

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

**ИЗВЕСТИЯ
Том VI
София 2006**

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

**P r o c e e d i n g s
Volume VI
Sofia 2006**

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

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

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ
ТОМ VI/2006 ГОДИНА
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"
ISBN 954-9748-15-4

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Андрей Керезов Проблемът за свободата на волята във византийската философска традиция	7
Цветелин Ангелов Философско-антропологични аспекти на християнската аскетика.....	14
Гергана Динева Човекът - кулминация в действието на творението като граничност (Йоан Екзарх, "Шестоднев").....	29
Вера Любенова Кант за синтезата на апрехензията и неговият отговор към Хюм.....	43
Борис Борисов Проблемът за метафизиката във философията на Мартин Хайдегер.....	50

II. ОБУЧЕНИЕ

Ваня Серафимова Сравнителен анализ на социологически изследвания за въвеждането на новата система за оценка на качеството на преподаването по философски и социални науки в МГУ "Иван Рилски"	57
Христо Стоев Понятието <i>многообразно</i> в "Критика на чистия разум" на Кант	89

III. ИЗВОРИ

Исидор Севилски За Божествения свят (из <i>Етимологии</i>)	94
Николай Хартман Хьолдерлин (из <i>Философия на немския идеализъм</i>)	102

IV. ГОСТ

А. С. Проф. д.ф.н. Георги Каприев за развоя на философската медиевистика в България.....	107
Георги Каприев Ритуали на знанието във Византия	123

V. КАЛЕНДАР	127
--------------------------	-----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Andrey Kerezov The Free Will Problem in Byzantine Philosophical Tradition.....	7
Tsvetelin Angelov Philosophical and Anthropological Aspects of Christian Asceticism	14
Gergana Dineva Man - Culmination in the Action of Creation as a Limit.....	29
Vera Lyubenova Kant on the Synthesis of Apprehension and His Answer to Hume.....	43
Boris Borisov The Problem of Metaphysic in Martin Heidegger's Philosophy.....	50

II. EDUCATION

Vanya Serafimova Comparable Analysis of Sociological Researches Concerning the Implementation of the New System Evaluating the Quality of Philosophica and Social Sciences Teaching in MGU "St. Ivan Rilski".....	57
Christo Stoev The <i>Manifold</i> Concept in Kant's <i>Critique of Pure Reason</i>	89

III. SOURCES

Isidore of Seville Etymologies (About the Devine World).....	94
Nicolai Hartmann Hoelderlin.....	102

IV. GUEST

A. S. Prof. DSc Georgi Kapriev on the Development of the Philosophical Mediavistics in Bulgaria	107
Georgi Kapriev Rituals of Knowledge in Byzantium.....	123

V. CALENDAR	127
--------------------------	-----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ПРОБЛЕМЪТ ЗА СВОБОДАТА НА ВОЛЯТА ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ФИЛОСОФСКА ТРАДИЦИЯ

Андрей Керезов*

Учението за богочовешката природа на Христос, формулирано на събора в Халкидон, има важни последици за третирането на волята и свободата като категории във византийската философска и патристична традиция. То е твърде различно от представите, формулирани във философията на Новото време; дори самите тези понятия се разбират тук по друг начин. Христологичната догма, уточнена на Шестия вселенски събор, твърди, че Христос, който е една личност с две природи (божествена и човешка) притежава съответно и *две воли*¹. Свикнали сме с това твърдение като с богословско-верска традиция, но дали разбираме цялата му парадоксалност? Съвременният човек може да разбере, че в един индивид може да има повече от една природа; но учението за двете воли разпъва интелекта му на кръст. За нас раздвояването на волята, мултиплицирането на волите разрушава самата личност като живо единство, вместо да подчертава нейната цялостност така, както това се изисква от посланието на папа Агатон и определението на Шестия вселенски събор. За участниците в събора дуализмът на волите води по един безусловен начин до единството на личността. Що за рационалност е тази, в която това твърдение е възможно и дори необходимо? Във всеки случай това не е рационалността на днешния човек. Ние сме свикнали (ако не дори на философско ниво, то поне на ниво интуиция, първични понятия, аз-концепция) да отъждествяваме Аз-а и волята, самосъзнанието и волята, да разбираме личността като едно-волева, а в случай, че тя не е такава – да я подозираме в шизофренично раздвояване и разпад. Излиза, че би трябвало да сме съгласни тъкмо с противниците на ортодоксалната гледна точка – монотелитите, които обосновавали единството на Христовата личност чрез единството на Неговата воля. Нашето разбиране за личността е „волунтаристко“ – ние смятаме, че именно волята е онова живо, действено, обединяващо начало, което интегрира отвътре личността и я разкрива пред другите като цялостен и действащ субект.

Очевидно е, че имаме работа със съвсем друга рационалност и антропологична визия. Метафизиката и антропологията на византийците е различна от нашата. Самото понятие **воля** се разбира тук по начин, съвършено

* докторант във Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

различен от този, с който сме свикнали. Така разбраната воля не е *liberum arbitrium*, свобода на избора или по-точно на *произволния* избор, зависещ само от решението на индивида; тя е качество на човешката природа като неин аспект и естествено влечение, тежнение (“щение” в старите български преводи). Според учението на най-големия застъпник на византийската ортодоксия св. Максим Исповедник „природната воля” (*thelema physikon*) е сила, която желае и тегне към това, което е присъщо на природата. *Не е едно и също да имаш природна способност за желание и да желаеш*, както не е едно и също да имаш природна способност за говор и да говориш². Но второто извира от първото, актът е функция, неизбежно следствие на природата – на тази вътрешно енергийна, постоянно и необходимо изливаща се в актове-действия природа съгласно византийските отци³. В този контекст може да се каже, че *волята е естествената активност на природата*.

Така извървяваме пътя от онтологията на византийските мислители („природата”) към антропологията им. Човекът след грехопадението, който е станал зависим от природата (в това число и от “страстите”, които са я покварили след грехопадението), е зависим *и* от нейния волеви аспект, от спонтанната ѝ енергийност-активност. Тук стигаме и до едно съвсем различно виждане на понятието **свобода**. За нас свободният е свободен тъкмо защото е суверен на своята воля; но за византийците човекът-пленник на природата е пленник и на своята волева способност. Човекът не е суверен на „свободата” си, а неин роб: колкото повече се стреми да осъществява своята свобода, своя „произвол” (тоест да следва спонтанните изяви на своята воля-природа), толкова по-несвободен става той, толкова по-ограничен и зависим е той от условията на падналата си природа. Ние виждаме волята като личностна *свобода*; византийските отци на Църквата виждат волята като природна *необходимост*. Тъкмо в своята самоутвърждаваща се воля е несвободен човекът. Ето защо християнството и преди всичко аскетизмът се стремят към отричане от своята воля (буквалният термин е „отсичане на волята”), към избягване от всяка необходимост, свързана с природата. И тъкмо в това отричане от волята-природа се реализира свободата, която изхожда от личността: отричането от волята избавя личността от всякаква индивидуална и природна ограниченост и я прави „католична” (съборна) чрез **подчинението** на съборния авторитет на Църквата, изразена в случая с аскета-монах от заповедите на стареца (духовния наставник). Това е освобождаване чрез смирение и **кеносис** (самоизпразване, самопринизяване), подражаващ на архетиповия кеносис на Христос. Думите на Христа „да бъде не Моят, а Твоята воля” (Лука 22: 42) са единственият път, по който волята може да се реализира като истински свободна – чрез отказването от самата себе си.

Ние ценим свободата на избора, *liberum arbitrium*, като висше благо (и „право“) и върховна самоизява на личността. Но св. Максим Изповедник вижда несъвършенството тъкмо в необходимостта да избираш⁴; свободният избор е по-скоро нужда, отколкото независимост, тя е неизбежна последица от грехопадението; от интуитивна волята става дискурсивна. Съвършеният следва доброто спонтанно, той е извън ситуацията на избор⁵.

Личността реализира себе си чрез свободата да се откаже от своята свобода, от субективния си произвол. Така тя се открива пред благодатта, която влиза тайнствено в нея, без да я принуждава. „Духът не поражда никаква воля, която да Му се съпротивлява. Той преобразява чрез обожествяване само тази, която желае това“⁶.

Бог не принуждава никой човек; но Божият Дух не може да влезе в човека, следващ своята воля (нещо, което се интерпретира еднозначно като „гордост“), както свежият въздух не може да влезе в къща със заключени врати и прозорци. Самият Бог е смирен – той се е смирил „до смърт на кръста“ в Христос и изисква същото смирение от човека – не за да го унизи, а за да го въздигне над тленната му природа, освобождавайки го от оковите на волята-природа. Въсъщност трансцендирането на волята-природа е невъзможно за човека; това става по Божия благодат и е акт на божествена милост: „Божественото могъщество е способно да породи надежда там, дето вече няма никаква надежда, и да отвори път към невъзможното“⁷.

Напротив, всяко самоутвърждаване, стремеж към автономия заробва и ограничава човека. Още бащата на аскетичната традиция св. Антоний Велики посочва трите воли, които действат в човека. Първата е Божията воля, която е спасителна и действа отгоре – тя е съвършена и може да води човека към спасение дори въпреки неговото желание и решение, както виждаме от станалото с апостол Павел по пътя към Дамаск (Деян. 9: 4). Втората воля е собствено човешката воля; макар и да не е неизбежно порочна, тя все пак е непостоянна и съмнителна, тласкана натам и насам от страстите, податлива на внушенията на греха. Последна е демоничната воля, чужда на човека; тя се опитва да експлоатира тъкмо неговата „свобода“, неговото „самоутвърждаване“ като свободна личност, т. е. гордостта му.

Вече споменахме, че христологичната догма за **единството** на двете природи в Христос (Четвърти вселенски събор) се уточнява от догмата за **единството** на двете воли (Шести вселенски събор) и предполага като свое следствие единството на двете действия („енергии“) – божествената и човешката. Те са в хармонично единение и субординация: човешкото „щение“ и действие следва във всичко божественото такова. Това е христологичният Архетип, даден на човека, образецът, който той трябва да следва. Въпреки че

единствено Христос е богочовешки субект в собствения смисъл на думата, Той е дошъл, за да донесе обожение на хората, да ги направи „тварни богове“. В тази перспектива всеки християнин е призван към богочовешкост по образа на Христа. Наистина Божията воля не е „природна“ за човека, както е „природна“ за Христос; но тя действа в него чрез полъха на благодатта и действа по най-активен и динамичен начин. Само отсичайки своята воля, следвайки божествената воля, човекът може да осъществи в себе си христологичната парадигма на единението на двете воли и да стигне до истинската свобода.

За да разбираме правилно византийската парадигма на волята и свободата, трябва винаги да помним, че от гледна точка на християнството „естеството“ е паднало и разрушено поради грехопадението на Адам. Това означава, че това, което ние смятаме за „естествено“, е всъщност „неестествено“, „анти-естествено“, „под-естествено“. Византийските аскети виждат „естествения“ човек като играчка на своите страсти, които са подклаждани от външни, демонични сили. „Естественият“ човек съвсем не е „естествен“; напротив, той е твърде далеч от това, което е наистина естествено за човека и което е било присъщо на Адам в рая, в това число и от неговата свобода, *auteksousia*, дадена му по образ на божествената свобода. Известно е твърдението на Реформацията, че човекът само *преди* грехопадението е имал свобода на волята.

Падналият човек вече не е господар на себе си. Византийската патристично-аскетична „психология“ е доста различна от модерното разбиране за „психиката“ на човека. Според тази парадигма (която може да изглежда не само доста чужда, но и направо „скандална“ за съвременния човек) далеч не всички актове на волята, които човекът смята за „свои“, са наистина негови. Демоничната воля прониква и действа свободно в падналата човешка природа, както един крадец би работил свободно в разградена и запусната къща; въпреки че не може да го *принуди* към нещо, тя може доста успешно да го мами, подсказвайки му ненаатрапчиво идеи и решения и маскирайки се като дейност на неговия собствен ум. Човекът не може да е абсолютно сигурен дори в собствения си вътрешен „дом“. Той не е абсолютно сигурен в това дали спонтанно пораждащите се мисли, влечения, желания са естествени и автентични, дали някои от тях не са внушени от чужда сила. Така християнинът се учи да *не се доверява на себе си*. Отсичайки волята си, послушникът отсича и преценката на своя ум за това какво е „негово“ и какво е „чуждо“. Той се оставя в ръцете на благодатния авторитет на Църквата, която за него е едно с Бога.

Идеята за демоничните влияния върху човешката воля е широко разработена във византийската аскетична традиция. Говори се за демони на „сребролюбие“, „гордостта“, „гнева“, „чревоугодие“, „блудството“ и т. н.

Понякога това се подчертава толкова силно, че възниква въпросът - дали изобщо в човека има нещо автономно? Ако всичко добро и свято идва от Бога, а всички грехове и лоши желания – от демоните, какво остава за самата човешка природа, макар и паднала? Не се ли стопява тя между двете противоборстващи сили – тази на Небето и тази на ада? Има течения в християнството, които правят този извод. Известно е Лутеровото сравнение на човека с „оседлан кон“, който може само да стои и да чака кой ще го яхне – Бог или дяволът. Но византийското християнство не стига все пак до толкова радикални консеквенции. Изтокът не говори за *gratia irresistibilis*, *непреодолимата* благодат – любимото понятие на бл. Августин и реформаторите от XVI век⁸. По времето на пелагианските спорове Изтокът е бил обвиняван често в либералната ерес на пелагианството, снизходително към човешката свобода – обвинение, което тежи върху него дори и днес в очите на някои западни християни. Не трябва да забравяме, че протестантската версия на християнството, която сме свикнали да свързваме с „прогресивност“ и „либерализъм“, носи в себе си една преценка за човека, за неговата свобода и естествени способности, която е много по-жестоката и смазваща от православната представа. Неслучайно протестантските катехизиси описват още от времето на Лутер и Калвин човека като „солена стълба“, „статуя“, „бездушно същество“, което „не може да владее нито себе си, нито частите на своето тяло“, „творение, което е калпаво само по себе си“ – *creatura ex sese deficit*.

В този аспект византийската, източнохристиянската традиция е доста по-хуманистичната парадигма. То допуска свободния порив на човека към Бога, цени усилията, които полага човекът за своето издигане и спасение. Нещо повече: православната традиция говори за *синергия*, „съработничество“ – или, казано на днешен език, *партньорство* – между човека и Бога. Бог зачита човешката свобода, колкото и слаба и немощна да е тя. Бог иска човекът да се отвори свободно пред Него; Той „стои пред вратата и чака“. Бог и човек са партньори в световната драма и в историята на спасението, като решенията на човека са не по-маловажни от решенията на Бога. Самото Боговъплъщение, раждането на Христос сред хората е зависело от свободното решение на Дева Мария. В някакъв смисъл в мига на нейния отговор то е „висяло на косъм“ – и с него цялата съдба на света и Божиите усилия.

Така стигаме до мариологичната тема, която не е по-маловажна в този контекст от христологичната. Мария е вторият антропологичен Архетип след Христос. Нейното „нека ми бъде според думата Ти!“ (ср. Лука 1: 38) е нещо повече от просто покорство на човека пред неговия Създател. Това е съдбовно решение, в което участва в някакъв смисъл цялото човечество и целокупната човешка природа. Бог иска да се въплъти, за да спаси света и човека, но

Неговото всемогъщество зависи в този случай от съгласието на едно човешко същество. Той поставя своя въпрос на човечеството в лицето на Девата и чака отговор. Благоприятният отговор на Мария е значима стъпка към всеобщото избавление, предхождаща кръстната саможертва на Христос и дори в някакъв смисъл съпоставима с нея (още повече, че тя е предупредена за бъдещите страдания на своя син, приема ги доброволно и по този начин принася и своята саможертва на Майка). Решението на Мария има онтологична и антропологична значимост. То е парадигма, архетип за всяка човешка свобода, която иска да бъде свободна не чрез гордо самоутвърждаване и „воля за власт“, а чрез драговолно съгласие с Божията свобода. *Мария е символ и архетип на възращащата се човешка природа.*

В тази парадигма основни понятия като „воля“ и „свобода“ трябва да се реинтерпретират. Не можем да възстановим духовния свят на византийската патристика, без да реконструираме автентичния смисъл на думите, използвани от нея. „Волята“ тук е свързана с природата, тя е подчинена на естествената ѝ активност и чрез нея – на страстите и демоничните инспирации. Свободата изхожда от духа, от личността. Когато тя стига до своя връх, тя свободно желае да постъпва по архетипа на Христовия кеносис – да се отрече, да се освободи от себе си, да „върши само волята на Отца“. В това самоотричане човекът се освобождава от онтологичната си тежест и плътност, от господството на „природата“. Човек се освобождава чрез „кръста“. Напротив, ако търси да бъде „свободен“, „да върши своето“, той става роб. Свободата му е несвобода. В тази парадоксална светлина християнството ни разкрива своите фундаментални идеи.

Бележки

¹ Юстин Попович, *Догматика православне Цркве*, т. 2, Београд, 1980, с. 162-163.

² Св. Максим, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 45D – 48 AB.

³ Окончателния си израз тази светоотеческа онтология на природата намира у св. Григорий Палама в учението му за енергията като необходим природен аспект.

⁴ Св. Максим, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 16 B; *Ambigua*, 91, 1156 CD.

⁵ Пол Евдокимов, *Православие*, Москва, 2000, с. 105.

⁶ Св. Максим, *Ad Thalassium*, PG 90, 281 B. „Благодатта на Светия Дух не дава никакъв дар без да отчете способностите и силите, присъщи на всеки човек“ (*Ambigua*, PG 91, 1121 C).

⁷ Св. Григорий Нисийски, *За устройството на човека*, PG 44, 128 B.

⁸ Пол Евдокимов, *Православие*, Москва, 2000, с. 90.

THE FREE WILL PROBLEM IN BYZANTINE PHILOSOPHICAL TRADITION

Andrey Kerezov

(summary)

The main problem, discussed in the article is the difference between our contemporary conception of free will and Byzantine vision of it – a vision, on which the Orthodox dogma of two wills in Persona Christi as well as the whole Orthodox conception of man and human salvation are based. We cannot understand Christian anthropological teaching without reconstruction of original meanings of words like “will”, “nature”, “energy”, “freedom” etc. in patristic tradition and early Christian philosophy. For example, for us will is personal freedom; but for Byzantine Fathers of Church it was necessity of nature. For them freedom was not “free will”, but “freedom from will”. Man’s refusal to follow his own will, obedience to God is the only way to the truly freedom. In this way, which is the way of salvation, Christian must follow the archetypical models of Christ and Virgin Mary, in which he sees the supreme harmony of divine and human, God and creation.

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧНИ АСПЕКТИ НА ХРИСТИЯНСКАТА АСКЕТИКА

*Цветелин Ангелов**

Думата “аскетика” идва от гръцката “askisis”, или “askesis” и означава упражнение, практика и подвизаване, свързани с духовното усъвършенстване на човека. Макар аскетизма по принцип да се среща във всички религии, в християнството той има своя по-специфичен духовен смисъл – да подготви човека за духовно единение с Бога, очиствайки го от страстите и привързаността му към сетивно-предметното тварно битие при срещата му с Твореца. В този смисъл бихме могли да определим (като условно обособим) и някои от основните специфики на християнската аскетика:

1. “Отрязване” на собствената воля и на собствените стремежи и търсенето само на Божията воля във всичко, т.е. това е способността на човека истински и от цялото си сърце да каже: да бъде Твоята воля! - обръщайки се към Бога и отдавайки Му се. Това е именно истинският стремеж и копнеж за живот у Бога от страна на човека. Затова Сам Спасителят казва: “Ако някой иска да върви след Мене, нека се отрече от себе си” (Мат. 16:24). Следователно, аскетизма е “движението по вертикала”, т.е. насочеността на волята на истински обичащият Бога само към духовното, вечното, безотносителното, свръх-ценното и небесното - сферата на висшия умозрителен логосен свят и на първообразната действителност - онтологическо основание на всичко съществуващо. Едновременно с това обаче, насочената само към Бога воля, изисквайки осъществяването на Волята на Твореца, по този начин желае и най-доброто за цялото творение – поддържано оживотворявано и съхранявано пак от Него - Твореца. Затова търсенето и изпълняването на Божията Воля, като Воля на Твореца и на Съхранителя на всичко съществуващо има всеобщ и принципен онтологичен смисъл.

Също така аскетизмът с преодоляването на собствената воля се явява постигането и осъществеността на висшата свобода – свободата от свободата. Собствената воля като воля на естеството – *thelima physikon*, е детерминирана от ограничеността му (на естеството) и се явява ограничената природна воля желаеща само по необходимост според нуждите и дефицитите си, т.е. според условията в които е поставена. “Ето защо аскетизмът (разглеждайки “волята като

* доктор по богословие, бакалавър по философия.

функция на природата”), се стреми преди всичко към отричане от своята (натуралистично детерминирана - б.м.) воля, към избавянето от всяка необходимост, свързана със света и природата. Но тъкмо в това отричане от волята-природа се реализира свободата, която изхожда от личността. Свободата освобождава личността от всяка индивидуална и природна ограниченост и я прави католична (съборна), безкрайно широка, “всепоемаща”¹. Затова волята само чрез освободеността си от собствеността на крайното естество се освобождава от ограничеността си и това става посредством избиращата и познаваща воля – *thelima gnōmikon*, която трансцендира естествената. Но това ниво на денатурализация на волята – “свободата на избор”, макар, че носи в себе си вече определен аксиологичен аспект, съвсем не се явява постигането на висшата - истинската свобода, тъкмо напротив, тази воля е само средство и медиращ момент по пътя към истинската свобода – свободата от избора. Това е така, тъй като “свободата на избора” е свобода само “във” условията и “във” тесните предели на възможностите дадени и детерминирани от алтернативите и опозициите очертани чрез самия избор и тъкмо избора свидетелства за крайността и ограничеността на волята и само Божията воля като абсолютно свободна е над всеки избор, над всички дилеми, алтернативи и опозиции. Затова чрез избирането на волята Божия от човека посредством свободата на избора се достига до избора на свободата като свобода от избора – висшата и истинска мета-свобода простираща се над всички алтернативи, дилеми и опозиции. “По такъв начин свободата се издига до ниво, на което (според L. Lavelle) “най-свободните актове, които са и най-съвършените, са тези, в които няма избор”². Следователно, човешката воля е истински свободна само като теономна и с това тя е и истински автономна спрямо собствените си афекции и натуралистично-каузални релации (природни “щения”) и се осъществява интенциално-позитивно като “свобода за”, а не негативно като “свобода от”, която свобода е само “момент” на първата. Затова мета-свободата като свобода от свободата, е екстатична и е свързана със самотрансцендирането и интенциалното отнасяне от страна на човека, към Абсолютното – Бога. По този начин аскетът чрез “страстната-безстрастност”, последвана от “безстрастната-страстност” постига истинската освободеност - нивото на екзистенция през свободата като постоянна и спонтанна интенция към синергията с абсолютната Свобода - Бога. Така свободата през не-свободата (необходимостта в метафизически смисъл), се реализира и израства в мета-свобода.

“... И ще познаете истината, и истината ще ви направи свободни” (Иоан 8:32), казва Спасителя, тъй като свободата е невъзможна без истината и тя (свободата), се явява формата на истината, а истината, от своя страна, е

метафизичното условие, реализацията, осъществеността, съдържанието и самата онтологическа възможност на свободата³.

От всичко това е видно, че който държи само и единствено на собствената си ограничена от крайното естество и от условията сред които то се намира "естествена воля", той не може да се предаде на Божията абсолютно свободна и не ограничена от нищо воля, и по този начин не може да бъде истински свободен. В този смисъл собствената и свободната воля съвсем не са изначално идентични и не винаги са тъждествени, т.е. собствената воля, само когато се самотрансцендира и приеме Божествената абсолютно свободна Воля, става истински свободна. Именно затова свободата може да се възприема само като ментална и екстатична, а не като естествена, т.е. натуралистично-статична "категория". Следователно свободата винаги е свързана със самопреодоляване и самоотричане в областта на естесвото и израстване - утвърждаващо екстатично самополагане, като постигане на себе си отвъд себе си, т.е. едновременно загубване-намиране на себе си отвъд себе си в сферата на духа, възможно само чрез живота в Бога. Затова именно в не-свобода (свободата от свободата) се постига мета-свободата – истинската спиритуална свобода, като свобода от собствената естествена воля, и чрез това се разкриват безкрайните дълбинно-парадоксални, хипернатуралистични и свръхрационални измерения на християнството⁴.

2. Специфично за християнската аскетика, е и смирението, като висша аскеза - аскезата на ума. В този контекст смирението съвсем не е някакво малодушие или слабост, а тъкмо напротив - онтологична смелост и мъжеството да бъдеш себе си отвъд себе си, т.е. това е преодоляване на тесните феноменологично-индивидни егоични предели и "отвореност" към не-себе-си, отвъд-себе си, като средство за постигане на истинска духовна ноуменална ментална екзистенция. Това е снемане на опозицията на "аз" – "не-аз", като теза и антитеза, в метапозиция и синтеза постигната в една мета-аз-ност, като аз-неазна-азност разгърната в хоризонта на богообразността като актуалност и богоподобие като потенциалност, т.е. постигането на личностно битие у Бога чрез неантизиране на неавтентичното феноменологично аз – психологичен корелат на индивидуираната човешка природа и придобиването по този начин на ноуменално-персоналистична азност, с която личността субсистира като мега-микрокосмос - микротеос. Затова този вид аскеза може да бъде определен като "израстване в дълбочина", или като извисяване в дълбочина и живот в Бога и за Бога, чрез раждане свише от Него, (т.е. постигането на истинска субсистенция - благодатно преобразената екзистенция). Аскезата на ума, т.е. смирението, е също така съзнанието за собствената меонтична бездност и онтологична привакия-нищо-ст без Бога и едновременно с това съзнанието за онтологичната

ценност и всичкост чрез Божията благодат – задаваща-съхраняваща-усъвършенстваща-и-спасяваща, както персоналистичната уникалност на човека, така и всичко останало.

Обобщително казано: смирението като самоотрицание-утвърждаване, т.е. преодоляване на индивидуалното егоично крайно феноменално аз и утвърждаване на безкрайното ноуменално персоналистично-холистично битие на аз-а, е “отвореност” към другостта и се явява своеобразно въ-ипостасяване на не-азността (като алтер-азност, т.е. раздиференциране на другостта като такава спрямо себесността, но не чрез обезличаване в нея, а чрез интериоризиране-интегриране на същата в личността като раз-другостяване на другостта) и самоотдаване-себеотрицание правещо възможно любовта към Бога и себе си да бъде реална само като любов включваща в себе си и всичко останало. По този начин чрез смирението и любовта ипостаста се обезграничава и самоотнася през другостта в себе си “със” себе си като благодатно се безкрайността, т.е. “Господ дава на Своите избраници толкова голяма благодат, че те побират в любовта си цялата земя, целият свят, и техните души горят от желание да се спасят всичките човеци и да видят славата на Господа”⁵ дори повече отколкото желаят собственото си спасение. Затова св. ап. Павел казва: “... молил бих се сам аз да бъда отлъчен от Христа за братята си... (Римл. 9:3)”, а св. Силуан пак в този дух отбелязва: “... и възлюбих всяко създание Божие, и душата усещаше присъствието на Божия Дух. ..., изпълнен със жалост към света, аз много плаках и се молих на Бога. ... Нужно е да имаме милостово сърце и не само човека да обичаме, но да жалим и всяка твар – всичко, което е създадено от Бога. ... за цялата твар жали сърцето, което се е научило да обича. ... Душата не може да има мир, ако човек не се моли за своите врагове. Душата, която е научена да се моли от Божията благодат, обича и жали всяка твар... ... Господ ме научи да обичам враговете си. Без Божията благодат ние не можем да обичаме своите врагове, но Светият Дух ни научава да обичаме и тогава ние бихме изпитвали жалост дори и към бесовете...”⁶ Нека към всичко това да бъде отбелязано, че в християнството архетипът на смирението и любовта е **кеносиса** (въплъщението на Сина Божи в Син Човоечески в Личността на Иисус Христос и Неговата Саможертва от любов), правещ от своя страна, като безусловно условие възможен **теосиса** - обожението на човека у Бога, т.е. превръщането на синовете човешки в синове Божии.

3. Друго характерно за християнския аскетизъм е стремежът към достигането до т. нар. “*metanoia*” – обрат в съзнанието, водещ до прерастването на само-съзнанието в Христо-съзнание (бого-съзнание)– “и вече не аз живея, а Христос живее в мене” – казва св. ап. Павел (Гал. 2: 20), т.е. това е преобразеността на човешката личност от благодатта Божия и придобиването на

“ум Христов” (1 Кор. 2:16), с което умът и съзнанието мистично-метафизично се преобразяват и “израстват” в Бога и се простират над индивидуалните феноменологични предели като се обезкрайностяват и самата човешка личност (ипостас) по този начин като обожена (theosis) става бог по благодат в своята енергийна неслитно-нерзделна съ-един-еност с Бога (perichoresis)⁷ и съответно с това тя става всеобхватна. С това човекът като личност респ. образ и подобие божии се реализира като незавърσιμο транскосмично-микротеично мета-битие и уникално-персонален мета-универсум, медирайки ноуменалната и феноменалната действителности.

4. Типично за християнската аскетика е и това, че тя е свързана с молитвения подвиг (т.е. с молитвата изпросваща от Бога Неговата всеподдържаща, съхраняваща и спасяваща нетварна енергия-благодат за всичко съществуващо - израз на християнската саможертвена и всеобхватна любов) и с активното утвърждаване на доброто в борбата със злото чрез изпълнението на Божиите заповеди, т.е. тя има и своя дълбок еросен⁸ нравствен смисъл и възвишено морален характер и изисква активността и свободата на човека в един свободен синергиен благодатен творчески процес. Затова аскетизма в християнството не е пасивност и бягство, а активност, действие и творчество в полза на доброто. Поради това християнската аскетика е морално-актуалистична (действена) и разгръщаща се в един аксиологико-аретологичен хоризонт и по този начин е позитивно-конститутивна като преобразяваща, пресътворяваща света и човека, а не nihilистично негативистична и отричаща по отношение на действителността.

Именно затова свършената аскеза съвсем не е толкова и не само телесна дисциплина и упражнение, а е преди всичко извисено състояние на духа свързано с пълната овладяност на тялото, като съответно с това се постига и безстрастност и на тялото и свършено състояние на духа, т.е. състояние на аксиологико-онтологичен целесъобразен йерархичен вътрешен ред и синтез-събраност-оцелостеност в битието на човека чрез пълната му отдаденост на Бога, като тази отдаденост на Бога от своя страна, се постига преди всичко чрез молитвата. “Да работим непрестанно, да бодърстваме (да не спим), да постим (да не ядем) не ни е заповядано”, казва авва Евагий, “но да се молим непрестанно ни е дадено като закон. Защото тези подвизи насочени към изцеление на похотната част на душата, имат нужда от тяло, за да бъдат извършвани, и тялото не може непрестанно да живее в труд и лишения, без да бъде подкрепяно. А молитвата очиства и укрепва в борбата ума, който е създаден да се моли и без това тяло и да воюва с демоните в защита на всички душевни сили”⁹.

Имайки предвид възвишения духовен и нравствен аспект на християнската аскетика, нека отбележим, че особено ярък пример в това отношение за живот в Божия Дух свързан с утвърждаването на доброто и с победа над злото е аскетичният подвиг на светиите. Аскетизмът на светците-отшелници е бил свързан винаги с воденето на много тежка и непримирима борба със злото, съблазните, изкушенията, греховните страсти и привързаността към тварното, преходното и относителното и в този смисъл той от една страна, може да бъде определен като положителна отрицателност, т.е. отрицание на отрицателното в живота, а от друга, като стремеж и активна творческа дейност свързани с утвърждаване на доброто. “Това определяне на аскетизма като борба ни показва, че при него фактически нямаме бягство от отрицателното, което предполага страхливост..., а ...напротив ...настъпателност...и побеждаване на греховните страсти и похоти. Той е укрепване, отстояване и умножаване на здравето и положителното в обществото...Това е отричане от преходните наслаждения на живота, но не и отричане на самия живот. Това е откъсване от празнословието и суетния шум на обществото, но не и бягство от действителността. **Това е самота, в която присъства целият свят**”. Всичко това показва, че “човешкият дух притежава безсмъртната сила да разкъса веригите на всяка привързаност към материята, без да я отрича и без да я отхвърля, но да я подчини на себе си, **за да я пресъздаде в нова действителност**”¹⁰. Затова аскетизмът в християнството е от една страна радикалният стремеж към преодоляването и надмогването на тварността чрез приобщеност към Нетварното, с което от друга страна, се преобразява и извисява самата тварност (т.е. на материята изобщо не се гледа като на някакво изначално зло, както е при дуализма).

