

**ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ
“НЕОФИТ РИЛСКИ”**

**ГОДИШНИК
НА КАТЕДРА
„ФИЛОСОФСКИ И ПОЛИТИЧЕСКИ НАУКИ”**

**ГОДИНА XI
2021**

РЕДКОЛЕГИЯ:

Проф. д-р Борис Манов (главен редактор), доц. д-р Антоанета Николова, доц. д-р Гергана Попова

Югозападен университет “Неофит Рилски“, Благоевград
Философски факултет, Катедра „Философски и политически науки“

EDITORS:

Prof. Dr. Boris Manov (Editor-in-Chief), Associate Prof. Dr. Antoaneta Nikolova, Associate Prof. Dr. Gergana Popova

South-West University “Neofit Rilski”, Faculty of Philosophy, Philosophical and Political Sciences Department

МЕЖДУНАРОДЕН РЕДАКЦИОНЕН СЪВЕТ:

Проф. дн Лазар Копринаров (ЮЗУ „Н. Рилски“ – Благоевград), Проф. дфн Валентин Канавров (ЮЗУ „Н. Рилски“ – Благоевград), Проф. дфн Иван Кацарски (ИИОЗ-БАН), Проф. д-р Диего Лучи (Американски университет в България – Благоевград), Проф. д-р Зоран Матевски (Университет „Св. Св. Кирил и Методий“ – Скопие), Проф. дн Мария Марчевска-Ритко (Университет „Мария Склодовска-Кюри“ – Полша), Проф. д-р Марко Форливези (Университет Габриеле д'Анунцио – Киети-Пескара), Проф. Хуан Хосе Падиал (Университет на Малага), Хаб. д-р Лидия Гузи (Национален университет на Ирландия), ас. д-р Звиад Абашидзе (Държавен Университет в Тбилиси), д-р Слободан Янкович (Институт за международна политика и икономика – Белград)

Editorial Board:

Prof. DSc. Lazar Koprinarov (SWU “N. Riliski – Blagoevgrad), Prof. DSc. Valentin Kanawrow (SWU “N. Riliski – Blagoevgrad), Prof. DSc. Ivan Katsarski (ISSK-BAS), Prof. Diego Lucci, PhD (American University in Bulgaria), Prof. Zoran Matevski, PhD (Ss. Cyril and Methodius University in Skopje), Prof. DSc. Maria Marczevska-Ritko (Maria Curie-Sklodowska University – Poland), Prof. Marco Forlivesi, PhD (D'Annunzio University of Chieti-Pescara – Italy), Prof. Juan José Padial (Universidad de Málaga), Dr hab Lidia Guzy (National University of Ireland), Assist. Prof. Zviad Abashidze, PhD (Tbilisi State University), Slobodan Jankovic, PhD (Institute of International Politics and Economics – Belgrade)

„Годишникът“ е научно-методическо списание на катедра „Философски и политически науки“ на ЮЗУ „Н. Рилски“, Благоевград. Има за цел да даде възможност за публикуване на резултатите от научните изследвания на преподавателите **и докторантите** от катедрата, както и да стимулира научните търсения и дискусии чрез представяне на материали на изявени учени в областите на философията и политологията от страната и чужбина. Заедно с това се цели и подпомагането на учебния процес и повишаване нивото на самостоятелната работа **и творческите изяви** на студентите.

“The Annual” is a scientific-methodological periodical of the department “Philosophical and Political Science” at SWU Neofit Rilski, Blagoevgrad. Its main goal is to give an opportunity for publishing the results of the lecturer’s scientific researches as well as to stimulate the scientific searches and discussions by representing papers of prominent Bulgarian and foreign scholars who work in the field of the philosophy and political sciences. The Annual also aims to support the teaching process and to contribute to the raising of the quality of students’ private study.

В „Годишника“ се приемат материали, които отговарят на определените от редколегията изисквания и след рецензиране от независими рецензенти.

Изискванията към авторите се намират на последната страница на изданието.

ISSN 2683-0973

Университетско издателство „Неофит Рилски“,
Благоевград, 2021
South-West University Publishing House
Blagoevgrad, 2021

СЪДЪРЖАНИЕ

Валентин Канавров. Назад към метафизиката.....	6
Valentin Kanawrow. Back to Metaphysics.....	6
Борис Манов. Политическият проект на Готфрид Лайбниц.....	18
Boris Manov. The Political Project of Gottfried Leibniz.....	18
Нина Мирева-Илиева. Случаят Шейлок: справедливостта над правото или правото на справедливостта.....	34
Nina Mireva-Ilieva. The Shylock's Case: Fairness Over the Law or the Law of Fairness.....	34
Гергана Попова. Онлайн ролевите видеоигри: симулацията и чудният свят на възкресението.....	43
Gergana Popova. MMORPG – Simulation and the Wondrous World of Resurrection.....	43
Петя Пачкова. Втората световна война, филмите и преходът.....	50
Petya Pachkova. The Second World War, the Movies and Transition.....	50
Татяна Петкова. Бернар Блистен в разговор с Жан-Франсоа Лиотар (превод).....	63
Tatyana Petkova. Bernard Blisten in Conversation with Jean-François Lyotard (translation).....	63
Антоанета Николова. Даодъдзин: вариации и вариативност.....	74
Antoaneta Nikolova. Interpretations of Daodejing.....	74
Силвия Кръстева. Виртуалистският трансцендентализъм и Аналитиката на основните положения.....	80
Silviya Kristeva. Virtualistic Transcendentalism and Analytics of Principles.....	80
Иво Минков. Логика и образование. Историко-философски прочит.....	106
Ivo Minkov. Logic and Education. Historical and Philosophical Interpretation.....	106
Невена Крумова. Ерос и време	116
Nevena Krumova. Eros and Time.....	116
Марио Маринов. The Different Types of New Religious Movements in Bulgaria.....	130
Mario Marinov. Различните типове религиозни движения в България.....	130
Указания към авторите	141

Том 11 на Годишника на катедра „Философски и политически науки“ от 2021 година е посветен на 45-годишнината на ЮЗУ „Неофит Рилски“, Благоевград. В него са представени както представителни текстове на преподавателите от катедрата, публикувани в други издания на Университета и в сборници от тематични конференции, така и актуални изследвания, неиздавани досега. Студиите, статиите и преводите, подбрани в настоящия брой на Годишника, свидетелстват за многообразието на изследователските интереси на членовете на катедра „ФПН“, като покриват множество научни области – гносеология, източна философия, философия на науката, съвременна и социална философия, политически изследвания.

НАЗАД КЪМ МЕТАФИЗИКАТА
Валентин Канавров, v_kanawrow@abv.bg

BACK TO METAPHYSICS
Valentin Kanawrow

Източник: Назад към метафизиката! Съст: Георги Донеv, Силвия Кръстева, Атанаска Чолакова и Райнхард Хесе. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2017

Abstract: *Back to Metaphysics* program explores the conceptual and methodological cross point of two contradictory and at the same time philosophical paths: (1) “back” as historic-philosophical destruction, and (2) the metaphysical transition *a priori* – *a posteriori*. The first path fills up its own field of philosophizing – the history of philosophy, in a hermeneutical sense. The second one demonstrates a possibility for fundamentally unconventional philosophizing. “Back” leads to “beyond”, it does inevitably make a step toward “beyond” inquiring of the meaning, the power, and the dynamic of the transcendence. The crossed point of the two paths is deduction of the principle/s. And the crossed plane is the unity of the history of philosophy with the pure philosophy. The path from experience to *a priori* is Holzweg – a path toward illusions. The dogmatic metaphysics of objects is for a long time anachronism. *Back to Metaphysics* program may unravel ontology in a phenomenological way as a meaningful being and pave the path toward philosophical reflection of the truth.

Keywords: metaphysic, back to Metaphysics, metaphysical transition *a priori* – *a posteriori*, historic-philosophical destruction, transcendence.

През 1865 г. Ото Либман издава монографията *Кант и епигоните. Критическо разглеждане*. Първата част на книгата е посветена на учението на Кант, вкл. на неговите основни грешки. Следващите четири части анализират философските възгледи на Фихте, Шелинг и Хегел (II част), Хербарт (III част), Фриз (IV част) и Шопенхауер (V част). Всяка от тези четири части и заключението на книгата завършват с призива: „Трябва да се върнем назад към Кант [Es muß auf Kant zurückgegangen werden]“¹. Според Либман понякога става така, че по-късната философия преднамерено или непреднамерено, по един или друг начин заглушава по-ранни водещи принципи и идеи, които имат отключващ и евристичен характер за самото философстване въобще. Тези принципи и идеи трябва да бъдат пренамерени и актуализирани. Либман настоява, че философите след Кант са загърбили духа на неговия критицизъм. Затова е необходимо връщане „назад към Кант“. Съзвучен с призива на Либман е възгласът на Хусерл от втората част на неговото мащабно изследване *Логически изследвания*: „Назад към самите неща [auf die Sachen selbst zurückgehen]“². Този възглас няма обаче историкофилософски характер, а носи чиста концептуална настроеност. Той трябва да способства прокарването на път между

¹ Вж. Liebmann, O., 1912, S.109, 138, 156, 204, 216.

² Husserl, E., 1901, S.7.

интенционалните актове на индивидуалното съзнание и абсолютния регион на битието на съзнанието, който се откроява благодарение на ейдетическата редукция. По този начин според Хусерл се конституира предметният свят в съзнанието и става възможно „съзерцаването на същността [Wesensschau]“. Затова възгласът „Назад към самите неща“ има по същество трансцендентално значение, което обаче коренно реформира автентичния критически трансцендентализъм на Кант. Кьонигсбергският мислител не допуска познание на самите неща и ги обявява за „неща сами по себе си [Dinge an sich]“. При Кант познавателната парадигма изцяло взема връх над битийната, всичко познавано се свежда до явление и философията не дава на битието никакви шансове в принципащо отношение. Хусерл обръща Кантовата тенденция и търси не обективизиране на субекта и „неговата“ априорна категориална структура, а безпредпоставъчната проява на съдържанието на съзнанието. Това съдържание е различно от самото съзнание и интенционалните му актове. С помощта на една сложна редукционистка процедура по елиминиране на всичко, което прикрива чистата същност, Хусерл откроява феномена като самопоказващото се в съзнанието. Феноменът непосредствено представя същността на нещата и отвежда към истината.

В ранното си съчинение *Битие и време* Хайдегер повтаря възгласа „Към самите неща“³ не само като свидетелство на уважение към своя учител и покровител Хусерл, а и като деструкционен мотив, откриващ възможността за изграждане на една нова за европейската философия фундаментална онтология, центрирана върху въпросите за битието и смисъла на битие. Така заедно с Хусерл той разгръща не само битийната феноменология (нейното развитие е известно; свързано е с имената на Ойген Финк, Ханс Липс, Дитрих фон Хилдебранд, Едит Щайн, Роман Ингарден, Лудвиг Ландгребе, Алфред Шюц, Теодор Конрад и мн.др. включително днешни философи), а и отново след предсократиците отприщва концептуалната мощ на битийния принцип. Хайдегер се фокусира върху хоризонта на тълкуване на битието – времето – и през него търси разбиращи подстъпи към смисъла на битие. „Назад към самите неща“ се полага в херменевтизиращия ракурс на времето, който трябва да овъзможности онтологизирането на битието. В случая „назад“ не се идентифицира с една определена посока на физически схващаното време, а преследва предрационалното разбиране на смисъла на битие посредством херменевтичния потенциал на времето. „Щом като за самия въпрос на битието ще трябва да бъде добита прозрачността на неговата собствена история, то е нужно да се разхлаби втвърдената традиция и да се отстранят породените от нея прикривания. Ние разбираме тази задача като деструкция на традиционния състав на античната онтология. [...] Деструкцията обаче не иска да срине миналото вдън земя, тя има положително намерение; нейната отрицателна функция остава неизтъкната и индиректна“⁴.

³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, in: GA, 1977, B.2, S.27, 34. Срв. „Феномен в смисъла на Хусерл е всяко нещо, което само представя себе си.“ Хабермас, Ю., 1999, с.156 сл.

⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, S.22 f.

В по-късната си философия (след 1932-34 г.) Хайдегер се отказва от проекта фундаментална онтология и от опосредстваното чрез и през времето теоретизиране на битието и се впуска към директно, в някакъв смисъл феноменологическо, ала не в обхвата на трансценденталното съзнание (подобно на Хусерл), проясняване на истината на битието – всъщност към битието само по себе си като скриващо се разкриване и разкриващо се скриване. Този обрат към още по-радикално поставяне на питането за битие, към възвръщане на изначалната нагласа на предсократиците да схващат истината по неопосредстван от структурите на мисленето начин Хайдегер нарича „Kehre“.

