани културни стойности* //Демокрация, № 180, 10.08.1994.

Чернокожев, В. *Диалогът на изкуствата или свободата да кажеш всичко*
//Литературен форум, № 30, 14.09.1994.
Личева, А. *Плах опит за незавършен портрет* //Век 21, № 13, 1994.
Иванчева, И. *Монолог за една диалогична книга* //Език и литература, 1994, № 2.
Ангелов, В. *Димитър Аврамов – изкуствоведът* //Век 21, № 21, 24.05.1995.

Отзиви за проф. д.ф.н. Димитър Аврамов

Уважаеми, професор Аврамов,

Публикуваните откъси в „А.Б.В.“ за Бодлер ми направиха великолепно впечатление и аз очаквах Вашата книга с нетърпение. Най-после тя излезе и аз я държах в ръцете си като скъпо нещо, четох я на бавни глътки, за да преживея скритата наслада, заложена в дълбокото проникновение и екстаз, но и мъката, и болката, когато сте писали тия блестящи редове за един от най трагичните и големи поети в световната поезия, чийто мъченически образ стои запечатан в архива на моята памет.

Без да се изфуквам и да се показвам грандоманиак, че познавам като евангелие творчеството на светеца Бодлер, който ми е бил утеха и опора в трудния ми живот, че съм чел и притежавал почти много от книгите, написани за него, че съм бродил по стъпките и някои места, където зная че е минавал и се е движил, че съм стоял пред картините в „Лувъра“, които той е обичал и ни е завещал своите „Фарове“, всичко това за което Виe говорите и пишете ми е добре познато с верните Ви анализи, познания и търсене на съкровено в лабиринта и ада на Бодлеровата душа; едно нещо само не ми беше познато от Вашата книга – Вашата изключителна любов, екстаз и преклонение пред гения на Бодлер, които са заложи в подтекста на Вашето съвършено изследване и са нещо като смайващо допълнение към магията, която лъха от всеки стих и всеки ред на тоя трагичен творец, ме очароваха и изпълниха с безкрайно възхищение към Вашето изключително дело, което позволете ми без да си оттеглям думите назад е на абсолютно европейско ниво, разбирам световно, и към което французите няма да останат безразлични. Четиридесет години подобна критична книга не е излизала в българския печат и нейното появяване е събитие с най-голямо значение за нашата не чак до там литературна критика, склерозизирана, анемична и еднопосочна.

Като изразявам моето безкрайно възхищение към Вашата личност и творческо дело, за блажените минути, които ми причинихте, когато Ви четох и виках от възторг на много от пасажите в нашето единомислие, моля Ви да приемете моето възхищение и уважение с пожелание да ни зарадвате с някое ново изследване над някой от вашите любими автори. А и посвещението на Радой Ралин ми причини също голяма радост, тоя чудака без да знам по чия милост имаме благоволенieto да живеем заедно с кошмарите на една от най-мизерните епохи в човешката история.

Още веднъж най-сърдечно приемете моите най-добри благопожелания, като оставам все така развълнуван с цялата си душа пред Вашето незабравимо писание за „милия Шарл Бодлер“, както би се изразил

Николай Лилиев и който щеше да посрещне Вашата книга със съответния възторг. Позволете ми да се нарека ваш

*Георги Мицков
24.V.1985 г.
гр. Сливница*

...Той (Димитър Аврамов – д.м.) е дръзнал да напише книга, предизвикателна със самото си заглавие – *Шарл Бодлер*. За Бога, умът ли си е загубил той, та е седнал да пише книга за един поет, който не само е създал *Цветя на злото*, но същевременно тъкмо с тия стихове е родоначалник на всички модернизи, на първо място – символизма – едно литературно течение, което винаги е засядало като кост в гърлото на всеки правоверен копиеносец на социалистическия реализъм.

Шарл Бодлер – символ на всички злини на модернизма от марксистко гледище, предмет на изследване от български автор!? Няма ли да си изпати, ако не пряко от партийни централи, то поне от насъскани от тях критици?...