Нека тук да отбележим, че и самото монашество като аскеза е свързано с идеята, че монахът (от гр. monachos – сам, уединен, единен) е преодолелият разпаднатостта, раз-пластеността, разпилеността и събралият се в себе си и оцялостилият се у Бога и постигналият по този начин нова холистична ментално-екзистенциална плеромна онтология човек, който бидейки в света е извън и над света, т.е. той е събралият и “снелият” в себе си света човек като ангелоподобен - “ангелски лик” поради своя безстрастен и възвишен духовен живот и пребивавайки в света на феноменалното “ставащо”, пребъдва в сферата на ноуменалното биващо (т.е. “в единството на вътрешния си свят аскетът-монах съзерцава “истините на нещата”...”)¹¹. Затова не случайно християнският монах с трите си обета: нестяжание, целомъдрие, послушание, т.е. според идеала за безстрастие се освобождава от и ситуира над цялата сетивно-предметна феноменална действителност и пребивава в ноуменалната сфера на свободата, духа и истината чрез постоянния молитвен подвиг –

интенцията на духа към Бога, “защото целият свят не струва една душа, тъй като светът е преходен, а душата е нетленна и вечна,”¹² и Бог е единствената нейна цел. Затова аскетизмът като грижа за душата е съхраняване на личността, която е тотално единствена и неповторима (като единствена по рода си, т.е. по всеобщността си) и заради това незаменима, а с това и абсолютна като богообразна – бого-подобна. Така монахът-аскет (в стремежа си към светостта) придобива съвършено нова свободна и независима (нетленна, благодатно преобразена) възвишено-духовна екзистенция-мета/екзистенция и онтологическия статус на “ангелски лик”. С това именно е свързано и приемането на ново име - самоличност от монаха – **онтологически символ на менталния обрат - умирането** на стария-плътски-земен (тленен) и **раждането** на новия-духовен-небесен човек у Бога, като преминаване от сферата на ставащото-феноменално в сферата на биващото-ноуменално битие, водещо от своя страна, до придобиването на нов божествен - “**ум Христов**” (1. Кор. 2:16), т.е. обожен ум. По този начин аскезата се оказва възвишена аксиологична антропологична – транс-есенциална (ненатуралистична) екстатична благодатна ипостасна (субектно-личностна духовна) онтология и стремеж към постигането на нов по-висш битиен статус.

Поради всичко това бихме могли да определим аскетизма още и като извисяване на духа над материята, но без отхвърлянето и отричането на последната (както е в някои видове дуалистичен нехристиянски nihilistично-деструктивен аскетизъм), тъй като и тя е Божие творение и самото тяло носи в себе си чертите на богообразността като храм на Духа – “Или не знаете, че тялото ви е храм на Духа Светаго, Който живее във вас ... Затова прославете Бога в телата си и в душите си, които са Божии.” – казва св. ап. Павел (1. Кор. 6:19:20). Също така, тъкмо защото човекът е и духовен и телесен и причастен към висшия духовен свят като образ и подобие на Бога (микротеос) и към сетивния предметен свят като негов “венец” (микрокосмос), той може поради това да бъде посредникът и интегриращият фактор между тях и да изпълнява своята духовна мисия в света като “пророк” – възвестяващ Божията Воля в света, “свещеник” – изпълняващ Божията Воля в света и “цар” – владетел на творението и трансцендиращ го като образ и подобие Божии в устремеността си към Бога и по този начин чрез него и като телесен материята и цялото творение подлежат на обожение. Затова християнската аскетика както и християнската мистика е холистична, т.е. оцелостяваща, синтезираща, интегрираща, съхраняваща и утвърждаваща, а не разделяща и противопоставяща; разрушителна и негативна. Това прави идеала на християнската аскетика свързан не с това да се о-безстелеси душата, а с това да се о-духотвори тялото като храм на Светия Дух.

Следователно аскетизмът е преди всичко една вътрешна духовна борба, борба със самия себе си, в която човекът очисти сърцето и ума си и се подготвя за богообщение и богоуподобяване. Той води до едно дълбоко вътрешно обновление и до възможността Бог да заживее в човека като в Свой храм, превръщайки го в нова благодатно преобразена нетварна-тварност. Аскетиката е категоричното избиране на Твореца пред творението, на Безкрайното пред крайното, на Абсолютното пред относителното, но без отхвърлянето им, а чрез извисяването над тях. С това аскетизмът в християнството се оказва трансцендиране, надмогване на тварността и стремеж към Нетварното като едно своеобразно преодоляване на “първородния грях” на Адам и Ева, изразяващ се в избирането на тварното (плода) пред Твореца. Също така аскетизмът е отдръпване от света, в което обаче присъства в “снет” вид целият свят, но вече оличностен. В аскетичния подвиг, следователно, личността осъществява пълното си диалектично взаимодействие с обществото, като първо тя се социализира в него, а след това социумът се оличностява в нея, и в този смисъл не тя е вече толкова част (отделност-отделеност) от него, колкото социумът е част от нея, защото тя в своята аскетическа отдаденост на Бога е всецялост¹³.

Човекът като личност в своята свободно разгърнала се екзистенция и творческа дейност трябва да обгърне в себе си както социума, така и цялото творение, и трансцендирайки ги, да ги поднесе на Бога, техния Творец, в своята себеотдаденост на Него, т.е. личността интегрира в себе си и уникализира, чрез собствената си уникалност космоса и вселената и по този начин ги увековечава като ги отдава на Бога, отдавайки себе си на Него, т.е. личността перцепира, интериоризира и субективира – оличностява и уникализира през себе си битието. *Така упостаста онтологически се оказва персоналистично-хелистичната тоталност, т.е. конститутивният принцип на синтетичното единство на многообразното на цялата действителност интегрирана в нея 1) чрез трансцендентално-гносеологичен феноменологичен синтез и 2) посредством мистичен еротичен синтез, осъществен посредством благодатта на Бога и водещ до единението на човека с Бога.* В този смисъл, колкото по-теономно-уникална е онтологически, толкова по-космически-универсална (космически всеобхватна) е човешката личност; т.е. тя става уникално-универсална, представяйки в субектно-уникален вид всеобщото. Следователно, имайки Бога в аскетическата си отдаденост на Него, човекът има всичко, непритежавайки нищо - “нямаме нищо, а всичко притежаваме” (2 Кор. 6:10). По този начин, християнската аскетика се оказва пълната отдаденост от страна на човека на най-висшата и най-съвършената Ценност, на Абсолютното – Бога. В този смисъл аскетизмът е постигане на хипер-натуралистична аксиологико-аретологична

екстатична субектна онтология – мета-онтология чрез самотрансцендиране и себе-отдаване от страна на човека на абсолютното Добро, което Бог е. Затова аскетиката е най-висшият духовно-нравствен (метафизичен) подвиг и по този начин най-съвършеният човешки морал – моралът като нравствен подвиг, т.е. **метаморалът** с онтологично значение, изразяващ се в пълната себеотдаденост на абсолютното Добро. Това превръща човека в Божий “съсъд”, в Негов съработник и сътворец в сферата на абсолютните ценности и съвършеното добро. Аскетизмът, следователно, не е просто откъсване от живота, а откъсването на самия живот от преходното, мъртвото и относителното и по този начин той се оказва самият живот – като живот в Бога и за Бога.

Но “умът няма да премине благополучно този път на (отрязване - б.м.) на страстите и няма да навлезе в областта на безплътните, ако не изправи своята вътрешност. Тази вътрешна неуреденост при всички случаи ще го върне обратно към тези, от които е произлязла. И добродетелите, и пороците (при виждането им по отделно и изолирано едни от други - б.м.) правят ума спял: при първите той не вижда пороците (и се възгордява - б.м.), а при вторите – добродетелите (и унива - б.м.)”¹⁴. Следователно истинската духовна аскеза едновременно с всичко останало, е и истинско самопознание, тотален авторефлексивен самоконтрол и самоовладяност упражнени върху самосъзнанието чрез една нова степен на съзнание - сръх-съзнание, т.е. съзнание за самосъзнанието. Това е степен на пробуденост, осветленост, освободеност и самореферентност на съзнанието при която се преодолява обичайната и свързана със страстите, привързаността към тварното и егоистичните подбуди установка на съзнанието отнасяща се до автоматично протичащите психични несъзнателни или полу-осъзнати процеси и съответно с това е степен на постигане на пълна освободеност от всичко илюзорно, преходно и нетрайно и същевременно развитие на духовна усетливост за висшето, истинско и трансцендентно вечно Битие. Казано по друг начин, това е придобиването на една нова по-съвършена духовна онтология на съзнанието като съвършена чистота, простота и яснота – духовно самосъзнание – условие на възможността за постигане на духовното съзерцание. По този начин се преодолява цялостно “картината” на сетивно-предметния феноменален свят на съблазнителните заформени от страстите и представите свързани с тях и се достига до правилна настроеност и ситуираност на съзнанието и на ума и до способността за про-виждане в ноуменалната - истинската действителност, т.е. променя се цялостният режим и механизъм на работа на съзнанието, преобразява се архитектурата на самия разум, на самото съзнание, променя се перспективата на съзнанието от интенция към феноменалното в интенция към ноуменалното. По този начин се осъществява онтологически трансцез (пробив) към съзерцание на истинската

духовната логосна интелигибилна действителност откъм пребиваването в света на временното и изменчивото посредством Божията благодат. Но всичко това при аскетите е свързано с постоянния опит в смъртта или упражняване в умирање (постоянно умирање за себе си и за света и раждането за Бога, т.е. **“животворното умъртвяване”**), при което “с очистиването на съдържанието на ума и сърцето си и умъртвяването на своята воля” – “деятелна страна на разума”, целенасочваща и управляваща познанието и дейността - с приемането на Божията Воля и Дух в подвижника “тайнствено се ражда Христос” и той достига до онова обожено състояние, в което се е намирал св. ап. Павел, което го кара възторжено да възкликне: “Вече не аз живея, а Христос живее в мене (Гал. 2: 19–20)”¹⁵ - най-възвишеното духовно благодатно състояние възможно за човека. Това аскетико-мистическо умирање-раждане е съвсем реален опит в смъртта при който смъртта умира в аскета-мистик, а не той в смъртта; смъртта умира в него, т.е. той умира за собствената си смърт съ-разпвайки се с Христа на Чийто Кръст е смъртта на смъртта и самата смърт е превърната, преобразена във врата, предверие, въведение към живота, дори в живот – вечния живот като съединеност с Бога. Затова “Когато чрез “упражненията в умирање” подвижникът приеме Бога в себе си, съедини с Него душа в душа и ипостас в ипостас, когато започне да живее чрез Неговото Божество, захранван енергийно и ръководен от Свети Дух, тогава тази енергия ефектира и променя радикално неговата индивидуалност – тленното се облича в нетление, смъртното в безсмъртие. (Вж. 1 Кор. 15:24)”¹⁶. По този начин посредством метафизичния опит в смъртта се достига до духовен опит в отвъдното, при който тя бива “снета” според принципа, че “който е умрял преди да умре, той не умира когато умира”, тъй като “смъртта може да бъде “погълната навеки” само в онзи, който още приживе е способен да разгадае тайната на смъртта... Достигал до подобно знание и опит, той превръща смъртта в метафизическо събитие от своя живот. Така познанието и животът прекрчават зад своите физически, пространствени и времеви граници, зад своите предели. Отвъдното започва да присъства “тук” и “сега”, като хоризонтите на “тукашното” се разпростират зад ограниченията на пространството и времето до “там” и “някога” (т.е. снемат се самите пространство и време - б.м.). Битието и небитието, съществуващото и несъществуващото, животът и смъртта, сегашното и тамошното се сливат в една единна и цялостна реалност, която “упражняващият се в умирање” не само познава и усвоява, в която когнитивно се пренася, но и в която започва духовно да битува,¹⁷ т.е. преодоляват се всички опозиции и се постига “всичкостта” като оцелостеност (холизъм) в безкрайността на ипостаста – персоналният мета-универсум (и плерома), като образ и подобие Божии в качеството ѝ на всеобемащ, снемаш и трансцендиращ мега-микро-космичен - микротеичен интегративен конститутивен

център по отношение на цялата тварна действителност - както духовната, така и материалната в нейната отнесеност към Бога.

Също така в контекста на аскетико-мистичния опит отнасящ се до това умирање-раждане стои и казаното от Спасителя: "Който е запазил душата си, ще я изгуби, а който е изгубил душата си заради Мене, ще я запази... Ако някой дохожда при Мене, и не намрази... дори и самия си живот, той не може да бъде Мой ученик... (Мат. 10:39. Лука 14:26)". Това е висшата степен на аскетически възход и самоотреченост заради любовта към Бога и съответно всичко съществуващо, т.е. "...онази свята ненавист (т.е. ненавист-любов – б.м.) към своите души, която изисква Господ наш Иисус Христос от онези, които искат да станат Негови ученици... Душата, наранена от огнената стрела на Божията любов, се храни със страдания; сълзите и подвижите на умъртвяването са нейни утешения в скърбите"¹⁸. Това е свързано с висшите две евангелски заповеди на Спасителя за любовта както към Бога, така и към ближните, водещи от своя страна до пълно **самопреодоляване** като най-висша степен на **самоутвърждаване** на човека у Бога имащ истинска любов. Любовта е, следователно, най-висшата степен на християнската аскеза като служение на Бога чрез служение на ближните и служение на ближните чрез служението на Бога.

От всичко казано до тук можем да заключим, че погледът върху душата и света на светите отци-аскети е свършено трезв, принципен, дълбок, холистичен и онтологичен и едновременно с това аналитико-синтетичен и им дава възможност да проникнат до нейните (на душата) тайни и според силите и способностите на душата, да определят и съответстващите ѝ добродетели и цели. "Душата, казва авва Евагрий Понтийски, се състои от три части. Когато добродетелта се намира в **мислителната част**, се нарича внимателност, разсъдителност и мъдрост, когато е в **желателната част**, се нарича целомъдрие, любов и въздържание, когато е в **раздразнителната част** се нарича мъжество и търпение, а когато е в цялата душа – праведност"¹⁹. Съответно с това се определя и активността - дейността на душата с оглед на нейните сили и способности: "Дело на **внимателността** е да воюва с противните на нас сили, да покровителства добродетелите, да прогонва пороците, със средните (безразлични) неща да се разпорежда съобразно времето. Дело на **разсъдителността** е да устройва по подходящ начин всичко, способстващо за нашата цел, а дело на **мъдростта** – да съзерцава телесните и безтелесни твари във всяко отношение. Дело на **целомъдрието** е да гледа безстрастно на нещата, които обикновено събуждат у нас неразумни мечти и желания, дело на **любовта** – да се проявява почит към всяко лице, което носи Божия образ, такава, каквато е към първообраза (т.е. според логоса на образа - б.м.), въпреки,

че демоните се опитват да унижат другия пред нас. Дело на **въздържанието** - с радост да отхвърля всичко, което услажда гърлото (т.е. чревоугодieto – б.м.). Дело на **търпението и мъжеството** – да не се боим от враговете и със желание да понасяме всякакви неприятности. Дело на **праведността** – да държи всички части на душата в съгласие и хармония помежду им²⁰. Също така според св. Максим Исповедник, душата основно се състои от 1) **жизнена-витална сила** и 2) **разумна сила**. **Разумната сила** от своя страна, се състои от А) **деятелна** и В) **съзерцателна** способност. **Деятелната способност** чрез разума водена от разсъдителността, достига до делото, а чрез него до добродетелта и по този начин до вярата отнасяща се до благо. **Съзерцателната способност** посредством ума, водена от мъдростта достига до съзерцание, а посредством него до познание водещо от своя страна, до незабравящото висше познание, т.е. до онтологично познание отнасящо се до истината²¹. А в благо и в истината душата, накрая открива Бога, като висшето Благо и Истина. Обобщително казано: "Според светите отци, в душата има **разумни** и **страстни** аспекти или сили. **Страстните аспекти** съдържат **подбуждащите** и **желаещите** сили на душата. **Разумните аспекти** съдържат разумните действия на душата, т.е. **разсъждения** и **помисли**. **Подбуждащият аспект** е **положително** или **отрицателно** чувство – **любов, омраза**. **Желателната сила** на душата е желанието за чувственост, за удоволствието, сребролюбието, чревоугодieto, боготворенето на плътта, плътските страсти. Ако тези части на душата, разумните, подбуждащите и желателните сили, не са очистени, човек не може да приеме в себе си Божията благодат. Той не може да се обожии. **Разумните аспекти** се очистват чрез бдителност, която е постоянна защита на ума от помислите: т.е. удържане на добрите помисли и отхвърляне на злите. **Подбуждащите аспекти** се очистват чрез любовта. И накрая, **желателните сили** се очистват чрез трезвението. Всички те, като цяло, се очистват и освещават чрез молитвата"²².

От казаното до тук е видно, че познанието върху онтологията на душата у светите отци-аскети, съвсем не е просто някакъв вид психология, а по-скоро психо-онто-логика, т.е. учение за това как душата под действието на благодатта и Светия Дух върху нея, израства и се преобразява в дух, което е и осъществеността на душата – придобиване на нов онтологически статус, възможен само в ко-релацията ѝ с Бога.

Нека накрая да отбележим, че аскетиката като "очистваща практика", т.е. разбирана като стремеж към "събличане" на греховните и страстни нагласи на човека свързани с привързаността му към творението, посредством свръхестественото действие на Божията благодат и едновременно с това като възвисяваща духа към Бога, също така може да се разглежда и като необходим

предварителен “момент” на мистиката – енергийно-благодатното и неизказно единение на човека с Бога, водещо до обожението – о-Христо-вяването на човека, тъй като е казано, че само “чистите по сърце... ще видят Бога” (Мат. 5: 8). Затова неслучайно като първа степен в духовното развитие и духовния възход на човека към Бога стои именно тя като *vita purgativa* (очистване), последвана от *vita illuminativa* (просветление), *vita contemplativa* (съзерцание) и *vita unitiva* (единение с Бога). Затова изхождайки от тясната онтологическа корелация на аскетиката с мистиката на нея би могло да се погледне и като на външна форма на мистиката, а на мистиката, - като на съдържание (вътрешна страна) на аскетиката. Следователно, тя се явява стремежът – екстатичната насоченост на духа към сферата на абсолютното и истинската свободата, стремежът към съвършенство свързан с чистотата като отрешеност – откъснатост, отнесеност, отделеност, освободеност от сферата на крайната феноменална тварна действителност и от природната и физическа каузална необходимост-несвобода, т.е. тя е стремежът към свобода от сферата на крайността и ограничеността и висшият копнеж за постигане на истинската свобода - свободата у Бога. От казаното следва, че тясната и необходима връзка в християнството между аскетика и мистика (*praxis* и *theoria* както е в исихазма) се изразява в това, че ако аскетиката е преди всичко свързана със “събличането” на тварността (освобождението от привързаността към крайното, относителното и тварното), то мистиката се отнася до “обличането” в Нетварността и невъзникналостта (приобщеността към Твореца, абсолютността и безкрайността), т.е. “обличането” в нетварната Божия благодат като о-божение. Затова според авва Евагрий “Умът няма да види у себе си мястото Божие, ако не се издигне над всички помисли за вещественото и тварното, ако не съблече от себе си страстите, свързващи го с чувствените предмети и пораждащи помисли за тях. От тези страсти ще се освободи посредством добродетелите, а от простите помисли посредством духовно съзерцание, но ще отхвърли и това, когато му се яви тази светлина (нетварната и обожваща човека Божия благодат - б.м.), която по време на молитва показва Божието място”²³.

Казано обобщително аскетизмът в християнството е не само телесна и свързана с овладяването на тялото, а е преди всичко **духовно състояние**, т.е. тя има не просто и не само физически, а метафизически смисъл и е свързана с овладяването и очистиването на съзнанието, помислите, ума и сърцето от всичко онова, което ни отделя от Бога, и същевременно с това тя е стремежът към съвършенство, стремежът към пре-образяване в Христа, чрез постоянно израстване в богообщението посредством непрестанната молитвена устременост към Бога и отдаденост на Него и затова тя има не толкова соматичен (телесен), колкото възвишен ментален (духовен), а едновременно с

това холистичен метафизичен характер. Следователно аскетизмът е свързан не само с отрицателност – борба със злото в света и въздържание от всичко онова, което заробва човека и го отдалечава от Бога, а също така и преди всичко с положителност - активен и постоянен молитвен стремеж към Бога и живот в Него, свързани с творчески процес - правенето на добро посредством изпълнението на заповедите Божии, водещо от своя страна до възможността за преобразяване и пре-сътворяване на действителността. Всичко това ни дава основание да разглеждаме аскетиката в християнството като висш духовен творчески процес насочен към преобразяване и усъвършенстване както на себе си, така и на всичко останало и осъществяван чрез синергия между човешката и Божията воли и изразяващ се в преодоляването на всичко нездраво, неистинско и преходно посредством живот в Божията благодат. Затова християнската аскетика има не само феноменологичен, но преди всичко дълбок ментален онтологичен и холистичен, а също така и уникално-персоналистичен и едновременно с това универсален обществен и всеобщ космологичен смисъл и характер.

Бележки

¹ Евдокимов, П., *Православието*, С. 2006. с. 98.

² Пак там. с. 99.

³ Сrv. пак там. с. 83-84.

⁴ Сrv. Статията на Андрей Керезов, *Проблемът за свободата на волята във византийската философска традиция*.

⁵ Свети Силуан Атонски, *Писания*, Света Гора, Атон. 2003, с. 163.

⁶ Пак там, с. 171-174.

⁷ Тук все пак трябва да се отбележи относителността на *regichoresis*-а съществуващ в абсолютен вид само в Христа-Богочовека.

⁸ Тук под "ерос" трябва да се разбира висшата-мистична-екстатична саможертвена любов на аскета-мистик към Бога и към всичко съществуващо Първообразът на която е Самият Христос със Своята кръстна Саможертва.

⁹ Авва Евагрий, *Сто глави за деятелния живот. Добротоллюбие*, т. 1. Света Гора, Атон 2000, с. 582.

¹⁰ Хубанчев, А., Коев, Т., *Философски идеи в православния изток*, С., 1993. с. 123.

¹¹ Евдокимов, П., *Православието*, С., 2006, с.142.

¹² Преподобни Йоан Лествичник, *Лествица*, С., 1996, с. 225.

¹³ Сrv. Бердяев, Н., *Персонализъм и марксизъм*, В: *Путь*, бр. 48, Париж 1935, с. 46.

¹⁴ Авва Евагрий, *Пос. Съч.* с. 584.

¹⁵ Петров, Д., *За "Упражненията в умирање" във византийското мистическо богословие*, В *Архив за средновековна философия и култура*, Свитък XI, С., 2005, с. 58.

¹⁶ Пак там, с. 52.

¹⁷ Пак там, с. 62.

¹⁸ Преподобни Йоан Лествичник, *Лествица*, С., 1996, с. 239.

¹⁹ Авва Евагрий, *Пос. съч.*, с. 576.

²⁰ Пак там. с. 576-577.

²¹ Срв. Св. Максим Исповедник, *Творения – Тайноводство*, Света Гора Атон, 2002.

²² Архимандрит Георги Капсанис, *Обожението като цел на човешкия живот*, С., 2001, с.

23

²³ Авва Евагрий, *Пос. съч.*, с.581.

PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF CHRISTIAN ASCETICISM

Tsvetelin Angelov

(summary)

The article discusses the anthropological problems in Christian asceticism from philosophical point of view. The accent is on the personalistic ontology, based on the conception of man as image and likeness of God and mediator between Creator and His creation. It is been discussed also the fundamental connection of asceticism and mysticism, leading to Man-God's union through the energy of divine grace as well as the problem of human freedom in it's metaphysical dimensions.

**ЧОВЕКЪТ – КУЛМИНАЦИЯ В ДЕЙСТВИЕТО НА ТВОРЕНИЕТО
КАТО ГРАНИЧНОСТ
(ЙОАН ЕКЗАРХ, „ШЕСТОДНЕВ“)**

*Гергана Динева**

*“Понеже от създанието на това, което е невидимо у Него,
сиреч вечната Му сила и божественост,
се вижда ясно, разбираемо чрез творенията...”
Рим. 1:20*

Настоящият текст ще се опита да проследи пронизващата цялото произведение на Йоан Екзарх, „Шестоднев“, специфика на аргументацията през идеята за човека като венец на творението, която специфика се състои в това, спекулативно да се извежда до крайност всяко тълкувание на текста от Битие до съществуването на самия човек, т.е. читателя, и по този начин по очевидна необходимост се отстранява не само всякакъв скептицизъм, но и всяко еретическо твърдение.

Ще покажем, че тази аргументация в същността си се крепи на едно твърде характерно за Средновековието схващане на творението, като граница, която познавателно и действително, т.е. чрез действието по собственото си осъществяване, свидетелства за и отвежда към Бога, като в най-голяма степен това извършва човека.

Необходимо е съвсем накратко да изясним понятийния апарат, на който ще облекнем изследването си. Под *граница* ще се разбира онзи елемент в дадена структура, била тя мисловна или емпирична, който действа като предел – отделя, свързвайки, и свързва, отделяйки, два битийни или мисловни пласта. Това обаче, което нас особено ни интересува в настоящата работа, е понятието, даващо границата в нейната динамика на свързваща-и-разделяща, на преобладаваща и от-веждаща, т.е. онова понятие, което обозначава границата в нейното разгърнато действие, а именно граничността. Същността на границата, актуализирана в граничността, може да бъде изведена от нейната смисловост и телеология. Ако границата разделя-и-свързва два индивида или два мисловни или битийни пласта, то тя в своята актуалност осъществява различаване, преходност от едно-то към друго-то. Казано през понятието за смисъл, границата е трансценденция, тя действа, преминавайки, преобладайки, о-предел-

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

яйки. Тази пределност, която разпознахме като граничност, е актът на трансцендиране, в най-общ смисъл.

Следва да се покаже как, поредством разглеждането на крайността и символността на самото творение, Йоан Екзарх всъщност доказва, че тъкмо човекът се явява кулминацията на действието на цялото творение, като не само го осмисля, но изобщо го прави възможно. Човекът в действието си на граница представлява ентелехията на творението, в най-широкия смисъл на тази дума. Напълно в традицията на средновековната мисъл, според Йоан Екзарх, човекът е най-съвършеното символно¹ представяне на творението, т.е. най-съвършено възходящата граница, човекът е символът *par excellence*. Още по-важно за нас е това, че човекът, бидейки богоподобен, е и, по парадоксален начин, „най-крайната“ крайност: цялата историчност, от Грехопадението до Възкресението, се удържа в едно цяло от неговото Богоподобие и Спасението, в което Бог *става* тъкмо човек, но тази присъща му историчност постоянно отвежда и към неговата крайност. Човек може да стане във възможно най-интензивна степен богоподобен чрез обожението, но тъкмо самата възможност на този жест го преутвърждава като съществуващото, по-крайно от което не може да бъде помислено.

По този начин, разглеждането на символността и крайността като гранична действителност на творението в крайна сметка ни отвежда към човека. Той е не само хронологичният и смислов завършек на „Шестоднева“, той е също и неговият онтологичен завършек. В хода на четенето на произведението ще се убедим, че Йоан Екзарх не би могъл да построи аргументацията си по друг начин, доколкото по същност и по битие човекът е и последната граница на творението, която единствено може да го възведе обратно към неговия гарант и Вседържител. Затова именно действието, самата същностна действи-телност на човека е гранична. Тя сочи, отвежда и завършва.

Базисната отправна точка на граничното действие на творението при Йоан Екзарх може да бъде открито в принципа на самото творение, а именно неговата сътвореност, т.е. крайността му – каузална и темпорална. В качеството си на крайно, дори в чисто телесен план – то е сътворено като материално-формално единство² - творението е символно, в смисъл на действи-телно осъществяващо се като граничност, доколкото ни свързва-и-разделя с Твореца. Ако приемем предходното определение на същността на граничното действие, очевидно е, че едно от основните проявления на динамичната граница е тъкмо символът, който действа като предметна граница. Именно доколкото символът е „единение на двойното“³, доколкото е заедността на „това-и-другото, предмет-и-смисъл, откритост-и-тайна, външна явеност и вътрешна същественост, нагледна плоскост и метафизическа дълбина“⁴, то той същностно може да бъде разбран като граница-граничност: едновременно като срез-и-удържане на два битийни пласта

и като сочеща, активна трансценденция, смислов вход към една отвъдна реалност. В този смисъл, когато разглеждаме творението като символно отвеждащо ни към Твореца, то трябва да си даваме сметка, че за средновековния мислител, който има пред себе си неотменимия хоризонт на крайния свят, удържан от безкрайната трансценденция, това отвеждане е не просто познавателен акт на преход от незнание към знание, а е по-скоро едно безкрайно движение по вертикала, което прави онтологичен скок – превежда съзерцаващия творението от един битиен пласт към друг битиен пласт. В този смисъл крайността на творението е символ, самата крайност отвежда към своето друго. Творението не само чисто познавателно, но и в действителност, т.е. по своето действие, по своето осъществяване като крайно се цели към отвеждането към Твореца. То сочи, но също така и, собствено, удържа видимото-невидимото⁵, то е едновременно възможното-невъзможното. Доколкото е символна граничност, то динамично ни отправя към Твореца, от една страна познавателно⁶ - Бог "чрез знамения ни показва белезите на това непостижимо [творение]"⁷, от друга страна действително, защото тъкмо чрез разума си човекът единствен се доближава до Бога, като съзерцава и познава творението Му, защото чрез любовта и радостта от красотата се издига към Твореца⁸. Доколкото е динамична граница, творението действа като съчетание на едното и другото – то е едновременно възможното, в собствен смисъл, на Твореца и, заедно с това, напълно невъзможното за човека: "Но ако се погледне на съществуващите неща от нивото на човешките сили, желания и мисли, то у нито едно от тях, което има битие, нито [дори] у човека, може да се намери нещо възможно (...). Ако пък [те бъдат разгледани] от равнището на неизследима сила и величието на Божиите мисли и могъщество, то не може да се намери нищо, което и невъзможно за него (...)"⁹.

Освен крайно, творението е и ораз-мер-ено по време и битие, то е под-ред-ено в йерархичен битиен ред. Йоан Екзарх прибавя към по-общата идея за подредеността на света на Василий Велики субтилното и детайлизирано учение за йерархията на Дионисий Ареопагит, когото Йоан очевидно познава твърде добре¹⁰. Тук няма да разглеждаме подробно идеята на Псевдо-Дионисий Ареопагит за йерархията, но ще отбележим, че характерното за нея е, че границата на всеки пласт има именно разделяща-и-удържаща функция, действаща по вертикала и отнасяща се до два, различни по своята битийна интензивност, пласта на творението: "Йерархията (ἱεραρχία) според мен е свещен ред (τάξις), знание и действие (ἐνέργεια), което в мярата на възможното търси подобие с Богообразното и съразмерно (ἀναλόγως), чрез богоподражание, се възвежда към даруваните от Бог осияния"¹¹. Йерархията притежава динамична същност с оглед свързането и отнасянето между висшето и низшето.