Терминът напомня Нищевите прозрения „die ewige Wiederkehr“ и „die ewige Wiederkunft“⁵, които също носят донякъде негативната, впрочем елиминативна задача за отстраняване на рационалната метафизика и повлияните от нея нравствени и религиозни концепции. Ала в позитивно отношение Хайдегеровата „Kehre“⁶ задава едно много мощно феноменологизиране на екзистенциалната метафизика, макар Нищевият повик към Свръхчовека да носи не по-слаб хуманистичен заряд. Чрез „Kehre“ Хайдегер вече не цели толкова деструкция на историята на философията, нито пък някакво припомняне на позабравени идеи или постановки, а коренен, по същество метафизически възврат към изконното предрационалистическо философиране на битието. Според Хайдегер очевидният топос на европейската философия е рационалната метафизика. Хилядолетната история безалтернативно свидетелства за това. Същинският въпрос обаче е за феноменологизирането на нейните скрити битийни основания. Тяхното разкриване изисква справяне⁷ с историкофилософската традиция.

⁵ Ницше, Фр., 1991, с.85. Ницше основно използва два термина „die ewige Wiederkunft“ и „die ewige Wiederkehr“ (много рядко ewig wiederkommen [вечно идва отново, вечно се връща отново]; виж: Ницше, Фр. 1990, с.171; срв. Nietzsche, F., 1982, В.П, S.409). Първият, по-често и по-характерно използваният термин акцентира преди всичко върху вечното отновоидене, отновонастъпване, отновосъбъждане, отновосътворяване, възсъздаване, претворяване, а вторият – повече върху вечния обрат, поврат, завой, обръщане. Ницше използва първия термин, когато става дума за неговото учение, за водещата идея, за основаващата мисъл. Малко спекулативно и с известна доза приближение може да се каже, че в антинихилисткия nihilizъм терминът носи акцента на антинихилизма, на водещото смислово начало, претворяването, респ. акцента на авторовия концепт. Втория термин Ницше използва най-вече по отношение на антинихилистките nihilизираните съществуващо, светово, човешко, дребно, низко, морално, религиозно и пр. Срв. напр. 55-я афоризъм на *Воля за власт* и мн.др. Преводачите на български език на *Тъй рече Заратустра* и на другите по-късни съчинения на Ницше не са стриктни и педантични в преводите на двата термина. М. Белчева/П. Славейков превеждат и двата като вечно възвръщане; Н. Райнов също превежда и двата по един и същ начин, но като вечно повръщане, вечен поврат, в редки случаи използва вечно връщане, срв. Ницше, Фр., 1919, с.208; Райнов използва и израза вечно възвръщане, но с него превежда глагола zurückkommen (връщане обратно), срв. Ницше, Фр., 1919, с.208, Nietzsche, F., 1982, В.П, S.463; Ж. Николова-Гълъбова обикновено превежда първия термин като вечен възврат (но и като вечно възвръщане, виж: Ницше, Фр., 1990, с.231, 232; срв. Nietzsche, F., 1982, В.П, S.465, 466), а втория като вечно възвръщане; Д. Илинова копира този модел; Пл. Градинаров превежда и двата термина като вечно завръщане.

⁶ „Indem es das Wort Sinn von Sein zugunsten von Wahrheit des Seins aufgibt, betont das aus *Sein und Zeit* hervorgegangene Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins [...] Das bedeutet die „Kehre“, in der das Denken sich immer entschiedener dem Sein als Sein zuwendet.“ Heidegger, M., Seminar in Le Thor (1969), GA 15, S.345.

⁷ Терминът на Хайдегер „справяне [Verwindung]“ уточнява неговия възглед за „преодоляване на метафизиката [Überwindung der Metaphysik]“. Преодоляна според Хайдегер трябва да бъде метафизиката,

Какво означава, по-общо погледнато, самият повик „назад“? Не е ли той белег на ретроградност, безполезно вторачване в миналото, обръщане посоката на развитието, неплоден консерватизъм? Повикът „назад“ не слага ли край на творческото движение на мисленето, край на неотстъпно прогресиращата история, край на развитието на философията и самата философия? Това „назад“ не призовава ли към реставрация на догматичната метафизика, която безалтернативно е изпепелена от мащабната трансцендентална критика на Кант? Не трябва ли спрямо „назад“ да се поучим от Фуко, който аристократично се отказва от придобилата измерения на мантра „археология на знанието“ в полза на генеалогията на парциалния дискурс, която следва завещаната ни от Киркегор парадоксалност на множествената екзистенция? „Назад“ не се ли асоциира с неизбежен *regresus in infinitum*, за който споменава още Ал. Баумгартен в 380-я параграф на своята знаменита *Метафизика*? И не най-последно: „назад“ не е ли отказ от преживяване и устояване на днешната екзистенция, от актуалното „тук и сега“, от простото почти сакрално себеусещане през погледа и слуха, от непосредствената емоционалност на водения диалог, от дълбоките потайности на биващото битие?

Очевидно тези въпроси са основателни, дори да се пренебрегне потенциалната есхатологична перспектива на някои техни смислови и екзистенциални хоризонти⁸. Без обстоятелствено предприемане на допълнителни странични екскурси⁹ могат да се

която надстроява един фиктивен свят над съществуващото с ресурси от самото съществуващо. За Хайдегер цялата европейска метафизика, вкл. философията на Кант и Ницше, е точно такава. Сравнението с метафизиката не означава тотално пренебрегване на метафизиката, а зад-минаване, под-минаване, преминаване през метафизиката към истината на битието. В съчиненията на Хайдегер този проблем се разяснява обстойно. Срв. Heidegger, M., GA, B.51, S.118-120; Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, in: GA, B.5, S.372; Heidegger, M., *Zur Seinsfrage*, in: GA, B.9, S.414-425. Трима от най-ревностните ученици на Хайдегер: Ханс-Георг Гадамер, Ото Пьогелер и Фридрих-Вилхелм фон Херман хвърлят ясна светлина върху този въпрос. Гадамер пише: „По-късно Хайдегер сам подчертано заостря вниманието върху това, доколкото разбира преодоляването на метафизиката като „справяне“ с нея [indem er die Überwindung der Metaphysik als ihre ‚Verwindung‘ verstand]“. Gadamer, H.-G., *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, S.15. Ето още едно свидетелство на Гадамер в този смисъл: „Това [Überwindung der Metaphysik, В.К.] изобщо не би трябвало да бъде скъсване с традицията, а истинско захващане със задачата на мисленето, която тя ни поставя. ‚Überwindung der Metaphysik‘ включва завършването на метафизиката, а то се състои не в някакво връщане към Платон и Аристотел, Кант или Гьоте, а в схващането на това, което днес е: така каза Хайдегер още през 1931 г.“. Gadamer, H.-G., *Geleitwort*, in: Biemel, W., Herrmann, F.-W. von, (Hg.), 1989, S.XVIII. Пьогелер представя преодоляването на метафизиката като *Verwindung der Metaphysik*. Така озаглавява и седмата глава на своята монография *Der Denkweg Martin Heideggers*. Пьогелер обяснява *Verwindung* като обръщане към „същността“ на метафизиката, което е „обвиване или увиване на мисленото от метафизиката [ein Umwinden oder Umranken des Gedachten der Metaphysik]“. Pöggeler, O., 1990, S.143. В дисертацията си *Самointерпретацията на Мартин Хайдегер* Фр.-В. фон Херман разяснява разликата между понятията *Überwindung* и *Verwindung*. Първото не показва, а второто показва начина за отиване над, отвъд. Този начин на *Verwindung* е посредством „преминаване чрез“. Виж: Herrmann, F.-W. von, 1964, S.257.

⁸ Темата „назад“ отваря необятни мисловни, етически и религиозни пространства, които отвеждат по посока на отнесеното към Лутер, Цвингли и Калвин реформистко положение *finitum non capax infiniti* (крайното не съдържа безкрайността, ограниченото не разбира безграничното). То получава различни тълкувания, свързани с Еклисиаст: „Всичко Той е направил да бъде хубаво в свое време, и вложил вечността в сърцето им, макар човек да не постига от начало до край делата, които Бог върши“. Екл. 3: 11.

⁹ Все пак задължително трябва да се припомни, вкл. в историкофилософски и херменевтичен ракурс, свързания с Жан-Жак Русо повик „Назад към природата“. Той е провокиран от обявения през 1749 г. конкурс на Дижонската академия на науките с въпрос дали ренесансът на науките и изкуствата допринася за

припомнят прочутото Хайдегерово обявяване на края на философията и не по-малко популярното обявяване на края на историята от Франсис Фукуяма.

Немският мислител стига до постановката за края на философията благодарение на трайната си концептуална позиция „назад“ – както в по-ранното философстване, центрирано в *Битие и време*, така и в по-късното, наченато в *Приноси към философията* и продължило до края на творческия му път. Под „края на философията“ Хайдегер разбира обаче не ликвидиране на философията, изчезване на философите или прекратяване на философстването, т.е. прекъсване на философията занапред, а задълбаване по посока на нейното скрито начало – „скриващото себе си скриване“, – което се идентифицира с устойчивостта на битието, разкриваща екзистенциалната смисловост. В *Краят на философията и задачата на мисленето* Хайдегер пише: „... прояснението не би било голо прояснение на присъствието, а прояснение на скриващото себе си скриване. Ако нещата стояха така, ние бихме стигнали едва с това питане на пътя към задачата на мисленето на края на философията. Само че не е ли всичко това безпочвена мистика или даже лоша митология, във всеки случай пагубен ирационализъм, отрицанието на рацииото?“¹⁰ Неувереността на (късния) Хайдегер в никакъв случай не идва от преоценяване или ревизиране на рефлексията върху основополагането (принципирането), лапидарно спрегната в и чрез „назад“, а от, първо, забвението на битието и, второ, неговата скритост на устойчиво претрайване и опосредстване на битийното мислене. Трудността не е в посоката „назад“. Самото „назад“ нито издига херменевтични препятствия, нито неизбежно изправя пред опасността от *regresus in indefinitum*. Напротив, деструктивизиращото „назад“ означава устойчиво бъдене в традицията. Трудността е в осмислянето на границата на „назад“, в тематизирането на типиката на философското начало, типиката на принципа и преди всичко в постигането на фундаменталното, схематизирано от битието философско мислене.

„Краят на философията“ е нейното начало, нейният принцип, нейното скрито основание. А те (за съжаление) не са подръчно дадени. Често не са и рефлексивен предмет на самото философстване. Обръщането към тях е патосът на „назад“. Тяхното актуализиране и демонстриране е елемент от смисъла на самата философия. Този елемент може да се постави под въпрос, т.е. да се теоретизира чрез повика „назад“.

Американският (от японски произход) политолог и социолог Фукуяма в една наглед близка до хегеловата постановка – все пак трябва категорично да се подчертае, че философското мислене на Хегел и на Фукуяма са свършено различни, макар от силно ограничени абстрактни позиции да може да се каже, че двамата сякаш стигат до стопиране на развитието на философията, – прокламира края на историята и в напълно

усвършенстване на нравите. Отговорът на Русо е отрицателен. Неговата теза за невинността на природата и покварата на цивилизацията е изложена в съчинението *Размишление върху науките и изкуствата*, което анализира вредата от тях. Вж. Русо, Ж.-Ж., ***, с.3 сл.

¹⁰ Хайдегер, М., Краят на философията и задачата на мисленето, в: Хайдегер, М., 1999, с.275. В *Приноси към философията*, с които Хайдегер започва своето постонтологично битийно философстване, той прокламира края на метафизиката, който е същевременно преход към новото философско начало, към истината на битието. Heidegger, M., Beitrage zur Philosophie, in: GA, B.65, S.173, 36, 45 и мн.др.

идеологически и донякъде утопичен стил постулира либералната демокрация като най-висша и крайна точка на човешкото развитие и социалното управление. Всичко това би следвало да означава според самия Фукуяма край на социокултурната и най-вече на политически форматираната еволюция на човека¹¹. Под напора на събитията той много бързо се отказва от тези си идеи. Те остават като символ на догматически разбраното понятие за „край“. Консерватизмът – Фукуяма се самоопределя като консерватор и неоконсерватор (последното е оксиморон *par excellence*) – е наистина изключително сериозна политическа, културна, историческа, екологическа, социална и пр. доктрина, но само и единствено доколкото неотклонно провежда принципи и традиции, т.е. само и единствено доколкото се утвърждава през и чрез „назад“. Консерватизмът не противоречи на либерализма. Устоите и принципите не противостоят на свободата. Те просто задават нейното начало. Обратното е анархия, ан-архе. С фиксирането на понятието *ἀρχή* Галес поставя началото на европейската философия, а по този начин и на мисловно построената и уредена Европа, на т.нар. днес Стара Европа¹².

Не са нужни повече примери за да се покаже, че фундаментално-философското „назад“ не предвещава нито свършек на света, нито отказ от еволюция, нито обръщане посоката на развитието, нито попадане в неопределеност, а още по-малко догматично търсене на „последната костенурка“, на която се крепи светът. „Назад“ отвежда към края, но схващан не като прекратяване, а като отпочване, начало, фундаментално задаване, движение към идното. Когато днес питаме за актуалността на някой философски проблем, всъщност питаме за неговата релевантност на изконното начало на европейската философия. Това начало е колкото историческо, т.е. отнесено в дадено време, култура, политика, социално ниво и пр., толкова и *a fortiori* принципно, т.е. фундаментално задаващо. Какви са самите принципи, как действат, каква сила притежават, доколко и спрямо какво са относими и пр., и пр., са допълнителни въпроси. Същественият момент е актуалността на началото и фундаменталността на принципа¹³ – концептуално, систематично и методологично.