Четох я през лятото на 1985 г. у един приятел във Франция. Беше получил книгата само няколко месеца след излизането ѝ. Ние си я набавихме едва в началото на настоящата година за сверки, но и за препрочитане. Такива проникновени книги са твърде оскъдно явление в днешна България...Трябва да се съжاليا, че е издадена в малък брой – 1406 екземпляра. Това е една от най-личните книги от български автор.

*Радио „Свободна Европа”, 15.V.1986 г.
Христо Огнянов*

...Най-внушителната книга, която прочетох и препрочитах през миналата година, е безупречно българска и световно значима. И затова, когато днешната българска книжнина бъде обвинена в домошарска полуграмотност, безкрило единомислие, един от най-неуязвимите отрицатели на този не винаги безоснователен укор би бил Димитър Аврамов, автор на изчерпателното многоличие на големия френски поет Шарл Бодлер. Благодарение на тази всеобхватна книга-разковниче, от днес нататък и българският род има свой прародителски портрет на европейската чувствителност. Ето така през стремглавия бяг на безчувственото време и през грозната пустош на безпощадната култовщина и ученият Димитър Аврамов брани европейското достойнство на българската култура.

*Радио „BBC”, Лондон, 1986 г.
Петър Увалиев*

ФОТОГРАФИЯТА – ПОМОЩНИК ИЛИ ВРАГ НА РЕАЛИЗМА*

(по Gisèle Freund – *La photographie en France au dix-neuvième siècle. Essai de sociologie et d'esthétique*, Paris, 1936)

Димитър Аврамов (1929-2008)

Фотографията трябва да се разглежда като най-характерната форма на тенденциите както научни, тъй и артистични на епохата. Така от своята поява тя става обект на ожесточени спорове (*violent litiges*) от страна на заинтересованите. Спорят дали фотографията е само средство за чисто механично репродуциране или е истинско средство да се изрази едно индивидуално артистично усещане. Дори църквата взема позиция. Тя е враждебна в началото.

Новите социални промени: капиталистическата икономика, развитието на индустрията и техниката, прогреса на науките изискваха нови рационални икономически форми. Измени се представата за природата – ново съзнание за природата, преоценка на ценностите, което води до позитивизъм и реализъм. Позитивизмът разглежда науката като продуктивна икономическа сила... Но науката е рационалистична. Изкуството става също.

Това привлича вниманието към фотографията. Нейните процеси съвпадаха с тенденциите на епохата. Не можеше ли с нейна помощ да се постигне търсената обективност? Фотографията не е ли нова форма на изкуството? Тези, които защитаваха тази теория твърдяха, че макар и (чрез) апарат, вкусът на фотографа участва в сюжета, композицията, осветлението. Противниците твърдяха, че тази механична индустрия няма нищо общо с изкуството.

Обектът на изображението обуславя и формата – ражда се натуралистичният стил. През 1855 г. вече в обществено се дискутиреше новата артистична насока, назована *реализъм*. Той имаше за основа същите социални промени, които породиха фотографията. Докато публиката се възхищаваше на чудото на фотографията да възпроизвежда точно природата (на световното изложение 1855 г.), тя отричаше реализма в изкуството.

Теорията на реалистите, отразена в *сп. Réalisme* изглеждаше вдъхновена от фотографията: „скрупулозно подражание на природата” (*l'imitation scrupuleuse de la nature*). Живописиста изобразява само онова, което се вижда, фантазията се отрича, изображението трябва да бъде безлично – всичко това е влияние на позитивизма... Природата се смята надарена с

* Текстът е част от непубликувания ръкопис „Естетика на реализма”.

красота. Художникът се възпитава в контакт с нея, а не с изкуството. Ражда се и живописца на открито (en plein air). Художниците отказват да се назовават артисти – те са художници, занаятчии (peintre, artisan). Оптичката природа на образа е идентична с тази на природата – също както при фотографията.

Реалистите искаха да бъдат безлични – това го правеше фотографията.

Реалистите се бореха:

1/ срещу академизма

2/ срещу възгледите на широката публика...