Това отношение е “следващо определен ред (“чин”), в който по-висшето предава светлината на Божия промисъл на онова, което го следва. (...) Междинните звена в йерархията не са причина за битието си едно на друго (...). Тя [йерархията] опосредства причастността не към битието, а към благо-битието и съвършенството”¹². На много места Йоан Екзарх набляга на съвършения ред, в който е устроено битието¹³. Дори когато иска да определи еретиците, авторът набляга на това, че те се стремят да познаят непознаваемото, например същността на нещата¹⁴, т.е. самото прекрочване на границата има силата на грях, защото представлява неспазване на отредения от Бог ред, който човекът тъкмо защото е разумен, а не въпреки това, трябва да приеме, за да живее в него и да го пази¹⁵. Заедно с това, парадоксално на пръв поглед, но всъщност тъкмо поради съзнанието за силата на всеки ред от йерархията да ни издигне нагоре, Йоан прилага и примера за чудесата Божии, чрез които Христос се намесва директно в естествения ред на нещата и със самия акт на нарушаване, на унищожаване на неунищожимия от човека ред, той показва, че е и самият законодател, който е установил реда: “Той най-напред посочи, че стихииите, които са неодушевени, му се покоряват, и тогава чрез делата си показа, че той е създал всичко сам и че затова му се покоряват”¹⁶. В този смисъл, от всеки ред поотделно и от цялостта на под-ред-ения космос човек следва да се издига към Бога – от едното, и от различието, т.е. от многообразието, но най-вече от едното-и-многоото, от съчетаното в любов съзвучие¹⁷ на противоположностите¹⁸, които от себе си биха дали само унищожение, а сега осъществяват красотата: “Бог, премъдрият творец, по свръхестествен начин е съчетал и обединил едно с друго противоположните свойства (...) по най-мъдър начин [един] елемент пази другия и внимава да не разруши битието му, макар по своята природа те да са враждебни и противни един на друг и да се унищожават”¹⁹. Така Йоан Екзарх, опирайки се на Василий Велики²⁰, показва, че изобщо възможността на съществуването на естествения закон се основава на свръхестественото действие на някаква външна на закона причина, което и мисловно, и действително ни отнася към Твореца. Единственият начин да разбереш творението, е да го гледаш като сътворение, като отправящо постоянно към своето свръх-, към своето парадоксално начало-гарант.

Необходимо е да изясним, че особено ценното в творбата на Йоан Екзарх за нас е подходът му на излагане на положението на нещата в космоса. Той не просто проследява реда на сътворяване на света съобразно с библейския текст, също така не просто прилага някаква опростена форма на екзегеза, а преди всичко²¹ анализира и спекулативно доказва твърденията си, дори относно самия факт на съществуването на начало на света, а оттам и собствено на творец – подход, който определено не е задължителен при писането на шестоднев, но е

очевидно предпочетен от философично настроения Йоан, който все пак се обляга в голяма степен на спекулативно построения "Шестоднев" на Василий Велики.

Светът е радикално краен, "защото в Неговите ръце са краищата на земята"²². Йоан Екзарх многократно подчертава, че всички елементи са телесни, видими, неразумни противоположности, които от себе си не биха могли да устроят стабилно единство, т.е. някакъв предмет изобщо, а само биха се унищожили взаимно, както вече пояснихме по-горе²³. Елементите са началото на разпада и унищожението²⁴ и отново по парадоксален начин са основата (в този смисъл и началото) на единението. Това единение идва да ни покаже, че те не от себе си имат съединението си в съзвучие, а от нещо *свърх* себе си. Дори Слънцето е крайно, дори то търпи уцърбност, противопоставя се на Аристотел Йоан²⁵. Оттук следва и чисто спекулативното доказателство за необходимостта от творец, който при това да твори по своя воля, а не по необходимост, което идва да противостои на старата гръцка философска традиция.

Изобщо, за да съществува нещо крайно, което да не се разпадне в същия миг, в който възниква, както и за да възникне и да устоява в съществуването си нещо, в основата си парадоксално, което е и освен всичко съвършено подредено, дори красиво, то необходимо е това съществуващо да не е възникнало случайно²⁶, а преднамерено, т.е. по нечия воля²⁷, и то като свободен акт. Еманацията, освен това, би дала нещо, съществуващо на принципа на причастността към божественото единно, а не нещо парадоксално, каквото е творението от противоположни елементи, които се съвместяват и "подкрепят (...) противоположните елементи и качества"²⁸ в любовно единение²⁹, и точно затова Йоан множество пъти подчертава различието по битие между твореца и творението. Тази битийно несъвместима със своето "следствие" първопричина, трябва да е безначална, невидима и разумна – тя трябва да е смисловата и действителна безначалност, невидимост и разумност на крайното, видимо и неразумно съществуващо, което според здравия разум тъкмо не би трябвало да съществува, още по-малко да е подредено и красиво.

Парадоксалността на самия начин на единение на света ни отвежда към позитивната парадоксалност – безпричинното и неизследимо деяние чрез любов. Крайността, освен всичко, ни дава и творението от нищото, защото безкрайният Творец не от същността си сътворява, тъй като творението, очевидно, е крайно, а и няма как да е друго, затова твори от нищото, което стои в крайността на всяко биващо³⁰. По такъв начин в крайното биващо динамично се съвместяват, от една страна, удържаното от Бог безначално битие³¹, благодарение на което нещата са, и, от друга страна, нищото, което ограничава даденото биващо като такова, в

каузално-времени план. Така всяко биващо и крайността на творението изобщо представляват по битието си проявления на граничността.

В най-голяма степен последното важи за човека, който, както вече казахме, е най-очевидната крайност, бидейки положен в перспективата на една вечност и на обожението, доколкото е образ Божий. Богообразността на човека сама по себе си също е гранично действаща – положение, което авторът на „Шестоднев“ умело въвежда като двупосочен аргумент: от една страна, образността свидетелства единосъщната неслитна и неразделна Троица, „разкрива единството на божеството в неговите три лица“³², а, от друга, показва ценността на човека като творение³³. Тази ценност е ценност според принципа, според *началото*, мислено по Аристотел, на това творение. Образността на човека е неотменното – онова, което не се губи дори след Грехопадението. В творението човек, който е *дух-и-душа-и-тяло*, е въ-плът-ено в света, със самото му сътворяване, тайнството на триединството³⁴.

Самото творение представлява един символ, една веществена граничност, която със самото си присъствие свидетелства за Твореца, по своята действеност, т.е. по изявата на същността си – единственото, по което можем да познаем нещо, е „по делата“ му³⁵ - то позволява на човека да се издига към Бога: „Творецът е съединил в единство и съгласие противоположните същности (...). И когато ние разглеждаме всичките тези неща поотделно, (...) когато виждаме всичко това, господарю мой, искаме да възхвалим твореца, който е създал толкова добрини. Чрез тези видими неща ние навлизаме в невидимото“³⁶.

Крайността е основната характеристика на света, макар привидно той да е безкраен, защото „който е очертал кръга, знае, че има начало и край“³⁷. Примерът с кръга съвсем точно описва как крайността на света действа *par excellence* като граница-граничност, защото тя не просто буквално о-предел-я биващите, но и отвеща към битието-само-за-себе-си. Показва, че те няма как да имат битието си от себе си – както със „сътвори небето и земята“ Мойсей дава единението на цялата разгръщаща се по-късно природа, така и със „сътвори човека“ той дава единението на членовете и органите в човешкото тяло, но както единението на елементите не е разбираемо за човека, така неразбираемо остава за него и единението на частите на собственото му тяло³⁸ - до такава степен човекът не е способен рационално да схване същността на цялостта на творението, а оттам и неговата причина. И същността, и Бог са непознаваеми.

Йоан Екзарх поставя човека в центъра и в периферията на гносеологията си – познавателното усилие започва да се о-предел-я от човека, дори от тялото му, „което е явно в ръцете“³⁹ му. Човекът е познавателната отправна точка в света, защото първо себе си трябва да познаем⁴⁰, и недвусмислено сочи към Бога, който е целта и хоризонтът на всяко познание, защото душата му е тази, която по

природа трябва да ръководи тялото, а тя естествено се стреми към своя Първообраз⁴¹.

Крайността ни отвежда към Бог двояко – каузално и времево: “стана човек” обозначава, че е биващото е започнало (по време) да съществува (по причина)⁴². В този смисъл, крайността ни отвежда едновременно към безначалността и непричинеността на Бога, а заедно с това и към премъдростта му, защото самият акт на поставяне на граници, на о-пределености и под-ред-ености показва мъдростта на Твореца⁴³, понеже дава материално-формално единство, т.е. създава нещото като-както и колкото му е необходимо по-и-за-природата му⁴⁴.

Тук е мястото да отбележим, че творението бидейки динамична цялост, съчетаваща крайни противоположности, изразени в “сътвори небето и земята”, то то се удържа в един битиен ред, който по своето действие и смисъл представлява една динамична йерархия, която Йоан Екзарх промисля вече според Псевдо-Дионисий, като поставя за основа на устройване на йерархията при сътворението и удържането ѝ (т.е. движението по вертикала отгоре надолу, красотата като привличаща, и отдолу нагоре, любовта като възкачваща) светлината – “Бог започва творението със светлината и завършва със светлината [човека]”⁴⁵ – Божествената енергия, която пронизва цялото творение⁴⁶. Съответно, Йоан набляга на действието на йерархията като свидетелстваща за Бога и полага красотата и възхищението от красотата – любовта към Бога - като фундамент на насочеността на творението нагоре, което движение, обаче, осъществява в пълнотата му единствено човекът, като способен да познае красотата и Твореца и да Го възлюби, както единствено едно напълно свободно същество може да стори. Напълно свободен по воля е само Бог и неговият образ – човекът. Защото за кого, ако не за човека⁴⁷, който може да се възхищава на творението⁴⁸ и да го пази⁴⁹, е цялата тази красота, пита авторът още в първите редове на своя пролог.

Още тук, в пролога, Йоан Екзарх прокарва онази линия в съчинението си, която съдържа в себе си оригиналност и собствено ни интересува. Като се вземе предвид, че съчинението в гръбнака си следва почти дословно текста на Василий Велики и Севериан Гавалски, а във философската постановка следва на първо място Аристотел и Псевдо-Дионисий, може да се забележи, че през целия текст на съчинението върви една непрекъсната линия на аргументация през човека, като венец и крайна цел на творението, т.е. произведението е пронизано от възхвала и аргументация през човека, което не може да се каже, че е заимствано от Василий Велики⁵⁰ или Дионисий, а още по-малко от Аристотел.

Забележителен е подходът на Йоан Екзарх винаги да изостря аргументацията си докрай, като “залага на карта” самия човек, като за целта използва факта, че подобен аргумент е неопровержим. Ако някой не признае

парадоксалността (от гледна точка на естествения разум) на хармоничното съчетаване на света, т.е. ако не признае отвеждането *свърх*, то той трябва да заговори, “че не съществува никакво живо същество и че не е възможно да съществува и човекът”⁵¹. Тук твърде ярко проличава и въпросната специфика в аргументацията на Йоан. Аргументативната линия е опъната докрай и е сведена в една точка – човека. Човекът е не само битийно, но и чисто логически, повратна точка, защото е очевидно, че съществува, и самото присъствие на евентуален отрицател на твърдението, би го опровергало непосредствено. Неслучайно, на много от важните места авторът се обръща към читателя пряко, както например прави това, когато показва, че без приемането на Бога като начало и удържане на всичко, дори човекът би останал непознаваем за себе си⁵², който е подреден по същия неразбираем и чудесен начин, и все пак по природата⁵³.

Методът на въпросната аргументация се основава на схващането, че човекът представлява особена граница. На първо място, както вече споменахме, той присъства в самото начало на творението и го пронизва, защото той самият “е светлината на този свят”⁵⁴, защото е разумен. Той е и този, който в своята способност да възлюбва, т.е. в своята свободна воля, трябва да възвърне творението нагоре. В същото време, в самия акт на познание има някаква парадоксалност⁵⁵, защото “[от една страна] ние трябва да разберем природата на съществуващото, а, от друга – да не я разберем”. Това е така, понеже от Бога са и различието, и подобие.

Човекът е особена точка на съединение и разлъчване на познанието, той е диалектична граница на вярата и знанието: “Ако ние можем да схванем и да разберем природата на който е да е предмет, понеже [това], в което сме вярвали, сме открили [с възможностите] на човешката мисъл, поради това трябва да бъдем още по-твърди във вярата. От това пък, което не проумяваме и не знаем, от него трябва да разберем, че съществува разлика, по-точно казано, извънредно и несравнимо различие между божественото и човешкото, т.е. между твореца и сътвореното”⁵⁶. Освен това, човекът е този, който приема границите, поставени от Бог и следва да ги пази, както вече споменахме по-горе. Но също той е този, който, бидейки образ на Твореца си, е единственият, който е в състояние и действително прекрочва границите си, за разлика от животните и неодушевените предмети⁵⁷.

Когато Йоан Екзарх разглежда установяването на нормата на природата⁵⁸, той отново прави връзката с човека, който се явява осъществител, проход, граничност в този смисъл на действителния ход и начин на преход от творението към Твореца, тъкмо защото само човекът чрез съзерцанието и възхищението си от красотата, както и чрез разбирането на символите⁵⁹, въздига цялата природа към Бога⁶⁰.

Впечатляващ в това отношение е аргументът, който Йоан Екзарх привежда, за да докаже, че астрологията е неприемлива. Тя е онтологически невъзможна, защото не може нещо, което е създадено заради друго, да го управлява⁶¹. Аргументацията протича така. Творението е безсмислено без "разумна и мислеща душа"⁶², затова "най-умно сред него е човекът". Така принципът на йерархизацията се свързва със степента на разумност или на развитие на степента на душата⁶³. Познавателната способност, т.е. образът Божи, у човека го поставя да властва над звездите, "защото човекът със своя ум стои по-високо от цялото видимо творение; защото само човекът сред целия познат и видим живот е единствено разумно и разсъдливо същество и той единствен има разумна душа и наистина е създаден по образ и подобие на своя невидим творец и Бог"⁶⁴. От всичко това следва, че е невъзможно звездите, които стоят по битието си далеч по-ниско от човека, да уреждат целия човешки живот⁶⁵.

На последно място ще споменем по-традиционния, на пръв поглед, проблем за двоякостта на човека. „[Бог] създава човека по двояк начин, т.е. не само чрез словото, но и сам [участва] в създаването"⁶⁶. Човекът е най-съвършеното и явно свидетелство за Бога, понеже по своето начало той е парадоксален – пръст и дух – съединява в едно цяло без смесване⁶⁷ най-грубата материя и най-„нематериалната“ същност. Човекът е един в себе си принципа на света – преходността и Божествената вечност⁶⁸: „ние сме с двойствена същност, т.е. небесна и земна, носеща се във въздуха и пълзяща по земята, издигаща се над смъртта и в същото време подчинена на смъртта, стремяща се и вървяща към небесния покой и връщаща се към пропастта, от която сме създадени"⁶⁹.

Ако разгледаме този твърде разискван проблем в светлината на нашето изследване, ще открием два пласта на граничност във въпросното схващане. Първият е статичен – човек в самото си съществуване изявява парадокс и в този смисъл обозначава граница. Вторият план е динамичен по своя характер и твърде интересно присъства у Йоан Екзарх: „Той [Бог] иска поклонение преди всичко посредством душата. Най-напред ние трябва така да извършваме [нашето] преклонение и след това да се покланяме с коленете на нашето тяло"⁷⁰. Тук откриваме не просто схематичната Аристотелова съподчиненост на елементите в човека, а ни се разкрива динамичната насоченост на онтологичната диалектичност на йерархически под-ред-ения човек. С цялото си същество човекът свидетелства **за** (статично, доколкото изобщо е) и се стреми **към** (динамично, доколкото душата и любовта му го въздигат⁷¹) Бога.

Двоякостта на човека действа като граничност. Наблюдаваме едно постоянно движение, стремеж към онова *сврѣх*, и то не екстензивно, а интензивно – чрез преклонение. Тъкмо тази образност е ценна в примера на автора – с нейна помощ проличава динамиката на богоуподобяването⁷². „Но

неговата [на човека] душа, понеже по своята същност е безплътна и по мисъл, и по разум и родна с горното творение, (...), насочва своя ум във всичките си действия и мисли към този, от когото е била създадена, и към него тя се издига⁷³. Силата да се действа правилно е всъщност дадена на човека по природа, изявява неговата „разумна и мислена душа“⁷⁴. В този смисъл, уподобяването на Бога в цялата си динамика е едно гранично действие – то постоянно удържа телесно-душевното единство и *цялото* го въздига или снизява, опитвайки се да се „превърне“ от крайния човек в безкрайния Бог.

Парадоксалността на телесно-душевното единство на човека кулминира в неговата действи-телност – той се осъществява като човек, само когато се стреми да живее пълно, да е подобен Богу, който му е вдъхнал лично от себе си „дихание за живот“. Това положение в известна степен „отделя“ човека от останалото творение⁷⁵. Човекът е сътворен, както и ангелът, но е телесен. Той е жив, но не както животното. Човекът е направен „с ръцете“ на Бога-Троица и е образ на Неговата премъдрост⁷⁶, затова има междинната власт да назове земните неща, както Бог преди него е сторил това с небесните⁷⁷. Човекът се изявява в специфичен граничен статус: има „високо положение на надарено с разум същество и (...) Божествен образ“, но е и слаб и нищожен в земното си битие⁷⁸.

Човекът у Йоан Екзарх играе особена роля на познавателен, битиен и аргументативен център на граничност. Сякаш за да преутвърди това, самият Йоан, след като няколко пъти споменава, че Бог започва своето творение със светлината и го завършва също със светлината, която е човекът, започва своето произведение с възхвала и обръщение към човека, защото за него е това творение, и завършва „Шестоднев“-а си с кулминацията на нишката, която, досущ светлинния лъч, пронизва цялото изложение, в посветеното на човека шесто слово.

Бележки

¹ Трябва строго да подчертаем, че смисълът, в който тук се употребяват *символ* и *символност*, изцяло се ограничава в полето на средновековното схващане на понятието, т.е. символът е не просто знак, а гранична действителност, която е *онтологически оправдана* единствено чрез онова, към което сочи, срв. Бояджиев, Ц., *Средновековният символизъм като културно-исторически тип*, в *Човекът и природата. Ренесансът на XII век*, УИ „Св. Климент Охридски“, С., 1991, стр. 10.

² В това си схващане Йоан Екзарх напълно се придържа към схващането на Василий Велики, че Бог твори формата и материята едновременно, а не последователно, срв. Василий Велики, *Шестоднев*, Народна Култура, С. 1999, стр.29.; Каприев, Г., *Византийската философия*, „Лик“, С., 2001, стр. 25.

- ³ Паси, И., *Метафората*, С., 1983, стр.42; цит. в Бояджиев, Ц., *Ренесансът на XII век*, стр. 10.
- ⁴ Бояджиев, Ц., *Ренесансът на XII век*, стр. 10.
- ⁵ “Понеже в това творение е създадено всичко – и видимото, и невидимото...”, Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 54.
- ⁶ “...Бог засвидетелствува, за да поучава...”, там, стр. 73.
- ⁷ Там, стр. 96.
- ⁸ Срв. там, стр. 104.
- ⁹ Там, стр. 86.
- ¹⁰ Той сам го цитира в пролога към “Небеса”.
- ¹¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Coelesti Hierarchia* (= CH) III 1, 17, 3-5 [PG III 164D], бъл. прев. Псевдо-Дионисий Ареопагит, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*, “Лик”, С., 2001, стр. 26.
- ¹² Христов, И., *Предговор* към “За небесната йерархия. За църковната йерархия”, “Лик”, С., 2001, стр. 13.
- ¹³ Вж. Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 65.
- ¹⁴ В това отношение Йоан Екзарх също стои в традицията, като заявява, че битието на същността е непознаваемо, макар самият той да прави разделенията на същност и свойства по Аристотел (*Метафизика* II, 1; XII, 2-3; XIII, 2), срв. там, стр. 139-140.
- ¹⁵ Там, стр. 72.
- ¹⁶ Там, стр. 74.
- ¹⁷ “Битието на този свят е съставено от различни части. Той чрез неизменната си любов свързва всичко в едно цяло и го съчета в съзвучие. Така че, макар и по място да са отдалечени една от друга, те са единни, свързани от неговата любов.” там, стр. 65.
- ¹⁸ Срв. там, стр. 84.
- ¹⁹ Пак там.
- ²⁰ Василий Велики, *Шестоднев*, Народна Култура, С. 1999, стр.23-26.
- ²¹ Авторът сам показва реда на аргументацията си и е интересно да се отбележи, че на първо място той поставя тъкмо доказателствата от разума – нещо твърде необичайно за епохата: “След като бе изяснено, че човешката душа е дух [поради факта] на нейното съединяване [с тялото]” – което Йоан Екзарх доказва по-горе – “и за това, че тя е създадено от самия Бог,” – което отново е предварително доказано – “и поради нейното естествено почитане и сведенията на Писанието, поради всичко това е необходимо да се каже, че душата [на човека] по природа е разумно и мислено битие.” там, стр. 237.
- ²² Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 92.
- ²³ Срв. там, стр. 84 и сл.
- ²⁴ “Враждебното отблъскване на елементите е началото на гибелта.” там, стр. 56.
- ²⁵ Срв. там, стр. 58.
- ²⁶ Срв. там, стр. 259.
- ²⁷ Срв. там, стр. 40.
- ²⁸ Там, стр. 110.
- ²⁹ Срв. там, стр. 65.
- ³⁰ Вж. там, стр. 54.

³¹ Срв. там, стр. 48. Разбира, се нека направим уговорката, че Йоан Екзарх разграничава ясно битието на творението от битието на Бога, но все пак, по аналогичен начин и двете са.

³² Там, стр. 232.

³³ Срв. пак там.

³⁴ Тук Йоан всъщност набляга на догмата за тринитарността и единсъщиято, вж. стр. 232 и особено 233. Трябва да се отбележи, че този чисто тринитарен и твърде важен спекулативен богословски проблем авторът поставя тъкмо в шестото слово.

³⁵ Очевидно е, че според Йоан Екзарх, напълно в съгласие с философската традиция на Кападокийците и Максим Изповедник, същността се познава само по енергиите си.

³⁶ Там, стр. 42.

³⁷ Там, стр. 47, срв. Василий Велики, *Шестоднев*, Народна Култура, С. 1999, стр. 19.

³⁸ Срв. там, стр. 86-87.

³⁹ Там, стр. 233.

⁴⁰ Пак там.

⁴¹ Тук Йоан Екзарх използва аргументативната стратегия през човека, за която стана дума в началото.

⁴² Срв. там, стр. 48.

⁴³ Срв. там, стр. 41. "И когато виждаме [как] времената се редуват, [как] дъждът пада на земята и тя ражда плодове и се покрива с трева (...), нека дадем свобода на езика си за похвала и да кажем (...): "Колко са велики делата Ти, Господи! Всичко си направил премъдро!", там, стр. 42-43.

⁴⁴ Тук Йоан Екзарх отново строго следва аргументацията на Василий Велики от първите две слова на неговия "Шестоднев".

⁴⁵ Вж. целия пасаж: там, стр. 53.

⁴⁶ За статуса на светлината като енергия на Бога, т.е. Дух Божи, срв. там, стр. 194: "...светият Дух ще даде тази светлина на оногова, който го търси, (...) "в твоята светлина ние виждаме светлина". И ние, като притежаваме този [Дух], който осветява очите на нашия разум, [ще можем], без да се заблуждаваме, да преплуваме широтата на свещеното Писание." В това отношение, Йоан Екзарх следва плътно традицията на енегрийното учение на византийската християнска философия.

⁴⁷ "Не трябва да се смята, че казаното в Писанието "морето бе приятно и добро" се отнася за Бог, защото тази красота е предназначена за човека.", там, стр. 125

⁴⁸ Срв. там, стр. 39.

⁴⁹ Срв. там, стр. 72.

⁵⁰ Както знаем, в "Шестоднев" на Василий Велики частта за човека изобщо не е била написана, срв. Каприев, Г., *Византийската философия*, "Лик", С. 2001, стр. 26.

⁵¹ Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 87.

⁵² Вж. там, стр. 86 и сл.

⁵³ Срв. там, стр. 251.

⁵⁴ Там, стр. 53.

⁵⁵ Срв. Христов, И., *Йерархията на битието в "Шестоднев" от Йоан Екзарх*, в *Архив за средновековна философия и култура* I, С, 1994, стр. 31.

⁵⁶ Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 139.

- ⁵⁷ Срв. там, стр. 41.
- ⁵⁸ Срв. там, стр. 126.
- ⁵⁹ Срв. там, стр. 131. За думата “символ”, както и за “форма” Йоан Екзарх ползва “образ”, срв. стр. 131.
- ⁶⁰ Тук Йоан Екзарх напълно стои в линията на Максим Изповедник от *Ambigua ad Ioannem*, срв. Каприев, Г., *Византийската философия*, “Лик”, С. 2001, стр. 112-114.
- ⁶¹ Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 152.
- ⁶² Пак там.
- ⁶³ Срв. там, стр. 195-196. Вж. Христов, И., *Йерархията на битието в “Шестоднев” от Йоан Екзарх*, в *Архив за средновековна философия и култура I*, С., 1994, стр. 33.
- ⁶⁴ Йоан Екзарх, *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 156-157.
- ⁶⁵ Срв. там, стр. 152.
- ⁶⁶ Там, стр. 235, срв. Бит. 2:7.
- ⁶⁷ Нека не забравяме, че Йоан Дамаскин разширява понятието за перихорезата, която е граничност по действието си, до обяснението на единението на душа и тяло в човека, а Йоан Екзарх твърде добре е познавал Дамаскин. По-подробно вж. Каприев, Г., *Византийската философия*, “Лик”, С. 2001
- ⁶⁸ За безсмъртието на душата у Йоан Екзарх вж. *Шестоднев*, Наука и Изкуство, С. 1981, стр. 236-237.
- ⁶⁹ Там, стр. 249.
- ⁷⁰ Там, стр. 236.
- ⁷¹ „«По образ» - този белег той [човекът] притежава поради **действието** [на душата]”, там, стр. 239.
- ⁷² Вж. там, стр. 237.
- ⁷³ Там, стр. 238.
- ⁷⁴ Срв. там, стр. 239.
- ⁷⁵ Срв. там, стр. 246; 287.
- ⁷⁶ Там, стр. 284.
- ⁷⁷ Срв. там, стр. 286.
- ⁷⁸ Там, стр. 249. Силното наблягане на тази извънредност на човека и на неговата свобода да действа, както и на свръх високата стойност на човека в битиен и познавателен план, на което постоянно сме свидетели при Йоан Екзарх, ни оставя усещането за някаква „ренесансово-хуманистична” нотка (и само това!), пропита в текста.

Литература

- Йоан Екзарх, *Шестоднев*, “Наука и Изкуство”, С., 1981.
- Каприев, Г., *Византийската философия*, “Лик”, С., 2001.
- Василий Велики, *Шестоднев*, “Народна Култура”, С., 1999.
- Бояджиев, Ц., *Средновековният символизъм като културно-исторически тип, в Човекът и природата. Ренесансът на XII век*, УИ “Св. Климент Охридски”, С., 1991.
- Псевдо-Дионисий Ареопагит, *За небесната йерархия. За църковната йерархия*, “Лик”, С., 2001.

Христов, И., *Йерархията на битието в "Шестоднев" от Йоан Екзарх*, в *Архив за средновековна философия и култура* 1, "Лик", С., 1994.
Аристотел, *Метафизика*, СОНМ, С., 2000.

**DER MENSCH – DIE KULMINATION IN DER WIRKUNG
DER SCHÖPFUNG ALS GRENZHEIT
(IOHANNES DER EXARCH, „HEXAMERON“)
Gergana Dineva
(Zusammenfassung)**

In diesem Artikel versuchen wir die spezifische Argumentation vom Exarchen Iohannes zu verfolgen, damit wir dadurch klarer zeigen und beweisen können, dass diese Argumentationslinie auf der eigenartigen mittelalterlichen Auffassung vom Menschen als der Kranz und das Ziel der Schöpfung und als eine wirkende Grenze beruht.

Wir werden zeigen, dass nach Iohannes das Wesen des Menschen - seine Wirklichkeit - sich als eine dynamische Grenze, die nicht nur als eine paradoxe körperlich-geistliche Einheit erscheint, sondern auch als ein ununterbrochenes erkenntnisches und ontologisches Erheben vom Menschen selbst und von der ganzen Schöpfung durch den Menschen zum Gott zurück wirkt, verwirklicht.

Die vorliegende Untersuchung versucht den genauen Mechanismus dieser Grenzverwirklichung zu explizieren und ihn zu deuten.

КАНТ ЗА СИНТЕЗАТА НА АПРЕХЕНЗИЯТА И НЕГОВИЯТ ОТГОВОР КЪМ ХЮМ

*Вера Любенова**

В първото издание на своята *Дедукция на чистите разсъдъчни понятия*¹, и по-конкретно – секция втора "Върху априорните основания за възможността на опита" и секция трета "За отношението на разсъдъка към предмети изобщо и за възможността да ги познаем а priori", Кант се наема с критическата задача да изследва когнитивните действия на познаващия субект. Тази познавателна активност, която проследява конституирането на обекта в нагледа немският философ нарича *синтез на апрехензията*². Затова център на внимание на това изследване ще бъде темата за *възприятието* – намерението е да се покаже Кантовия *отговор* спрямо Хюм и по този особено важен за емпиризма въпрос.

I.

Започвам с Хюм, който изгражда своят емпиризъм въз основа на един субективен принцип. Още самото начало на *Трактата* принуждава да мислим така:

"Всички възприятия на човешкия ум се свеждат до два отделни вида, които ще нарека впечатления и идеи. Разликата между тях се състои в степента на сила и живост, с които те въздействат върху ума и си проправят път в нашето мислене или съзнание"³.

Защо казвам "субективен принцип"? – защото именно разликата по *сила* и *живост* е модификация на *принципа на очевидността* (Декарт). Първо правило от метода на Декарт – "да не приемам за вярно нищо за което не знам с очевидност, че то е такава"⁴ – дефинира предмета на истинността: така истинност и очевидност се припокриват – но Хюм вижда този предмет на равнището на сетивността. Това води до важни по повод на темата за опита следствия: като дадено, факт, опитът не изисква доказателства и не се доказва - като дадено всеки факт на опита се себедоказва; отпада темата за *произхода* и *съществуването* на първичното възприятие: "Що се отнася до онези впечатления, които възникват от сетивата, тяхната първопричина по мое мнение е съвършено необяснима за човешкия разум; и винаги ще бъде невъзможно да се определи със сигурност дали не възникват непосредствено от обекта, дали се

* магистър по философия.

пораждат от творческата сила на ума, или дължат своят произход на Твореца на нашето битие”⁵ – всеки опит да се отговори на този въпрос обвързва крайното човешко познание с отвъдни, метафизични същности; най-близкото и непосредствено за нас са данните на сетивата – затова критерий за истинност става възприятието в определението на първично, по-ранно на идеята впечатление. Това обяснява стремежа на Хюм да превърне самата *мисъл* (идеята) във възприятие. Ала той не взима под внимание друго: преди да установи първия принцип на своя емпиризм – ”че *всички наши идеи са копия на нашите впечатления*”⁶ – Хюм мълчаливо предполага друг, а именно критерия на очевидността, или един субективен принцип под ”*чувството*” на увереност, сиреч – вероятност, на базата на който всяка претенция за необходимост се срива.

Веднага се натъкваме на един недостатък: принципът на очевидността не може да обясни тезата, според която простите впечатления са факт, сама по себе си даденост на сетивата. Веднага ще кажа, че под такава форма – извън тяхната съвместна конфигурация – отделните качества не могат да бъдат предмет на сетивата. Кант улавя сърцевината на проблема – решението, според него, изисква да допуснем една синтеза на априорния от страна на една конституираща сила. Тази сила той вижда във въображението:

”Че способността за въображение е необходима съставна част на самото възприятие, за това никой психолог не е мислил. Това произлиза оттам, че отчасти тази способност е била ограничавана само до репродукциите, и отчасти са мислили, че сетивата не само ни доставят впечатленията, но дори и ги свързват, като създават образи на предметите, за което без съмнение освен рецептивността на впечатленията се изисква и нещо повече, а именно една функция на синтезата им”⁷.

Тази забележка съдържа цялата критика на Кант спрямо теорията за възприятието на емпиризма – затова ще се върна отново към Хюм преди всичко за да проследя логиката на разгръщане на едно противоречие, върху което Кант насочва вниманието и ни кара да помислим.

Цитатът вече открива акцента на по-нататъшното разсъждение, а именно за употребата на способността за въображение.

II.