Следва да се диференцират историческото, времето и концептуалното измерение на „назад“. Първото очевидно е съществена, но не и единствената тема на настоящото разглеждане. Деструкцията, реконструкцията и осмислянето на историята на философията са базисен етап на методологичното осъществяване на „назад“. Неговото съдържателно реализиране предполага тезата, че историята на философията, интерпретирането на историята на философията и вписването на историята на философията в корпуса на съвременното философстване, от една страна, и актуалното теоретично философстване, от друга, се припокриват в значителна степен. Тезата е

¹¹ Срв. Фукуяма, Фр., 1993.

¹² Тя не е стара по геологични или тектонични причини, не е само територия, само история или само моментна политическа снимка на едно социално и природно битие. Европа е път за постигане на достойна екзистенция благодарение мощта и резултатите на чистото мислене. Духът на Европа се ражда в Древна Гърция като мислене и има своите ценности откъм и чрез мисленето. Европа е битие на мисленето. Тя е глобален дух по силата на мисленето и неговите дискурсивни модуси.

¹³ Разбира се, традицията с нейния ход, обрати и пр. също трябва да се има предвид.

колкото изискване за абстрактна релевантност, съгласуваност и кохерентност, толкова и елемент на последователната философска екзистентност, която почива на традицията. Второто измерение – времето – е като че ли координатната система на „назад“. Поне във физически смисъл. Но от историята и особено от по-новата история на физиката знаем колко променени са нашите възгледи за времето. От Аристотел до Нютон вкл. се е смятало, че времето е абсолютно и значи по перфектен начин може да служи като надеждна линейна координата за ориентиране и осмисляне. През 1905 г. Айнщайн изоставя тази идея (в специалната теория на относителността), а през 1915 г. доразработва концепцията за изкривеното пространство-време, което нарушава обичайните ни представи за пресичащи се плоскости поради различното разпределение на масите и енергиите в него. Самото пространство-време не е константна координатна ос, а динамична величина, която зависи от движенията на телата и силите на взаимодействие в него (получава се кривина на пространство-времето), като същевременно влияе върху движението на телата и силите в него¹⁴. Следователно времето е по някакъв начин релевантно на „назад“, но в никакъв случай не е единствената координата за неговото рационализиране. Точно обратното, може да се смята, че времето и „назад“ са взаимно свързани и взаимно зависими, така че отиването отвъд тяхното порочно кръгово определяне изисква допълнителен теоретичен ресурс, или по-общ модел на тяхното преплитане. Хайдегер напомня за остарялото схващане на пространството и времето като „празни форми [Leerformen] на наличното“ или най-много като „средства на предметяването на наличното“ и предлага „време-игра-пространството [Zeit-Spiel-Raum]“, чиято изосновност спада към безосновността на битието¹⁵. Дали пространството и времето не могат да се схванат и по един различен философски начин като метафизично-познавателно открити феномени, които схематизират (в Кантов смисъл) работата на мисленето в опита, е допълнителен въпрос¹⁶.

Концептуалното измерение на „назад“ неминуемо отвежда към метафизически постановки при положение, че се търсят нетривиална концепция и оригинално решение. В рамките на една система – съществуващо, природа, вселена, космос, история, организация, структура, подредба и пр. – елементите са затворени в техните взаимодействия и затова същинското, революционното ново познание е немислимо. В този случай новото познание

¹⁴ Срв. Хокинг, Ст., 2010, с.63. „Двамата с Роджър Пенроуз показахме, че Айнщайновата обща теория на относителността налага Вселената да е имала начало, а вероятно и да има край.“ Пак там, с.64.

¹⁵ Вж. Heidegger, M., *Besinnung*, in: GA, 66, S.101.

¹⁶ Срв. Канавров, В., 2015, с.228-258. В посочената монография разглеждам пространство-времето като трансцендентална схема (по Кант), която в рамките на една парадигмална познавателна метафизика, фундирана от концепта виртуалистски трансцендентализъм (различно от Кант), се представя като феномен. Подобни на времето феномени са: свободата, езикът, еросът, религията и др. В рамките на тази метафизика феномените медиират и осъществяват прехода на чистата форма на мисленето към опита, прехода *a priori* – *a posteriori*, като така се предотвратява догматизирането на мисленето и се избягва неговото идеологизиране. Но се запазват фундаменталността на чистото априорно мислене и смисловостта на плуралистичната онтология. Феномените не са екстраординарно съществуващо, а независими от мисленето и съществуващото пътища на формата на мисленето към и в съществуващото. Те възникват при априорно-апостериорния преход на чистата форма на мисленето и функционират в опита независимо от мисленето и явленията. Феномен и явление са съществено различни.

би могло да бъде плод единствено на случайност или на неизвестно влияние, което все пак е в хоризонта на известното. Ето защо отиването отвъд, прескачането на феноменалната граница, преходът към трансценденцията са необходими. Абсолютно необходими за уважаващата себе си философия¹⁷, която търси нетривиалния смисъл и истината отвъд факта. „Колко ужасен е светът, в който няма вън, а само вътре“¹⁸, възкликва Карл Шмит. Ето как „назад“ отвежда към „отвъд“ и трансценденцията. „Назад“ полага „отвъд“ и неизбежно прави крачката към „отвъд“, като пита за смисъла на „отвъд“. Това отвеждане отвъд е твърде примамливо, но и изпълнено с множества догматизации, познавателни илюзии и теоретични разочарования.

Историята на европейската философия и критическото мислене показват, че преходът *a posteriori* – *a priori*, преходът от съществуващото и опита към трансценденцията необходимо води до химери. С формулировката на Хайдегер този преход може да се квалифицира като Holzweg (път без изход, път в заблудното). Хайдегер, а всъщност и мнозина други философи преди него – Декарт, Лайбниц, Волф, Кант, Ницше доказват, че надстрояването над съществуващото с ресурси от съществуващото е измамно и, в най-добрия случай, догматично начинание (в лошия смисъл на думата). Метафизиката и трансценденцията нямат и не могат да имат корени в съществуващото. Те не носят неговата форма и не надграждат неговото съдържание. Затова „назад“ стига до „отвъд“ и пита за трансценденцията, като предизвикателството пред философията е да реконструира и осмисли прехода *a priori* – *a posteriori*, а не противоположния преход, който е доказано измамен и безперспективен. По този начин „назад“ идва до априорно-апостериорната граница, като търси опосредстваността на отсамното от трансценденцията. Всяко нагазване в предметната или някакъв друг тип метафизика по пътя *a posteriori* – *a priori* е догматично и впрочем белег на анахронично философстване след помитащата критика на Кант.

Европейската философия проблематизира и изследва отсамното, тукашното, днешното, съществуващото, актуалното, крайното, но само и единствено откъм принципа, формата, основанието, битието, безкрайното, чистото, Другия. Днес тя вече не може да има претенциите да бъде царица на науките, нито пък може да си позволи да се самозатвори в недостъпни кристални кули. Напротив, европейската философия мисли съществуващото. Но за разлика от всички останали науки тя го мисли като екзистенциална онтологизация, т.е. като смислова трансформация на онтичното откъм и по силата на трансценденталния преход на чистата форма на мисленето от *a priori* към *a posteriori*, т.е. към опита¹⁹.

¹⁷ Тук задължително трябва да се припомни хилядолетната философска традиция, започнала още преди Аристотеловите libri *Metaphysicae*. На първата страница на *Науката логика* Хегел описва странното зрелище [das sonderbare Schauspiel], „когато един народ загуби своята метафизика, когато духът, занимаващ се със своята чиста същност, вече няма действително съществуване в него.“ Хегел, Г. В. Фр., 2001, Т.1, с.65.

¹⁸ Цит. по: Градев, Вл., 2015, с.9.

¹⁹ Лудвиг Витгенщайн пише в *Трактата*: „Думата „философия“ трябва да означава нещо, което се намира над или под, но не до естествените науки.“ Витгенщайн, Л., 1988, с.72 (Трактат, 4.111).

В тази ситуация призивът (програмата) „Назад към метафизиката“ изважда на показ няколко различни, но все пак близки по дух и, най-вече, сродни по замисъл и методология философски търсения. На първо място е семантиката на „назад“, която утвърждава фундаменталното философстване, респ. претрайването на принципа и (в някаква степен на) традицията. Тук не става дума за потвърждаване значението на принципите или за декларирането на тяхната значимост, важност, същественост и пр. По-скоро става дума за философстване в принципа (принципите²⁰). В този контекст „назад“ има единствено концептуално-херменевтичен смисъл, който държи под постоянно напрежение развитието на теорията, доколкото изисква перманентно пребиваване в принципа, съ-образяване с него, или поне негово преинтерпретиране на всяко по-съществено стъпало от разгръщането на теорията. Този аспект има непосредствена логическа измеримост, която налага следването, непротиворечивостта, кохерентността и пр. и постановява пряката логическа зависимост – положителна или отрицателна – на смисъла и истината. В хоризонта на историята на философията „назад“ проектира едно особено херменевтично пространство за работа на историкофилософските методологеми. На второ място програмата „Назад към метафизиката“ конотира вече споменатото единство на историята и теорията на философията. Те не са различни топоси, разнотипни изследвания или несходими системи. Точно обратното, актуалността на съвременната философия произтича от постоянното пренамиране на нейните исторически сложили се проблеми. Решенията им са различни, но изворът на философията е един и същ. Той е фундаменталното мислене, което цели непротиворечиво изграждане на хармоничен, човешки устроен свят. Това е светът на истината, доброто, справедливостта и красотата. Тези ценности са продукт на форматиращото мислене. В този контекст историята на философията не се разбира нито като сума мъдри и полезни сентенции, нито като романтичен ореол на старото. Тя проблематизира и провежда пътя „назад“, като същевременно се изправя пред задачата да пита за прехода, респ. пътя *a priori* – *a posteriori*.

Това са два противоположни пътя, чието единство прави възможна критическата деструкция и критическата конструкция на духовността. Методологичното постигане на тези два пътя е сложна научна задача, доколкото изисква феноменологизиране и херменевтизиране на смисъла посредством трансцендентализиране на чистата форма на мисленето. Въпросите за езика и логиката на това трансцендентализиране са първостепенен концептуален проблем. Той се заключава в кохерирането на различните модуси опосредстваност, от което зависят както типът философска теоретизация, така и възможността на истината. Трансценденталният преход *a priori* – *a posteriori* неминуемо се свързва с трансценденцията, която, макар и в строгия обхват на критическото мислене, винаги визира и клони към трансценденталния идеал. Мисленето на трансценденталния

²⁰ В случая количеството не е от значение. То е резултат на конкретна разработка. В историята на философията се срещат концепции, които утвърждават един принцип, и концепции, които използват повече принципи. Разликата идва от типа теоретизиране и типа мислене, но никога от спецификата и особеностите на предмета. Априорно-апостериорният преход не е предметно зададен, обусловен или проведен.

идеал отваря пространство за философстване върху вратата, религиозния феномен и институцията на църквите.

Двата противоположни и едновременни пътя и тяхното концептуално единство определят смисъла на философската изследователска програма „Назад към метафизиката“. Нейното възлово звено е принципът, който от страната на феноменалното трасира пътя на разбиращата историкофилософска деструкция, спрегната в „назад“, а от страната на трансценденцията съставлява метафизическия резултат на прехода (пътя) *a priori* – *a posteriori*. Принципът е своеобразен Портал, на който философското мислене получава своите основания. Дали те са битийни, познавателно-формални, логически, структуралистки, типологически или някакви други е въпрос на конкретната философия. В европейската култура темата за Портала обикновено се схваща мистически²¹. Мистиката е вид религиозна метафизика. В нашия случай разбирането на принципа като Портал има коренно различен смисъл. Той се основава единствено на специфичната същност на чистата априорна форма на мисленето и на херменевтичния капацитет на историята на философията. Тяхното засрещане при априорно-апостериорния преход може при подходящ методологически заход да експлицира фундаменталния проблем за принципа (принципите) на философията и философстването. Това теоретично засрещане получава обратното и метафорично значение на Портал.