Реалистите, въпреки тяхната програма, отказваха да разглеждат фотографията като изкуство. Официалните критици отхвърлят реализма.

По това време има два типа фотографи: едни – художници и други – търговци. Поради това мнението на художниците за фотографията бе често противоречиво. Така Ламартин, осъдил през 1858 г. фотографията, си променя мнението след като е видял хубавите фотографии на Адам-Саломон, скулптор преди това, който внася леки тонове в осветлението.

Отношението към фотографията се обуславя от социалното положение на художника и от неговата идеологическа позиция. Така Енгр осъждаше реализма и натурализма. Той мразеше и фотографията, която бе рожба на едно смешение между изкуството и индустрията... Нищо чудно следователно, че Енгр се подписа под една протестна декларация на художници против фотографията.

Постепенно към 1860 г. фотографията, която бе привилегия на един интелектуален елит в началото, сега прониква сред кръговете на буржоазията И куриозно! Сега първите поддръжници на фотографията стават нейните противници. По простата причина, че вкусът на публиката падна ниско.

Критиката на Бодлер (Салона, 1859). За него фотографията е индустрия, а индустрията няма нищо общо с изкуството. Бодлер беше антидемократ, аристократ. Той мразеше тълпата, прогреса. Фотографията е само помощно средство подобно печатането и стенографията за литературата.

За Дьолакроа фотографията е помощник на художника, но Дьолакроа отхвърля фотографията като художествено произведение. За него съществено беше не приликата, а духът. Иначе приеха фотографията художниците на *juste milieu*.

Художникът на историческия жанр, за когото съществено беше точното възпроизвеждане, виждаше във фотографията един идеал. Художниците на „златната среда“ (*juste milieu*) бяха първите, които използваха фотографията за целите на живописца.

Така например художникът-баталист Ивон решава да изобрази битката при Солферино и понеже му е невъзможно да поиска императорът Наполеон III да му позира в много сеанси, придружен от фотографа Бисон той снима в Тюйлери императора, като го наглася в съответната поза, осветление и пр. Картината се нарича „Императора с военна фуражка“ (*L'Empereur au keri*). Фотографът обаче тиражира фотографията с цел за печалба. Ивон го дава под съд, мотивирайки се, че от художествена гледна точка той е майсторът. Той бил платил на фотографа за неговия труд. Всъщност художникът се е страхувал да не се компрометира картината му. Съдът забранява на фотографа да продава картите. Подобни процеси по това време са често явление.

Наполеон III покровителства буржоазията: отпускат се кредити, раждат се нови предприятия. Създават се големи магазини. Така например капиталът на „Bon Marché“ през 1852 г. е 450 000 фр., през 1869 става 21 милиона. Създава се една социална прослойка желаеща да се увековечи. През 1855 г. голямата индустриална изложба съдържа секция по фотография. Ограничена отначало само в артистичните и научните среди, фотографията постепенно става популярна и сред широката публика. Първите фотографии са били художници, графици и скулптори: Адам-Саломон, Надар, Бертал и др. Времето на Наполеон III е време на търговия, бизнес, меркантилизъм. Фотографията привлича много жадни за печалба. Още повече, че тя е един лесен занаят. Към 1852-53 г. Дисдери – дете на бедни родители и без особено образование започва работа като фотограф на булевард Де-з-Алиан и прави едно капитално откритие – намалява формата на снимките от 50 см. На 6/9 и замества металическата плака с един негатив върху стъкло, и така намаля цените на снимките, които са били много високи: той продава за 20 фр. 12 снимки, а дотогава една снимка е струвала 50-100 фр. Така той превръща фотографията в един популярен занаят и достъпно средство. Това, което бе достъпно само за аристокрацията и едрата буржоазия, става достъпно и за дребната буржоазия. С малко средства дребният буржоа може да задоволи амбицията си да се мери с най-големите. Пред фотографския апарат всички са равни. Той не прави разлика между императора и последния чиновник.