Ролята на въображението у емпиризма е специфична: тя се свежда до *асоциация* на идеите в мисълта – затова емпиричната способност за въображение е пасивна познавателна способност. Асоциацията е сила, която репродуцира без да конституира обекта на възприятие – връзката между

простите и сложни идеи се дължи тъкмо на асоциация (= репродукция), но никаква асоциация не конституира опит – опитната реалност за Хюм остава самодадена. Това е причината Хюм изобщо да не допуска, че "асоциацията" трябва да бъде представена като елемент от сетивното възприятие. Следователно, теорията на Хюм за възприятието остава в рамките на съвсем ясно описаната от Кант парадигма.

Както стана ясно, Кант изтъква елемента на пасивност на емпиричната способност за въображение, но преди Кант Хюм всъщност се опитва да внуши друго – въображението, според него, е не пасивна, а *активна* познавателна способност. Той има предвид именно един конкретен аспект от употребата на мисълта: способността на ума да "смесва, свързва, отделя и разделя"⁸ отделните идеи; това са четирите операции, които изчерпват не само действията на въображението, но също така – активността на ума; резултатът във всеки случай е фикция, продукт на свободната воля на човека или, с други думи – на желанието, което дава ход на една *произволна* употреба на въображението; като нейна алтернатива свободата на акта на извода открива място за грешка или, отново – фикция или неистина, но този път подчертано ограничена до сферата на нашите умозаклучения. Хюмовият *Трактат* извежда наяве тъкмо грешките или измислиците на въображението – такава самозаблуда, която сред невежите, а също така и сред философите, представлява *вярата* в идентичността – отделното и непрекъснато съществуване – на обекта. Тук Хюм стига до извод от особено значение за настоящето изследване – тезата, че: "*Единичният обект ни дава идея за единство, но не и за тъждество*"⁹, т.е. Хюм отрича *идентичността* на обекта, но той не отхвърля – дори не се усъмнява в единството на *образа* даден в пространствено-времевата определеност *тук и сега*¹⁰. Сега става ясно защо Кант приписва на "психолозите" теза, която *de facto* никой от емпириците *не е мислил*, а именно, "че сетивата не само ни доставят впечатления, но дори ги и свързват, като създават образи на предметите..." – с други думи, тук е мястото, където на фона на строгия стил и език на Кант откриваме нотка на чувство за хумор (или момент на ирония). Иначе казано, Кант подчертава, че *тезата за единството на образа е несъвместима с идеята за пасивността на сетивата*. Ще продължа това разсъждение още съвсем малко. Свързането, за което говори Кант, вече предполага активност, каквато сетивата не притежават. Поради тази причина Хюм не веднъж съвсем правилно използва термина "асоциация" за да обясни акта на връзка, като модус на употреба от страната на ума. И все пак той остава непоследователен: *актовете на връзка касаят според него само мисълта (идеята)* – това обяснява механизма на конструиране на цялостта на *образа – идея* (mental image) на равнището на мисълта; *това, което Хюм не обяснява представлява възможността на*

обекта на сетивата в нагледа – този пропуск години по-късно е бил забелязан от Кант и "запълнен" от една нова теория за възприятието.

III.

Кант приема тезата на шотландския философ за пасивността на сетивата и активността на ума; проблемът идва по-нататък: Хюм изолира употребата на сетивата от тази на ума в отделно за всяко от тях поле на действие – респ. нагледа и мисълта. Ако това обаче е така, трябва да потърсим връзката на простите впечатления в сетивата – ала това изцяло противоречи на изходната постановка на емпиризма – за пасивността на нашите сетива.

За да избегне това противоречие Кант обединява употребата на тези две полета; междинното място се заема от въображението – то изгражда моста в употребата на понятията (т.е. разсъдъка) върху сетивността. В този смисъл, способността за въображение у Кант става неизменна част от възприятието – едва връзката на даденото многообразно обяснява възможността на обекта за сетивата; тази връзка Кант нарича синтеза на аперхензията – дейност на една външна на възприятията способност (Хюм), която "трябва да превърне многообразното на нагледа в образ"¹¹. Ако образът е чист, то става дума за чиста синтеза на аперхензията. С други думи, синтезата на въображението има две измерения. Според това на емпирично равнище актът на връзка има за предмет многообразното на емпиричния наглед и обратното – чистото измерение на синтезата има за предмет многообразното на пространството и времето, като априорни форми на сетивния наглед. В този смисъл Хенри Алисън (Allison) подчертава образа на непрекъснатата линия у Кант, като пример за *чист образ* или образ на времето¹²; ще допълня тази мисъл, като кажа, че образът на прекъснатата линия би онагледил представата за многообразното на този наглед. Ала функцията на въображението беше опосредяваща. Ето защо искам да продължа с предпоставката на условието, което стои зад операциите на синтезата и така чрез нея прави образа възможен. С други думи, център на внимание ще бъде условието за възможността не само на образа, но и на синтезата.

Това е условието на *трансценденталната аперцепция*. Какво иска да каже Кант? Самият акт на синтез представлява акт на об-единение. Съобразно това възприятието вече не е пасивен (емпиризмът), а активен процес. Идеалът на пасивно-съзерцателния модел на познание преди Кант отвежда Хюм до отказ от идеята за тъждеството на Аз-а. Като обръща този модел Кант е принуден да възвърне идентичността на субекта на познание. Идеята за синтезата и представата за Аз-а в определението на един пасивен Аз взаимно се изключват. Отказът от идеята за идентичност на съзнанието (Хюм) отрича възможността на

синтезата, а от своя страна отказът от участието на синтезата в акта на познание изнема възможността на обекта. Ала без компонента на обекта никакъв опит не би бил възможен. В този смисъл условие на единството на опита, респ. на неговата възможност се явява условието на трансценденталната аперцепция или единството на самосъзнанието. Ще продължа това разсъждение, като кажа - подчинена на понятията синтезата пренася *формата* на единството на съзнанието в опита. В този смисъл вече във *второто издание на Дедукцията* на Кант това единство е не просто категория за единство, а има източника си по-високо – именно в единството на съзнанието. Категориите са само носители на това единство. Според това чистите понятия на разсъдъка получават своето оправдание в понятието за трансцендентална аперцепция, доколкото извън условието на единството на самосъзнанието, и така респ. извън условието на понятието, като правило под което застава синтезата, никакъв опит не може да бъде мислен – в доказателството на последното Кант намира достатъчно основание за успешната аргументацията на своята *дедукция*.

Накратко, намерението на изложението беше да се даде Кантовият отговор спрямо Хюм. Слабостите на теорията за възприятието на шотландския философ могат да се обобщят в две положения: 1. той не обяснява механизма на възприятие на простите впечатления на сетивата; реално те са дадени само в конфигурация (обектът); 2. връзката между простите впечатления у Хюм конструира сложните впечатления на сетивата; казано по друг начин, на езика на Кант – връзката на едно многообразно дава образа на обекта в нагледа – операция, която Хюм не обяснява. Отговорът на Кант – той предлага една теория на възприятието, в която въображението взема участие. Това, обаче, не изчерпва задачата на Кант в *Дедукцията* – отнасянето на синтезата на апредензията в нагледа, а по-точно – на синтезата изобщо, към едно и също самосъзнание е подчинено на целта на Кант да докаже обективната употреба на категориите. Понятието за трансценденталната аперцепция предоставя аргументът на това доказателство, понятие, което отново дава отговор на Хюм, но по отношение на въпроса за Аз-а – това, обаче, е друга тема, която заслужава самостоятелно разглеждане.

Бележки

¹ Вж. Кант, И., *Критика на чистия разум*, БАН, С., 1992, стр. 168 – 220.

² В тези две секции на *Дедукцията* от 1781г. немският философ различава също така синтез на репродукцията във въображението и синтез на рекогницията в понятието. Тук става дума за една *тройна* синтеза, т.е. три различни степени на познавателна активност – всеки от тях разкрива отделни аспекти от конституирането на обекта, но в *един и същ акт* на синтез. Според това Кант обосновава най-напред единството на образа в синтезата на апредензията, по-нататък – непрекъснатостта на обекта в репродукцията и

накрая – тъждеството на предмета в понятието. Едва последният етап завършва конституирането на обекта.

³ Хюм, Д., *Трактат за човешката природа*, С., 1986, стр. 61

⁴ Декарт, Р., *Избрани философски произведения*, С., 1978, стр. 259

⁵ Хюм, Д., Цит. съч., стр. 151.

⁶ Пак там, стр. 138.

⁷ Кант, И. *Критика на чистия разум*, БАН, С., 1992, стр. 205*

⁸ Хюм, Д. *Изследвания върху човешкия разум*, в: *Европейска философия XVII – XVIIIв.*, Антология, Т. 1, С. 1994, стр. 407

⁹ Хюм, Д. *Трактат за човешката природа*, С. 1986, стр. 277.

¹⁰ В този смисъл се противопоставям на тезата на Робърт Пол Улф – вж. Wolff, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963. Ще си позволя да цитирам по-голям пасаж от тази книга за да стане ясно за какво става въпрос. Преди това искам да подчертая, че възражението ми касае казаното от Улф в цитата не по отношение на Кант, а на - Хюм. И така, Улф казва: "Но всяко такова мислене предполага, че елементите, които трябва да бъдат анализирани вече са били свързани. Преди да можем да анализираме представата за Сократ и Платон ние трябва да сме събрали заедно в едно съзнание многообразното на възприятията, които всяка от представите съдържа. Представата за Сократ, например, съдържа възприятието за неговия остър ум, неговия чип нос, неговите ръце и крака и органи... Ако не беше факт, че ние вече сме мислили за тези възприятия като единство, то не би имало никаква представа за Сократ, която да анализираме. Сега, Хюм е показал, че единства като тези никога не могат да бъдат дадени като такива на разсъдъка. Следователно, умът трябва да ги създава посредством едно спонтанно обединение, акт, на който Кант дава името синтеза" (вж. р. 68). Примерът, който дава Улф е подходящ, ако трябва да опишем в какво се състои акта на синтез на apprehension у Кант, макар самия Улф да го дава в друга връзка. Колкото до Хюм, той *никъде не показва, че такива единства не могат да бъдат дадени на разсъдъка*. Мисля, че моето изложение в тази точка, в която разглеждам проблема за синтезата на apprehension дотук изчерпателно доказва тъкмо обратното на тезата на Улф - действително, Хюм отхвърля непрекъснатостта на обекта, но той никъде не отхвърля единството на образа даден тук и сега.

¹¹ Кант, И., Цит. съч., стр. 205*

¹² Вж. Allison, H., *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven and London, 2004, p. 190 – 191.

KANT ON THE SYNTHESIS OF APPREHENSION AND HIS ANSWER TO HUME

Vera Lyubenova
(summary)

The aim of this paper is to show Kant's answer to Hume on the subject of the perception. In this regard, it is shown some weak points in Hume's empiricism – the subjective character of the principle of evidence and the faults which come from it.

Kant not only gives answer to Hume, he finds solution of the contradictions of the empiricism in his, based on transcendental ground, theory of perception. The paper is divided into three sections, which concern as a whole the starting principle of empiricism, the weaknesses in Hume's philosophy, the use of imagination and Kant's theory of the unity of consciousness, and where the concept of the synthesis of apprehension provides the solution of the German philosopher.

ПРОБЛЕМЪТ ЗА МЕТАФИЗИКАТА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА МАРТИН ХАЙДЕГЕР¹

*Борис Борисов**

Лайтмотивът на "Що е метафизика"² на Хайдегер е изясняването на понятието за метафизика не посредством абстрактен категориален анализ, целящ да определи природата или, казано с думите на Аристотел, каквината на метафизиката, т.е. какво представлява метафизичността сама по себе си, а посредством въвеждането на едно изначално метафизично питане, разглеждано не субстанциално и изолирано, а във връзка с онова битие, което е субект на въпросното питане.

Още в началото на текста Хайдегер изтъква, че питащото пита не за някаква лежача изцяло извън неговите предели трансценденция, а за самото себе си, от което следва, че в запитването питащото пита за самото запитващо. Отговорът на питането имплицира, според Хайдегер, провеждането на рефлексия върху науките и по-специално върху тяхната предметна област. Многообразието от науки, третиращи наглед съвсем различни предметности, не отменя изначалното единство на всички науки, което от своя страна е функция от единството на техния предмет – съществуващото. Тази теза на Хайдегер не подлежи на съмнение, доколкото е очевидно, че независимо дали обектът на научно изследване е човек или животно, растение или дял от неодоушевената природа, винаги става въпрос за нещо, което е, т.е. за съществуващото.

Обвързването на значението със съществуващото е философски обосновано от т. нар. позитивизъм, една философия, към която самият Хайдегер никога не е изпитвал особени симпатии. Според немския мислител, фактът, че науките третират съществуващото и *нищо* друго, логически води до питането относно нищото, т.е. онова, което винаги е било тотално игнорирано от страна на науката, най-вече поради трансцендентността си спрямо всеобщността на съществуващото. Всъщност нетематизирането на нищото е характерно не само за привържениците на естествените науки, но и за философи, които се отнасят по определено скептичен начин към възможността науката да бъде източник на обективно валидно знание. Това се вижда експлицитно във феноменологията на Едмунд Хусерл, която, в качеството си на пълен антипод на позитивизма, пренасочва философската рефлексия от съществуващото към съзнанието, което обаче не отменя факта, че последното, според Хусерл, съществува не като битие-в-себе-си, а като отнесено-към-другото-битие, което личи експлицитно от

* магистър по съвременна философия.

това, че всеки интенционален опит на съзнанието е предметно ориентиран, т.е. визиращ даден регион от съществуващото. Виждаме следователно, че не само позитивизмът, но и феноменологията акцентира върху фундаменталния характер на съществуващото като корелат на цялото познание на "Аза" и е далеч от това да тематизира нищото. За Хайдегер обаче мисълта на философа е длъжна да трансцендира пределите на съществуващото и да превърне в обект на рефлексия нищото.

Хайдегер правилно изтъква, че говоренето за нищото сякаш неволно води до въпроса за природата на нищото, т.е. за това що е нищото. Очевидно е, че изискването нищото да бъде категориално определено е иманентно противоречиво. От логическите съчинения на Аристотел знаем, че дефиницията е възможна посредством посочването на родовия признак и видовата специфика на дефиниендумата, което в контекста на третираната тук проблематиката, би означавало природата на определено съществуващо да бъде разкрита чрез отнасянето на последното към други съществуващи, които я конституират. В случая с нищото, това обаче е невъзможно, тъй като за да кажем, че нищото е това и това, ние би следвало да припишем на нищото някакви онтични предикати, вследствие на което обаче нищото би се разтворило в съществуващото, т.е. би се превърнало в нещо. Хайдегер има ясното съзнание за тази невъзможност, като именно тя е причината, че немският философ не се е заел с непосилната задача да създаде една субстанциална онтология на нищото, като тук имам предвид, че Хайдегер не разглежда нищото само по себе си, а в неговата отнесеност към битието, което пита за нищото, т.е. към *Dasein*.

Може ли обаче при това положение да кажем, че Хайдегер антропологизира нищото? Отговорът е категорично отрицателен, доколкото още в "Битие и време" Хайдегер изтъква, че антропологическите, психологическите и биологическите интерпретации са ирелевантни към *Dasein*. Отрицателният отговор на този въпрос поражда известно когнитивно напрежение, доколкото се оказва, че нищото не може да бъде адекватно схванато нито в термините на субстанциалната онтология, нито в тези на антропологията. Туширането на това напрежение според мен е възможно само чрез това, че нищото за Хайдегер е все пак онтологически концепт, като тук обаче "онтологически" следва да бъде стриктно отдиференциран както от "онтически", така и (най-вече) от "субстанциален". Според мен Хайдегер деконструира идващата от Аристотел идентификация на метафизиката (онтологията) с усологията, или, казано на по-модерен език, със субстанциологията. В този контекст нищото е онтологически интерпретируемо не в трансцендентната, а в екзистенциалната онтология, която би могла да се нарече още метафизика на крайното, динамичното, другото, като контрапункт на субстанциалната метафизика на безкрайното.

Екзистенциалната онтология има за свой предмет крайното битие, именно към което следва да бъде отнесено нищото. В началото на текста обаче бе казано, че крайното битие (Dasein) е субектът на метафизичното питане, което, както видяхме, е питане за нищото, като в това питане запитващото опитваше самото запитващо, т.е. питаше за себе си. От факта, че питащото за нищото битие пита за самото себе си логически следва, че битието, битуващо в модуса на крайността, е самото нищо или, казано с други думи, нищото е изначалната, същностна определеност на крайното битие.

Едва сега разбираме защо нищото е онтологически концепт, като това разбиране бе следствие от проведеното одиференциране на нищото, от онтическото съществуващо в неговия обектен (предметен) и субектен (антропологически) аспект и от трансцендентното (субстанциално) онтологическо, както и от обвързването на нищото с екзистенциално онтологическото, дадено в модуса на крайността.

Сега предстои да разгледаме как онтологизираното нищо бива свързано с битието, като за тази цел следва да направим обект на рефлексия онези модуси на проява на нищото, в които битието съзнава своята нищност. Според Хайдегер проявите на нищото в битието биват манифестирани в модусите на настроеността, като се акцентира най-вече на две, познати на всеки човек състояния – скуката и страха. За правилното разбиране на мисълта на Хайдегер следва още в началото да проведем една базисна дистинкция между екзистенциално-онтологическото и психологическото.

Несъмнено е, че както скучаенето, така и страхуването биват традиционно интерпретирани като често срещащи се психологически състояния, като тук резонно възниква въпросът какъв е критерият, по който тези психологически състояния могат да разграничат от екзистенциалните, именно които визира Хайдегер. Отговорът на този въпрос имплицира намирането и посочването на конститутивната характеристика на психологически определените състояния. Внимателният анализ на състоянията на скука и страх показва, че те могат да се отнесат към психологическите настроения, тогава когато са обусловени емпирично, т.е. от съществуващото, което намира израз в тривиалните истини, че страхът обикновено е страх от..., а скуката е скука вследствие на... Така например човек може да изпита страх вследствие виждането на неподлежащ на идентификация силует в тъмнината, като в този случай психологическата определеност на страха резултира от наличието на конкретна причина от емпирично естество, имаща каузално въздействие върху душевните състояния на субекта.

Аналогично стоят нещата и със скуката. В "Що е метафизика" обаче Хайдегер съвсем не визира емпирично мотивираните страх и скука, а, така да се

каже, страха въобще и скуката въобще, т.е. състояния, които се появяват във вътрешния свят на Dasein не вследствие на предизвикала ги причина от външния свят, а просто така, безпричинно. Според Хайдегер това се вижда особено ясно при състоянието на безпричинен страх, когато някак си е страшно, като именно в този акт на страхуване съществуващото сякаш се изплъзва. Именно това изплъзване на съществуващото, при което сякаш губим почва под краката си, е екзистенциалният (онтологичен) страх, при когото собствено се разкрива нищото. Виждаме следователно, че за Хайдегер именно екзистенциалният страх, т.е. страхът, който не е страх от нещо (съществуващо), от което следва, че е страх от нищото, разкрива присъствието на нищото в крайното човешко битие, т.е. експлицира нищостта като изначална определеност на битийността.

Според Хайдегер проявлението на нищото посредством страха дава отговор на вълнуващото ни от самото начало метафизично питане, т. е. питането за нищото, доколкото именно нищото е онова, което трансцендира физическото (съществуващото), а както вече казахме, последното бива снето не в буквален, а в екзистенциален смисъл именно в разбулващия нищото страх. Трансцендентността на нищото спрямо всеобщността на съществуващото обезпечава метафизичния (свръхонтичен) статут на нищото, който от своя страна се явява и причината за метафизическата определеност на Dasein, доколкото нищото, както се видя, съществува не субстанциално (тогава би било нещо), а в специфичните екзистенциални състояния на Dasein.

Всичко това означава, че нищото съществува в Dasein, т.е. че човешкото битие е вместено в нищото. Нищото обаче е метафизично определено, от което следва, че и онова, в което то е вместено (Dasein) също е метафизическо по своя характер. Изводът, който можем да направим е, че човешкото битие за Хайдегер несъмнено притежава метафизичен статут, който е следствие от факта, че битието на Dasein не се изчерпва с битието на съществуващото, както е при всички останали неща, а има своята истинска същност в нищото, от което следва, че метафизическият характер на крайното битие е функция от изначалната му тъждественост с нищото.

Извършеното от Хайдегер обвързване на нищото със страха, който от своя страна е състояние на Dasein, се явява потвърждение на тезата, че немският екзистенциалист създава една екзистенциална онтология или метафизика на крайността, която еднакво правомерно би могла да се определи както като метафизика на Dasein, така и като метафизика на нищото, като релевантността и на двете дефиниции резултира от идентификацията на нищото с битието в модуса на крайността битие. Оказва се следователно, че трансценденцията за Хайдегер е иманентно присъща на крайното битие, т.е. че крайното по своята най-дълбока същност е трансцендентно, една идея, която в

очите на класическите метафизици би изглеждала абсурдна и вътрешно противоречива. Това може да се види експлицитно при сравнението на Хайдегер с Кант, който, както изтъква Хайнц Хаймзют, макар да е суров критик на метафизиката в теоретико-спекулативната сфера, се явява като класически мета-физик в областта на моралното и като автор на практико-догматическа онтология.

За Кант човешкото битие съществува в два модуса – модусът на крайността, емпиричността, проявеността и модусът на безкрайността, ноуменалността, метафизичността. Метафизичната природа на човека се асоциира от Кант с наличието в същия на атемпорален и безусловен морален императив, позволяващ на човека да се еманципира от своята крайност и да се приобщи към сферата на чистата разумност. Виждаме следователно, че макар в много отношения Кант да се явява новатор, в сферата, която ни интересува тук, той не прави и крачка напред в сравнение с творилите преди него метафизици, което се вижда експлицитно от това, че той безусловно асоциира метафизичността на човешкото битие с изначалната безкрайност на последното, проявяваща се посредством неговата способност да се абстрахира от законите на крайността посредством съобразяването на всички поведенчески актове с категоричния императив.

Именно Хайдегер е философът, който деконструира проявяващата се дори и у Кант идентификация на метафизичността с безкрайността, посредством изтъкването на факта, че изначално метафизично може да бъде само едно крайно битие, отличаващо се от другите битийстващи по това, че е в състояние да запитва собственото си битиране. Хайдегер показва, че понятието за крайност съвсем не е идентично с понятието за съществуващо, доколкото е възможно именно крайното да бъде абсолютно адекватно възплъщение на несъществуващото.

Контрапункт на схващането на Хайдегер е цялата антично-християнска метафизика. Последната интерпретира нищото подчертано отрицателно, доколкото то се асоциира традиционно с материалното, безформеното, хаотичното, ирационалното. Битието напротив, получава позитивни ценностни предикати, като тук е очевидно, че антико-християнската метафизика първо безусловно привилегирова битието спрямо нищото и второ, постулира неизкореним дуализъм между двете. Хайдегер категорично не приема и двата постулата, доколкото за него битието и нищото не са онтологически различени, от което пък следва ирелевантността на всеки опит за привилегироване на едното спрямо другото. Немският екзистенциалист съзнава близостта си в това отношение с Хегел и се заема със задачата да демонстрира, че неговата позиция не е просто модифицирано хегелианство.

Хегел, подобно на Хайдегер, е опонент на субстанциалната метафизика, която постулира отвъдни на конкретното битие трансценденции и постулира дуализма на битието и нищото. Защо тогава обаче Хайдегер счита, че неговата позиция не е тъждествена с тази на Хегел? Отговорът, според мен, е, че Хегел, макар да счита битието за динамично определено и тъждествено с нищото, все пак остава в парадигмата на метафизиката на безкрайността като точно в този пункт възгледите му са сходни с тези на класическите метафизики. Това личи от факта, че в "Науката Логика" диалектиката на битието и нищото се разглежда сякаш безотносително от човешката реалност. Самото понятие "човек" у Хегел се появява във "Феноменология на духа", докато в "Науката логика" всички категории, включително битието и нищото, биват интерпретирани абсолютно херметически, в контекста на самоотнасящата се чиста, безкрайна мисъл на Бог. За Хайдегер напротив, категориите "битие" и "нищо" са лишени от спекулативна, безотносителна спрямо човековостта реалност. За разлика от Хегел, Хайдегер е категоричен, че диалектиката на битието и нищото не е възможна в един чисто логически, изключващ екзистенциалното контекст.

Към края на своя текст, Хайдегер определя метафизиката като основно съ-битие в човешкото битие, като самото човешко битие. Изказаната в края на "Що е метафизика" теза на Хайдегер за изначалната вкорененост на метафизиката в битието на Dasein се намира в само привидно противоречие с проведената в "Битие и време" деструкция на метафизиката. Във фундаменталното си произведение немският мислител деконструира не метафизиката въобще, а само скриващата битието метафизика, т.е. онази, която посредством постулирането на абсолютни същности представя действителността в деформиран и изопачен вид. Деконструираната от Хайдегер метафизика отчита фундаменталното различие между хипотетическо и хипертетическо, но интерпретира хипертетическата, т.е. свръхоснователната метафизическа реалност като някаква пуста абстракция, като трансценденция, нямаща никакъв досег с реалното човешко битие, с Dasein, което за Хайдегер е същинският предмет на метафизиката, поради своята изначална тъждественост с фундаменталната метафизическа категория "нищо".

Бележки

¹ Настоящата статия визира изключително текста "Що е метафизика" на Мартин Хайдегер и се абстрахира от постановката на проблема в монографията му "Кант и проблемът за метафизиката" (б. ред.)

² Мартин Хайдегер, *Що е метафизика*, В: *Същности*, С., ГАЛ-ИКО, 1993

**THE PROBLEM OF METAPHYSIC
IN MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY**

Boris Borisov
(summary)

The purpose of this text is to treat the problem of metaphysic in the philosophy of Heidegger. Some central concepts of Heidegger's ontology get treated in the text. There is a comparative analysis of the ontology of Dasein with the ontology of Kant.

II. ОБУЧЕНИЕ

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“¹

*Ваня Серафимова**

Предстоящото влизане на България в ЕС доведе до произвеждането на множество типове регулативни инструменти в социалното поле. Висшето образование, като сфера на социален живот, не остана по-назад. През последните няколко години - след 2002 г. - университетите трябваше да изготвят вътрешни системи за оценяване на качеството на преподаването. Тези системи бяха създадени, инструментите за тестване на средата бяха конструирани, но доколкото тези инструменти работят на практика е неизяснен засега въпрос.

Наличието на вътрешна система за оценяване на качеството на преподаването във висшите училища има конкретна цел: да бъде коректив на начина на преподаване. Нейното реално функциониране дава възможност на ръководството на всеки университет да се ориентира както какво се търси на образователния пазар, така и дали начинът и качеството на преподаване отговарят на изискванията и нуждите на този пазар. Имайки ясна представа за актуалната позиция на учебното си заведение ръководствата на различните университети могат да разиграват по-адекватно възможните ходове за формиране на полезни и ефективни кадри, отговарящи на социалните нужди. Усетът към промените на образователния пазар и адекватните стратегии за успешно позициониране в рамките на този пазар вероятно би задало други представи за образование и у самите студенти. Тогава младият човек няма да разглежда университета като поредната институция, през която *трябва* да премине (защото така правят и останалите), а като *институцията*, която може адекватно да зададе и изгради професионалния му и личностен облик.

За да стане възможно това обаче, университетът трябва да се държи като активен участник на пазара на образованието, да бъде гъвкав при изработването на образователните си стратегии. А това няма как да се случи, ако няма коректив на преподаването, ако няма обратна връзка със студентите, които са преки потребители на услугата, която университетът им предлага; ако

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

няма обратна връзка с работодателите, които потребяват крайния продукт на висшите учебни заведения.

Реформирането на българското висше образование предполага разнообразни и многопосочни дейности. Сред тях неизбежни са усилията за преустройството на един основен компонент на университетското обучение, какъвто е хуманитарният. Изработването и реализацията на ясна стратегия за преподаването на хуманитарни и социални науки, трябва да е част от работата за изграждането на модерно университетско образование както в страната като цяло, така и в МГУ "Св. Иван Рилски". Понастоящем в повечето български висши училища не съществува или не е добре структуриран *цялостен хуманитарен сегмент* в учебните планове на *нехуманитарните специалности*, който да включва набор от философски, социални и поведенчески дисциплини. МГУ "Св. Иван Рилски" е на път да се превърне в изключение в това отношение, тъй като през последните няколко години бяха включени редица нови предмети от този вид в учебния процес по редица бакалавърски и магистърски специалности. Затова нашият екип реши да продължи успешната си практика с изследването на образователния модел по философски и социални науки в рамките на МГУ "Св. Иван Рилски".

1. Цели на изследването

Основната цел на проекта е в съгласие със стратегията за издигане качеството на обучение в МГУ "Св. Иван Рилски" съобразно с европейските, а и световни образователни стандарти, да се оценят резултатите от внедряването през последните години на цялостен **модел** за обучение по философски и социални науки в нашия университет. За да се постигне това обаче трябва да:

1. Бъдат очертани основните проблеми в образователната работа по философски и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски". За целта следва активно да се използват резултатите от проведено емпирично социологическо изследване с обучаеми от нашето висше училище.
2. Бъдат сравнени и анализирани резултатите от проведените социологически изследвания за състоянието и перспективите на обучението по философски и социални науки със студенти от МГУ през 2003 г., 2004 г, 2005-2006 г., за да можем да говорим за тенденциите, които се очертават в тази посока.

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

През учебната 2003/04 г. (преди него са правени още две изследвания², чиито данни ще си позволим да ползваме тук за сравнение и ориентир) в нашия университет бе проведено социологическо изследване за състоянието и насоките за усъвършенстване на преподавателската дейност по хуманитарните дисциплини, с оглед първите резултати от въвеждането на новия модел на тяхното преподаване. Настоящото изследване може да се разглежда като продължение и доразвитие на посочените предходни изследвания. То бе проведено през 2005, 2006 година, целейки да потвърди или опровергае отношението на студентите към хуманитарните науки и да преценира инструментариума на изследването. Така че, следващата година резултатите от допитването да бъдат още по-прецизни и възможни не само за хуманитарния спектър, но и за всички останали дисциплини в МГУ. Резултатите от всички тези изследвания представляват достатъчно солиден фундамент за регистриране на относително трайни тенденции в нагласите на обучаемите в МГУ, а и в страната, за подобряване качеството на хуманитарното образование. По-долу резултатите от тазгодишното социологическо изследване ще бъдат специално анализирани, като се сравнят, където е уместно и когато е възможно, с информация от другите изследвания. За краткост отделните изследвания се обозначават със съкращенията: МГУ'03, МГУ'04 и МГУ'05/06.

Броят на участвалите в последното социологическо изследване студенти е 100, обучаващи се в 8 *специалности*. От тях 80,0% се обучават в първи курс, а 20,0% са втори курс. По признака *пол* делът на жените сред тях е 36,0%, а този на мъжете – 64,0%.

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

№	Специалност	Курс					ОБЩО
		I	II	III	IV	V	
1	Стопанско управление	9	-	-	-	-	9
2	ЕООС	-	13	-	-	-	13
3	Биотехнологии	-	7	-	-	-	7
4	ХИГ	15	-	-	-	-	15
5	ГМР	22	-	-	-	-	22
6	ПГ	9	-	-	-	-	9
7	ГГИ	12	-	-	-	-	12
8	СДНГ	13					13
	ВСИЧКИ						100

2.1. Необходимост от хуманитарно обучение

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

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

Отговор	МГУ'02	МГУ'03	МГУ'04	МГУ'05/06
А/ Необходимо е	41,35	33,8	29,8	45,0
Б/ По-скоро е необходимо	36,54	33,8	34,0	29,0
В/ По-скоро не е необходимо	9,62	14,9	16,0	6,0
Г/ Не е необходимо	5,76	4,1	7,5	8,0
Д/ Не мога да преценя	6,73	13,4	12,7	12,0

Хипотезата, че е нужно изучаването на хуманитарни дисциплини в инженерните специалности, заложена в това изследване, се потвърди. Това сочи процентът на анкетиранияте от последното допитване, провеждано през 2005 и 2006 година, а именно: 45,0% от всички респонденти категорично заявяват, че е изучаването на хуманитарни дисциплини е задължително условие за успешен учебен процес; 29,0% се обявяват “за” присъствието на хуманитарните дисциплини като част от програмите на инженерните специалности по-малко категорично, но все пак подчертано позитивно. Така че, 74,0% от анкетиранияте признават необходимостта от присъствието на хуманитарни дисциплини за изграждането на добър професионален и личностен профил. Останалите 26,0% се поделят между студентите, които не желаят да изучават хуманитарни дисциплини и тези, които не могат да преценят ползата или вредата от присъствието на хуманитарния цикъл в учебните им програми. От тях 8,0% се обявяват категорично против изучаването на хуманитарни дисциплини, а 6,0% отговарят на този въпрос с “по-скоро не е необходимо”. За съжаление обаче процентът на студентите без мнение е висок – всеки седми от анкетиранияте няма мнение по този въпрос.