В по-конкретен план могат да се обособят двата основни в концептуално и методологично отношение философски проекта на програмата „Назад към метафизиката“, които имат потенциала да разкрият принципа (вкл. Портала) по достатъчен начин. Това са битийната и формално-познавателната метафизика. Първата фундаментализира битието, като търси неговите опосредстващи функции спрямо мисленето, истината, езика, свободата, пространство-времето, човешкостта и т.н. Втората фундаментализира чистата априорна форма на мисленето, като търси истинни онтологизации и обоснован опит; основна идея е, че онтологията разкрива с-мисъла „на“ съществуващото, като истината битува в хоризонта на смисъла. Двата проекта са в постоянна конкуренция през вековете, често получават непоследователни интерпретации, различни суплементи, евристични или еkleктични преплитания. Изборът на който и да е от двата проекта се задава и провежда на терена на историята на философията, но само при осъществяването на метафизичния априорно-апостериорен преход, който опосредства дедукцията на принципа и неговото разгръщане като фундаментална традиция.²²

²¹ В *Трите принципа на Божествената същност* Якоб Бьоме озаглавява един от параграфите „За тайната порта“. Вж. Бьоме, Я., 2013, с.67-71. В проповедта си *За тъмнината* Майстер Екхарт казва: „Ти трябва да търсиш Бог нито тук, нито там; Той не е по-далеч от вратата на твоето сърце, там стои Той и чака, и очаква; и когото намери готов, нему отваря и него пуска.“ Meister Eckhart, 1903, S.11. Емануел Сведенборг също не е безразличен към темата. Според него „формата на духа е човешка“ и затова „човешкият дух, след като се отдели от тялото, е човек, и то в същата форма.“ Сведенборг, Е., 2015, с.362, 364 (§§ 454, 456).

²² Изказвам моята най-искрена благодарност към **всички автори** в този тематичен сборник. По един или друг начин, в едно или друго отношение, вкл. критично, Вие сте съпричастни на философстването като метафизика и споделяте тенденцията за преосмисляне на европейската метафизика като контрапункт на ограничените мнения, парциалните дискурси, абстрактните анализи, политически коректните социални

ЛИТЕРАТУРА

- Библия**, 1993, Изд. На Св. синод на Българската православна църква, София.
- Аристотел**, 2000, *Метафизика*, превод: Христов, И., Гочев, Н., изд. „СОНМ“, София.
- Бьоме, Я.**, 2013, *Тайната на духа*, Изд. Фрувег – ПЗП, Варна.
- Витгенщайн, Л.**, 1988, *Избрани съчинения*, Изд. „Наука и изкуство“, София.
- Градев, Вл.**, 2015, *Излизания*, Изд. Фондация „Комунитас“, София.
- Канавров, В.**, 2003, *Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистски трансцендентализъм*, Изд. „Faber“, В. Търново.
- Канавров, В.**, 2006, *Критически онтологеме на духовността*, Изд. „Faber“, В. Търново.
- Канавров, В.**, 2011, *Пътища на метафизиката. Кант и Хайдегер*, Изд. „Изток-Запад“, София.
- Канавров, В.**, 2015, *Пътища на трансценденталния схематизъм*, Изд. „Изток-Запад“, София.
- Кант, И.**, 1967, *Критика на чистия разум*, Изд. на БАН, София.
- Кант, И.**, 1974, *Критика на практическия разум*, Изд. на БАН, София.
- Кант, И.**, 1980, *Критика на способността за съждение*, Изд. на БАН, София.
- Кант, И.**, 1969, *Прологемени към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука*, Изд. „Наука и изкуство“, София.
- Кант, И.**, 1994, *Спорът на факултетите*. Педагогика, Изд. къща „Хр. Ботев“, София.
- Кант, И.**, 1997, *Религията в границите на самия разум*, Изд. „Отворено общество“, София.
- Кант, И.**, 2000, *Кратки метафизически съчинения*, ИК „Аргоформ“, София.
- Ницше, Фр.**, 1990, *Тъй рече Заратустра. Книга за всички и никого*, Изд. „Хр. Ботев“, превод Жана Николова-Гълъбова, София; **Ницше, Фр.**, 2003, *Тъй рече Заратустра. Книга за всички и никого*, – в: **Ницше, Фр.**, Съч. в 6 тома, Т.4, Изд. „Захарий Стоянов“, превод Мара Белчева под редакцията на Пенчо Славейков, София; **Ницше, Фр.**, 1919, *Тъй каза Заратустра. Книга за вси и никого*, Изд. „Самообразование“ Ст. Атанасовъ, превод Николай Райнов, София.
- Ницше, Фр.**, 1991, *Ессе хото*, ИК „Критика и хуманизъм“, София.
- Ницше, Фр.**, 1995, *Воля за власт*, Кн. Първа и Втора, Кн. Трета и Четвърта, Изд. Евразия, София.
- Русо, Ж.-Ж.**, ***, *Общественият договор*, Изд. Стоян Атанасов, София.
- Русо, Ж.-Ж.**, 1973, *Изповеди*, Изд. „Народна култура“, София.
- Сведенборг, Е.**, 2015, *Небе и Ад*, Изд. „Кибеа“, София.
- Фукуяма, Фр.**, 1993, *Краят на историята и последният човек*, Изд. Обсидиан, София.

отзивы и случайните случвания. Програмата „Назад към метафизиката“ е една възможност и същевременно път за възраждане на европейската метафизика.

Особена благодарност дължа на д-р **Силвия Кръстева**, д-р **Атанаска Чолакова** и проф. **Райнхард Хесе**, които положиха неограничени усилия по събирането, редактирането, подреждането, оформянето и издаването на сборника.

- Хабермас, Ю.**, 1999, *Философският дискурс на модерността. Дванадесет лекции*, Изд. „Евразия-Абагар”, Плевен.
- Хегел, Г. В. Фр.**, 2001, *Наука на логика*, Т. 1, 2, Изд. Европа, София.
- Хокинг, Ст.**, 2010, *Кратка история на времето. От големия взрив до черните дупки*, ИК „БАРД“, София.
- Biemel, W., Herrmann, F.-W. von** (Hg.), 1989, *Kunst und Technik: Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Verlag Klostermann, Frankfurt/M.
- Gadamer, H.-G.**, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, – in: *Itinerari* (Pescara), XXV, 1986, 1-2 (Heideggeriana), S.5-16.
- Hegel, G.W.F.**, 1986, *Werke in 20 Bänden*, Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Heidegger, M.**, 1975 ff., *Gesamtausgabe*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Herrmann, F.-W. von**, 1964, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan.
- Husserl, E.**, 1901, *Logische Untersuchungen: Zweiter Theil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Niemeyer Verlag, Halle a.S.
- Kant, I.**, 1900 ff., *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Verlag Georg Reimer u. a., Berlin u. a.; Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Liebmann, O.**, 1912, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin.
- Meister Eckhart**, 1903, *Mystische Schriften*, Aus dem Mittelhochdeutschen in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer, Berlin.
- Nietzsche, F.**, 1906, *Nietzsche's Werke*, B.I-X, C. G. Naumann Verlag, Leipzig.
- Nietzsche, F.**, 1982, *Werke in drei Bänden*, Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Pöggeler, O.**, 1963 (1983, 1990), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske Verlag, Pfullingen.

ПОЛИТИЧЕСКИЯТ ПРОЕКТ НА ГОТФРИД ЛАЙБНИЦ

Борис Филипов Манов, bmanov@swu.bg

POLITICAL PROJECT OF GOTTFRIED LEIBNIZ

Boris Filipov Manov

Източник: Notabene, бр. 34/2016, <http://notabene-bg.org/read.php?id=404>

Abstract: The article tries to present almost unexplored in the Bulgarian philosophical and political science literature views of one of the most prominent representatives of the early Enlightenment - German philosopher, scientist, encyclopedist, politician and diplomat Gottfried Wilhelm Leibniz. It is formulated and argued that Leibniz creates a political project which keeps the spirit of his time, but is considerably ahead of that time which outlines possible ways to build fairer and perfect political structure of society, and so - for the continuous progress of the mankind.

Key words: Political project, sovereign, state, union, progress

1. ВЪВЕДЕНИЕ

В безспорно впечатляващото творческо наследство на Г. Лайбниц едни от най-слабо изследваните и най-непознатите, особено в българската социално-философска и политологична литература, въпреки тяхната и конкретно-историческа, и теоретико-методологична значимост, са неговите политически възгледи. Причините за това са множество, сред които като определящи могат да се посочат следните: първо, идеите на немския мислител за политиката и политическото устройство на обществото, с малки изключения [1], не са изложени систематично, разхвърляни са в различни записки, писма, документи, по-големи („Нови опити върху човешкия разум“) или по-малки („Размишления за метафизиката“) завършени (публикувани приживе или непубликувани) произведения или пък „изпълват“ духа на други („Теодицея“), което „естествено“ затруднява както „отсяването“ на тези идеи, така и извеждане на същностното в тяхното съдържание. Като друга причина може да се определи фактът, че Лайбниц и приживе, и след това е познат и известен главно като „юридически съветник“ на редица короновани особи, поради което и възгледите му за обществото се познават и изследват преди всичко през „призмата“ на неговата юридическа теоретична и практическа дейност. И трето - като се има предвид казаното, макар и по повод на метафизичните възгледи на Лайбниц от Б. Ръсел (Ръсел 1996: 146, 149) [2], великият немски мислител, вероятно поради това, че и политическите му идеи както метафизическите са изпреварили значително своето време, предпочита да ги остави преди всичко за себе си, да не ги систематизира и прави достояние на „широката“ публика, защото също така ще остане „неразбран“, а публиката - шокирана.

Като се изхожда от обоснования на друго място от автора парадигмално-доктринален подход в историко-политологичните изследвания (Манов 2014) се очертават

два проблемни кръга при изясняване на обхвата, съдържанието и същността на политическите възгледи на Лайбниц. Първият обхваща парадигмалната рамка, която определя мисленето за, подхода към и решенията на проблемите на политическото на немския мислител, вторият - изясняването на доктриналното място на политическите идеи на Лайбниц, тяхната система и същността на основните им послания.

2. КОНТЕКСТУАЛНО ПОЛЕ НА ПОЛИТИЧЕСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ НА Г. ЛАЙБНИЦ

Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646-1716) живее в следренесансова и раннопросвещенска Западна Европа, роден е само две години след края на опустошителната 30-годишна католико-протестантска война, свидетел е на раждането на „вестфалския“ политически ред, дал началото и утвърдил за повече от 300 години съществуването и противоборството на европейските нации и национални държави, достигнал своята зрялост във времето на превръщането на науката в най-мощната проява на духовното (и практическо) усвояване на действителността от човека. Всичко това предопределя и характера на неговото творчество като цяло и на политическите му възгледи конкретно.

Най-общата характеристика на това творчество е, че то е вътрешно противоречиво, „амбивалентно“, в много отношения „компромисно“, носи белезите на отиващото си средновековие и настъпващото нововремие, а в теоретико-политологичен план - е проява и създател на раждащата се, но неутвърдена социално-хуманистична политическа парадигма.

Разгледани през призмата на тази парадигма [3] се очертават следните по-важни аспекти в политическата философия на Лайбниц.

Първият се проявява в контекстуалната детерминираност на неговите политически идеи. Лайбниц създава политически проект основан на последователното, макар и „външно“ прикрито зад „транспаранта“ на „теодицеята“, утвърждаване на тезата за всесилността на науката и на научния подход в познанието и човешката практика. Утвърждаване, проявяващо се като начало в преосмислянето на същността, мястото и ролята на Бога в устройството на света и на човешките дела в него. Немският мислител в духа на своето време - Реформацията, Контрареформацията и тридесетгодишната война, Инквизицията и процесите срещу Джордано Бруно и Галилео Галилей, - а вероятно и по други - концептуални и личностни - причини, не отхвърля явно и крайно идеята за съществуването на (християнския) Бог [4], напротив - той дори пише цяло, и то едно от малкото публикувани приживе, произведение, главната цел на което е доказване („оправдаване“) на Божието съществуване [5]. Определящото обаче, е „рационалното“, подобно на Аристотеловото, създадо му сериозни проблеми с християнските (католическите) ортодокси, схващане на Бога, разглеждащо го като „Крайна Причина“, „Върховен Създател“, „Съвършен Майстор“, сътворил по своята собствена свободна воля света като съвършен механизъм, най-добрият от всички възможни светове.

Именно този „Бог“ е и „образец“ както на създадения от него човек, който също е „творец“ и „майстор“, притежаващ свободната воля да избира между доброто и злото и да „твори“ свой „земен“, ставащ все по-съвършен свят, така и на най-доброто обществено-политическо устройство, което би трябвало да е подобие на „Божие“, където Той е „Върховен Монарх“, а с това и „Съвършен Управител“ (Лейбниц 1982: 161-162) [6].

Основната причина, създаваща предпоставките за реализацията на „божествената“ същност на човека е човешкото познание, което, както Лейбниц многократно подчертава, в резултат на превръщането му в „последния един век“ в „научно“, разкрива необятни възможности за сътворяването „в най-кратък“ срок на „истински рай на земята“. Изграждането на този земен рай е главната цел на политическия проект на немския мислител, а разкриването на неговите черти и възможните пътища за постигането му - съставляват структурата на проекта.