Дисдери, който спечелва бързо огромно богатство, става жертва на собствените си открития – конкуренцията го съсипва и той умира беден – глух и слеп – в Ница, след като е бил дребен фотограф по плажовете на Ривиерата.

Художниците на *le juste milieu* – Пол Дьоларош, баталистът О. Верне, Леон Коние, Р. Фльори се стремят да изобразяват точно, но тъй като не всички исторически събития и герои са красиви, те ги разкрасяват, за да ги нагодят към средния вкус.

Същият вкус господства и сред портретистите – те нито са реалисти, нито идеалисти, те не приемат грозното, те не търсят също израз на идеалната красота. Предпочитаният художник на епохата е *по средата* (*juste milieu*). Той взема и от едните и от другите като целта му е да бъде *приятен* (*agreeable*), дори когато рисува грозни неща... Художникът се стреми да задоволи *пошия вкус на буржоазията*.

Голяма част от публиката, която се възхищава на живописца на *juste milieu* е без образование. *Le français moyen* се ръководи от господстващата в момента мода. Той приема пасивно официално признатите художници. Тъкмо тази публика съставя и *клиентелата на фотографията*. Във фотографията влизат господстващите естетически вкусове.

Дисдери е фотограф-търговец, докато Надар – артист. Докато Надар фотографира главата с нейните индивидуални експресивни качества, Дисдери се интересува повече от обстановката, аксесоара, реквизита. Той изобразява *актьора, художника, писателя, политика*, а не тази или онази индивидуална личност. Неговото ателие прилича на магазин за аксесоари на един театър, гдето за всяка роля има по една маска.

Аксесоарът на едно фотографско ателие от 1865 г. съдържа *колона, завеса и геридон* (*le guéridon*). Освен това има и *апоу-тет* (*appui-tête*) – един апарат приспособен да поддържа в неподвижно състояние черепа, невидим за обектива, за да се осигури чиста снимка през дългия сеанс. По нареждане на фотографа: „Усмихнете, се моля“ („*Sourie, s'il vous plait!*“), клиентът се усмихва и с тази усмивка изчезва и последния индивидуален белег – пародии на човешки образи. Ръцете също играят голяма роля.

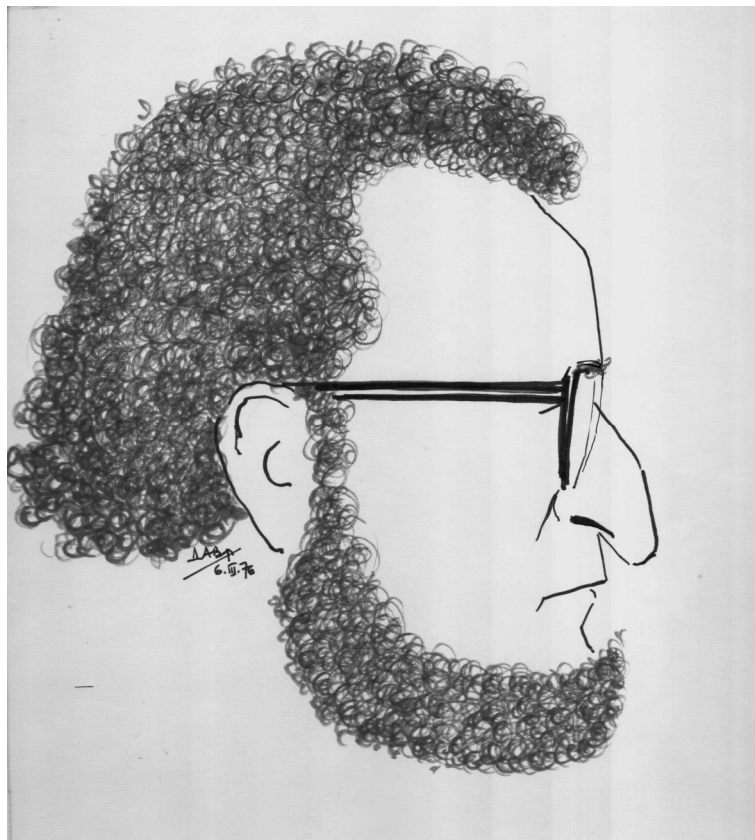
Съобразно с това се развива и фотографската техника. Понеже изображенията трябва да бъдат *приятни* (*agreeable*), открива се ретуша (*la retouche*), премахващ всички неприятни детайли, които позата не е успяла да скрие. Чрез ретуша се премахва всичко, което не се харесва на клиентелата. През 1855 г. за пръв път във Франция мюнхенският фотограф Ханфстенгл показва ефекта от една снимка без и една с ретуш – предизвиква сензация. *С ретуша се премахва още един остатък от индивидуалността и верността*.