Тези резултати потвърждават данните от изследванията, проведени през предходните две години в МГУ. В изследването МГУ'03 убеденост в необходимостта от обучение по хуманитарни предмети се изразява от над 2/3 (67,6%) от анкетиранияте. Те са съгласни, че е необходимо или по-скоро необходимо включването в учебните планове на специалностите изучавани в

МГУ на такива предмети. Едва 5,76% през 2002 и 4,1% през 2003 са се обявили твърдо против изучаването на хуманитарния цикъл в МГУ. През 2004 63,8% от анкетираните подкрепят хуманитарните дисциплини като важна част от своята програма. Същата година показва най-висок процентът на тези, които не проявяват интерес към хуманитарния цикъл. И тук вероятно основният мотив е, че хуманитарните дисциплини не са профилиращи, следователно не е необходимо да се изучават в инженерен ВУЗ, какъвто е МГУ.

За да обобщя: казаното дотук показва, че огромната част от студентите-нехуманитарни в МГУ не поставят под съмнение необходимостта от изучаването на философски и социални науки в техните специалности. Миналата година очертахме тенденция, която изследването от 2005/06 опровергава. А именно, че с всяка изминала година позитивната убеденост, че хуманитарните дисциплини са важна част от образователния процес, намалява за сметка не толкова на твърдата убеденост в безсмислеността те да бъдат преподавани, а на невъзможността да изразиш каквато и да е позиция (процентът неотговорили). Както се вижда от настоящото изследване, хуманитарните науки се преживяват от значителна част от студентите (74%) като важни, като необходими науки.

2.2. "Ползи" от изучаването на философски и социални науки

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

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

МГУ'03

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на човека в света	63,1	26,0	2,7	2,7	5,5
Б/ Характера и същността на противоречията в обществото	36,5	36,5	6,8	5,4	14,8
В/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	43,2	25,7	9,5	10,8	10,8
Г/ "Технологии", насочени към разрешаване на проблемни	51,4	17,6	9,5	9,5	12,2

ситуации в ежедневието					
Д/ Бъдещето на природата, в която живеем	42,7	24,0	13,3	9,3	10,7
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	43,7	16,9	5,6	15,5	18,3

МГУ'04

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

МГУ'05/06

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на човека в света	65,0	25,0	2,0	1,0	7,0
Б/ Характера и същността на противоречията в обществото	50,0	34,0	5,0	4,0	7,0
В/ Бъдещето на природата, в която живеем	48,0	23,0	7,0	12,0	10,0
Г/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	41,0	32,0	13,0	8,0	6,0

Д/ "Технологии", насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	43,0	30,0	11,0	6,0	10,0
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	47,0	20,0	13,0	11,0	9,0

Най-високо са оценени знанията, които хуманитарното обучение дава за "мястото и ролята на човека в света". Огромното мнозинство – 89,1% от анкетираните през 2003 г. отговарят утвърдително с "да" или "по-скоро да" на този въпрос. Тези данни сочат, че мнозинството от студентите осъзнават и високо ценят **ценностно-формиращата функция** на хуманитарното обучение в университетския тип образование по нехуманитарните специалности. Тези данни се потвърждават и от последното проведено изследване (2005/06) – 90% от респондентите утвърждават като най-важна именно тази функция на философските и хуманитарни науки. Над 4/5 от анкетираните студенти в трите изследвания са убедени, че изучаването на хуманитарни предмети ще им помогне да разберат "характера и същността на противоречията в обществото", т.е. виждат значимостта на **евристично-обяснителната функция** на философското и социалното знание. Около 2/3 от респондентите през 2003 г. (66,7%) избират положителни отговори на въпроса за приноса на хуманитарното обучение за по-доброто им ориентиране в "бъдещето на природата, в която живеем" или признават **прогностичната функция** на хуманитаристиката. Очевидно в студентското съзнание най-ясно изпъкват посочените три функции на философското и социалното познание. Друг е въпросът дали това е съзнателно формирано разбиране или повлияно от външни фактори студентско мнение. Проведеното изследване няма за цел да установи подобни зависимости, а само да улови очакванията, които студентите имат към изучаваните от тях философски и социални дисциплини.

Заслужават внимание и други нагласи на участниците в допитването. През 2003 година близо ¾ (69%) от анкетираните студенти смятат, че обучението по хуманитарни дисциплини би могло да ги подпомогне при усвояването на "технологии", "насочени към разрешаването на проблемни ситуации в ежедневието". През 2003 година едва 19% от студентите в МГУ не виждат такава възможност. Не е учудващо, че към 21% от запитаните не споделят мнението за възможността обучението по философски и социални науки да им осигури добра "връзка между придобиваните от тях специализирани знания с нуждите на професионалната им дейност", а близо 3/5 от респондентите го споделят. От тези данни става ясно, че мнозинството от участвалите в допитването студенти

виждат в хуманитарното обучение източник и на **практически полезни знания** за бъдещата им професионална реализация.

През проведеното през 2004 изследване студентите отново показват увереността си както в **ценностно-формиращата функция** на хуманитарното обучение ($\frac{3}{4}$ (77,6%) от анкетираните), така и в **евристично-обяснителната функция** на философското и социалното знание (72,4% от респондентите). Видима е разликата в нагласите на бъдещите инженери обаче, когато става въпрос за прогностичната функция на хуманитарното познание. Малко над $\frac{1}{4}$ (26,6%) от анкетираните през 2004 година считат, че философските и социални дисциплини не дават необходимите знания за бъдещето на природата, в която живеем. В изследването от 2003 година този процент е по-нисък – 22,6%. Разбира се и в двата случая процентът е доста по-нисък от дела на анкетираните, които отговарят положително на този въпрос.

Тук отново не може да става въпрос за тенденция в посока на това, че философските и социални науки не дават знания за бъдещето на природата, защото както може да се види от изследването проведено 2005,2006 година това процентно съотношение е намаляло още повече в полза на нарастнала убеденост, че хуманитарното знание може да ни снабди с прогностични сетива (71% от всички анкетираните са позитивно настроени към това, че хуманитарните науки боравят с прецизни инструменти, за да проблематизират бъдещето на природата, в която живеем, а едва 19% от запитаните подхождат скептично към тази функция на философското и социално знание).

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

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

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

МГУ'03

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
A/ Характера и	46,6	24,7	13,7	5,5	9,6

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

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

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

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

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

МГУ'04

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

Все така важно за огромната част (85%) от студентите се оказва полето, на което се придобиват познания за "мястото и ролята на човека в света", т.е. философските и социални науки изпълняват ценностно-формираща роля. Повече от $\frac{3}{4}$ (76,6%) от участниците в допитването смятат, че обучението

по тези дисциплини им е дало знания за “характера и същността на противоречията в обществото” или сравнително добре осъществява своята евристично-обяснителна функция. Данните от проведеното през 2004 година потвърждават и тревожната тенденция за неуспеха на хуманитарните дисциплини да “снабдят” с подръчно знание младия инженер за “бъдещето на природата, в която живеем”.

Изследването от 2005/06 година обаче показва по-различна картина в този пункт. Какво се има предвид?

МГУ'05/06

Въпрос	Отговор				
	Да	По-скоро да	По-скоро не	Не	Без мнение
А/ Мястото и ролята на човека в света	69,0	22,0	3,0	2,0	4,0
Б/ Характера и същността на противоречията в обществото	60,0	24,0	6,0	4,0	6,0
В/ Бъдещето на природата, в която живеем	32,0	24,0	22,0	8,0	14,0
Г/ Мястото и ролята на науката и техниката в социалния живот	27,0	28,0	23,0	8,0	14,0
Д/ “Технологии”, насочени към разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието	28,0	23,0	22,0	11,0	16,0
Е/ Връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност	27,0	17,0	25,0	7,0	24,0

Процентът на интервюираните, които вярват във възможностите на философските и социални науки да дават подръчни знания за бъдещето на природата е значително по-висок. Ако през 2004 този процент е 40,4%, то през 2005/06 процентът е 56,0%. Прави впечатление, че процентът се е повишил за сметка на намаляването на броя на категоричните привърженици на тезата, че философските и хуманитарни науки не могат пряко да обслужват практическия интерес на инженера. За това красноречиво говори процентът на въздържалите се да споделят позицията си по този въпрос, който почти не се е променил – 12,8% през 2004 и 14% през 2005/06 година, т.е почти не е оказал влияние върху

процентното съотношение между “вярващите” в силата на хуманитарните науки и “скептиците”, които не намират смисъл в изучаването на дисциплините от хуманитарния цикъл.

За съжаление обаче е на лице друга тревожна тенденция – разминаването между очакванията на студентите и самото преподаване, неудовлетвореността на студентите от познанията, които обучението по философски и социални науки им осигурява за “връзката на специализираните знания с нуждите на професионалната дейност” и “технологии”, насочени към “разрешаване на проблемни ситуации в ежедневието”. Макар, че данните от изследването проведено през 2004 и изследването проведено през 2005/06 година сочат, че половината (50,5% през 2004 година и 51% през 2005/06) от анкетирани студенти считат, че хуманитарните науки дават необходимите познания свързани с “технолозиите” насочени към “решаване на проблеми в ежедневието”, сравнявайки таблица 3 и таблица 4 ще видим, че очакванията към и реалните представи за решенията, които хуманитарните дисциплини дават наистина се разминават. Когато говорят за очакванията си към хуманитарните специалности процентът на убедените в положителните аспекти на науките от този спектър е доста по-висок от този при хората, които в настоящето са убедени в позитивните перспективи, които полагат пред тях философските и социални науки. Тенденцията е същата и когато става дума за това дали хуманитарни дисциплини възстановяват връзката между специализираните знания и нуждите на професионалната дейност. Тук обаче е интересен за анализ процентът на така наречена позиция “без мнение”. През 2004 година процентът на въздържалите се от мнение е 17,2%, а през 2005/06 година е 24%. Прави впечатление, че това е пунктът, в който се натрупват най-много отговори “без мнение”. Вероятно невъзможността един инженер да си представи професионалната си реализация пряко обвързана със знания, които получава от съвсем не-инженерна дисциплина, е причината за не-заемането на позиция по този въпрос. За съжаление това ще остане само в рамките на хипотетичните допускания, защото това изследване не ни позволява да направим заключение от подобен тип.

2.4. Образът на преподавателя по философски и социални науки

Един от основните акценти в проведеното социологическо изследване бе поставен върху установяване на отношението на студентите към личните качества на преподавателите им по философски и социални науки. Чрез два въпроса бяха регистрирани нагласите на анкетирани относно желаните и нежеланите характеристики на преподаващите такива предмети в българските университети. При първото питане – “Кои качества на преподавателя по

философски и социални науки поставяте най-високо?” – студентите можеха да боравят с 9 възможни отговора, които трябваше да оценят по шестобалната система за оценяване (от слаб 2 до отличен 6). Оценката на всяко от качествата е средноаритметична от всички бележки поставени на това качество. Данните представени на Таблица 5 дават добра представа за акцентите, които анкетираните поставят при изграждане образа на *желания преподавател* по философски и социални науки.

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

МГУ'04

Качество	Средна оценка
Компетентен в своята научна област	5.5
Коректен и непринуден в отношенията със студентите	5.3
Отстоява собствени научни схващания	4.9
Проявява догматизъм в мисленето	4.8
Стимулира самостоятелно мислене у студентите	4.8
Проявява субективизъм при оценка на знанията	4.7
Проявява активна морална и гражданска позиция	4.7
Обновява преподавания учебен материал	4.6
Преподава необходими за професионалната ни реализация знания	4.4
Проявява склонност към корупция	2.7

МГУ'05/06

Качество	Средна оценка
Компетентен в своята научна област	5.82
Коректен и непринуден в отношенията със студентите	5.69
Стимулира самостоятелно мислене у студентите	5.50
Проявява активна морална и гражданска позиция	4.94
Отстоява собствени научни схващания	4.87
Обновява преподавания учебен материал	4.77
Преподава необходими за професионалната ни	4.38

реализация знания	
Проявява догматизъм в мисленето	4.36
Проявява субективизъм при оценка на знанията	4.09
Проявява склонност към корупция	2.40

Най-високо ценена през 2004 година е **компетентността** на преподавателя по философски и социални науки; след това качество се нарежда необходимостта преподавателя да е **“коректен и непринуден в отношенията със студентите”**, на трето място се нарежда способността на преподавателя по хуманитарни дисциплини да **“отстоява собствени научни схващания”**. Резултатите получени в този пункт на изследването говорят за категоричната позиция на студентите от МГУ за придобиване на качествени знания, което е възможно само с наличието на компетентни преподаватели, от една страна. От друга, те очакват да са равноправни участници в диалога преподавател-студент и изискват коректно отношение от преподавателите към себе си, т.е. настояват да бъдат признавани като автономни участници в учебния процес. На трето място се нарежда способността на преподавателя да отстоява собствени научни схващания може да бъде прочетено както като настояване от страна на студентите преподавателя да показва експлицитно себе си, когато анализира базови автори от хуманитарния цикъл, така и като потвърждение на компетентността на преподавателите по философски и социални дисциплини. На четвърто място е класирана способността на преподавателя да “стимулира самостоятелното мислене у студентите”, което подкрепя тезата, че усилието трябва да бъде насочено към изграждане на умения за собствена преценка при решаване на дадени проблеми, а не за безкритично усвояване на набор от безусловни знания. Тези резултати показват, че студентите оценяват особено високо *комуникативните* способности у преподавателите по философски и социални науки.

През 2005/06 година студентите пренареждат, макар и почти незабележимо, качествата на преподавателя в хуманитарния цикъл. Качества като компетентност и коректност остават водещи, но това което прави впечатление при подреждането е, че студентите нареждат непосредствено след тях качеството на преподавателя да стимулира самостоятелно мислене. Това може да бъде тълкувано като недвусмислена заявка за активно участие в процеса на обучение, като отказ да се усвояват просто готови знания и рецепти, като убеденост, че всяко знание остава, когато е *съ-преживяно*.

През 2004 година едва на предпоследно място студентите са класирали необходимостта от това преподавателите по философски и социални науки да преподават необходими за професионалната им реализация знания. Това

класиране е любопитно с оглед изводите, които направихме, когато разглеждахме данните, които се отнасят до това какво познание трябва да дават и какво познание всъщност дават философските и социални науки. Тогава казахме, че според студентите хуманитарните науки имат какво да навакват именно в тази посока. В изследването от 2005/06 година обаче мястото на това качество на преподавателя се променя – изкачва се две позиции по-нагоре. Студентите започват да мислят хуманитарното знание като важна част от образованието си с оглед професионалната си реализация. Все още не можем да говорим за тенденция в този пункт, това ще е възможно в едно следващо изследване.

През 2004 година качеството *“проявява субективизъм при оценка на знанията”* и класирането му непосредствено след способността на преподавателя от хуманитарния цикъл да предизвиква самостоятелно мислене у студента. Вероятно подобно класиране би могло да бъде коментирано като желание от страна на студентите преподавателят да оценява работата и участието им по време на лекции и семинарни занятия, и тази оценка да е важна част от изпитния процес. През 2005/06 година обаче това качество е класирано на предпоследно място. При разбивката по дисциплини се вижда, че някои от дисциплините потвърждават данните от 2004 – проявата на субективизъм в оценката е поставена по-напред в класацията на качества. И ако запитаните през 2004 нямат нищо против срещу догматизма в преподаването, то студентите днес не споделят тяхната позиция. Обявяват се остро срещу това качество на преподавателите, както и срещу неспособността им да бъдат актуални в сферата, в която работят.

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

2.5. Желани учебни дисциплини от хуманитарния цикъл

В изследването се поставя въпроса *“Колко учебни дисциплини е необходимо да включва хуманитарния цикъл в университетското образование?”*. Отговорите му са представени в Таблица 6.

Таблица 6 Разпределение на мненията на анкетираните за броя на изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)

Брой	МГУ'03	МГУ'04	МГУ'05/06
А/ Една	36,8	34,0	28,0
Б/ Две	19,1	24,5	26,0
В/ Три	13,2	13,8	10,0
Г/ Повече	4,4	2,1	8,0
Д/ Нито една	4,4	9,6	7,0
Е/ Без мнение	22,1	16,0	21,0

Със задаване на този въпрос се цели изясняване на виждането на анкетираните за *обхвата* на хуманитарното обучение в нехуманитарните специалности на нашето висше училище. Сред отговорите му правят впечатление няколко характерни момента. Първо, сравнително високият брой на студентите, които нямат мнение по разглеждания проблем – всеки 6-ти се е въздържал да даде конкретен отговор. Този факт говори за затруднението, което значителен брой студенти са срещнали при опита си да определят оптималното количество изучавани хуманитарни дисциплини. То може да се обясни с обстоятелството, че преобладаващата част от участниците в анкетата са студенти в долните курсове, т.е. те са лишени от достатъчно опит за преценка по поставения проблем. Второ, едва 4,4 % от запитаните в изследването през 2003 година отговарят, че не желаят да изучават нито един предмет от циклите *“Философски науки”* и *“Социални науки”*, което е в пъти по-малко от отговорилите отрицателно на въпроса за необходимостта от обучение по подобни дисциплини (Виж Таблица 2). Разминаването в случая говори за известна непоследователност и колебливост сред студентите, които не смятат, че е нужно да изучават хуманитарни дисциплини по време на своето следване. В изследването от 2004 година на студентите от МГУ именно този процент е станал по-висок – 9,6% от анкетираните, последното изследване показва невъзвратно падане на този процент - %. Но това повишаване по никакъв начин не стои срещу току-що изложената хипотеза. Макар че, няма как да бъде доказана в това изследване, е един възможен щрих към разбирането на това разминаване в желанията/нежеланията на студентите.

На последно по ред място, но първо по значимост, трябва да се отбележи, че предпочитанията на студентите явно клонят към изучаване на две дисциплини. Над 2/5 (40,4%) от запитаните искат да учат две дисциплини от

сферата на хуманитаристиката. Изследването от 2005/06 година потвърждава еднозначно този резултат. Тук можем да очертаем тенденция, която изглежда така: през 2003 по-голямата част от респондентите (36,8%) искат да изучават само една хуманитарна дисциплина, днес този процент е 28% (само с два пункта по-висок от този на хората, които са заявили, че искат да изучават две дисциплини) за сметка на процента, който показва желаещите да учат две хуманитарни дисциплини (през 2003 – 19,1%, днес 26%). Получените резултати навеждат на мисълта, че най-удачен за условията у нас би бил модел за организация на обучението по философски и социални науки, включващ в учебните планове на нехуманитарните специалности на *две или най-много три* подобни предмета.

Съществен акцент в изследването е поставен върху предпочитанията на студентите към конкретни учебни дисциплини от хуманитарния сегмент, които те биха желали да изучават. Участниците в анкетата правят своя “класация” на философските и социални науки, представена в Таблица 7.

Таблица 7 **Разпределение на мненията на анкетираните за предпочитаните хуманитарни дисциплини** (в средни величини)

МГУ'04

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

МГУ'05/06

Дисциплина	Средна оценка според отговорилите по специалности								
	СУ	ЕООС	Биом	ХИГ	ГМР	ПГ	ГГИ	СДНГ	Всички
Право	5.89	4.28	4.29	5.0	4.64	5.25	4.7	4.54	4.82
Психология	3.88	4.77	5.14	4.93	4.68	5.56	4.27	4.85	4.76
История	4.86	4.03	5.0	4.73	4.64	4.56	4.1	5.0	4.61

Социология	5,12	4,96	4,71	5,13	3,86	4,62	4,09	3,69	4,52
Културология	4,11	4,72	5,14	4,33	4,32	4,0	4,55	3,92	4,39
Философия	3,5	4,89	4,57	4,47	4,32	4,89	3,90	4,0	4,32
Политология	4,5	4,53	2,86	4,87	3,86	4,62	4,0	3,92	4,14
Педагогика	4,43	3,84	4,43	4,2	3,64	4,0	2,90	3,92	3,92

Дисциплините от хуманитарния цикъл са подредени според крайната средна оценка, или онази оценка, която се получава като средна за всички дадени на конкретната дисциплина оценки. Както се вижда ясно безспорен фаворит в тази "ранглиста" е *Правото* и в двете изследвания. Този резултат дава основание да се мисли, че студентите са убедени в необходимостта от изграждане на правна култура в рамките на следването им. Друг е въпросът точно каква правна дисциплина би било най-полезно да изучават. Твърде висока е студентската оценка и за *Психологията* като важна дисциплина, изучаването на която би направило още по-солидно тяхното университетско образование. Анкетираният класира тази наука на второ място сред предложените за подкреждане по важност хуманитарни науки.

Изследването показва още, че между хуманитарните дисциплини с висок престиж сред студентите от МГУ се ползва *Историята*. Няколко други предмета също имат добра репутация сред студентите-нехуманитари в университетът ни. Ако сравним класирането на хуманитарни науки от 2004 с това от 2005,2006 година, ще видим, че *Социологията* от 6-то място днес се нарежда на 4-то, с оценка малко над "много добър" (4,50). *Културологията* и *Философията* имат близки оценки – малко над "Добър" (4) – те също се приемат добре от студентите в МГУ.

Когато обърнем внимание на отделните специалности, участвали в това изследване, и начинът, по който всяка една от тях придава степен на важност на всяка от горепосочените хуманитарни дисциплини, виждаме, че макар и малка, разлика в класирането за различните специалности в МГУ има. През 2004 година *Стопанско управление* например класира на първо място *Правото*, но на второ излизат напред *Психологията* и *Социологията*, на трето се нарежда *Културологията*, на четвърто – *Философията* и едва след това идва ред на *Историята* като важност за тази специалност в МГУ.

Днес обаче класацията изглежда по друг начин за студентите от специалност СУ – на първо място е *Правото*, на второ – *Социологията*, на трето – *Историята*, след тях се нареждат *Педагогиката* и *Културологията*. През 2004 година за ЕЕЕО на първо място отново е *Правото*, но на второ място се нарежда *Философията*, на трето – *Психологията*, на четвърто – *Културологията*; за АИУТ класират на първо място *Историята*, на второ – *Правото*, на трето – *Педагогика*, на четвърто – *Културологията* и

Психологията, а след това се нареждат *Социологията* и *Философията*. През 2005, 2006 ЕООС класират на първо място *Социологията*, на второ – *Философията*, на трето – *Културологията*; за СДНГ на първо място стои *Историята*, на второ се нарежда *Психологията*, на трето остава *Правото*. Интересно е да се разбере защо тези специалности класират дисциплините от хуманитарния цикъл именно по този начин. За съжаление това изследване не може да ни проясни изходната причина за този избор и подреждане на дисциплини по важност за професионална реализация.

2.6. Предпочитан статут и хорариум на изучаваните философски и социални дисциплини

Проведените анкетни проучвания осигуряват полезна и даваща повод за размисъл информация за мнението на студентите относно *статута*, който трябва да имат изучаваните от тях хуманитарни дисциплини. Тази за 2003 г. е дадена в Таблица 8.

Таблица 8 **Разпределение на мненията на анкетираните за статута на изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)**

МГУ'03

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

Данните сочат, че се наблюдава разнობой в мнението на анкетираните за това дали е по-уместно изучаване на **задължителни** и **задължително-избираеми**, или **свободно-избираеми** предмети от хуманитарния сегмент на тяхното обучение. Броят на желаещите да изучават “Психология”, “Право”, “Философия” и “История” като задължителни или задължително-избираеми предмети е по-висок от този на студентите, които биха искали да могат да направят неангажиран избор в тяхна полза, сравнявайки ги със сходни

дисциплини. Мнозинството от студентите не държат непременно да изучават дисциплините "Културология", "Социология", "Политология" и "Педагогика", а най-много да се съхрани възможността им за избор от тези учебни дисциплини, в рамките на хуманитарното обучение. Тези резултати навеждат на мисълта, че е нужно упорито да се утвърждава *изборното начало* в преподаването на философските и социални науки в нашето висше училище. Налагането му ще позволи на студентите сами да определят кои дисциплини да изучават от широк спектър предложени им предмети.

МГУ'04

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

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

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

МГУ'05/06

Дисциплина	Задължителна	Избираема	Факултативна
Право	38,0	53,0	9,0
История	44,0	40,0	16,0
Психология	34,0	54,0	12,0

Социология	16,0	73,0	11,0
Философия	24,0	67,0	9,0
Културология	11,0	75,0	14,0
Педагогика	8,0	67,0	25,0
Политология	44,0	40,0	16,0

Както се вижда данните от 2005/06 само потвърждават изводите направени в анализа на изследването от 2004 година. Студентите биха искали сами да определят кои дисциплини да изучават от широк спектър предложени им предмети. И тук, за разлика от представените резултати през 2004 годината, няма дисциплина, за която студентите да се колебаят как да бъде изучавана.

Като своеобразен контролен въпрос за предпочитанията на студентите към конкретни предмети от хуманитарния сегмент може да се разглежда питането към тях: "В какъв обем часове трябва да се изучават посочените дисциплини?" Получените резултати за 2003 г. са представени в Таблица 9.

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

МГУ'03

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

Отговорът на този проблем има и самостоятелно значение за начина на конституиране на хуманитарния цикъл в учебните планове на специалностите в МГУ. Резултатите от това питане почти потвърждават "класацията" на предметите, формирана при предходните два въпроса. На първите три позиции стоят "История", "Психологията" и "Правото", за изучаването на които анкетираните отреждат значителен брой часове. Повече от половината от анкетираните смятат, че посочените дисциплини трябва да имат хорариум от 60 и повече часа. По този показател сравнително високи стойности получават още

две дисциплини – “Философия” и “Културология”. Макар, че към ½ от анкетираните считат, че 30 часа също са достатъчни за изучаването на тези две дисциплини. Относително най-ниско сред предпочитаните предмети от хуманитарния сегмент и по този показател стоят “Политологията” и “Педагогиката”. За тях мнозинството от студентите не предвиждат никакви или до 30 часа, което означава най-много слушане на лекции.

МГУ'04

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

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

МГУ'05/06

Дисциплина	Хорориум в часове				
	0	До 30	До 60	До 90	Над 90
Философия	10,0	58,0	22,0	8,0	2,0
Културология	14,0	64,0	13,0	7,0	2,0
Социология	18,0	60,0	16,0	5,0	1,0
Политология	26,0	49,0	19,0	4,0	2,0
Право	8,0	39,0	31,0	12,0	10,0
Психология	13,0	39,0	33,0	9,0	6,0

Педагогика	29,0	53,0	13,0	5,0	
История	16,0	32,0	29,0	11,0	12,0

Изследването от 2005/06 година потвърждава данните от предходните изследвания. Тук още един предмет – Историята, е убедително посочена като предмет, който не може да бъде изучаван в рамките на 30 учебни часа. Мнозинството от респондентите считат, че както Правото и Психологията и Историята трябва да се изучава поне 60 часа или над 60.

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

Данните от проведените социологически изследвания, дават възможност да се направят някои изводи за най-добрите начини за провеждане на учебните занятия по философските и социални дисциплини. Изучаването на студентското мнение по 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 10.

Таблица 10 **Разпределение на мненията на анкетираните за изнасянето на лекциите по изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)**

МГУ'04

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

Както виждаме, предпочитанията декларирани от студентите към начина, по който да протичат лекциите в хуманитарните курсове потвърждават

изискванията на студентите към качествата на преподавателите от философските и социални дисциплини. Половината от тях (49,5%) смятат, че лекциите трябва да са интересни; 45,2% от анкетиранияте, че трябва да дават полезни знания; 37,6% считат, че трябва учебния материал да се излага разбираемо. Нататък се подреждат необходимостта от обсъждане или дискусия след всяка лекция. Актуалността на предлаганата информация остава на последно място. Както видяхме липсата на нужда от актуализиране на материала е валидно само за някои от изследваните специалности. Тези резултати показват, че лекциите трябва да бъдат достъпни и интересни, за да е успешен учебния процес.

МГУ'05/06

Форма на работа	% от всички отговорили
Съчетаване на посочените	40,0
Дават полезни знания	40,0
Съдържат интересна информация	36,0
Включващи дискусия	35,0
Достъпно излагане на учебния материал	28,0
Осигуряващи актуална информация	9,0
Друга ³	2,0

Изследването от 2005/06 година показва, за разлика от изследването от 2004 година, че студентите предпочитат лекциите да бъдат и интересни, и актуални, и практически ориентирани, да са разбираеми и едновременно с това – да предполагат и дискусията като важна стъпка към разбирането на преподавания материал. Тоест, по-голямата част предпочитат комбиниран от всички похвати за преподаване начин на обучение.

Таблица 11 **Разпределение на мненията на анкетиранияте за провеждането на семинарните занятия по изучаваните хуманитарни дисциплини (в %)**

МГУ'03

Форма на работа	% от всички отговори
Свободна дискусия по предварително определена тема	35,8
Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадени теми	23,9

Дискусия между групи студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем	16,4
Анализ на оригинални текстове от значими мислители	11,9
Обсъждане на казуси	6,0
Друга ⁴	6,0

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

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

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

МГУ'04

Форма на работа	% от всички отговорили
Свободна дискусия по предварително определена тема	39,9
Дискусия между група студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем	31,2
Съчетаване на посочените	25,8

Обсъждане на казуси	22,6
Анализ на оригинални текстове от значими мислители	20,4
Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадени теми	12,9
Друга	4,3

МГУ'05/06

Форма на работа	% от всички отговорили
Свободна дискусия по предварително определена тема	40,0
Дискусия между група студенти, защитаващи противоположни тези за решаване на даден проблем	34,0
Съчетаване на посочените	30,0
Подготвяне, изслушване и обсъждане на реферати по дадени теми	31,0
Анализ на оригинални текстове от значими мислители	29,0
Обсъждане на казуси	17,0
Друга	

Както се вижда това изследване потвърждава резултатите от изследвания провеждани през миналите години в МГУ. Впечатление прави, че тези данни пряко се потвърждават от отворения в картата въпрос, който пита *Как протичат часовете по философски и социални науки?* Голяма част от тях отговарят, че това са часове предимно базирани на дискусията и диалога с преподавателя. Вероятно затова и се появяват отговори като: "интересно е", "интересно е да видиш един проблем и през друга гледна точка", "дава полезни знания", "дискусии, придобиване на интересни знания", "на базата на сократическия диалог се дава възможност да се изказват мнения и да се защитават тези дори силно противоречащи на официалната философска наука", "интересни са, дават различна гледна точка към света". 5-тата позиция за *Анализ на оригинални текстове от значими мислители* може да бъде обвързана с друга група отговори, които са дали респондентите в това изследване. А именно: "решаване на сложни логически задачи", "по философските науки – трудно, недостъпно и неразбираемо, по социалните – интересно, но трудно". 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 трябва да са се подготвили предварително, за да могат часовете да протичат ефективно. Ще направя уговорката, че това не може да е валидно заключение, защото типа на изследването не позволява да бъде направено такова. Малка част от студентите оценяват лекциите и упражненията като *сучни и неразбираеми*. Този дял ни кара да формулираме следната хипотеза: вероятно студентите, които не харесват подхода на преподавателите от хуманитарния сегмент са пасивни и предпочитат *получаването на готови рецепти и знания*, вместо *сами да стигат до тях през личния си светоглед и практика*. От своя страна тази хипотеза потвърждава още веднъж резултатите от изследването – високите проценти на одобрение на преподаването на философски и социални науки, които показват добрата оценка на студентите за работата на преподавателите по тези дисциплини. Дискусията, анализа и обсъждането на проблемите от преподаваната материя са предпочитани форми за усвояване на материала. Формата на диалог за разбирането на учебния материал е от изключителна важност за успешната работа на преподавателите по философски и социални науки със студентите. Това отговаря на изискванията на студентите за успешното и полезно протичане на лекциите и упражненията. То показва как преподавателите от хуманитарния сегмент успяват като цяло да задоволят глада за комуникация и разбиране - основни за успешната образователна програма на студентите в МГУ.