3. ПОЛИТИЧЕСКИЯТ ПРОЕКТ НА ГОТФРИД ЛАЙБНИЦ

Най-краткият път и най-доброто средство за постигането на тази възможно „най-хуманна“ цел в човешката история е създаването на „универсална“ или „всеобща“ наука (**Scientia generalis**). Ето защо, Лейбниц, който има в тази си идея предходници в лицето на Ф. Бейкън, Р. Декарт, Дж. Уилкинс, не просто я възприема от тях, но си поставя като върховна своя задача да създаде такава наука, защото нейното изграждане би било най-доброто средство за постигане на „благоденствие и справедливост“ и „почти сигурно“ на дружба и здраве и в редица произведения и писма изтъква, че вече е „почти готов“ и в „най-скоро време“ ще я представи пред обществото (Лейбниц 1984: 441-2).

В многообразието от идеи на Лейбниц биха могли да се очертаят следните определящи елементи на универсалната наука, водещи към утвърждаването нов тип обществено-политическо устройство:

а) създаването на универсален научен език.

Изобретяването на такъв език, според немския философ, е от решаващо значение за изграждането на един по-съвършен („най-съвършен“) социален ред по редица причини като изходна е възможността, че той, тъй като би трябвало да бъде, по подобие на езика на математиката, език на „символите и знаците“, би трябвало и да доведе до „икономия“ на интелектуални усилия, и което е особено важно, да „гарантира“ сигурност и точност, „подобна“ на математическите изчисления. „Ако би съществувал някакъв точен език - пише той..., при който понятията биха се представяли в някаква азбука на човешките мисли, тогава всичко, което се извежда чрез разума от данните, би могло да се осъществява посредством някакъв вид математически изчисления, подобни на тези, чрез които се решават аритметични или геометрични задачи.“ (Лейбниц 1984: 494-495) Поради това (своята точност) този език би довел до избягването на „безсмислени спорове“ поради взаимно неразбиране, резултат на „внасяне“ на различни смисли в понятията (дискусиращите би трябвало да си кажат: „дайте да пресметнем“) (Лейбниц 1984: 494-495).

Втората причина, а тя е не по-малко съществена, се състои в това, че този универсален език ще освободи хората от „човешката немарливост" и, а това е главното, - от „лекомислието" и „произвола" на „придворните" - на всички онези, които решават съдбата на хората и на обществата, които управляват.

Трябва да се посочи специално, че Лайбниц, акцентира именно върху тази втора причина, като отхвърля като необосновани твърденията, че в държавното управление и всички социални дейности използването на такъв „универсален език" е невъзможно и безпредметно, защото те се основават на „предположително" познание (например, военното дело), тъй като и тук става дума за „разумно познание", при това в „много по-висока степен", отколкото при познаване на природата и защитава позицията, че поради това, в същата по-висока степен „е в сила изкуството на най-висшето и най-икономичното използване на човешкия разум с помощта на символите и знаците" (Лейбниц 1984: 430; 497).

б) изобретяването на всеобщ научен метод.

Лайбниц обосновава идеята че би било възможно създаването на универсален научен рационален метод, който ще даде възможности за изграждането на универсална наука, която да използва в най-пълна степен най-съвършения научен инструмент - човешкият разум. Създаването на такъв научен метод, както посочва той, е „била негова детска мечта", която в зрелите години, поради „преходността и краткостта на земния живот" се е превърнала в „неизбежна необходимост".

Същността на всеобщия научен метод се състои в „изобретяването на формули или на общи закони", които да осигурят „избягването на хитросплетните на схолистичните дистинкции и двусмислеността на обикновения език" и безпогрешно да водят човешкия разум към постигане на „действителната" истина в природните и обществените науки. При това, за германския философ, ролята на „научната метафизика" за вярното познание на обществото и за правилното му управление от държавните дейци е „велика", е подобна на математиката в естествените науки, защото на основите на нейния метод „е възможно да се установят важни за привеждането в ред на човешките общества изводи". За справедливото и несправедливото е възможно, твърди той, да се изказват също така безспорни съждения, както и в математиката. Но все пак в науките за обществото е трудно постигане на точно знание, както в математиката и затова Лайбниц неколккратно заявява, че „ако Бог му даде сили и време" ще се заеме със задачата да изобрети подобен на математическия научен метод и за социалното познание (Лейбниц 1984: 451; 1982: 391-393).

в) изграждането на република на учените.

Главният проблем за постигането на очертаните цели за развитието на науката, според философа от Лайпциг, е **политически** - липсата на организация и ред в научните изследвания и приложението на научните открития в практиката и образованието. При решаването на този проблем „биха се открили възможности да се преодолеят множество злини и безкрайно да се усъвършенства живота". Това е възможно, въпреки че когато

става дума за „гражданската област“ трябва много да се внимава с „научните експерименти“, които са „спорни и опасни, (а по-скоро - и едното и другото)“, тъй като „истинската“ наука се основава както на опората на експеримента и на историята, така главно на силата на разума. Тук именно се проявява ролята на добрия („великия“) държавник, който, за разлика от повечето „управници“, които са „некомпетентни“ и „гледат на науката „от високо“ и като на занимание за „развлечение““, с „най-висшата и действена мъдрост“, която би трябвало да притежава и силата на своята власт да насочи усилията на учените и държавните органи в посока на ускорено развитие на науката за да се пордоби в кратки срокове общественото устройство и живота на хората (Лейбниц 1984: 463, 447-8, 465).

Най-ефективно в тези усилия, според немския мислител, би било създаването на своеобразна „**република на учените**“, която би трябвало да осъществи няколко най-важни и дори „неотложни дейности“: **да изобрети** „закони“ и формира условия, чрез които да изкорени „егоизма и печалбарството“, които в много голяма степен определят дейността в „съвременната“ наука“, включително и действията на „надарените от Бога с талант“, които по този начин ще бъдат принудени да се обръщат към науката не само от стремеж за изгода или тщеславие, а в името на обществената полза и прогрес, защото те (интелектуалният елит!!) са отговорни пред Бога, държавата и обществото за своите действия; **да намери** средства за „обединяване и синтезиране“ и „запазване“ на резултатите от труда на учените („да се грижи за това творенията най-изяваните мъже да не изчезват след тяхната смърт“) като главните сред тях са изграждането и поддържането на научни библиотеки и създаване на енциклопедия - „инвентарна книга“ на „човешкото познание, в която би било включено всичко, което е най-полезно, достоверно, универсално и най-подходящо за определяне на всичко останало“, което съставлява съвкупността на човешкото познание; **да създаде** специализирани научни организации (академии) от нов тип [7], тъй като съществуващите, например, Кралските дружества в Париж и Лондон, в които има много „славни мъже“, по различни причини не се занимават с „полезна“ наука, а обикновено със самоцелна и без практическа полза, и така носят загуби на човечеството. В тези „нови“, включително международни, академии трябва да се привлекат най-добрите учени и да се съсредоточат, систематизират и насочват научните изследвания и така да се постигнат и най-„впечаталяващи“ резултати и практически ползи. „Струва ми се - пише Лайбниц, - ако великите дарования, с които днес изобилства света, се обединят, както подобава, за целенасочени провеждания на експерименти, а също така, ако получат в свои ръце клиники, лаборатории и асистенти, образци (minerae) и други златоносни източници за изследвания, тогава даже за няколко десетки години, като се използва правилен метод и се държи връзка с практиката може да се постигне повече, отколкото преди се е постигало за векове“, и така „би могло значително да се увеличат удобствата на човешкия живот и да се просветят умовете на хората“ [8] (Лейбниц 1984: 432, 436, 428-9, 433-4).

г) изработването на механизми за практическо приложение на научните постижения в живота на обществото

Именно практическата „обвързаност“ на научните изследвания е и четвъртият основен аспект в концепцията на Г. Лайбниц за „универсалната наука“, главната цел, на която той вижда в прилагането на нейните принципи при изучаването, създаването на теоретичен модел и практическото изграждане на най-добро технологично и социално-политическо устройство на обществото. Основаното на разума използване на това, което може да даде и дава „универсалната наука“, изтъква Лайбниц, не само ще способства за осигуряване на нови средства на производството и увеличаване на общественото богатство, за подобряване на социалните условия, удължаване на живота и съхранение на здравето, но и за постигане на всеобщето щастие от всички хора в обществото, защото тя включва и такива „елементи“ като „науките за нравствеността и за гражданското общество“, за „естественото право и общественото благо“, които дават знанието за това как да се подобри положението на „поданиците, имащи нужда от значително намаляване на гнета в обществото“, а по този начин и как да се осигури „повишаването на благоденствието на самите управляващи“ (Лейбниц 1984: 443, 445). Ето защо е необходимо, подчертава философът от Лайпциг, държавниците да отделят специално внимание на развитието и прилагането на науката „във всички области на живота“ и определя тази страна на „държавното управление“ като главна задача на „добрата политика“ (Лейбниц 1983: 394-5) [9].

Пътят за изпълнението на тази задача Лайбниц вижда във формулирането и утвърждаването на универсални принципи и механизми на отношения между хората и техните обществени обединения - държавите.

Изходен и основен универсален принцип е принципът на толерантността [10], чието практическо приложение ще доведе до създаването на качествено нови форми на социалната практика и в отделните държави, и в Европа като цяло. Най-важната и непосредствена задача и проява на утвърждаването на този принцип в живота немският мислител вижда в преодоляването на разделението между християнските вероизповедания и създаването на единна християнска религия. Основанията за това се намират преди всичко в преосмислянето на отношението между разум и вяра. Идващото от миналото догматизиране на превъзходството на вярата над разума е главната причина за бедствията сполетели европейските народи и то трябва да бъде преодоляно. За тази цел като начало е необходимо да се установят границите между разума и вярата, защото „неопределеността на тези граници несъмнено е породила дълги спорове, а вероятно е причинила и горести междусобици“. Ето защо е очевидно, че докато тези граници не бъдат определени, „споровете ще бъдат напразни“, тъй като в самите спорове, в които ще се говори за вярата, това ще става като „се използва разума“. „Аз намирам - изтъква той, че всяка секта охотно използва разума, доколкото разчита да получи подкрепа от него“, но винаги, когато разумът „изменя“ и не дава тази подкрепа, „веднага се вдигат викове, че това е работа на вярата, която е по-висша от разума“ (Лейбниц 1983: 518-519).

Именно за да се преодолее тази ситуация трябва да се посочат разликите между и същността на вярата и разума. Разумът е знание получено от усещанията и рефлексията, вярата са откровения съобщени по чудесен начин на хората от Бога. И обикновените хората, и държавниците (кралете и князете) и духовниците в своите действия във всекидневния живот би трябвало, даже и по религиозните въпроси, да се основават на разума и оставят на страна крайните основания на вярата, решението на които са по силата на благодтта на Бог. Противното е безсмислено повторение на вече многократно повтаряни твърдения за Бога, държащи в невежество и заблуждение повече хора от всички други причини (войни, бедност и т.н.) взети заедно и водещи към безкритично „подчинение на лъжовен авторитет“, насаждан не само от католическата, но и от протестантските църкви. Ето защо само „разумно“ разбраната вяра води към преодоляване на противопоставянето и утвърждане на диалога първоначално между католици и протестанти, а след това и с православие и така трите християнски вероизповедания могат да постигнат съгласие и мир по между си и да поставят началото на изграждането на единния християнски свят (Лейбниц 1983: 510-512). „Стига само всичко наоколо - изтъква Лейбниц - да придобие друг вид..., само да се успокои Европа, да прекрати да се вълнува вътре в себе си и да обърне своя поглед в посока, където може да се сдобие с чест, победа, полза и богатство" и така „с чиста съвест и по богоугоден начин... да разшири империята на Христос" (Leibniz G. W. 1963: 74; цит. по Кембаев 2010).

Политическият „еквивалент“ на „единния християнски свят“, според Г. Лейбниц, е единната конфедерация на християнските държави в Европа. Конфедерация, която (вероятно по подобие на установения в следвестфалска Германия модел) би трябвало да обедини европейските държави, независимо от формата на управление - монархична или републиканска, макар че Лейбниц дава приоритет на монархията, доколкото тя е „образ“ на установения от „Върховния Монарх“ ред (Лейбниц 1982: 428) (а може би в качеството му на секретар на Брауншвайгските херцози - и по лични причини), и да доведе до прекратяване на военните противоборства и установяване на всеобщ мир в Европа. Идея, която изпреварва с векове реалната история, и която, ако би била реализирана, би спестила огромни разрушения, страдания и жертви на европейските народи, и за претворяването в практиката на която самият Лейбниц полага множество последователни усилия [11].