Фотографът, под влияние на господстващата живопис, прави безлични и плоски изображения. Главните помощници на фотографа бяха ретушьорите (*les retoucheurs*) и специализираните художници (*les peintres specialists*). Последните оцветяват фотографиите. Докато моделът позира, вземат се сбити бележки като за паспорт: „тен нормален, очи сини или кафяви...“ (*teint ordinaire, yeux bleus ou bruns...*) Така фотографията става заместител (*un succédané*) на масления портрет. Правдивостта в изобразяването на събитията, на аксесоара

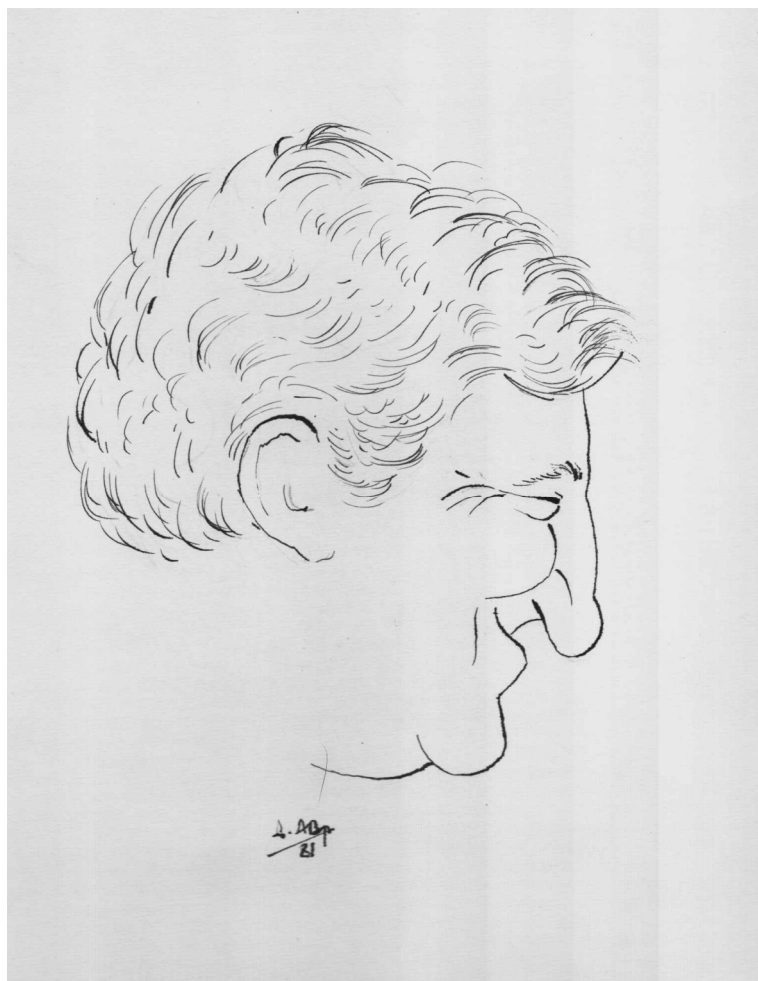
и мебелите става основно условие на фотографския портрет. Това бе и принципът на историческата живопис.

Тези опити показват до каква степен по това време се пренебрегва спецификата на фотографията.