2.8. Предпочитани средства за оценка и контрол на знанията

При бъдещата учебна дейност по хуманитарните дисциплини следва да се отчитат предпочитаните от студентите форми за оценка на техните знания. За тези техни нагласи може да се съди по отговорите на участниците в проведените социологически изследвания на въпроса “Посочете предпочитаните форми за оценка и контрол”. Данните за тях са дадени в Таблица 12.

Таблица 12 **Разпределение на мненията на анкетираните за предпочитаните форми за оценка и контрол при изучаването на хуманитарни дисциплини (в %)**

МГУ'03

Форма на оценка и контрол	% от всички отговорили
Тест	40.5
Писмен изпит	9.5
Изнасяне на доклади	14.9

Защита на реферат (теза)	9.5
Писмен изпит със събеседване	6.8
Устен изпит	9.5
Контролни работи	4.1
Разделен на части изпит	2.7
Други /решаване на казуси .../	2.7

При отговора на този въпрос преобладава мнението, че *тестът* е най-подходяща форма за оценка на знанието, вероятно поради невъзможността да се проявява субективизъм при оценяването от страна на преподавателя. Това виждане се потвърждава от резултатите от изследването МГУ'02, в което теста също уверено заема първото място сред предпочитаните форми за оценка на знанията. И в двете изследвания около ¼ от анкетираните го предпочитат пред останалите способности за контрол на знанията. Висок е рейтингът и на *писмения изпит със събеседване*, а като се има предвид и немалкия брой на отговорите в подкрепа на стандартния "писмен изпит", може да се каже, че писмените отговори се очертават като особено предпочитани от студентите. В това отношение техните виждания съвпадат с изискванията на ЗВО. За разлика от този начин на оценяване някои традиционни способности за оформяне на успех, като: "контролната работа" или "разделения на части изпит" не се ползват със симпатия сред студентите. Те обаче оценяват доста високо възможностите на такива средства за контрол на знанията, до които сравнително често се е прибегвало досега в занятията по философските и социалните дисциплини, като: "изнасяне на доклад" или "защита на теза (реферат)", предпочетени съответно от 13,8% и 10,6% от отговорилите на питането. Отделни студенти, използвайки опцията "друга (форма на оценка)", предлагат в учебния процес, като средства за оценка на знанията им, да бъдат включени още "текущата оценка", "решаването на казуси" и "подготовката на есета". Тези данни показват, че занапред е уместно по-често да се използват някои по-рядко разпространени по специализираните предмети, но уместни в обучението по хуманитарните дисциплини средства за оценка и контрол на знанията.

Данните от изследването проведено през 2004 препотвърждават предпочитанието на студентите да бъдат изпитвани чрез тестова система. Това ни отвежда към хипотезата, че студентите предпочитат преподавателя да е максимално неутрален към тях в изпитна ситуация. Това желание от страна на студентите някак си противостои на високата им оценка към качеството на преподавателите – "субективно ангажиран при оценяване на знанията". Вероятно обаче обяснението тук е във вярата в това, че тестът като вариант за оценяване на знанията е много по-лесен метод, отколкото устния или писмения изпит. А

това няма нищо общо с качествата, които притежава един преподавател или не. По-скоро е силно обвързано с качествата на студента и усилията, които е положил да завърши успешно курс от цикъл *философски и социални науки*.

МГУ'04

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

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

МГУ'05/06

Форма на оценка и контрол	% от всички отговорили
Текуща оценка	35,0
Подготовка на реферат (есе)	33,0
Тест	26,0
Устен изпит	18,0
Изнасяне на доклади	13,0
Писмен изпит	9,0

Решаване на казуси	6,0
Контролни работи	2,0
Други	

Последното проведено изследване потвърждава данните на изследването проведено през 2004 за предпочитаната форма на изпитване на студентите. Диалогичната форма на изпитване и предпочитанието към текуща оценка показват ясно желанието на студентите да общуват и да работят активно с преподавателите през целия семестър, а не само в неговия край – по време на изпитната сесия.

В заключение ще открийм няколко основни пункта, откороили се при сравнението на провдените през 2003, 2004 и 2005/06 година изследвания за оценка на качеството на преподаване на дисциплините в хуманитарния цикъл:

1. Студентите гледат на образованието си много по-практично отколкото преди години. Стремежът да се превърнат в адекватни субекти на пазара на труда ги кара да изискват от своите преподаватели качество на обучението, разчитайки най-вече на тяхната компетентност и след това на ясните и отворени човешки взаимоотношения;
2. Хуманитарните науки започват да се преживяват поне от част от инженерните специалности като дисциплини, които разполагат с подръчни рецепти, които могат да им бъдат полезни в професионалната им реализация.
3. Преподавателите по философски и социални науки успяват да покажат един различен начин за усвояване на знания – не този на усвояването на готови рецепти, а този на разбирането и съ-преживяването на преподавания материал. Стремежът на преподавателите към това да правят преподаваните знания практически полезни за студентите си, не остава незабелязан – макар и все още да не можем да говорим за тенденция, студентите оценяват вси по-високо качеството на преподавателя по философски и социални науки да им поднася знания важни за тяхната бъдеща реализация.

Бележки

¹ Този текст представлява съкратен вариант на отчета за осъществения през 2006 от преподаватели от катедра “Философски и социални науки” проект по НИР в МГУ на тема “Изследване на първите резултати от въвеждането на новата ситема за оценка на качеството на преподаването в МГУ “Св. Иван Рилски” на базата на данни от обучението по философски и социални науки”.

² Резултатите от тях са публикувани в текстовете: Тодоров, Д., *Обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ “Св. Иван Рилски”: състояние и перспективи* – В: ИЗВЕСТИЯ на Хуманитарния департамент в МГУ “Св. Иван Рилски”, Т. II, 2002; Тодоров, Д., Серафимова, В. *Изследване на първите резултати от*

въвеждането на новия модел за организация на преподаването на философски и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски" – В: ИЗВЕСТИЯ на Хуманитарния департамент в МГУ "Св. Иван Рилски", Т. IV, 2004.

³ Не посочват друга опция за оптималното изнасяне на лекциите по философски и хуманитарните дисциплини.

⁴ Макар и да твърдят, че има друг по-успешен начин семинарните занятия по хуманитарни науки да са по-работещи, не го посочват.

ПОНЯТИЕТО ЗА МНОГООБРАЗНО В „КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ” НА КАНТ

Христо Стоев

Понятието за многообразно (*das Mannigfaltige*) е твърде важно понятие в първата Кантова Критика, тъй като то е тясно свързано с понятието *datum* (респективно *data*), т. е. *дадено*, което от своя страна изразява рецептивния (или пасивния) елемент на нашето познание, доколкото последното се отнася към обекти, които са дадени преди или независимо нашата познавателна активност. Нека на първо място набележим в какъв смисъл трябва да се разбира въпросната познавателна активност в цялостния контекст на Кантовата трансцендентална философия.

Най-простият и поради това прегледен начин да бъде изразена концептуалната сърцевина на т. нар. *Коперникански поврат* на Кант е следният: познанието в основата си вече не бива да се разбира като **пасивен процес** по възприемане (както е при сенсуализма) или по схващане (при рационализма) на някакви изначално дадени очевидности (били те сетивни качества или пък идеални признаци) и техните комбинации, а като **активна дейност** по конституиране на познавателния предмет. Това, изразено с думите на Кант, означава да приемем, че „предметите трябва да се съобразяват с познанието ни”, а не „както досега се приемаше, че всяко наше познание трябва да се съобразява с предметите” (1, с. 56). Ако въпросният Коперникански поврат следва да се изрази чрез опозицията *синтетично – аналитично*, това означава да се каже, че нашето познание първоначално, т. е. в основата си е **синтетично**, т. е. то представлява синтеза или свързване на някакви предварително дадени елементи. Съгласно думите на самия Кант, ние „не можем да си представим нищо като свързано в обекта, без преди това да сме го свързали сами” и „между всички представи *свързването* е единствената, която не може да се даде от обекти, а може да се създаде само от самия субект, защото е акт на неговата спонтанност” (1, с. 169). Следователно за Кант при познанието синтетичният акт на свързване стои винаги преди аналитичния акт по изясняване на съдържанието на нашите представи. Кое е онова обаче, което подлежи на въпросното свързване? Това е именно многообразното, което като *data* на познанието, води своя произход от нашата сетивност.

Терминът "многообразно" е интересен с това, че Кант наместо да го дефинира, както прави с някои базисни понятия в първия параграф на *Трансценденталната естетика*, го въвежда тихомълком, използвайки го при

определянето на друг термин, а именно термина „форма на явлението“ („форма на нагледа“). „Онова, което прави многообразното в явлението да може да се подреди в известни отношения, наричам *форма* на явлението“ (1, с.100). Тук е видно, че Кант приема, че във всяко едно явление се съдържа едно многообразно, за което взето изолирано, може да се каже, че подлежи на подредба в някакви отношения. Това със сигурност е реплика срещу сенсуализма на Лок и на Хюм, които приемат съществуването на някакви *прости* и като че от само себе си *аналитично определени* сетивни представи, които в качеството си на *атомарни*, стоят в основата на сложните представи. За Кант подобни „прости“ представи могат да бъдат продукт едва на разсъдъчен анализ, (т. е. могат да бъдат обект на аналитичното единство на съзнанието) (вж 1, с.174), но не могат да присъстват непосредствено като такива дадени в сетивно впечатление. Ето защо терминът „многообразно“ при Кант е отказ сетивното съдържание да се разбира като предварително аналитично определено като съвкупност от някакви атомарни качества, т. е. това е термин, който обозначава, че изначално даденото чрез сетивата се намира отвъд познавателната опозиция *синтеза – анализа*, респективно *синтетично – аналитично*. Ето защо някои изследователи на Кант тълкуват „многообразното“ като „рапсодичното“ и „хаотичното“, на което (в качеството му на съдържателната страна на опита) се противопоставя интелектуалната проницаемост на формалната познавателна структура (3, с. 174, 177). Тук обаче следва да предотвратим едно характерно и обичайно объркване, което би могло да доведе до отъждествяването на *многообразното* на нагледа с *материята* на усещането и с *материала* на възприятието, при което и трите се смесват в собствено съдържателния аспект на нашето сетивно познание.

Нека на първо място да покажем неправилността на отъждествяването на материята с многообразното. Достатъчно е да отбележим, че Кант говори за наличието на „**априорно** многообразно“ в чистия наглед (вж 1, с. 149, 226), което при това съвсем не е едно случайно изковано понятие, а напротив, изпълняващо твърде важна функция в главата за *Схематизма на чистите разсъдъчни понятия*. В противовес на това *материята* следва да се разбира като „онoвa в явлението, което съответства на усещането“ (вж 1, с. 100, също с. 227, 249), т. е. тя представлява собствено *емпиричното* във всяко явление. Така става ясно колко неправомерно би било да се отъждестви многообразното, което може да бъде и *априорно*, с материята, която съставлява винаги същински *емпиричното* в явлението.

(Зад Кантовия термин *материя* всъщност стоят две различни понятия. Първото е именно гореспоменатото, материята на усещането, същински емпиричното във всеки един „емпиричен наглед“. Второто понятие за материя е

вече *материята* като трансцендентална схема на категорията *субстанция*, която представлява "постоянното на реалното във времето" (вж 1, с. 230). В този, втория смисъл Кант твърди, че "ние нямаме абсолютно нищо постоянно, което бихме могли да поставим като наглед под понятието за субстанция освен само *материята*, и самата тази постоянност не се черпи от външния опит, а се предпоставя а priori като необходимо условие на всяко определение по време" (1, с. 299). Материята разгледана в този смисъл като "трансцендентална схема" в такъв случай представлява *чист* продукт на способността за въображение, чрез който се опосредства приложението на категорията субстанция върху емпиричните нагледи. Но явно е, че не така разбраното понятие за материя бива отъждествявано с понятието "многообразно".

Съгласно казаното дотук материята и емпиричното многообразно категорично трябва да се разграничават. Многообразното не може да се разбира като резултат на външното афициране, т. е. като резултат на усещането, а се явява всъщност резултат от спецификата на априорна форма на нашата сетивност – времето. Кант точно в тази връзка отбелязва: "Всеки наглед съдържа в себе си едно многообразно, което все пак не би било представено като такова, ако духът не различаваше *времето* в следването на впечатленията едно след друго" (1, с. 174). Ето защо може да се каже, че произходът на *материята* в нагледа се дължи на афицирането на нашата сетивност, обаче произходът на неговото *многообразно* е "трансцендентален", т. е. дължи се на *начина*, съгласно който тази материя на усещането бива представена в нагледа, т. е. на априорната специфика на нашата сетивност. Това се съгласува напълно с обстоятелството, че както отбелязахме по-горе, Кант приема наличието на едно "**априорно** многообразно" в чистия наглед (вж 1, с.149, 150, 185, 210, 226, 248). Това приемане ясно доказва, че според Кант произходът на многообразното не е и не може да бъде търсен в емпиричната афекция.

Тук му е мястото да подчертаем, че усещането в качеството си на емпиричния елемент на нагледа, е нещо, което не може да бъде срещнато самостоятелно и изолирано. Това, че той може все пак да се разглежда изолирано става възможно едва чрез трансценденталната рефлексия, която теоретично отделя един от друг елементите на възприятието. Аналогично на усещането, материята също не е самостоятелен елемент на многообразното, а винаги се съдържа в него, доколкото то е именно *емпирично*. Следователно всяко емпирично многообразно съдържа в себе си два елемента, този на *материята* на усещането, и този на *формата* на нагледа, която носи със себе си едно априорно многообразно. Чрез примесването на тези два елемента се получава именно емпиричното многообразно като корелат на емпиричния наглед.

На свой ред обаче може да отбележим, че така получилият се емпиричен наглед също не е самостоятелен композитум, а от своя страна е само част, елемент от цялото на възприятието. Това е така, защото за нас никога не е възможен наглед без оглед на “фигурната синтеза” на неговото многообразно (вж 1, с. 197). Всъщност, възприятието освен елемента на емпиричния наглед съдържа в себе си вече и *съзнанието* на този наглед (вж 1, с. 209, 248). В това емпирично определено съзнание (емпирично, защото в компонента на емпиричния наглед от своя страна се намира този на усещането), доколкото е съзнание, е налице една относимост към трансценденталното единство на аперцепцията. Тази относимост прави възможна и синтезата на емпиричното многообразно, която синтеза се извършва от продуктивната способност за въображение. Ето защо Кант отбелязва, че “способността за въображение е необходима съставна част на самото възприятие” (1, с. 205). Другата съставна част е естествено емпиричния наглед, който от своя страна пък съдържа усещане и формата на нагледа, пространството и времето.

В съответствие с казаното дотук можем да обобщим следното. Корелатът на усещането (*Empfindung*) е материята, като собствено емпиричното в нашето познание. Корелатът на емпиричния наглед (*Anschauung*), който освен усещането съдържа и формалните отношения на пространството и времето, е емпиричното многообразно. Корелатът на възприятието (*Wahrnehmung*) е същото това многообразно взето с оглед на неговата синтеза в способността на въображение, което многообразно по този начин вече може да се нарече “материал” (*Stoff*) за емпиричното познание. Корелатът на това емпирично познание, което всъщност е и *опитът* (*Erfahrung*), в който освен възприятието се съдържа и единството чрез категорията, е вече емпиричния *предмет*. Преди тази последна степен е трудно да се говори собствено за *предметност* или за обект. За да положим проблема за многообразното в тази по-обща картина на вътрешната му взаимовръзка със сродните му понятия можем да си послужим със следната схема:

материята на усещането + формите на пространството и времето = многообразното на емпиричния наглед;
многообразното на емпиричния наглед + фигурната синтеза на сп. за въображение = емпиричния материал във възприятието;
материалът на възприятието + разсъдъчната синтеза чрез категорията = *опит* (емпирично познание).

(Тази схема изисква едно по-нататъшно прецизиране и далеч по-широк контекст, който, разбира се, излиза извън хоризонта на настоящия текст.)

Преди да завършим, бихме могли да поставим разглежданото понятие за *многообразно* у Кант и във връзка с традиционната философска проблематика, дискутираща единствеността или множествеността на субстанциите в света. Доколкото многообразното съгласно Кант е налице единствено в полето на феноменалното, тъй като то произтича от априорната специфика на нашата сетивност (времето като форма на вътрешното и опосредствано и на външното сетиво), то може да касае единствено и само явлението, но не и нещото само по себе си. Тук можем да видим, че Кант оставя традиционния философски въпрос за монизма или плурализма на елементите (началата) в света отворен. Нещо повече, дори може да се каже, че той още в учението за сетивността (трансценденталната естетика) го поставя като принципиално неразрешим, тъй като единственото, до което може да достигне нашето познание са винаги само явленията, а многообразието в сетивността засяга именно само явленията. Чрез анализа на самите явления, ние никога не бихме могли да стигнем до техния ноуменален субстрат. Както се изразява самият Кант: „Всичко в едно явление е самото то отново явление, колкото и разсъдъкът да го разгражда на неговите части” (2, с. 210). Би могло в тази връзка да се подчертае, че в самото понятие за нещо **само по себе си**, се съдържа мислено това, че то не би могло да стане обект на **нашия** наглед, тъй като представено в специфичните форми на нашия наглед, то вече не би било **само по себе си**, а би било **за нас**.

В заключение може да се каже, че терминът многообразно е въведен от Кант за да обозначи онзи нередуцируем до отчетливи определения елемент в нашето сетивно познание, който стои независимо и преди всеки един акт на синтеза и респективно последващ акт на анализа, и който чрез това се вписва в същински смисъл характера на познаващия субект като **крайно**-разумно същество. От друга страна, наред с горното може да се отбележи, че наличието на едно *априорно многообразно* на чистия наглед обяснява *априорния* и **синтетичен** (а не чисто аналитичен) характер на математическото познание. Един възглед на Кант, който стои както в противовес на предхождащата го теоретична традиция, така и в противовес на последвалите напразни усилия от страна на формализма математиката да бъде сведена до един чист логико-аналитичен дискурс.

Литература

1. Кант, И., *Критика на чистия разум*, София, 1992
2. Kant, I., *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, in Kant, I., *Gesammelte Schriften*, B. VIII, Berlin und Leipzig, 1923
3. Robinson, H., *The Priority of Inner Sense*, *Kantstudien*, No 2, 1988

III. ИЗВОРИ

ИЗБРАНИ ОТКЪСИ ЗА БОЖЕСТВЕНИЯ СВЯТ (из „ЕТИМОЛОГИИ“)

*Исидор Севилски**

Книга седма. **За Бога, ангелите и чиновете на вярващите.**

Глава I. За Бога

32. Бог-Отец се нарича “всеобщ Създател” поради сътворения от Него всемир, понеже няма нищо, което да не произлиза от Бога. Той е един, задето не може да се раздели, или защото не може да съществува нищо друго, което да вмества толкова необозримо владичество.

Глава II. За Сина Божи.

17. Христос е “начало”, задето всички неща са от Него и нищо не е преди Него.

18. Той е “край” – или защото смирено приема да се роди в края на времената, да умре и да поеме последния съд; или задето всичко сторено отвежда при Него; а като се стремим да се извисим до Христа, не стигаме до висшето, за което копнеем.

20. А “Слово” Христос е затуй, че Отец чрез Него устрои или нареди всичко.

21. Той е “истина” защото не измами, а дари, каквото обеща.

“Живот” е, понеже го сътвори.

Христос се нарича “образ” (imago) като равночестно подобие на Отца.

22. Той е “израз” (figura), задето се яви като израз на безмерното величие на Отца в своите дела и съвършенства, приемайки облика на роб.

28. Синът Божи е “извор”, защото е извор на света или задето утолява жадуващите. Той още е “А” и “Ω”; “алфа” е, понеже не я предшества никаква буква; нали тя е начело на буквите, както и Божият Син за света; Той самият отговаря на запиталите юдеи, че е “извор”. Ето защо и Йоан рече в “Апокалипсиса”, използвайки същинското значение на самата буква: “Аз съм Алфа и Омега, първият и последният” (Апок., XXII, 13). Първият е, задето нищо не съществува преди Него; последният - защото извърши последния съд.

34. Христос се нарича “Ангел” поради благовестване според волята на Отца, ала и Своята. Затова и у пророка четем “Ангел на велика Премъдрост”, задето е Бог и Господ на ангелите.

* Преводът се осъществява със спомоществанието на Национален съвет „Научни изследвания” към МОН.

36. Христос се нарече "Назорей" поради съвършенството, сиреч като Свят или чист, задето не вършеше грехове.
38. А се назовава "хляб", защото е от плът.
"Планина" е, понеже е всеилен.
Той е "камък" като твърдината на вярващите.
39. Христос се нарича "крайгълен камък" или от противопологането на двете "стени" - ще рече Той свързва в единна изградена Църква обрязани и необрязани; или защо има в себе си мира на ангелите и хората.
42. А поради невинността си Христос е "Агнец".
"Овен" е поради търпението.
"Козел" се казва заради уподобяването на греховната плът.
Той е "змия" поради смъртта и мъдростта си.
Пък е и "червей", защото възкръсна.
44. Христос е "орел", понеже след възкръсването се завърна при звездите. И не е чудно, ако с принизени изрази се описва Онзи, за Когото знаем да се смъкна до нашите скърби, или – до поруганата плът.
46. Затова в Писанията някой път казват за Него според образ Божии, а друг път според образа на роб. Ето защо понякога се споменават по два такива примера успоредно, та да се съпоставя едното и другото.
47. Пък по-неуките хорица ги бъркат, а затова се мъчат да прехвърлят неща, изречени за образа на роб, върху образа Божи; та изпадат в заблудата на неверието, като се силят да пренасят белези на природата или субстанцията върху имената, дето се изказват за връзката на Божиите лица.

Глава III. За Светия Дух.

12. По същия начин Светият Дух се нарича "Параклет", задето дава утеха на душите, които се отказват от преходни наслади. Други екзегети превеждат "Параклет" на латински като "пратеник" или "застъпник". Нали Светият Дух сам изрича и наставлява, дава словото на Премъдростта и вдъхновява светото Писание.
13. Ето защо Светият Дух се назовава "седмовиден" покрай даровете, които всеки различно получава от Неговото единство и пълнота. Той наистина е Дух на Премъдрост и разум, Дух на съвет и крепост, дух на знание и благочестие, Дух на страх Господен.
23. Светият Дух се именува "огън", понеже в "Деянията на апостолите" той се яви като плам, който огря всекиго от тях с дара на различни езици.

Глава IV. За същата Троица.

9. А името “богове” в множествено число се изрича за ангелите и светите люде, май защото не са равни на Бога.

33. Всички серафими имат шест крила, понеже тъй научаваме в настоящия век за световното изобилие, сътворено за шест дни.

Книга осма. **За Църквата и различните секти**

Глава I. За Църквата и Синагогата.

5. А поради сегашното странство Църквата се нарича “Сион”, задето в изминаването на нейното странствуване се вижда обетованието за небесния свят; а по тази причина Църквата получава името “Сион”, тоест “съглеждане”.

6. Пък заради идния мир на небесната отчизна Църквата се именува “Йерусалим”, понеже Йерусалим се превежда като “съзерцание на мира”. Наистина, Църквата, погълната от всички вражди на този свят, горе в насъщното съзерцание ще добие мира, който е Христос.

7. Синагога на гръцки значи “място за събрание”, понеже тъй я именува народът на юдеите. Ала е прието да наричаме “синагога” именно тяхната църква, макар че “Еклезиа” означава същото.

8. Но апостолите никога не наричаха нашата Църква “синагога”, а винаги “Еклезиа”: или поради отделянето, или задето има известна разлика между “събрание” (congregationem), откъдето идва думата “синагога” и - “призоваване”, от което доби името Църквата (Ecclesia); защото, естествено, е прието да събират и добитъка, който пряко наричаме “стадо”, а призоваването повече отива на разумните същества, доколкото те са хора.

Глава II. За религията и вярата.

6. Гръцкото “харитас” на латински се превежда като “любов”, която свързва двамата помежду си. Та нали любовта изхожда от двамата като връзката на Бога и ближния, за която апостолът рече: “Любовта е изпълнение на Закона” (Рим., XIII, 10).

7. Любовта пък е по-голяма от всичко, понеже който обича, той и вярва, и се надява. А дето не обича, колкото и да върши добри дела, се труди напразно. Ала сред всички видове любов плътската обикновено се нарича не “любов”, а “похот”. Докато името “любов” най-често означава по-високите устреми.

Глава III. За ереста и схизмата.

1. На гръцки “ерес” е произведена от “избор”, тъй като всеки, разбира се, сам си избира онова, което му изглежда по-добро, както го правят философите перипатетици, академици, епикурейци и стоици, или както онези, дето не зачитайки догмата, по свое щение отпадат от Църквата.

2. Оттук, следователно, ереста, както се изговаря на гръцки, в превода означава “по избор”; та според нейното съждение всеки сам избира кое да изнамери или да усвои. За нас, обаче, не е позволено да въвеждаме нещо по свое щение, нито да се присламчим към онова, за което някой придума по своя воля.
3. За вдъхновители имаме Божиите апостоли, които не понечваха да въвеждат нищо на своя глава, а вярно предадоха на езичниците дареното от Христа учение.
4. Думата “секта” идва от израза “да следвам” или “да удържам”. Понеже “секти” наричаме състояния на душите и обичаи, свързани с религиозното учение, или издигнато положение, към което се придържат, разбирайки за религиозното почитане твърде различни неща в сравнение с останалите.
5. Думата “схизма” идва от “раздора” на духовете. Защото вярвайки в същия култ и обред като другите, схизматикът жадува само за разкол на общината. А възниква схизмата, понеже хората твърдят: “Ние сме праведни, ние осветяваме нечистите” и други подобни неща.
6. “Суеверие” ще рече, дето е излишно за вярата, или – защото е престорена набожност. Други тълкуватели смятат, че думата произхожда от “престарелите”, задето от много години те загубват ума поради напреднала възраст и погрешават с някакво суеверие, не забелязвайки, колко вежди неща почитат или какви отживелици допускат, без да разбират.

Глава IV. За юдейските ереси.

1. Думата “юдеи” се превежда като “изповедници”. Наистина, повечето от онези люде, които преди обземаше неверието, се придържат към вероизповеданието.
2. “Евреи” ще рече “преминали”, с което име те се увещават да преминат от лоши обичаи към по-добри и да изоставят предишните заблуди.
3. Думите “фарисеи” и “садукеи” имат противоположен смисъл, понеже “фарисеи” се превеждат от еврейски на латински като “отделени”, задето поставят праведността над традициите и Закона, които те смятат за вторични (δευτερώσεις). Ето защо те и се наричат “отделени” от народа, уж поради праведността.
4. Думата “садукеи” се превежда като “законници”; нали те си присвояват онова, дето не са, отричат възкресението на плътта и провъзгласяват, че душата погива заедно с тялото. Те признават само петте книги на Закона и с презрение отхвърлят пророческите предсказания.

Глава V. За християнските ереси.

1. Някои еретици се отделиха също и от Църквата и се наричат с името на своите виновници; а някои се именуват според харизаните заблуди, на които съградиха своите ереси.
2. Симониани се наричат от Симон, вещ в изкуството на магията, когото прокълна Петър според “Деянията на апостолите”, задето понечи да купи с пари благодатта на Светия Дух от апостолите.
3. Менандриани са наречени на мага Менандър, ученик на Симон, който обяви, че светът е сътворен не от Бога, а от злите ангели.
4. Василидиани се именуват на Василид, дете покрай други светотатства отрича страстите Христови.
5. Николаити се казват от Николай, дякон на Йерусалимската Църква, който заедно със Стефан и останалите е избран от свети Петър; той задържа съпругата си поради нейната хубост, като онзи дете възнамерява да се услажда с нея; този навик се превърна в разврат, та николаитите безредно да разменят брачни връзки; Йоан ги осъжда в “Апокалипсиса” като казва: “Но ти имаш това добро, че мразиш делата на николаитите” (II, 6).
6. Гностици понечиха да се наричат тъй поради съвършенството в познанието. Те смятат, че Бог има природна Душа; в своите догмати примислят добър и лош бог.
7. Карпократиани се именуват на някой си Карпократ, дете каза, че Христос бе само човек и роден от мъж и жена.
8. Керинтиани се назовават на еди-кой си Керинт. За разлика от останалите гностици те спазват обрезанието; поради възжеленията на плътта те предричат идните хиляда години подир възкресението; ето защо на гръцки те се наричат “хилиасти”, а на латински – “миленаристи”.
9. Назореи се казват пък онези, дете изповядват Христа като Син Божи, наречен на село Назарет, макар че във всичко опазват вехтия Закон.
10. Офити са наречени от змията. Нали змията на гръцки се казва όφις. Та тъй почитат змията, твърдейки, че тя донесе в рая познанието на съвършената добродетел.
11. Валентиниани се казват на някой си Валентин, следовник на Платоновото учение, който въведе айони, сиреч нещо като векове, сътворени от Бога Създател; онзи твърдеше също, че Христос не възприе нищо телесно от Девата, но благоволи да мине през нея като през тръба.
12. Апелити са онези, чийто подстрекател бе Апелес; той смяташе, че Христос не се яви в своята истина като Бог, а привидно – като човек, издавайки Бога на Закона и Израила за произлязъл от по-висш Бог някакъв славен ангел-творец, когото оприличи на огън.

13. Архонтиаци се именуват на висши духове; те утвърждават, че всемирът, който създаде Бог, е дело на архангелите.
14. Адамиани се наричат онези, дето имитират голотата на Адам; ето защо и се молят голи, а мъжете и жените общуват разсъблечени.
15. Каинани се наричат затуй, че почитат Каин.
16. Ситиани получиха името си от сина на Адам, който се казва Сит, като твърдяха, че същият е Христос.
17. Мелхидециани се именуват така, заедто имаше Божии свещеник Мелхиседек; те отсъждат, че онзи бе не човек, а силата Божия.
18. Ангелици се казват, защото почитат ангели.
19. Апостолици затова прибързано си присвоиха това име, че нямайки нищо свое, те съвсем не приемат онези, които в този свят ползват някакъв имот.
20. Кердонииани, се наричат на някой си Кердон, дето признава две противоположни начала.
21. Маркионити се именуват на философа-стоик Маркион, който признаваше един от двата бога за благ, само един за праведен, следвайки учението на Кердон.
22. Артоирити са наречени според даровете си. Нали като причастие те поднасят хляб и сирене, казвайки, че възблагодарението на първите люде бе принос от даровете на земята и добитъка.
23. Аквари са наречени тъй, заедто в свещенодействието използват само вода в чашата на причастието.
24. Севериани пръкват от Север, не пият вино и не приемат Стария Завет и възкресението.
25. Тациани, които се казват още "енкратити" заедто мразят плътта, са наречени на еди-кой си Тациан.
26. Алоги ще рече "без Слово"; нали λόγος на гръцки значи "слово". Та нали те не вярват в Бога-Слово и отхвърлят Евангелието от Иоан и Апокалипсиса.
27. Името на катафригийците даде провинцията Фригия, понеже тук се появяват основателите на техните лъжеучения Монтан, Приска и Максимила; те обявяват, че Светият Дух слезе не на апостолите, а на тях.
28. Катари се наричат тъй заради чистотата. Известни поради своите превзети съвършенства, те отказват на разкаялите се опрощаване на греховете; ако те се оженват за вдовици, ги осъждат като прелюбодейци; те се имат за по-чисти от останалите вярващи. Ако те биха искали да познаят името си, май биха се нарекли по-скоро "суетни" (mundanos), отколкото "чисти" (mundos).
29. Паулиани наизлизат от Павел Самосатски, според когото Христос бе не вечен, а получи начало от Мария.

30. Хермогениани са наречени на някой си Хермоген, който въведе неродената материя, сравни я с неизвестен Бог и призна за Майката на стихииите и богинята; апостолът осъди тях като отдадени на стихииите.

31. Манихеи произлизат от някакъв персиец на име Мани. Той признаваше две природи и субстанции, тоест добра и лоша, и твърдеше, че душите се изливат от Бог сякаш от извор. Манихеите отхвърлят Стария Завет и частично приемат Новия.