Изграждането на „обединена“ Европа, според немският философ и дипломат, е възможно на основата на два важни принципа: първи, имащ, както ще стане дума по-късно, „метафизически“ основания в неговото учение за монадите, проявяващ се във всяка държава и изразяващ се в съществуването на „йерархия на властта“, при която на всяко ниво съществува „център на властта“, равностоен на равнопоставените му, подчиняващ по-долните и подчинен на по-горните, като най-високо стои „върховната власт“ на „върховния управник“, която подчинява, координира и управлява държавното цяло. Вторият изисква да се прави разлика между съюз и конфедерация. Конфедерацията е обединение при което, макар че се създават общи структури (например общи войски), се запазва относителната самостоятелност на нейните членове, докато при съюза се образува

общо ръководство, разполагащо с върховна власт, „отнасяща се до публичното благополучие" (Leibniz 1988: 60, 57-58). Ето защо, като се съобразява и с реалностите на отношенията между европейските държави, Лайбниц смята за по-възможно в исторически по-близък план създаването на „конфедерация", при която ще се запази относителния (по-голям или по-малък в различните аспекти на отношенията между държавите) суверенитет на отделните центрове на власт и едва по-късно - и изграждане на „Европейски съюз" на християнските народи, който, по подобие на Германската империя или Нидерландия, би трябвало да прерастне в единна държава със съсредоточаващ в себе си върховната власт суверен (Riley, 1973: 91) [12].

Другият не по-малко **важен универсален принцип е принципът на свободата.** Основанията за универсалността на този принцип за Лайбниц са както „метафизични", така и собствено „научни". За част от първите („религиозно-метафизичните"), вече стана дума - те се намират в предопределената от Божествения създател свободна воля на човека, в дадената му възможност да прави самостоятелен избор между добро и зло и да определя своя жизнен път. Другата част могат да бъдат определени като „метафизично-онтологични" и се намират в главно в учението за монадите. Основната идея на това учение, изложено в редица съчинения на Лайбниц, а в концентриран вид в написаната вероятно за принц Евгений Савойски и издадена приживе от нейния автор „Монадология" (Лейбниц 1982: т.1, 413-430), се изразява в тезата, че съществуващото е „плюралистично", изградено е от безкрайно количествено-качествено разнообразни независими и деятелни [13] „субстанции" - монади (от гр. monas - единица), част от които са „духовни" - например хората, като съществува и „висша" духовна субстанция - Божествената монада [14] и, че, следователно, и човешкото общество като изградено от духовни монади предполага като своя вътрешна характеристика „плюралистичността" - обединените в едно цяло независими и свободни в своята „субстанциалност" и „самодеятелност" негови членове.

Тази „онтологична" „предопределеност" на свободата, която се търси и обосновава още в бакалавърската работа на младия Лайбниц „Метафизично обсъждане на принципа за индивидуализация", е само „възможност", поради което е нужно да се разкрие механизма на нейното превръщане в „действителност". Според него, макар че това е „един от най-трудните за доказване въпроси" на човешкото познание, този механизъм се проявява в „съвместяването на необходимостта и свободата" (Лейбниц 1982: 312). Предлагайки свое „решение" на този въпрос той, далече преди „класиците" на немската философия, формулира и обосновава идеята за свободата като постигната от разума „позната" необходимост. Това е така, защото именно човешкият разум указва пътя за усъвършенстване на човешката природа и постигане на човешкото щастие. „Разумът без свободата - пише той - би бил напълно безполезен, свободата без разума не би имала никакво значение", защото без да има възможност за действие знанието няма смисъл и даже води към „нешастие", а без знание, човек би бил като в тъмна стая - може да се движи, без да знае накъде и в какво (Лейбниц 1983: 209). Така свободата, от една страна, се различава от „невежествената произволност" на действието, а от друга - се реализира във

формата на „степени“, които следват и нарастват една след друга в зависимост от нарастването на „познанието и самопознанието“ и „деятелността“ на стремящия се да постигне „най-доброто“ човек (Лейбниц 1982: 307), проявяващ се по този начин не като „сляпо оръдие на необходимостта“, а като „съзнателен“ и „активен“ агент, превръщащ я в действителност. Ето защо и дейността на социума като цяло, и на управляващите, е необходимо да се основава на разумното (научното) познаване на действителността, на неизбежните „граници“, които тя поставя пред действащия човек. Противното, „сляпото“ или основаното на „традицията“ управление е обречено на неуспех. Държавните управници, подчертава в тази връзка философът от Лайпциг, често „смятат властта и авторитета резултат на своя произход или богатство“, но поради своята необразованост са принудени да предоставят делата си на хора „по-знаещи“, защото „зрящите винаги водят слепите“ и заключава, че „няма по-лошо робство от робството на хората, лишени от разум“ (Лейбниц 1983: 528).

В рамките на „научните“ основания от особено значение е възприемането и подкрепата на обоснованата от Хуго Гроций и Томас Хобс политическа доктрина за общественния договор. Както и в другите направления на своята научна дейност, и тук Лейбниц се проявява като оригинален и иновативен мислител. Той не само познава, но и творчески преосмисля и доразвива политическите идеи на своите предшественици, като изрично подчертава, че в своите идеи изхожда и се основава не на някакви „предполагаеми“, а на обективно съществуващите политически реалности.

Централният въпрос, който немският философ поставя на анализ е въпроса за същността и ролята на суверена в създадената в резултат на „обществения договор“ държава. Както в няколкото писма на Лейбниц до Хобс, така и в отделните му трудове, разглеждащи този въпрос, въпреки явното „преклонение“ пред авторитета на „най-славния“ мъж Томас Хобс [15], на преден план излиза противопоставянето на тезата на английския философ за „абсолютната власт“ на суверена. Основанията за това Лейбниц вижда главно в две посоки. Първата, въпреки уговорките които прави, е свързана с необходимостта от преосмисляне на схващането на Хобс за общественния договор, което, „както е видно“, твърди, че с учредяването на договора „цялото право е предадено от поданиците на държавата“. Тази теза за него е приемлива в две отношения: в смисъл, че държавата е длъжна да изгради правов ред, който да създаде условия за преодоляване на присъщата за „първобитното състояние“ война на всички срещу всички и да „осигури безопасността“ на мнозинството, подписало „съглашението“, поради което поданиците трябва да се „подчиняват на управниците“; и в смисъл, че „в държавата не твърде леко и не при малкозначими подозрения“ е допустимо да се нарушава договора, защото той има за цел да „предостави най-голямата сигурност“ в нея. Извън тези граници е недопустимо „преовластяването“ на суверена, както и ограничаването на свободата на поданиците на държавата. Това е така, защото, както посочва във второто си писмо до Хобс философът от Лайпциг, „и в държавата“, както и в „естественото състояние“ е справедливо да се предотвратява злото като поданиците се противопоставят на „преследвания, когато са невинни“ или „непрестанно свирепства произвола на тиранията“ на властимащите. Ето

защо, изтъква Лайбниц, той смята, че „простият народ би постъпил правилно, ако заради достойния живот без страх пожертва своя покой, подчинявайки се на чувствата на негодувание, съжаление и други душевни движения" (Лейбниц 1982: 312-315).

Другото основание за ограничаването на властта на суверена Лайбниц намира в природата на държавната власт - сложността на задачите, които тя трябва да решава и склонността ѝ да се самовъзвеличава и да не търпи ограничения. „Висшата власт, за която говори Хобс", според него, не само не е възможна, но не е и желателна, защото за да се предотвратят опасностите, които тя предполага, тези, „в чиито ръце тя би се намирала, би трябвало да имат ангелски добродетели". Освен това, което е не по-малко важно, е трудно да се предположи, че властниците ще имат знанията и способностите да решават компетентно многобройните въпроси на държавното управление. Ето защо, поданиците имат правото да „следват собствената си воля" и да „решават за собственото си благополучие" дотогава, докато „мъдростта и силата на управника" не ги убеди, че за постигането на „доброто" за всички, е необходимо да подчинят волята си на неговата. А тъй като в реалния живот последното е малко вероятно, възгледът на Хобс има място „само в такава република, където царят е Бог", и единствено само на него хората „могат във всичко да се доверяват" (Leibniz 1988: 59-60; 112-114).

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оценките за политическия проект на Г. Лайбниц се движат от неговото безусловно поддържане, като дори неговият автор се обявява за един от „щастливците" сред философите (Фейербах 1967), до представянето му за утопичен (фантастичен) (Ръсел 1996), и дори комичен (Волтер 2010). Явно е, че идеите на немския мислител, изграждащи този проект, не само изпреварват своето време, но и са вътрешно противоречиви и даващи основание, както за тяхното възхваляване, така и за отричането и, както е в случая с възгледа за „предустановената хамония" и следващата от него теза, че човечеството живее в „най-добрия от всички възможни светове" (Лейбниц 1982: 409) [16] - до осмиването им. Определящ е обаче оптимизмът на политическите възгледи на философа от Лайпциг. Оптимизъм проявяващ се както в тезата, че човек е способен да „познае и предвиди бъдещето", така и в безграничните възможности, на тази основа, за непрестанен „възход и прогрес на човечеството". А на въпроса, оправдан ли е този „оптимистичен утопизъм"?, може би най-добре е отговорил самият Готфрид Вилхелм Лайбниц: „За да завършим описанието на красотата и общото съвършенство на божествените творения трябва да признаем, че във вселената (Universi) се осъществява определен непрекъснат и свободен прогрес, който все повече издига културата (cultum). Така цивилизацията (cultura) с всеки ден обхваща все по-голяма част от нашата земя... Що се отнася до възможното възражение, че в този случай светът отдавна би станал рай, то да му се отговори не е лесно. Въпреки че много съществуващи неща вече са достигнали съвършенство, от това, че съществуващото е делимо до безкрайност следва, че в безкрайната дълбочина на нещата остават части като че ли заспали, които трябва да са събудят, да се развият и, така

да се каже, да се издигнат на по-висока степен на съвършенство и култура. **Няма, следователно, какъвто и да е предел на прогреса."**

(Лейбниц 1982: 410, 289-290)

БЕЛЕЖКИ

1. Значителна част от по-важните „собствено“ политически съчинения на Готфрид Лайбниц е публикувана в Leibniz G.W., Political Writings / Ed. P. Riley. New York: Cambridge University Press, 1988.

2. В т. 3 на своята „История на западната философия“ Бърtrand Ръсел при анализа на „езотеричната“ метафизика на Лайбниц цитира един отговор на Арнолд до Лайбниц, в който се казва „Откривам в тези разсъждения толкова неща, които ме хвърлят в смущение и които почти всички хора, ако не греша, биха намерили за потресаващи, че просто не виждам от каква полза би било едно такова писание, което очевидно ще бъде отхвърлено от целия свят“ и заключава, че като вижда колко зле са приети неговите възгледи Лайбниц очевидно „благоразумно се въздържа от публичното им огласяване“ (Ръсел 1996: 146, 149).

3. Подробно за същността на политическите парадигми, техните основни видове, формиране и динамика Вж.: Манов, Б., Парадигми и доктрини в европейската политическа мисъл. Теория и история на политологичната историография. Благоевград, УИ „Неофит Рилски“, 2014, 358 с., а конкретно за социално-хуманистичната парадигма - с. 54-148.

4. Нещо, което не прави и неговият не по-малко велик предшественик - французинът Рене Декарт, който в своите „Принципи на философията“ („Principia philosophiae“ - 1644), вероятно, както посочва С. Тулмин (Тулмин 1994: 97), също от съображения за „сигурност“ прокарва тезата, че той като цяло възприема библейския текст за Сътворението, но написаното в „Принципите“ се отнася до времето след това, в което природата се развива на основата на обективни „механично действащи“ принципи и закони.

5. Става дума за прословутата „Теодицея“ (теодицея е термин създаден от самия Лайбниц и означава буквално „оправдаване на Бога“ - от гръцки theos = бог + díke = справедливост), публикувана в 1710 година, в която Лайбниц представя и обосновава своите 4 (онтологично, космологично, за вечните истини, за предустановената хармония) доказателства за съществуването на Бога. Вж. Лейбниц Г.В., Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла, Соч. в 4-ых томах. Т.4, Москва, Мысль, 1989.

6. В едно от най-важните му произведения „Разсъждение за метафизиката“ Г. Лайбниц пише: „На Бога трябва да се гледа не само като на начало и причина на всички субстанции и на всички същества, но и като на глава на всички личности, или надарени с разум субстанции, и като на абсолютен Монарх на най-съвършената община (cité) или държава (republique), какъвто по своята същност е универсумът“ (Лейбниц 1982: 161-162).

7. Самият Лайбниц полага изключителни и последователни усилия за практическо осъществяване на тази идея. Той поддържа връзки с най-видните умове и обществени

личности на своето време, включително и короновани особи, които иска да приобщи към идеите и практическите си действия, става действителен член на „научните дружества“ в Париж, Лондон и Виена, основава и е пръв президент на Брандербургското научно дружество, което по-късна става Берлинска академия на науките, както и „съосновател“, в резултат на преписката и на личното си познанство с руския император Петър I, на Руската академия на науките. По този въпрос по-подробно Вж.: *История политических и правовых учений: Учебник* для вузов / Под общ. ред. В. С. Нерсисянца (*Нарсеянц 2004: 344-346*).