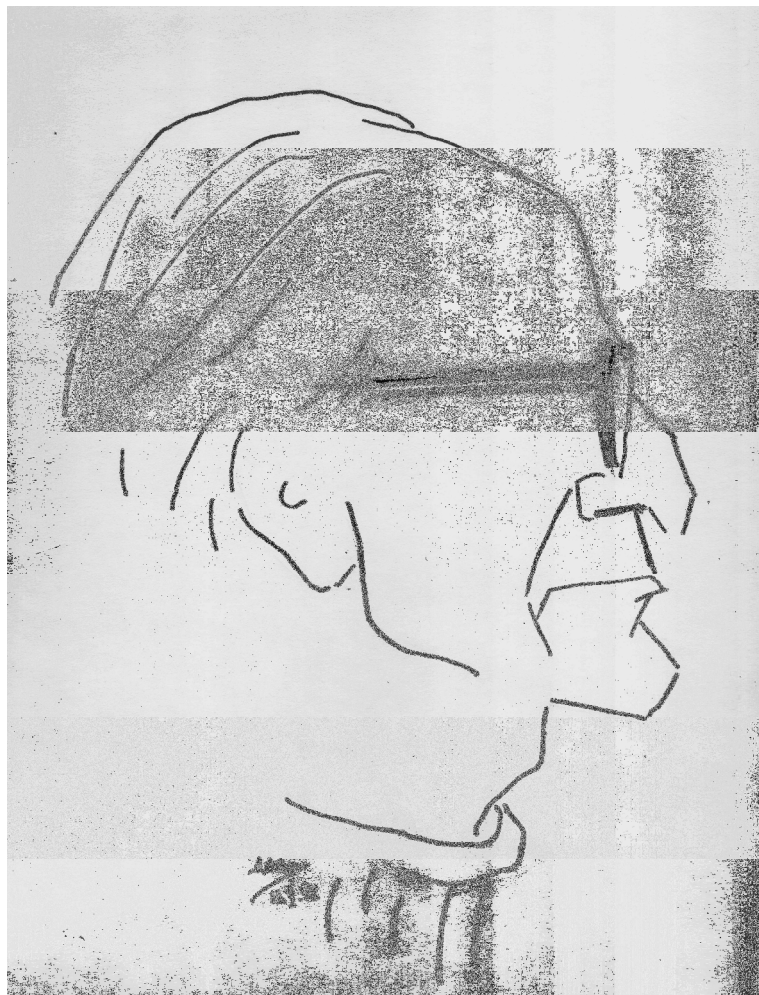
Шаржове от проф. д.ф.н. Димитър Аврамов



Исак Паси



Ефрем Карамфилов



Иван Ненов

VI. КАЛЕНДАР

През **март 2009 г.** успешно завърши процедурата по придобиване от доц. Добрин Тодоров от катедра „Философски и социални науки“ на научната степен „доктор на философските науки“, в резултат от успешна защита на дисертационния му труд *„Философската публичност в тоталитарна и посттоталитарна България“*.

През **май 2008 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: *„Изследване върху методите за преподаване и формите за оценяване на резултатите от обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ “Св. Иван Рилски“*, осъществяван от преподаватели от катедра „Философски и социални науки“. Ръководител на проекта е доц. д.ф.н. Добрин Тодоров.

През **юни 2009 г.** бе проведен конкурс за преподавател по направление ТМФВиСТ (Методика на ЛФК) за нуждите на катедра „Физическо възпитание и спорт“, който бе спечелен от г-н Евгени Евгениев Йорданов.

През **октомври 2009 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ'2009, заседава секция *„Хуманитарни и стопански науки“*. Доклади изнесоха преподавателите от катедра „Философски и социални науки“ – проф. д.ф.н. Атанас Стаматов, доц. д.ф.н. Добрин Тодоров, гл. ас. д-р Христо Стоев и ст. ас. Ваня Серафимова, от катедра „Физическо възпитание и спорт“ – доц. д-р Йордан Иванов, както и от катедра „Чужди езици“ – ст. пр. Моника Христова, ст. пр. Милена Първанова, ст. пр. Венета Ангелова, ст. пр. Маргарита Папазова и пр. Цветелина Величкова.