32. Антропоморфити получиха името поради безхитростна простота, защото смятат, че Бог има крайници на човек, както са описани в божествените книги. Нали гръцкото ἀνθρωπος на латински се превежда като "човек"; те не признават глас Божи, който рече: "Бог е Дух", задето Той е безплътен и нито се разделя на членове, нито се усеща в плътността на тялото.

33. Хиерахити пръкват от вдъхновителя Хиераха: те признават само монаси, отхвърлят съпружеството и не вярват децата да получат небесното царство.

36. Евионити се именуват от Евион, или според сиромашията; Христа пък смятат за сътворен и праведен мъж заради самия му произход. Ето защо подобаващо укоряват евионитите покрай оскъдността на разбирането. Те са полуудеи и разбират Евангелието така, че да тачат плътския Закон; срещу тях се опълчва апостолът, пишейки до галатяни.

37. Фотиниани са наречени на Фотин, епископ на Сирмия в Галогърция; той, възкресявайки ереста на евионитите, обяви Христос да е заченат от Йосиф и Мария в брачно единение.

46. Антидикомарити се назовават така, задето възразяват за девствеността на Мария, като твърдят, че след раждането на Христа тя се съвкупяваше с мъжа си.

48. Патрициани са наименувани на някой си Патриций; те смятат, че субстанцията на човешката плът е създадена от дявола.

49. Колунтиани са наречени на еди-кой си Колунт; те утвърждават, че Бог не сторва злини, въпреки на написаното: "Аз съм Бог, причиняващ бедствия".

50. Флориани, именувани на Флорин, са онези, дето спротив това казват, че Бог създаде злини, въпреки на написаното: "Сътвори Бог всички неща добри".

68. Агноити и тритеити произлязоха от теодосианите; от тях агноитите получават името от "неведение", понеже, отвратени от вярата, в която израстват, те внушават, че божеството на Христа не знае идните неща, дето са писани за деня и часа на свършека, като забравят за Христовия глас, рекъл чрез Исая: "Съдният ден е в сърцето ми". Тритеитите пък се наричат така, понеже доказват, че както има три лица в Троицата, тъй също има три бога, въпреки на написаното: "Слушай, Израилю, Господа твоя Бог: един е Бог".

Превод: *Андрей Рождественский*

Преводът е направен по изданието:
Sancti Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum libri XX*, in: *Patrologiae cursus completus, series latina*, J.-P. Migne, t. 82, 1878, p. 263-304.

ХЪОЛДЕРЛИН
(из „ИСТОРИЯ НА НЕМСКАТА ФИЛОСОФИЯ“)

Николай Хартман

Синтезата на поезия и философия, така както я цели романтизмът, показва при всеки един негов представител различен облик. При Шлегел върху всички духовни сфери се явяват мисли от революционен характер, които назряват безогледни, резки, цинични, и се оставят да приемат израза на философска заостреност. У Хьолдерлин живее дух от съвсем различен вид. Той е изцяло поет и всичко, до което той се докосва приема формата на поема. Също и у него дреме един нов ден на духовното битие. Обаче той не търси мисловна острота, нито пък го изкушава някаква парадоксалност на изказа. Неговата същност клони към една тиха мечтателна хармония. Изтънена усетливост, дистанциран идеализъм, одухотворена, несетивна еротика и болезнени, самомъчителни размишления бележат неговото отношение към проблемите на времето. У него не отсъства метафизически-идеалната висота на полета, нито пък дълбинно изживяната религиозна настроеност, не отсъства също и пълнотата и красотата на жизнения идеал. Но при него е така, сякаш всички велики зародиши, носейки смъртта в самите себе си, завършват преждевременно в трагичното, клонят към себеунищожение. Същото онова елинство, което възвиси Шлегел до смело морално изискване, изпитва и Хьолдерлин още в младежките си години, но то съвсем не го увлича в един мечтателски ентузиазъм. То по-скоро му служи да разчисти едно царство, което не принадлежи на този свят, което го отчуждава от действителността и прави от него един вътрешно сам, потънал в себе си анахорет¹ на духа.

Не е мястото тук да разискваме Хьолдерлин като поет. Онова, което отличава неговото изкуство – голямото формално умение, класическото владение на изказа, непосредствеността на възприятието, съчетана с рефлектираща мисловност и един одухотворяващ всичко усет за природата, се явява тук като носещ елемент на един идеен свят, който философски не е лишен от интерес, още повече, че той стои в тясно съприкосновение с възникващите тогава теоретически картини на младите Хегел и Шелинг. С двамата го свързва личен съюз от Тьубингенската семинария и тяхното развитие в своите начала е свързано с неговото. Това, че той не е сътворил нищо собствено философско променя тук толкова малко, колкото и фактът, че неговото художествено умение се отказва от големите задачи на поето-творчеството, от самото композиране на материала и формиране на предмета, така както неговият жизнен възглед се отказва от реалните задачи на живота.

Ранните поетически проекти на Хьолдерлин показват една тиха борба срещу духа на Фихтевата философия. Същата мисъл, която само няколко години по-късно довежда Шелинг до руслото на натурфилософията, е изразена тук с пълна сила - той не може да остане примирен с тезата на наукоучението, че природата е едно нищожно формирование, чието значение се изчерпва с това да противостои на активността на практическото Аз. Етицизмът на Фихте му се струва пренебрегване и оклеветяване на сътворения свят, чиято божественост за него стои извън съмнение. Обаче той не упражнява срещу това една онтологическа критика, а една по-скоро изтънчена, иманентна. Ако определението на природата бъде снето, както възнамерява Фихте, така Азът би онищоствил своя не-Аз, би отстранил отношението спрямо срещустоящото, в което именно се корени етичeskото отнасяне. Тъй като практическото Аз трябва да има един свят по отношение който да действа, както доказва наукоучението. [В противен случай] практическото Аз би снело самото себе си.

В тази критика е досегната сърцевината, в която е отхвърлен Фихтевият светоглед. С това обаче е докоснат и един друг мотив. Същинското основание на неприемащото отношение към Фихте лежи по-дълбоко. За Хьолдерлин природата е много повече от дадения външен свят, тя е елементът, в който той живее и диша, сама нещо живо - любяща и обхващаща го, и тъкмо поради това - едно непосредствено изживяно и изпитано действително. Да, за него тя е нещо Божие, изпълнена с божествено присъствие, безкрайно по-голяма от човека и неговото чезнещо Аз. Това изживяване на природата не е художествено рефлектирано, а изначално-реално като едно напълно неизяснено чудо. Най-чистият израз за това Хьолдерлин намира в митологията на древните, които одушевяват и почитат изпълненото с тайни движение на природата. Самото му чувство за природата е мистическо. Още преди идеята за световната душа да бъде отново приета и въведена², ние попадаме навсякъде у Хьолдерлин на идеята за всеобщата одушевеност. Тук той не е повлиян от Шелинг, а по-скоро Шелинг от него. Защото онова, което му се мерзелее, е нещо автентично израснало, нещо струящо от собствената му природа – ценностното чувство за божествеността на природата. Това тук не сторва разрив по отношение на нравствено доброто, защото то е от съвсем друг вид. Фихтевото оправдание на нравствената автономия, не може с право да бъде поддържано за сметка на природния свят. Защото именно това е смисълът на неговите философско-поетически видения: колкото и високо да стои ценността на доброто, наред и независимо от него стои едно царство на природното, което е носител на една изначална, неотстраняема собствена ценност. Природата не е нещо по-маловажно от нравствеността, също и в нея живеят богове, заслужаващи почитание. Човек не бива безумно да я разбожествява и ограбва, защото така

ограбва самия себе си. „Не разрушавай ти приятелските образи, защото сам нуждаеш се от сила на природата“.

Дори и да не знаем за Хьолдерлиновите философски идеи нищо друго освен това, което се разиграва в самата му поезия, то би било достатъчно, за да му укажем сигурно място в историята на немския идеализъм. От неговия чист усет за природата, от неговата художествено-антична опозиция срещу изискваната от Фихте жертва на природата израства младата натурфилософия. Обаче ние притежаваме и едно свидетелство от съвсем различен вид, което ни позволява да вникнем по-дълбоко в неговия светоглед и да разберем доколко още и цялото на философията е живо в него, доколко той с една голяма етическа, естетическа и религиозно-философска перспектива, както изглежда, е предшествовал своето философско съвремие.

Ние притежаваме един лист от Хегеловото наследство от 1796 г., който скицира в най-общи линии проект за една завършена философска система³. Въпросът за неговото авторство ни възвежда първо към Шелинг, обаче от него още по-нататък към Хьолдерлин, чието посещение при Шелинг предшества непосредствено времето на написване⁴. Във въпросния проект изходен пункт е Кантовото учение за идеите, доведено до радикален обрат. За метафизиката има място само в етиката, обаче Кант не е изчерпал тази възможност чрез постулатите си⁵. Трябва да има една „пълна система на всички идеи“. И тази система следва да се развие.

Напълно в духа на Фихте като първа идея е поставена „естествено“ тази за Аза като свободно същество. Обаче съвсем в противовес на наукоучението веднага сред това се казва: „Заедно със свободната, самосъзнателна същност същевременно встъпва и цял един свят от нищото – единствено истинното и мислимо сътворяване от нищото“. Този свят не е роден из-от Аза, а встъпва заедно с него като едно друго. И тук се отваря задачата за една нова натурфилософия, за една „физика на голямото“, която не крачи мъчително след експеримента. Философията трябва да достави идеята, а опитът – данните. Също така по нов начин трябва да бъде разработена и областта на практическото. Държавата е нещо механическо, а не идея. „Тя е принудена да третира човека като часовников механизъм, а това не следва да е така. Тя следователно трябва да има своя край“. Това, което идва на нейното място е идеята за една история на човечеството, чиито принципи следва да отстранят „целия мъчителен механизъм на държавата, устройството, управлението, законодателството“. След това идва идеята за един морален свят, както и тази за Бога и безсмъртието. Същественото тук е, че тъй като свободната духовна същност носи тези идеи в себе си, тя не бива да ги търси извън себе си, както прави „лъже-вярата“.

Отвъд тези идеи, надхвърляйки и обхващайки ги, владее идеята за красотата. Най-висшият акт на разума е един естетически акт; или което е същото: истината и доброто са сродени едва в красотата. „Философията на духа е една естетическа философия“. Дори историческото сетиво се нуждае от естетическо такова. Чрез този изявен примат на естетическото поезията получава едно „висше достойнство“. На края тя е същото, каквото бе и в началото – учителка на човечеството. Чрез това същевременно се изпълва един важен религиозен постулат, нуждата на човечеството от една „сетивна религия“. Дори и философът се нуждае от нея. Това не означава, че той трябва да се откаже от обективната сила на разума, а че на „монотеизма на разума и сърцето“ трябва да съответства един „политеизъм на способността за въображение и изкуството“. Тази мисъл води до идеята за една „нова митология“, една „митология на разума“, която стои в служба на идеята. По този начин ще трябва вечните идеи на разума, които иначе могат да бъдат схванати in abstracto единствено от философа във висините на неговата спекулация, да станат конкретно нагледни и да бъдат направени достъпни за „народа“. „Така най-накрая ще трябва просветени и непросветени да си подадат ръка, митологията трябва да стане философска и народът разумен, а философията трябва да стане митологична, за да се превърне разума в сетивен.“ Тази синтеза на привидно хетерогенното би означавала основаването на една нова религия, еднаквото разгръщане на всички сили и способности, истинската свобода и равенство на духовете – последното велико дело на човечеството.

Мащабът на този проект за система става ясен и без допълнително разискване. Смелият, незагрижен за провеждането и консеквенциите характер на формулировките очевидно издава донякъде арогантния стил на младия Шелинг, докато съдържанието диша в един дух, който се корени по-дълбоко в чисто художествения светоглед и в усета за антично-митологичното. Полемиката срещу първото наукоучение на Фихте тук също така по никакъв начин не е обвързана единствено с проблема за природата; той представлява по-скоро само прелюдията. Очевидно тук се съдържат in pise⁶ цяла една редица от по-късно разгърнати идеи на немския идеализъм, като всички излизат от единен художествен усет за света. Свърхпологането на идеята за историята над тази за държавата, както и философският примат на естетическото са съществени черти на по-късната Шелингова система на трансценденталния идеализъм. Поезията като „учителка на човечеството“ представлява съществена черта на романтизма и образува централен пункт в опозицията на Хегеловата философия на духа срещу твърдия етицизъм на Фихте. Мисълта за една „философска митология“ и основаната върху нея една нова религия пък антиципира гледната точка на късния Шелинг в неговата философия на митологията. Този последен пункт, в

който се съсредоточава целият проект, е в по-голямо съзвучие от останалите с познатия ни от ранните фрагменти на Хьолдерлин усет за един свят, изпълнен с богове. И ако някъде в някой друг кръг на съвременниците може да се срещне тласъкът към едно взето насериозно пробуждане не само на художествено, но също и на религиозно (като верски и същевременно жизнен елемент) разбиране античен политеизъм, то този тласък трябва да води началото си на първо място от Хьолдерлиновия идеал за елинския дух. Точката, в която се срещат мечтателно вглъбения поет Хьолдерлин и лесно поддаващият се на пориви, безгрижно създаващ проекти философ Шелинг, е именно идеята за един художествено разширен и одухотворен свят.

Бележки

¹ Анахорет (гр.) – отшелник, пустинник (б. пр.)

² Вж Шелинг, *За световната душа (Von der Weltseele)* (1798) (б. пр.)

³ Rosenzweig, F., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1917 (б. а.)

⁴ Доказателството, че тук става дума за един проект на Шелинг в Хегеловото ръкописно наследство, е дадено още от Розенцвайг. Ернст Касирер по-нататък показва (в *Logos* 1918/19, отпечатано в *Idee und Gestalt*, Berlin 1921), че същинското духовно авторство на проекта не трябва да бъде търсено у самия Шелинг, чиято собствена философия в тези години носи един напълно друг (по-фихтеански) облик, а вероятно у Хьолдерлин, чийто тогавашен кръг от идеи напълно се съгласува със съдържанието. Това наистина не може да бъде строго доказано. Освен това, при все че вероятно става въпрос за мисли на Хьолдерлин, формулировките в проекта, така както той е налице, принадлежат със сигурност на Шелинг. Неговото умение в транспонирането на чужди философски блага не може да бъде оспорено. Тук ще предадем в общи линии съдържанието на проекта. Това, че Шелинг през въпросната година е бил под влиянието на Хьолдерлиновия светоглед, при всички случаи не подлежи на съмнение. (б. а.)

⁵ Имат се предвид постулатите на практическия разум, виж Кант, *Критика на практическия разум*, с. 170-195 (б. пр.)

⁶ In pisce (лат.) – в зародиш (б. пр.)

Превод: **Христо Стоев**

Преводът е направен по изданието:

Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*,
W. De Gruyter & Co., Berlin, 1960.

IV. ГОСТ

ПРОФ. Д.Ф.Н. ГЕОРГИ КАПРИЕВ - ЗА РАЗВОЯ НА ФИЛОСОФСКАТА МЕДИЕВИСТИКА В БЪЛГАРИЯ

От доста време темата “Присъствието ни в Европа” (културно-историческо, политическо, стопанско и пр.), по обясними причини, фокусира в себе си вниманието на българското общество. Този дебат определя облика и на философската ни българистика и то във време, когато лице на националната ни философска култура в Европа безспорно е медиевистиката. Последното заслужава специално внимание, защото само преди около четвърт век философската ни медиевистика тръгва почти от нищото.

Една бегла ретроспекция показва, че пръв проф. Иван Георгов, бащата на академичната философия у нас, чете систематичен курс по средновековна философия през зимното полугодие на уч. 1902/3 г. За частие от този курс са останали записки в обем 52 ръкописни страници неточно озаглавени при библиографската обработка “Християнство”. Всъщност курсът е включвал и някои от най-изявените представители на средновековната арабска философия. Отново чак през лятното полугодие на уч. 1935/36 г. и зимното на уч. 1936/37 г. проф. Иван Саръилиев води курс по “История на философията през средните векове”. Ръкописът на лекционния курс е запазен, а прочитът сочи, че е бил готвен предимно по коментарни текстове на Етиен Жилсон. През 50/60-те години на миналия век проф. Цеко Торбов подготвя обемист текст на тема “История на античната и средновековната философия”. Видял бял свят едва през 1996 г., текстът е преди всичко едно историографско свидетелство за равнището и стила на философстване отпреди половин век. Що се отнася до присъствието на средновековната философия в университетските лекционни курсове през “годините на социализма”, тогава тя бе “пришита” с две лекционни единици към курса по антична философия. Следва обаче да отбележим, че титулярът на дисциплината, проф. Ради Радев, с редица свои публикации (*Из история на арабската философия /1966/; Критика на неотомизма, 1 гл. /1970/; Латинският Аристотел. Пиер Абелар - живот и дело /1982/; Антология по средновековна философия /1986/ и др.*) насочваше вниманието на философски образования българин към проблемите на средновековната философия. Но същинският обрат в отношението към философската медиевистика у нас основателно се свързва с изследователската и преподавателска дейност на проф. Цочо Бояджиев (гостувал на *Известия-та* в първия им брой от 2001 г.). Около него се консолидира и изгражда своя облик първото поколение философи-медиевисти в

България. Творческата биография на проф. Г. Каприев по своеобразен начин акумулира амбициите, възжеланията и пътя към успеха на това поколение.

Проф. Георги Каприев е роден на 6.III.1960 г. в гр.Бургас. Завършва гимназия с преподаване на немски език в родния си град. След това отбива редовната си военна служба и близо година работи като шприцър. От 1982 г. е студент по философия в СУ "Св.Климент Охридски", а по-късно и редовен докторант в катедра "История на философията" с научен ръководител доц. Цочо Бояджиев. Между 1988-1990 г. е хоноруван асистент по антична философия и философия на средновековието и ренесанса. На 26.IX.1991 г. защитава дисертация на тема *"Формиране на философско-историческите възгледи на западноевропейското средновековие (Аврелий Августин)"* и придобива научната степен "доктор". През учебната 1991/92 г. работи като учител в НГДЕК "Св. Константин-Кирил Философ", а от март 1992 г.- е назначен за редовен преподавател (ст.асистент) по "Философия на средновековието и ренесанса" във Философски факултет на СУ"Св.Климент Охридски". Същата година става член на Международното общество за изследване на средновековната философия (S.I.E.P.M.). Специализира в Томас-Институт към университета в гр. Кьолн (1992/93 г.). Хабилитира се за доцент по "Философия на средновековието и ренесанса" през 1995 г. От октомври 1996 г. до март 1998 г. е стипендиант на фондация "Александър фон Хумболд" в Томас-Итститут с научни ръководители проф. д-р Ян А. Аартсен и проф.д-р Андреас Шпеер. Двукратно, през ноември 1999 г. – януари 2000 г. и октомври-ноември 2003 г. с подкрепата на фондация "Андрю Мелън" работи в Дома на науките за човека (MSH) - Париж. Избран е за ръководител на катедра "История на философията" към Философски факултет на СУ "Св. Климент Охридски" през 1999 г. В края на 2000 г. е един от инициаторите за създаването и съчредител на Института за средновековна философия и култура (София). На 29.I.2001 г. защитава дисертация на тема *"Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи"* и му е присъдена научната степен "доктор на философските науки". За професор се хабилитира през 2003 г. Съосновател е и на European Graduate School for Ancient and Medieval Philosophy (EGSAMP) - септември 2006 г. От 1997 до 2002 г е вицепрезидент, а след това и президент на секция "Византийска философия" при S.I.E.P.M. Бил е гост-лектор в Universtät zu Köln (март-юни 1993 г., октомври 1996-февруари 1997); Universtät Bochum (април 1998 г.); Universität Würzburg (декември 2000 г.); Università di Bari (декември 2004 г., октомври 2006 г.); Universität Zürich (януари 2005 г.); Universität Hannover (януари 2006 г.); Freie Universität Berlin / Kulturzentrum Bulgariens (февруари 2006 г.) и гост-професор в Universtät zu Köln (2005 октомври 2005 г. – февруари 2006 г.)

Кратката биографична справка и избраната библиография на проф. Каприев ни убеждават поне в едно – професионалното самочувствие, че си реален участник в европейския културен процес, не се дава даром, не е въпрос на протоколна учтивост и снизходителни договорни споразумения, а е въпрос на постоянно доказван в съвместна работа с колеги от водещи изследователски центрове висок професионализъм. Нека с няколко въпроса потърсим мнението му за развоя на философско-медиевистичните изследвания у нас и техните европейски проекции.

- *Проф. Каприев, бихте ли споделили най-куриозното измежду куриозите съпътствали утвърждаването и развитието на философската медиевистика в България?*

Най-куриозна е навярно самата ѝ поява у нас. Днес някак излишно спокойно приемаме невъзможността за „легалното“ ѝ съществуване през комунистическия период, доколкото тя по самата си предметна определеност влиза в конфронтация с тогавашната държавна идеология. За да получи тя официален академичен статут, трябваше да падне Берлинската стена. Това не е ли куриоз? Факт е обаче, че сериозни академични изследвания в тази сфера не е имало и във времето преди 1945 г. Ние започнахме всъщност на почти съвсем голо поле. Говоря за родната академична нива, иначе на други места тя е налице от средата на 19 век. Философската медиевистика се появи в България не като резултат от някакви културни или академични закономерности, а напук на тях. Тя беше лично дело, започнато от Цочо Бояджиев. Ако искате може да тълкувате като куриоз и положението, че събраните около него в самото начало на 80-те години съмишленици продължават да формират гръбнака на тази наука у нас и да работят в екип. За българските нрави това е наистина куриозно. Навярно пак като куриозна може да се тълкува тяхната продължаваща научна продуктивност. Сигурно някои схващат и интереса към българската школа по философска медиевистика – и тук, и в международен план – като куриоз. Както виждате, куриоз до куриоза.

- *През последните години Вие не само професионално, но и институционално – като президент на комисията „Византийска философия“ при S.I.E.P.M. – пряко сте ангажиран с развитието на философската медиевистика в регионален и континентален мащаб, какво място заема родната ни медиевистика в този процес?*

Нека кажа най-напред, че изследванията по византийска философия имат сравнително кратка история, те започват едва през 1949 г. Това е сфера в много голяма степен неразработена. Липсват даже критични издания на повечето

текстове, дори на съвсем основни. Може да се каже, че едва в последните 2-3 години се установи някаква що-годе стабилна рамкова парадигма, която дава основания за вече детайлни анализи. Щастлив съм, че този период съвпада с моите мандати като президент на комисията към Международното общество за изследване на средновековната философия и се лаская от мисълта, че координирането на усилията на изследователите и очертаването на перспективите за следващите няколко години са резултат и от моята работа. Нека споменем обаче и това, че занимаващите се в тази сфера са сравнително малко, макар интересът и в Европа, и в Америка да расте буквално всекидневно. Това – в световен мащаб. България е едно от малкото места, където дисциплината се разгръща изключително стабилно. От седем години тя вече е в академичния курикулум (цялостни университетски курсове по византийска философия започнаха да се четат за пръв път именно у нас), има достатъчно специалисти, обединени в една школа, има завидно висок интерес. Не е случайно, че българските изследователи биват схващани като едни от законодателите на философската византистика днес. Те обаче са ценени и за едно специфично тяхно умение. Специализацията на българската школа по философска медиевистика е тъкмо в компаративните, в сравнителните изследвания, към което следва да се добави и провеждането на т.нар. културологичен подход, взимащ под внимание не само текста, но и неговия по-широк културен контекст. Установяването и формулирането на приликите и отликите между западната и източната християнски традиции на средновековната философия е наистина „часовникарска работа“ и изисква много специална подготовка и нагласа. Тя предполага и способността за изказването на резултатите на един технически прецизен език, разбираем за цялата общност. Спокойно може да се каже, че в момента, с изключение на един много талантлив гръцки колега, всички умеещи да провеждат тези анализи работят в България. В този сектор на изследванията ние сме световен лидер.

- *Г-н Капривев, има ли индикации „европейското“ битие на философската ни медиевистика да катализира позитивни промени в други области на националната ни философска култура?*

Разбира се, да. Колкото и съвременната философска култура да е насечена на сектори, между които се чертаят всевъзможни дисциплинарни граници, колкото и да расте нивото на специализираност, все пак философията си остава една цялостна интелектуална структура. Ако не непременно на съдържателно равнище, то на нивото на формата и структурирането на анализа необходимо е наличието на взаимен „контрол“ и „равняване“ по изискванията, поставяни пред и от най-прецизните съвременни анализи. Далеч съм от samozабравянето да

твърдя, че най-прецизните философски анализи в нашето съвремие се правят тъкмо или само от медиевистите. Това важи и за България. Все пак в ситуацията тук има една особеност. Българските философски медиевисти вече повече от 15 години са редовни и търсени автори в най-престижните международни издания, те самите са членове на няколко меродавни редакционни колегии, участници са в изключително качествени международни проекти. Това ги задължава да се придържат към най-високите съвременни норми. Фактът, че немалка част от тяхната продукция се появява в България и на български, че преподават в български университети, че се включват в интердисциплинарни изследвания и дискусии, неминуемо води до предаването на този опит. Аз мисля, че така въвежданите „позитивни промени“ са налице и няма да си позволя да давам примери само защото числото им е толкова голямо, че няма как да не бъдат пропуснати даже феномени от първостепенна значимост.

• *Пред какви предизвикателства в изследователската си работа понастоящем е изправен проф.Каприев?*

Нещата за следващите години при мен са ясно очертани. Като изключим всекидневната ми преподавателска, лекторска, изследователска, издателска и административна практика, работата ми за няколко енциклопедии, подготовката на секционното заседание на световния конгрес на S.I.E.P.M. догодина, на международната лятна школа по философска медиевистика в Елена през 2008 г. и на голямата конференция *Византия и латинският Запад* в Кьолн през 2010 г., по-едрият проект са три. До края на 2006 година съм длъжен да завърша бележките към руския превод на *Амбигва* от Максим Изповедник. Става дума за коментар в обем от 300-400 страници. Остава да се добави, че мой е и предговорът към изданието, който вече се подготвя за печат. (В бр.3 от 2006 г. *“Вестник древней истории”* вече публикува фрагменти от готвеното издание – А.С.) Веднага след това предстои написването на моите 100 страници от тома *Византийска философия* за четвъртото издание на прочутия курс по история на философията *Юбервег*, излизащ традиционно в швейцарското издателство „Швабе“, който този път ще обема около 30 тома. Отделно представяне на византийска философия се включва в него за пръв път. Моите занимания около него, разбира се, не приключват с написването на собствения ми текст, защото аз съм и издателя на този том. Непосредствено след това бих искал да се заема с подреждането, прецизирането и превеждането на лекциите ми *Въведение във византийската философия*, четени по време на гост-професурата ми в Кьолн. Едно монографично тяхно структуриране би довело до появата на вече не хронологично, а системно представяне на византийската философия, от каквото, струва ми се, отдавна има нужда. Е, мечтая си да напиша и една книга около

основните проблеми, разгърнати в трите книги *Диалози* на Анселм Хавелбергски. Неговият текст е отдавна преведен от мен, при което третата книга се превежда за пръв път изобщо. Боя се обаче, че това все повече се превръща в нереализируема мечта и навярно ще публикувам в близко бъдеще превода, а написването на собствения ми коментар ще остане за времето след моето пенсиониране. Общо взето, това е.

* * *

Изключително напрегнат "насрещен" план! Но като познавам проф. Каприев – а го познавам почти от двадесет години – твърдо съм убеден, че ще го изпълни предсрочно далеч преди пенсионирането си и ще притури към философската ни култура още много важни за облика ѝ авторски и преводни текстове.

С благодарност за споделеното нека му пожелаем здраве – всичко останало необходимо за успеха той вече е доказал, че го има!

А.С.

ИЗБРАНА БИБЛИОГРАФИЯ

А. Книги

- (2005) *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, Königshausen und Neumann, SS. 384;
- (2005) *Id quo nihil maius cogitari possit. Философският свят на Анселм от Аоста*, архиепископ Кентърбърийски, София, Университетско издателство, 508 стр.;
- (2001) *Византийската философия. Четири центъра на синтеза*, София, ЛИК, 343 с.
- (2001) *Философия*, учебник за XI клас, София, изд. "Д-р Иван Богоров", 240 с., (съавт. Олег Георгиев).
- (2000) *byzantica minora*, София, ЛИК, 208 с.;
- (1999) *Анселм от Кентърбъри. Светът на неговите идеи*, София, ЛИК, 300 с.;
- (1998) *Аргументът на Анселм от Кентърбъри и "онтологическото доказателство"*, София, ЛИК, 312 с.;
- (1998) *...ipsa vita et veritas. Der "ontologische Gottesbeweis" und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Leiden- Boston - Köln, Koninklijke Brill NV, SS. 412;
- (1998) *Иван Ненов: Много лично*, София, ЛИК, 115 с.; (съавт. Петър Змийчаров);
- (1996) *Августин*, София, ЛИК, 114 с.;
- (1995) *Истината според учението на Анселм от Кентърбъри*, София, "Семинар 333", 78 с.;
- (1993) *Механика срещу символика*, София, УИ, 135 с.;

- (1991) *История и метафизика. Очерци по историческото мислене на западноевропейското средновековие*, София, Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 181 с.;
- (1991) *Ното spiritualis*, София, ДРНЗ "Критика и хуманизъм", 53 с.;
- (1990) *Аврелий Августин: Историята като метафизика*, София, ДРНЗ "Критика и хуманизъм" и Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 155 с.

Б. Научни издания и съставителства

- (2006) *Vernunft und Offenbarung* (mit G. Mensching), Изток-Запад, София;
- (2006) Морис Оландер, Археология на езиците, ЛИК, София;
- (2005) Тематичен блок „Die byzantinische Philosophie“, in: *Synthesis Philosophica* 39, 3-120;
- (2004) *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens* (mit G. Mensching), Изток-Запад, София;
- (2004) *Philosophie in Südosteuropa*, Изток-Запад, София;
- (2001) *Философските средновековия* (= Критика & Хуманизъм, Vol. 10, 1/2001).
- (2000) *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (mit Tz. Boiadjiev und A. Speer), Vrepols, Turnhout;
- (1994) *Средновековни философи. Част I*, София, УИ (с Ц. Бояджиев);
- (1994 -) *Архив за средновековна философия и култура* (с Ц. Бояджиев и А. Шпеер);
- (1991 - 1993; 1998 -) Преводна поредица *Bibliotheca christiana* (с Ц. Бояджиев и К. Янакиев);
- (1991 - 1993) Отговорен редактор на поредицата *Artes Liberales* на Центъра за критични изследвания и хуманитарно знание, изд. Критика и Хуманизъм.