8. В края на статията си „За литературната република“ енциклопедистът-учен Готфрид Лайбниц след като изтъква, че при правилна организация на науката и систематизация на достигнатите знания „ние сами бихме се удивили на нашите богатства, докато в същото време се оплакваме от бедността ни, без и да се опитваме и да потърсим действителните си възможности“, макар и скромно, в подкрепа на тази си позиция, посочва и някои от собствените си достижения. „Аз имам - пише той, - някои открития и нови идеи“, които, „би могло да се предположи“, че при тяхното уместно и своевременно приложение, „биха били полезни на човешкия род“ и изброява - изобретяване на логическата машина, надхвърлила всички очаквания, нова тригонометрия, много механически открития, свързани с шахтите, часовниците, навигацията, обсадната техника, балистиката и въпросите на държавното строителство, но главното, което той си поставя като бъдеща задача е носочване на усилията към неща „много по-възвишени“, които могат да се сравнят единствено с „благочестието на духа и здравето на тялото“ (Лейбниц 1984: 433-4).

9. В тази връзка трябва да се посочи, че Г. Лайбниц е един от създателите на просвещенския идеал за „просветения монарх“. В редица свои призведения и писма той обосновава тезата за това, че в „съвременния“ му свят е наложителна високата компетентност на управляващите. Монарсите (но и другите управници) трябва да са високообразовани, включително в областта на точните науки, защото в дейностите по управлението на държавата „съществуват примери, когато толкова много трябва да бъде разгледано и съпоставено“, че те, ако искат да „изпълнят своя дълг, а не да разчитат на случая“, особено когато става дума за общественото благо, където всяка грешка може да се окаже „съдбовна и гибелна“, трябва да имат „енциклопедична“ обхватност на знанията и „математическа“ точност на своите действия. Същото важи и за управлението на икономическия живот, на производството, военното дело, поради което, тогава, когато монархът се отнася с необходимото внимание към научните изследвания и се основава в своята дейност на техните резултати, управляваната от него държава и „във вътрешнодържавните дела“, и в отношенията си с останалите държави „ще се държи на своята собствена сила“ и ще гарантира „преумножението“ на бъдещите си успехи (Лейбниц 1982: 178-180).

10. Освен „теоретични“ съществуват и конкретно-исторически и даже личностно-биографични предпоставки за извеждането на толерантността като водещ принцип в политическите възгледи на Лайбниц. В исторически план определящи са както

неизживените травми от Тридесетгодишната война (факт, който дава отражение и в идеите на някои от най-влиятелните съвременници на немския мислител като англичанина Джон Лок, например), така и постоянните заплахи за мира, имащи различни причини и прояви. В личностен - това са обстановката на веротърпимост в двора в ХанOVER, където „мирно“ са съжителствали изповядващи католицизма, лутеранството и калвинизма представители на владетелското семейство, както и задачите, които е изпълнявал Лайбниц като секретар и дипломатически пратеник на херцога на ХанOVER - Ернст Август, сред които е имало и такива, свързани с проучването на възможностите за подготовката на уния между протестантския и католическия свят. По-подробно за биографията на Г. Лайбниц Вж.: Великие мыслители: Жизнь и творчество философов и мыслителей, www.bibliotekar.ru/filosofia/42.htm

11. Много показателен е неговият опит да предложи на тогавшния крал на Франция - Людовик XIV, Кралят Слънце - да осъществи поход в Египет, където да „разгроми „неверниците“ мюсюлмани, да разшири своето кралство и да докаже силата на своя пълководчески талант и прослави френското оръжие“. Опит, имащ като непосредствена цел предотвратяването на твърде възможна война на Франция срещу раздробена Германия, а като далечна - изнасяне на военните действия далеч от Европа и установяване на траен мир на континента. Любопитното в този опит е, че той не остава само „на книга“, а Лайбниц успява да получи дипломатическа мисия и да замине за Париж с цел да убеди Краля Слънце в целесъобразността на своя план. Мисия, която Лайбниц, въпреки че по различни причини остава в Париж за почти четири години, не успява да изпълни. По този въпрос по-подробно Вж.: Кембаев Ж. М., „Египетский план“ Готфрида Вилгельма Лейбница как один из этапов развития политических и правовых теорий объединения европейских государств (Кембаев 2010).

12. Както посочва О. Башкина, в практически план като възможен „начинател“ на изграждането на „обединена християнска Европа“ Лайбниц е виждал Людовик XIV, като в споменатия вече „Египетски план“, го е призовавал най-настойчиво „да подари на човечеството „хилядолетна империя““, в която биха отсъствали войните и насилието и биха били гарантирани мира и стабилността, и в която, като се прилагат достиженията на науката, всички усилия на хората „биха били насочени към подчинение на природата, борба с болестите, изобретяване на машини, реформиране на теологията и провото“ (Башкина 2015: 101).

13. Деятелността, разбана като самодеятелност е може би най-важната характеристика на монадите, която извежда на преден план Лайбниц, и която според него, ги отличава от „атомите на древните“ - Демокрит и Епикур. Безспорна истина е, изтъква той, че „всяко съществуващо“ и, следователно, и монадите, се намира в състояние на „непрекъснато изменение“, при което „естествените изменения на монадите изхождат от вътрешен принцип, тъй като външна причина не може да има влияние вътре в монадите“ (Лейбниц 1982: 414). Години по късно Хегел също извежда на преден план това схващане на Лайбниц, като посочва, че главното свойство на монадите, е че те са „дейни“, че съществуват „според законите на дейността“, а поради това съдържат в себе си и

свободата, защото „Свободата е спонтанността, която се изразява в това, че всичко, което се развива във всяка монада, е нейно иманентно развитие; свободата е само една съзнателна спонтанност" (Хегел 1966: 428).

14. И.С. Нарски посочва, че във възгледа на Лайбниц за Бога се очертават две тенденции: една, при която Бог, е „предел" в прогреса на монадите, но не е монада; и друга - „предел", който също е монада, най-съвършена и притежаваща цялата пълнота на абсолютното знание (Нарский, И.С., 1972: 117-118). Без да се влиза в подробен анализ на мнението на Нарски, може да се посочи, че това различие у самия Лайбниц е трудно фиксируемо и даже да съществува е израз на „амбивалентността" на историческия контекст и следващата от него противоречивост във възгледите на немския философ. Би могло да се приеме, за разлика от казаното от руския философ, че може би собствената позиция на Лайбниц е по-близка до приемането на „теистично-атеистично" схващане на Бога-монада, изпреварващо по-късното схващане за Бога като точката „Омега" на френския теолог и философ Пиер Тейяр дьо Шарден и обединяващо в себе си, както ортодоксално-теистични - например „личностното" разглеждане на Божествената монада, така и „научно-еволюционистки" моменти в себе си (Относно учението на П.Т.дьо Шарден Вж.: Манов 2014: 324-342).

15. Открити са две писма на Г. Лайбниц до Т. Хобс: първото е датирано от 1670, а за второто се предполага, че е от 1674. В първото писмо във връзка с политическото учение на Хобс, Лайбниц пише: „Не ми е присъщо да лаская, но всички, които са могли да се запознаят с Твоите трудове в областта на гражданските учения (*in civili doctrina*), заедно с мен признават, че нищо не може да се добави към тяхната забележителна, въпреки краткостта им, убедителност; нищо не може да бъде по-завършено и полезно практически, отколкото съдържащите се в тях определения." Но, въпреки тази „висока оценка", бърза да добави, че той не е от тези, които „злоупотребяват до умопобъркване" с „изведените от Хобс теореми" и допускащи по този начин „големи грешки", включително с отнасящите се до „положенията за съобществата", носещи в „просторечието" названието „държава" (Лейбниц 1982: 107).

16. „От вишечайшето съвършенство на Бог следва - пише Лайбниц, - че при създаването на универсума той е избрал най-добрия план, съединяващ в себе си най-великото разнообразие и най-великия порядък. По най-икономичен начин той се е справил с мястото, пространството, времето; с помощта на най-прости средства той е произвел най-големи действия - най-голямо могъщество, най-голямо знание, най-голямо щастие и най-голяма благост в творенията, каквито въобще са достъпни на универсума. Тъй като всички възможности в Божия разум според мярата на своите съвършенства се стремят към осъществяване, то **резултатът от всичките тези стремежи трябва да бъде най-съвършен действителен свят, какъвто изобщо е възможен.**" (Лейбниц 1982: 409).

Библиография:

Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. Т.1, Москва, Мысль, 1982, 632 с.

Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. Т.2, Москва, Мысль, 1983, 682 с.

- Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. Т.3, Москва, Мысль, 1984, 734 с.
Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. Т.4, Москва, Мысль, 1989, 554 с.
Leibniz G.W., Political Writings / Ed. P. Riley. New York: Cambridge University Press, 1988, <https://www.amazon.com/Leibniz-Political-Writings-Cambridg>
Leibniz G. W. Bedencken welchergestalt Securitas publica interna et externa et status prasens im Reich jetzigen Umst nden nach auf festen Fup zu stellen // Die Idee Europa 1300 - 1946. Hrsg. R. H. Foerster. Munchen, 1963.
Башкина 2015: Башкина, О., Г. В. Лейбниц о разделении суверенитета, Социологическое обозрение, 2015, т. 14, №, 3, с.93-105. <https://sociologica.hse.ru/2015-14-3/161121497.html>
Волтер 2010: Волтер, Кандидт или оптимизмът, София, Кама, 2010.
Кембаев 2010: Кембаев Ж. М., „Египетский план" Готфрида Вильгельма Лейбница как один из этапов развития политических и правовых теорий объединения европейских государств, История государства и права, 2010, N 2 www.center-bereg.ru/11979.html
Манов 2014: Манов, Б., Парадигми и доктрини в европейската политическа мисъл. Теория и история на политологичната историография, Благоевград, УИ „Неофит Рилски", 2014, 358 с., а конкретно за социално-хуманистичната парадигма - с. 54-148.
Нарсеянци 2004: История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Под общ. ред. В. С. Нарсеянца. - 4-е изд., перераб. и доп. - М.: Норма,. 2004. - 944 с. library.khpg.org/files/docs/1380635715.pdf
Нарский 1972: Нарский, И.С., Готфрид Лейбниц, Москва, Мысль, 1972.
Ръсел 1996: Ръсел, Б., История на западната философия, Т. 3, Съвременна философия /От Ренесанса до логическия анализ/, София, Издателска къща „Христо Ботев", 1996.
Тулмин 1994: Тулмин, С., Космополис. Скритата програма на модерността, София, Калъс, 1994.
Фейербах 1972: Фейербах, Л, История философии, в 3 т.; Т. 2. М., 1972.
Хегел 1966: Хегел, Г.В.Ф., История на философията, Т.3, София, Издателство на БКП, 1966.
Великие мыслители: Жизнь и творчество философов и мыслителей, Г.Ф. Лейбниц - биография и книги Лейбница, www.bibliotekar.ru/filosofia/42.htm
Riley 1973: Riley P. The Origins of Federal Theory in International Relations Theory. *Polity*, vol. 6, no 1, pp. 87-121. Позоваването е по: Башкина, О., Г. В. Лейбниц о разделении суверенитета, В.: Социологическое обозрение, 2015, т. 14, №, 3, с.99.

Произведения на Г. Лайбниц, цитирани и използвани в изследването:

- Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. Т.1, Москва, Мысль, 1982:
Письмо к Гоббсу - с.с. 107-112;
Славнейшему мужу Томасу Гоббсу - с.с. 112-115;

- Рассуждение о метафизике - с.с. 125-164;
О приумножений наук - с.с.164-203;
Порядок есть в природе - с.с. 234-236;
О глубинном происхождение вещей - с.с. 282-291;
Два отрывка о свободе - с.с. 307-318;
Начала природы и благодати, основанные на разуме - с.с. 404 - 412;
Монадология - с.с. 413-430
Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. **Т.2**, Москва, Мысль, 1983:
Новые опыты о человеческом разумении автора Системы предустановленной гармонии - с.с. 47 - 546.
Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. **Т.3**, Москва, Мысль, 1984:
Заметки Г.В.Лейбница о жизни и учении Декарта -с.с. 159-165;
О литературной республике - с.с. 425-435;
Начала и образцы всеобщей науки - с.с. 435-445;
Элементы разума - с.с. 446-461;
Некоторые соображения о развитии наук и искусстве открытия - с.с. 461-480.
Лейбниц Г.В., Соч. в 4-ых томах. **Т.4**, Москва, Мысль, 1989:
Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла -с.с. 49-519.
Leibniz G.W., Political Writings / Ed. P. Riley. New York: Cambridge University Press,
1988:
Meditation on the Common Concept of Justice - p.p. 45-64;
Principles of Pufendorf - p.p. 65-77;
Caesarinus Fürstenerius (De Suprematu Principium Germaniae) - p.p. 111-121.

Случаят Шейлок: справедливостта над правото или правото на справедливостта

Нина Мирева-Илиева, ninail@abv.bg

The Case Shylock: Fairness Over the Law or the Law of Fairness

Nina Mireva-Ilieva

Източник: Notabene, бр. 40/2018, <http://notabene-bg.org/read.php?id=733>

Abstract: The text is centered on the issue of the relationship and the boundaries between the law and the fairness. Shylock is an expression of the relation between the law in a subjective sense and the law in an objective sense, according to which the laws and the legality do not depend and do not need a criterion for fairness. The release from the notion and the requirement for a necessary connection between the law and the fairness in a world built on pseudo-values destroys the notion of the actually real world as well. The man is unable to evaluate the things that are actually happening, which is only one step away from the "banality of the evil".