В. Статии в научни списания и сборници, предговори, бележки

- (2006) *Es sind zwei Augen der Seele. Vernunft und Offenbarung gemäß der Hesychasten des 13. und 14. Jahrhundert*, in: *Vernunft und Offenbarung*, hg. G. Kapriev und G. Mensching, Sofia, 2006, 57-69;
- (2006) *Die nicht-psychologische Deutung des Menschen bei Gregorios Palamas*, в: *Архив за средновековна философия и култура XII*, 187-198;
- (2006) *Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „sylogistische Häeresie“ des Photios und ihre Rezeption*, in: *Philotheos* 6/2006, 203-207;
- (2006) *Разкопки в руините на вавилонската кула*, в: Морис Оландер, *Археология на езиците*, ЛИК, София 2006, 11-22;

- (2005) Die Eucharistie Diskussion im lateinischen Mittelalter und ihre Inkommensurabilität mit der östlichen Tradition, in: *The Eucharist in Theology and Philosophy*, edd. I. Percyel, R. Forrai, G. Gereby, Leuven, 2005, 209-227;
- (2005) "Един автентичен европейски символ: *Света София* в Константинопол", в: *Около Умберто Еко. Семиотика и идентичност*, изд. И. Знеполски, София, 2005, 206-221; (в съавт. с Цочо Бояджиев).
- (2005) Интелектуалната игра и сериозността на историята (Фотиевата "силогистична ерес" и нейната рецепция), в: *Играта през средновековието*, съст. Ц. Бояджиев, София 2005, 42-51;
- (2005) Иконата и иконопочитанието в перспективата на тяхното историческо определяне и утвърждаване, в: *Християнство и Култура*, 4 (2005), 87-95;
- (2005) The Limits of Causal Action: Actor-Network Theory Notion of Translation and Aristotle's Notion of Action, in: *Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society*, Volume 47, (edd.) A. Bamme, G. Getzinger, B. Wieser, München - Wien, 2005, 389-433; (в съавт с I. Tchalakov);
- (2005) Ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Aleksej Losev, in: *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, edd. K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg 2005, 191-209;
- (2005) A bolondság születése az ész diadalából, in: *Pro Philosophia Füzetek* 44 (2005), 219-236;
- (2005) Zum Thema/Introductory (Die byzantinische Philosophie angesichts der lateinischen mittelalterlichen Philosophie und der gegenwärtigen Fragestellungen der europäischen Kultur), in: *Synthesis Philosophica* 39, 3-6;
- (2005) Боеций: първият латински метафизик, в: *Боеций, Утешението на философията (Bibliotheca christiana, Series nova 14)*, София 2005, 7-11;
- (2004) Der Begriff „Erfahrung“ bei Gregorios Palamas, in: *Quaestio*, 4 (2004), 137-147;
- (2004) Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundelemente der byzantinischen Philosophie, in: *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, edd. G. Kapriev und G. Mensching, Sofia, 58-71;
- (2004) Vorwort, in: *Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens*, edd. G. Kapriev und G. Mensching, edd. G. Kapriev und G. Mensching, Sofia, 7-8; (в съавт. с G. Mensching);
- (2004) Die menschliche Natur in Christus nach Maximus Confessor und Iohannes Damascenus, in: *Christus bei den Vätern*, edd. Y. de Andia und P. L. Hofrichter, Wien, 2004, 259-270;
- (2004) Раганьето на лудоста от триумфот на разумот, във: *Философија*, 12/2004, 13-29;

- (2004) Богоприличните фантазии и богосъзерцанието при Фотий, в: Разум и възвишеност, (в чест на проф. Д. Аврамов), съст. Ц. Бояджиев и Б. Кунчев, София, 109-118;
- (2004) Мълчанието при Лудвиг Витгенщайн и Григорий Палама, в: Пътища на философията в съвременния свят, съст. И. Райнова, П. Димитров, Г. Ангелов, София, 2004, 71-79;
- (2004) Bogdan Filow - Das Lebensdrama eines Akademikers, in: *Iubilet cum Bonna Rhenus*, ed. J. P. Clausen, Berlin, 61-79;
- (2004) Раждането на лудостта от триумфа на разума, в: Критика и Хуманизъм, 1 (2004), 63-79;
- (2004) Einleitung, in: *Philosophie in Südosteuropa*, съст. Г. Каприев, Изток-Запад, София, 7-13;
- (2004) *Das Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur und die Entwicklung der philosophischen Mediävistik in Bulgarien*, in: *Philosophie in Südosteuropa*, съст. Г. Каприев, Изток-Запад, София, 47-53; (в съавт. с Tz. Boiadjiev, A. Speer);
- (2004) Богдан Филов: драмата на един академичен интелектуалец в България, в: Богдан Филов, Софийската църква „Св. София“. Софийската църква „Св. Георги“, изд. Изток-Запад, София, 7-24;
- (2004) Трансценденталии и енергии. Два модела на средновековната философия (Тома от Аквино и Калист Ангеликуд), в: Архив за средновековна философия и култура 10 (2004), 155-183;
- (2004) „Два травматични сюжета. Православието очи в очи с национализма и либерализма“, в: Християнство и култура 1 (2004), 56-72;
- (2004) „Диалогът Изток - Запад през Средните векове: една продуктивна версия. Дебатът между Анселм Хавелбергски и Никита Никомидийски за изхождението на Светия Дух“, в: *Civitas divino-humana* (в чест на проф. Г. Бакалов), изд. Ц. Степанов / В. Вачкова, София, 347-362;
- (2004): „Алберт Цимерман: учителят по философия“, в: Алберт Цимерман, *Тома от Аквино*, София, Изток-Запад, 2004, 9-15;
- (2003) „Transzendentalien und Energien. Zwei Modelle mittelalterlicher Philosophie (Thomas von Aquin und Kallistos Angelikudes)“, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30, ed. M. Pickavé, Berlin - New York, 2003, 433-453;
- (2003) Християнство, в: Кирило-Методиевска енциклопедия, т. 4, съст. Л. Грашева, София, 426-442;
- (2003) Генезисът на позитивната идея за прогрес в западноевропейската култура (Анселм епископ Хавелбергски, Диалози, книга първа), в: Около Райнхарт Козелек. Историческо време и темпоралност, изд. И. Знеполски, 133-148;
- (2003) Богопознание. Неспознавателността и спознавателността на Бога, в: Успение, 5 (2003), 69-72;

- (2003) Прашаньето останува отворено, в: Филозофија, 5 (2003), 119-121;
- (2003) Среќата на Моисей с Христа (св. Григориј Палама, Триади, II, 3, 55), в: Архив за средновековна филозофија и култура 9 (2003), 191-199;
- (2003) Apprivoiser la transition : le tour des intellectuels, in: *Divinatio* 17 (2003), 269-276;
- (2003) A New Project: „Byzantine Commentaries on Plato and Aristoteles“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 45, Leuven, 27-28;
- (2002) Gibt es eine byzantinische Philosophie?, in: *Ostkirchliche Studien* 1/2002, 3-28;
- (2002) The Cultural Identity of Medieval Bulgaria, in: *Rethinking the Transition*, ed. I. Znepolski, K. Tchervenkova, A. Kiossev, University Press, Sofia, 355-360;
- (2002) L'art difficile de comprendre l'histoire, in: *Divinatio* 15 (2002), 229-233;
- (2002) Политическата филозофија на Тома от Аквино (според неговиот трактат *De regimine principum*), в: *Разум* 2 (2002), 88-103;
- (2002) Дебатът за причастието в латинското средновековие и неговата несъизмеримост с източната традиција, в: Архив за средновековна филозофија и култура 8 (2002), 27-48;
- (2002) *Диспут с Пир* - протоколираниот ход на мисълта, в: Максим Изповедник, *Диспут с Пир*, София, ЛИК, 5-9;
- (2002) Предизвикателството „учебник по филозофија на средновековието“, в: Рихард Хайнцман, *Филозофија на средновековието*, София, ЛИК, 13-16;
- (2002) Некласическата критическа теорија: прва равнoсметка, в: *Социологически проблеми*, 3-4 (2002), 252-264;
- (2001) Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas, in: *Philotheos* 1/2001, 144-149;
- (2001) Българската школа по филозофска медијевистика, в: *Критика и Хуманизъм*, 1/2001, 105-124;
- (2000) Die antiapophatische Deutung des Dionysius bei Gregorios Palamas, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, ed. Tz. Boiadjiev, G. Kapriev u. A. Speer, Brepols, Turnhout, 123-155;
- (2000) Die „errores graecorum“ und die ΕΚΦΑΝΣΙΣ ΑΙΔΙΟΣ. Das Zweite Konzil von Lyon - Anstoss zu einer neuen theologischen und philosophischen Entwicklung in Byzanz?, in: *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 27, ed. J. A. Aertsen u. A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 574-603;
- (2000) *Eodem sensu utentes?* Die Energienlehre der „Griechen“ und die *causae primordiales* Eriugenas, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 4 (2000), 289-307;
- (2000) Gennadios II., in: *Metzler Lexikon christlicher Denker*, ed. M. Vinzent, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar, 271-272;
- (2000) Gregorios Palamas, in: *Metzler Lexikon christlicher Denker*, ed. M. Vinzent, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart - Weimar, 295-296;

- (2000) Интелектуалците-християни. Присъствието им сред българската културна ситуация и в медийното ѝ пространство, в: Медии и преход, изд. Г. Лозанов, Л. Деянова, О. Спасов, София, 162-181;
- (2000) Митове, медии, средновековие, в: Митове и медии, изд. Г. Лозанов и О. Спасов, Университетско издателство, 135-150;
- (2000) Случаят Сен Гален, в: Екехарт IV, Историите на манастира "Сен Гален", Университетско издателство, София, 5-9;
- (2000) Културната идентичност на средновековна България, в: Нова публичност. Българските дебати 1999, изд. А. Хранова, София, 2000, 115-119, (*английски превод*: Kapriev, G., The Cultural Identity of Medieval Bulgaria, in: New Publicity. Bulgarian Debates in 1999, ed. A. Hranova, Sofia, 2000, 131-136);
- (2000) Краят на хилядолетието, видян през неговото начало, в: Мислите, изв. брой на сп. Мирна, 9-16;
- (1999) "Превърнатите форми" - бележки в полето на текста и контекста, в: Критика и Хуманизъм, 6 (1999), 61-70;
- (1999) Кръговете на идентичността и Византизизмът, в: Език и литература 2 (1999), 158-171;
- (1999) Christian Values and Modern Bulgarian Culture, in: Creating Democratic Societies: Values and Norms (Bulgarian Philosophical Studies, II), ed. P. Makariev, A.M. Blasko, A. Davidov, Washington, 229-237;
- (1999) Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter, in: Bulletin de philosophie medievale 41, Louvain-la-Neuve, 153-160;
- (1998) Räumlichkeit (Raum und Zeit) bei Anselm von Canterbury, in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 25, ed. J. A. Aertsen u. A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 229-248;
- (1998) Stellung und Sinn der Philosophie in der Lehre des Gregorios Palamas, in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 26, ed. J. A. Aertsen u. A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 939-946;
- (1997) Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog "Theophanes" des Gregorios Palamas, in: Recherches de Theologie et Philosophie medievales, 64/2 (1997), 263-290;
- (1997) Byzantinische Philosophie, in: Bulletin de philosophie medievale 39, Louvain-la-Neuve, 49-52;
- (1997) Българският спор за расизма през 30-те години на XX век: философски и общокултурни перспективи, в: Усвояване и еманципация. Встъпителни изследвания върху немска култура в България, изд. А. Натев, София 1997, 329-342;

- (1997) Eodem sensu utentes? "Гръцкото" учение за енергиите и "causae primordiales" при Джон Скот Ериугена, в: Архив за средновековна философия и култура 4 (1997), 70-94;
- (1997) Антропологическият проблем при МакИнтайр и Маркс, в: Демократически преглед, книга 34 (зима '97/98), 455-471;
- (1996) Bemerkungen über den Kommentar des Thomas von Aquin zu 'De Divinis Nominibus' des Dionysius Pseudo-Areopagita, liber IV, lectio 1, in: Архив за средновековна философия и култура 3 (1996), 20-32, (български превод: Бележки по коментара на Тома от Аквино към 'За имената Божии' на Дионисий Псевдо-Ареопагит, в: ibid., 162-174);
- (1995) Специфика на времето при Анселм от Кентърбъри, във: Философски алтернативи 4 (1995), 73-83;
- (1995) Диалог и диалектика на битието при Анселм от Кентърбъри, в: Архив за средновековна философия и култура 2 (1995), 89-115;
- (1995) Individualität und Personalität bei Anselm von Canterbury, in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 24, ed. J. A. Aertsen u. A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 355-357;
- (1995) Gutheit - Schönheit - Licht, in: Bulletin de philosophie medievale 37, Louvain-la-Neuve, 143-147; (в съавт. с А. Speer);
- (1994) Das Naturalisieren der Geschichtsschreibung nach dem 12. Jahrhundert (Der Bedeutungswandel von *persona*, *locus* und *tempus*), in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 22, ed. I. Craemer-Ruegenberg u. A. Speer, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 846-859;
- (1993) Бележки, в: Ж. льо Гоф, Интелектуалците през средновековието, Университетско издателство, София, 143-158;
- (1991) Der Mensch als kosmisches Atom in der mittelalterlichen Historiographie (9.-11. Jahrhundert), in: Miscellanea mediaevalia, Bd. 21/1, ed. A. Zimmermann, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 28-40;
- (1991) Аврелий Августин, във: FILOSOFIA, Учебник за 11 клас, Арена, София 1991, 225-235;
- (1991) Учението за йерархията на Псевдо-Дионисий Ареопагит и западноевропейската средновековна култура, във: Философски преглед 4 (1991), 31-50;
- (1991) Средновековната ученост (9.-11. в.), в: Критика и Хуманизъм 1 (1991), 139-159;
- (1991) Импровизации върху "втората философия" на Парменид, във: Философска мисъл 8 (1991), 41-48;
- (1988) Персона - личност - свободна индивидуалност, в: Социологически преглед 5 (1988), 21-44; (в съавт. с В. Дишев);

- (1988) "Хегеловата логика" на Маркс, във: Философска мисъл, 8 (1988), 66-72; (в съавт. с Д.Деянов);
(1987) Историк и история в западноевропейското средновековие, в: Социологически преглед, Извънреден брой, 113-133;
(1985) Конрад Лоренц и обратната страна на огледалото, във: Философска панорама (3-4) 1985, 54-55;
(1985) Две схващания за раннохристиянската представа за времето, във: Философска панорама 3-4 (1985), 69-70;

Г. Преводи на български

- от латински

книги

- (2002) Уилям Окам, Избрано, София, ЛИК, (Bibliotheca christiana, series nova, N 10). 123 с.;
- (2001) Анселм Кентърбърийски, Защо Бог стана човек, София, ЛИК, Bibliotheca christiana, Series nova N 5, 117 с.;
- (1999) Йоан Павел II, Енциклика Вярa и Разум, Истина-Veritas, София, 142 с.;
- (1998) Джон Дънс Скот, Трактат за първия принцип, София, ЛИК, Bibliotheca christiana, Series nova N 1, 125 с.;
- (1993) Анселм от Кентърбъри, Прослогион, За въплъщението на Словото, Апологетична книга, Писма 129 и 136, София, Критика и Хуманизъм, Bibliotheca christiana N 5;
- (1992) Анселм от Кентърбъри, Монолог, София, Критика и Хуманизъм, Bibliotheca christiana N 3.

трактати

- (2002) Анселм Кентърбърийски, За свободния избор, в: Анселм Кентърбърийски, Четири диалога (Bibliotheca christiana, series nova, N 6), ЛИК, София;
- (2002) Анселм Кентърбърийски, За падението на дявола, в: Анселм Кентърбърийски, Четири диалога (Bibliotheca christiana, series nova, N 6), ЛИК, София;
- (1999) Бонавентура, За тройния път, във: Философският ерос. Големите текстове на платоническата любов, изд. Л. Денкова, ЛИК, София, 89-116;
- (1998) Тома от Аквино, За истината (в. 1, ч. 1), в: Архив за средновековна философия и култура 5 (1998), 143-151;
- (1994) Анселм от Кентърбъри, Диалог за истината, в: Средновековни философи, Част 1, Университетско издателство, 279-304; *второ издание* в: Анселм Кентърбърийски, Четири диалога (Bibliotheca christiana, series nova, N 6), ЛИК, София, 2002;

(1994) Анселм от Кентърбъри, Молитва за неприятелите, в: Архив за средновековна философия и култура 1 (1994), 39-43;
(1994) Бонавентура, За знанието Христово, въпрос 4, в: Архив за средновековна философия и култура 1 (1994), 59-84;
(1994) Роберт Гросетест, За едната форма на всички неща, За светлината, Защо човекът е микрокосмос, в: Средновековни философи, Част 1, Университетско издателство, 431-446;

(1993) Анселм от Кентърбъри, Прослогион, За въплъщението на Словото, Апологетична книга, Писма 129 и 136, София, Критика и Хуманизъм, Bibliotheca christiana N 5; *второ издание* в: Средновековни философи, Част 1, Университетско издателство 1994, 205-278;

(1992) Анселм от Кентърбъри, Монолог, София, Критика и Хуманизъм, Bibliotheca christiana N 3; *второ издание* в: Средновековни философи, Част 1, Университетско издателство 1994, 135-204;

(1991) Боеций, Теологическите трактати, във: Философски преглед 1/1991, 51-85; *второ издание* в: Средновековни философи, Част 1, Университетско издателство 1994, 89-128;

- от старогръцки

(2002) Патриарх Фотий, За същността (Амфилохии, въпрос 138), в: Архив за средновековна философия и култура 8 (2002), 218-226;

(2001) Максим Изповедник, Различни дефиниции, в: Архив за средновековна философия и култура 7 (2001), 73-76.

- от немски

книги

(2006) Юрген Хабермас / Йозеф Ратцингер, Диалектика на секуларизацията. За разума и религията, Изток-Запад, София, 71 стр.;

(2005) Валтер Каспер, Иисус Христос, София, Изток-Запад, 458 стр.;

(2005) Валтер Каспер, Тайнството на единството. Евхаристия и Църква, Изток-Запад, София, 184 стр.;

(2004) Алберт Цимерман, Тома от Аквино, София, Изток-Запад, 266 стр.;

(2002) Рихард Хайнцман, Философия на средновековието, София, ЛИК, 419 стр.;

(2001) Фридхелм Винкелман, История на ранното християнство, ЛИК, София, 115 стр.;

(1994) Етиен Жилсон и Филотеус Бьонер, Християнската философия, Университетско издателство, София (съвместно с Цочо Бояджиев), *второ издание*: 1999 г., изд. "Идея", Стара Загора;

статии

(2004) Валтер Каспер, Историческият въпрос за Иисус Христос, в: Християнство и съвременност, бр. 11, 12-27;

- (2004) Мария Бургер, Алберт Велики: възможностите за теологическо богопознание, в: Архив за средновековна философия и култура 10 (2004), 36-51;
- (2001) Волфганг Клуksен, Съхраняването на западноевропейската идентичност, в: Критика и Хуманизъм 1 (2001), 11-22;
- (2001) Ханс Герхард Зенгер, Защо се занимавам със средновековна философия, пак там, 23-29;
- (2001) Андреас Шпеер, Актуалността на несвоевременното, пак там, 79-85;
- (2001) Карлос Стил, Авраам и Одисей. Християнска и неоплатоническа есхатология, пак там, 135-152.
- (1999) Беате Регина Зухла, Дионисий Ареопагит, в: Култура 18 / 7.5. 1999, 9-12;
- (1998) Алберт Цимерман, Безприютността на човека и философията, в: Архив за средновековна философия и култура 5 (1998), 7-21;
- (1998) Михаил Хронц, "Света София" в Константинопол и императорската литургия, пак там, 42-76;
- (1998) Христос Терезис, Аристотелизъм и платонизъм при византиеца Георги Пахимер, пак там, 106-117;
- (1998) Ян А. Аартсен и Андреас Шпеер, Философията на Бонавентура и учението за трансценденталиите, пак там, 152-190;
- (1998) Андреас Шпеер, Що е философия през средновековието?, пак там, 207-219;
- (1996) Ян А. Аартсен, Тома от Аквино и Corpus Dionysiacum; За красивото, в: Архив за средновековна философия и култура 3 (1996), 149-152; 240-246;
- (1996) Андреас Шпеер, Causalitas luminis. Учението за "lumen intelligibile" в коментара на Тома към Liber beati Dionysii De divinis nominibus, в: Архив за средновековна философия и култура 3 (1996), 211-231;
- (1996) Франк Хенчел, За мисловните образци, конотациите и импликациите. Към "За причинността на Красивото с оглед различието на причините" (Тома от Аквино, Коментар към книгата на блажения Дионисий "За имената Божии"), в: Архив за средновековна философия и култура 3 (1996), 247-262;
- (1996) Ваутър Хорис, Operatio contemplationis - Движението на привидно неподвижното в прочита на Тома на Liber beati Dionysii De divinis nominibus, в: Архив за средновековна философия и култура 3 (1996), 263-281;
- (1995) Карл Ясперс, Идеята за университета, в: Измерения на университетската идея, изд. П. Бояджиева, Университетско издателство, София, 309-391;
- (1994) Волфганг Клуksен, Историческото изследване на средновековната философия и неосхоластиката, пак там, 505-539;
- (1994) Алберт Цимерман, Природа и смърт според Тома от Аквино, в: Архив за средновековна философия и култура 1 (1994), 108-123;

- (1994) Андреас Шпеер, Философията като преход при Бонавентура, в: Архив за средновековна философия и култура 1 (1994), 44-58;
- (1994) Андреас Шпеер, Изкуство и красота, в: Архив за средновековна философия и култура 1 (1994), 124-155;
- (1994) Майстер Екхарт, Блажени са бедните духом, в: Средновековни философи, Част 1, Университетско издателство 1994, 497-502;
- (1993) Хайнрих Рикерт, Живот и култура, в: Идеи в културологията, т. 2, изд. И. Стефанов и Д. Гинев, Университетско издателство, 57-72;
- (1993) Едмунд Хусерл, Към конституцията на висшите степени на интерсубективността, в: Идеи в културологията, т. 2, изд. И. Стефанов и Д. Гинев, Университетско издателство, 149-159;
- (1988) Георг Лукач, Овещняването (из "История и класово съзнание"), в: Социологически проблеми 3/1988, 50-68;
- (1988) Карл Маркс, Хегеловата логика, във: Философска мисъл 8/1988, 63-65;
- (1986) Конрад Лоренц, Обратната страна на огледалото, гл. 8-10, в: Немарксистки теории на познанието, изд. Л. Сивилов, София, 98-223.
- от руски**
- (1999) Сергей Аверинцев, Християнството, в: MESEMBRIA. Българо-руски сборник в чест на Сергей Аверинцев, изд. Е. Ив. Димитров, Славика, София, 352-365.
- (1995) Евгений Трубецкой, Старият и новият национален месианизъм, в: Lettre internationale, 8 (1995), 42-48.
- (1992) Владимир Лоски, Образ и подобие, в-к Култура, бр. 25, 19.6.1992;
- (1992) Владимир Лоски, Творението, в-к Култура, бр. 21, 22.5.1992;
- (1991) Александър Мен, Човешкият лик на безкрайното, в-к Култура, бр. 27, 5.7.1991.

РИТУАЛИ НА ЗНАНИЕТО ВЪВ ВИЗАНТИЯ

Георги Капреев

Тежкия, „по ориенталски“ детайлиран византийски церемониал е структуриран, както се знае, така, че по всеки начин да подчертава значението и несъмнената първостепенност на императора. Всички други фигури, намиращи се в присъствието на василевса, са длъжни да му оказват чест и е строго изключено по какъвто и да е начин да застават като основни изпълнители в центъра на съответното събитие.

Знае се, че императорът не говори по време на официалните си появи и даже при личния прием на посланици, а неговото мнение се изказва чрез думите на логотета. Авторитетът на императора се потвърждава посредством телесното му присъствие. Това е основанието и за съвсем прецизното описание на степенния ред около царската трапеца, при което се подчертава, че възникването на някакъв хаос по време на императорските приеми снизява престижа на императорското достойнство.

Тишината и мълчанието са задължителен елемент от дворцовия порядък. С това е свързана службата на силенциариите, длъжни да въвеждат безшумност и спокойствие навсякъде, където присъства императорът. Дори членовете на държавния съвет, на *sacrum consistorium*, нямат право да взимат думата пред императора. Затова и заседанието на съвета се именува *silentium* (тишина, мълчание, покой). Церемониалът не е някаква произволна театрална игра, а взаимно потвърждение за императора и народа на ромеите на тяхното божествено пратеничество¹. В тази перспектива човешката реч може да бъде само покушение срещу богоположения ред.

В този кратък текст бих искал единствено да насоча вниманието към една особена ситуация, която би ни дала възможност да погледнем от специфичен ъгъл структурата на средновековното общество, откъдето да стане видим особеният статус на знанието и неговите носители още преди появата на специализираните научни институции. Започвам с една история.

Анселм, епископ на Хавелберг († 1158), пребивавал от 1135 г. като имперски посланик в Константинопол, провежда през април 1136 г. съответно в църквите „Св. Ирина“ и „Св. София“ два дебата с Никита, митрополит на Никомидия и меродавен богослов, преподавал в патриаршеската школа в Константинопол. Първата дискусия се занимава с изхождението на Светия Дух, а втората с въпросите за примата на папата и за причастяването с квасен или безквасен хляб. Дискусиите са документирани от самия Анселм във втората и третата книга на неговите *Диалози*, писани през 1145 г.

В началото на глава първа от втората книга той пише следното: „И тъй, след като вече бях в имперския град и получих множество различни въпроси от страна на гърците, а също така поставих такива на тях, понрави се на благочестивия император Калоян < Иоан II Комнин > и на патриарха на града N. < Лъв Стипиот >, мъж високорелигиозен, да се проведе публично обсъждане и бе определен ден, за да прозвучи в присъствието на всички онова, което се е казвало от едната и от другата страна. Така на десетия ден, ако си спомням добре, от месец април се събраха множество мъдреци в квартала, наричан Пизански, близо до църквата „Света Ирина“, именувана на латински „Свети Мир.“ Поставени бяха, както е обичайно там, силенциари, посочени бяха арбитри, заеха място нотари, които вярно да съхранят и да потвърдят писмено всичко, изказано и от двете страни, замлъкна голямото множество, скупчило се, жадно да чуе казаното”.

По-нататък става ясно, че и латинската колония в Константинопол е била добре представена, при което изпъкват трима прочути учени: Джакомо от Венеция, Бургундио от Пиза и Моисей от Бергамо. Взима се решение да превежда Моисей и се поставя много казваният въпрос дали изричаното да се превежда дума по дума (*verbum de verbo*) или да бъде предаван смисълът му (*interpretatio in medio curat*). За чест на участниците, предпочетена е втората процедура (което превръща в легенда твърдението, че този преводачески метод е въведен едва в средата на 13 век)².

Анселм подчертава още, че Никита е избран на място измежду дванайсетте най-мъдри гръцки учители. В края на дебата общо достигнатото решение се акламира, без обаче да се споменава някакво особено действие от страна на императора или даже името му.

Това кратко описание ни позволява да разшифроваме една специална ритуална форма, правеща възможна научната дискусия в присъствието на императора. Чрез определена процедура на участниците в дискусията се придава правото да изказват мнението си пред василевса.

Начинът, по който се случва това, може да бъде определен още по-точно. Най-напред не е сложно да бъдат разпознати някои елементи, принадлежащи към императорския церемониал. Ясно се очертава наличието на силенциариите, които с действията си очевидно имат за цел не толкова (както си въобразява Анселм) организирането на дебата, колкото да осигурят именно изискуемото мълчание в присъствието на императора.

На второ място следва да се забележи, че самият василевс, иницирал събранието, не взема думата и заявява себе си само чрез определени жестове. Макар в този случай такива жестове да не са регистрирани, те са ни известни от други богословско-философски дискусии като например дебата между Григорий

Палама и Никифор Грегора през 1355 г., организиран от Йоан V. Дискусията станала по едно време досадна за императора и той отпратил опонентите с един жест.

Тъй като диалогът между Анселм и Никита протича именно в присъствието на императора, установимо е излъчването на един вместо-логотет, на някого, изпълняващ логотетската длъжност. Изборът на Никита едва ли е бил направен непосредствено преди дебата. Съвещаването на ромейските учени минути преди дискусията следва да се гледа като част от ритуала, правещ дебата възможен в този случай. Важно за моята теза е обаче обстоятелството, че изборът се осъществява не от императора или патриарха, а от интелектуалните лидери.

В тази връзка бих искал да насоча вниманието към още една дреболия. Отдавна е забелязано, че Анселм говори много по-дълго от Никита. Повечето изследователи са готови на бърза ръка да припишат това положение на иначе доказуемата суета на пишещия девет години по-късно Анселм. Никак не съм сигурен в това. Той е тъкмо „чужденецът“, длъжен да разгърне своите тези. Той бива по-скоро изслушван и изпитван. Задачата на „логотета“ е най-вече да поставя въпроси и да издига контра-аргументи. Работата на Анселм е да се аргументира подробно.

Трябва освен това да се забележи, че подобни дебати непременно се провеждат буквално пред лицето на Христа, защото обикновено протичат в някоя църква. Не е случайност, че съборите и синодалните заседания на Константинополската църква се свикват в южната галерия на „Света София“, където пространството се доминира от две грамадни мозайки (един Деисис и едно изображение на Петдесетницата).

Говорещите са при това длъжни да декларират, че се стремят не към раздор, а към изследване и познаване на самата истина, която разкрива себе си тъкмо в диалога и смирения разговор, а не при гордото нахвърляне едни срещу други в настървение за победа, както настойчиво подчертават Анселм и неговият диалогичен партньор³. Откритият научен диалог е допустим и в присъствието на императора затова, защото е санкциониран от Логоса.

Логосът, който нормира византийската култура и който по норма следва да я доминира, е божественият Логос. Логосът, който стои в началото на всичко и без който не е станало нищо. Не става следователно дума за някакъв просто слово- или разумо-центризм. Логос означава повече от „дума“ или „разум“. Логос означава още „принцип“ и „норма“. Тъкмо лице в лице с тази висша норма и в нейно име (защото Истина е едно от имената на божествения Логос) става възможно официалното нарушаване на иначе универсалния церемониал, за да

се отвори пространство за ученото слово, в което то да изрази себе си автономно.

На това място съм готов да направя един паралел с латинския Запад и то с ранното западноевропейско средновековие, опирайки се на един единствен пример. Както е известно, около 789 г. Карл Велики основава своята *Academia palatina* и се обявява за неин председател. Учените мъже, формиращи тази академия, си разпределят псевдоними, под които те като академици действат във всяко отношение. Така Карл се е казвал Давид, Алкуин е Флак, Еадмер е Омир и т.н. Има съвременни изследователи (не на последно място Жак льо Гоф), които си позволяват смешки относно това обстоятелство. По тяхно мнение тук иде реч за безвкусна игричка на полуграмотни провинциалисти, които по този начин си дават зор да стилизират себе си като велики. Моето тълкуване звучи съвсем иначе.

Ако се осведомим за социалния статус на академиците, тогава пред нас ще се открие твърде пъстра картина. Рамо до рамо с император Карл и епископ Алкуин стоят хора от съвсем низши слоеве, включително бивши разбойници по пътищата. Как иначе тъкмо във времето, когато каролингската династия насажда с огън и меч пирамидалната социална структура на средновековието, би било възможно да се приказва на едно стъпало с императора, да не говорим да бъде той надприказван, което никак не бива да се изключва в ситуацията на една научна дискусия.

С произволното разпределяне на имена, произхождащи от Библията и от гръцката или римската древност се цели и постига тъкмо този ефект. По този начин всъщност се демонтира социалната йерархия, за да се отвори място за изграждането на една друга йерархия, основана върху знанието и интелектуалните постижения. Това пространство има свои собствени ритуали и присъщо само нему властово регулиране.

Трябва следователно в последна сметка да се заключи, че както византийското, така и ранно-средновековното латинско културно пространство има своите механизми, чрез които, независимо от всички конвенции на социалната структура, се осигурява в достатъчна степен автономията на знанието, независимостта и самоуправлението на интелектуалците. В рамките на тази самостойна структура се формират собствени ритуали, съхраняващи и отстояващи своята валидност дори преко изключително строгия и иначе всеобщо-валиден церемониал. По този начин се санкционира автономната сила на знанието, която в своята собствена област е - поне според нормата - в правото си да упражнява самовластие. Тази демонстрирана автономия на интелекта, която, наистина, има корените си във върховния Логос, е без друго от самото начало една съществена съставна част на европейската култура.

Бележки

¹ H. Hunger, *Byzantinische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1958, 265-266.

² Anselmus Havelbergensis *Dialogi*, II, 1, in: Migne PL 188, 1163A-1164B.

³ Anselmus Havelbergensis *Dialogi*, II, 1, in: Migne PL 188, 1163D-1164A.

V. КАЛЕНДАР

През **април 2006 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: *“Изследване на първите резултати от въвеждането на новата ситема за оценка на качеството на преподаването в МГУ “Св. Иван Рилски” на базата на данни от обучението по философски и социални науки”*. По проекта работят преподавателите от катедра “Философски и социални науки”. Ръководител на проекта е ас. Ваня Серафимова.

През **октомври 2006 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ’2006, заседава секция *“Хуманитарни и стопански науки”*. Доклади изнесоха преподавателите от катедра “Философски и социални науки”: доц. д-р Андрей Рождественский, доц. д-р Добрин Тодоров, ас. Женя Стефанова, ас. Ваня Серафимова и ст. пр. д-р Йордан Иванов от катедра “Физическо възпитание и спорт”.

През **декември 2006 г.** *премина в пенсия* дългогодишният преподавател от катедра “Физическа култура и спорт” Георги Ангелов.