Keywords: self-value, autonomous person, fairness, meaning, good, spirituality

Любов, ревност, родители, деца, богати евреи в християнско обкръжение, антисемитизъм... Както е по възможностите само на гений от измеренията на Шекспир, цялата тази космическа сложност е показана така забавно, но и поучително, че възприемането на неочаквания ѝ край непринудено те изправя пред почти детската простота на самоналагащите се изводи.

„Венецианският търговец“ е онази Шекспировата творба, от която произтича толкова популярният цитат: „Светът е театър, а хората в него – са актьорите“.

Сюжетът свързва три основни разказни мотива, които преплитат съдбите на главните герои – сложилите се отношения между лихварят-евреин Шейлок и търговецът Антонио, влюбеният в прекрасната Порция, но недостатъчно богат Басанио, както и забраняваната по религиозни причини любов между дъщерята на Шейлок Джесика и младия Лоренцо. Антонио заема от Шейлок 3000 дуката, за да обслужи с тях на Басанио, на когото са потребни, за да поиска ръката на Порция. Лихварят е чутовно заможен, но оскърбен от отношението на венецианците. Заедно с всички останали евреи и той е принуден да живее в изолираното гето на града и да понася унизителното и подигравателното отношение на християните към тях.

Следва прословутото условие на безпрецедентния заем, който сключват помежду си Антонио и Шейлок – Шейлок ще даде необходимата сума, но в случай на просрочване на датата на падежа за връщането ѝ получава правото да изреже „фунт месо“ от плътта около сърцето на Антонио. Договорът е заверен нотариално, изготвен е по всички правила и юридическата му значимост не предизвиква нищо съмнение.

Всичко се урежда, като че ли както трябва. Басанио спечелва не само ръката, но и сърцето на Порция. На Джесика ѝ се отдава да избяга от неотстъпчивия си баща, който я

държи заключена, за да попречи на любовта им с Лоренцо. Корабите на Антонио обаче потъват и той не е в състояние да се разплати с Шейлок.

Очакваното от лихваря несправяне със задълженията от страна на длъжника го изпълва със злорадство. Той иска да отмъсти както на оскърбилия го християнин Антонио, така и на всички, спомогнали за бягството на дъщеря му. Просроченият падеж на заема му предоставя търсената възможност да получи възмездие, при това, като почива изцяло на законни средства. „Шейлок има свои представи за чест, но дълготърпението, което според самия герой е отлика на древното му племе, все пак не е безкрайно. Злопаметството, породено от накърнената чест, е основната характеристика на стария лихвар“ (Хаджикосев 2000: 671–672).

Като се опира на формалното тълкуване на закона, Шейлок настоява пред съда на Венеция да бъде изпълнено страшното условие на дадения от него заем на Антонио: за неустойка в срок, вместо парите, да получи „фунт месо, близо до сърцето“:

...този фунт месо е мой,
платен от мен и аз съм прав
да си го искам. Ако той ми бъде
отказан тука, срам за този съд,
позор за венецианските закони! (Шекспир 1970: 107)

„Венецианският търговец“ е зловеща мелодрама – любовният ѝ сюжет се развива в условията на истинска драма. Шейлок е непримирим не толкова от алчност, колкото от гордост и чувство на оскърбено достойнство. Затова със страст потъва в гняв и ярост, диктуващи гибелната му жестокост.

С позоваване на свещеността и ненарушимостта на венецианските закони се аргументира отмъстителният Шейлок. Извън съмнение е фактът, че каквито и да са били разказите на граф Саутхамптън и приятелите му за слънчевата и благодатна Италия (в някакво отношение – романтичен блян по всичко различно от мъглявия елизабетински Лондон, връхлитан и от периодични чумни вълни), то тези разкази са запечатали и донесли до Шекспир мълвата за венецианското благополучие, израсло върху почитта към строгия законов ред. Венеция – фон, на който се развива действието, е най-подходящият град за история за любовта и ненавистта, за дружбата и мъстта. Разказите обаче едва ли са били само прост отглас на разгръщащата се слава на Венеция. Действието в пиесата се пренася от сърцето на деловия живот в ренесансова Венеция – Риалто, в аристократичното имение Белмонте. Шекспир явно е бил добре запознат с много тънки особености от живота в града и умело вътквава тези познания в драматургичната тъкан – зад нея прозират реални различия, които прерастват в конфликт между градските съсловия (забързаният делник на търговците и отдаденият на забавления дух на висшата, но стара и феодална аристокрация).

„Парчето месо е, разбира се, едно увличане в крайност, но ужасът от това някак си се поразсейва, когато помислим, че авторът работи на две нива – едното, което не може да бъде трагично, тъй като никой не умира, и следователно е комично, макар че няма смехове, а само един странен вкус на лиричен антисемитизъм. При другото, алегоричното

ниво, символите са по-важни от образите. В пиесата става дума за плът и злато. Плътта е жива и чрез музиката на любовта успява да преобрази и да отхвърли от себе си окаяните одеяния на развалата; златото е мъртво, но то ражда омраза, както гниещото тяло ражда червеи. Плътта не може да се претегли като златото, а любовта, както разбират кандидатите на Порция, не може да се оценява като скъп метал. Златото се спасява от своето проклятие, когато се превърне в пръстен – символ на брака, и тогава самото небе не отказва да е „гъсто обсипано със златни съсъди“. На ниво повествование петото действие е едно повторение; на ниво символ то довършва един поетичен изказ“ (Бърджис 1983: 134).

И за да бъде духът на венецианския мит предаден в пълния му блясък, законността необходимо трябва да се следва от справедливост и милосърдие:

...ала добре помнете,
че ако бог бе само справедлив,
спасението би било закрито
за всички ни. Създателят ний молим
за милост, но самата таз молитва
би трябвало на милост да ни учи! (Шекспир 1970: 112)

Така развит обаче, казусът влиза в противоречие с господстващите тогава представи за справедливостта. В хода на съдебния процес, когато каузата на Антонио изглежда безвъзвратно изгубена, Порция се явява в съда, преоблечена като доктор по право, и смайва присъстващите с неотразимите си аргументи. Тя ползва тънка юридическа уловка, с която не само спасява любимия си, но и блестящо защитава венецианското преклонение пред справедливостта. Условието ѝ на пръв поглед съхранява правните основания на сключената сделка, но гарантира и запазването на целостта на социалното чувство за справедливост. Шейлок може да пристъпи към изпълнението на отмъщението си, но ако при това бъде пролята „макар и една капка християнска кръв“, то цялото му придобито имущество ще трябва да бъде конфискувано от републиката. Така искът на Шейлок е не само отхвърлен – той губи и останалото си богатство.

При Шекспир няма никакво съчувствие към евреина. И тук не става дума за антисемитизъм или за някакво съобразяване с повели, идеци от политически силните на деня (в неговия случай – от кралското обкръжение). Това е историческо отношение. Дали то е правилно или не – това е друг въпрос.

Спорът по същество е за отношенията и границите между правото и справедливостта. Правото на Шейлок върху „фунта месо“ е следствие на окончателната и неоспорима сила, която законите и законността са придобили във Венеция при решаването на всички социални проблеми. Като настоява: „Аз изисквам закона“, Шейлок става изразител на отношението на правото в субективен смисъл към правото в обективен, според което законите и законността не зависят и не се нуждаят от никакъв критерий за справедливост.

Подчиняването на правото на по-висши ценности, на справедливостта, мислена като непреходна ценност, прави решението на венецианския съд проява на нова правова

идея. Нейното начало произтича от функциите на сцепление, на завършеност на цялото, на придаване на смисъл, на формиране на културно единство, които християнството привнася в правово подредения, но човешки разпадащия се свят на античността.

Признаването на правото на Шейлок върху „фунта месо“ в края на краищата е връщане към пан-юридическия характер на социалните порядки в античния Рим, където правото не само че не произтича от и не се съобразява със справедливостта, но нещо повече – критерии за справедливост са неговите принципи.

„За римляните – пише Х. Ортега-и-Гасет – не е съществувала никаква друга справедливост освен справедливостта на съда. Затова за тях справедливото е справедливо затова, защото то е право. Нашият съвременник много говори за справедливост, но това му говорене остава безотговорно, доколкото справедливостта остава неопределена. Това особено силно личи по пълните с понятието първи страници на вестниците и по настойчивото му присъствие като тема в речите на събранията. Правото е станало изменяемо и съвременният човек е загубил твърдата почва под краката си, на която по-рано е стоял. И понеже той е загубил тази опорна точка, му е останала единствено възможността за по-нататъшно пропадане“ (Ortega-y-Gasset 1960: 341).

Философският позитивизъм, както и правният позитивизъм поставят проблема за справедливостта под „чертата на правото“. В този смисъл и римското право, и правовото съзнание на Шейлок, когато се позовава на ограниченото си разбиране за законността като окончателна и неоспорима сила във Венеция, са проява на същия позитивизъм. От негова гледна точка всеки конфликт на интереси е израз на формиралите ги ценности. Съотношенията, в които се намират интереси и ценности обаче, са единствено емоционално определими. Те не се подават на регистрация, изучаване и по тази причина изпадат извън научното им схващане; не са и не могат да бъдат обекти нито на правото като наука и практика, нито на философията на правото. Признаването на една или друга ценност, както и на начините на нейното съществуване е само субективно.

Своеобразната формула „справедливостта под правото“ започва бавно, но настойчиво да се преобразява в своята противоположност „справедливостта над правото“ точно под влияние на разбирането на ценностната значимост на християнската субективност. Позитивисткото отделяне на закона (познанието за него, формулирането и утвърждаването на съдържанието му) от оценката за него не избягва проблема за справедливостта, а само „тайно“, „подмолно“ го предопределя, като постулира кое е справедливо и кое – не.

Справките в учебникарската литература показват правния позитивизъм като направление във философията на правото, за което правото не е нищо друго освен съвкупност от норми или от правила за поведение, установени по силата на някаква властническа принуда. Отличителните му белези са: 1) формалното определяне на правото (за право се определя само това, което се признава като такова в дадено съобщество); 2) отъждествяване на правото с действащото законодателство (със закрепени норми, без да се държи сметка при какви условия и как са закрепени); 3) автономен характер на правото (независимост от морал, исторически традиции, идеи и представи за справедливостта).

Правният позитивизъм изкушава разума с привидната си подредена логичност, но в действителност го тласка към греха на суетата. Оттам произтичат и собствената му прослава, но и – бездните на логическите (и съдебните) грешки.

Творенето на все нови и все повече правила е вече просто следствие. Заразеният с правен позитивизъм разум намира в тях удобна индουλгенция за отказа си да мисли.

Правният позитивизъм всъщност далеч предхожда философския. Продиктуван е от необходимостта да се намери отрицание, от една страна на естественото право с присъщата му безотговорност, а от друга – на мистицизма на историческата школа в правото. Но естеството му е такова, че много скоро мутира до уродлив образ, съотнесен към представата за необходимата връзка между право и справедливост.

Какви са последствията:

– Затворила се в себе си вяра, че светът може да се обхване в простовата понятийна система.

– Самодостатъчна логика.

– Скриване зад постулирания авторитет на някакъв мъдър и съвършен законодател, за който със сигурност се знае, че не съществува. Това особено ярко личи днес у нас.

– Съзнание, изградено върху горната последователност, много бързо се освобождава от отговорност за резултата на постановените си актове и постъпки.

– Справедливостта се основава на уважението към автономията на всяка човешка личност и християнското изискване за милосърдие.

Въпросът за справедливостта и правото неизбежно поставя и този за злото и връзката му с посредствеността.

В писмо до Иван Шишманов за признателността и организираната посредственост Ал. Балабанов пише:

„(...) няма признателност! У нас – да разчиташ на нея, значи да си някой голям будала или някой нещастник. И после – човешко е, човек обръща гръб на извора, от който си е утолил вече жаждата. Само нежните и хубави души си спомнят за тоя извор и после – и не го замъгват. Освен това признателността е свойствена само на истински дълбоки души и на оригиналните духове. А такива – кой не знае това – те са рядкост даже и у нас. Даже и у нас никой не може да търпи никакъв сърдечно оригинален и дълбок дух, веднага той е афоресан от обществото и от литературата, мразен от силните на деня, пренебрегван от хората, неразбиран от мнозина, а тия, които най-добре го разбират и знаят кой е, – тъкмо те го преследват най-грозно, най-организирано. Те треперят от неговото появяване – и затова ги нарекох аз един път: организираната посредственост“.

Посредствеността се свързва с липсата на особени качества, със средното, безинтересното, с онова, което е досадно, изтъркано – иначе казано, банално.

Въведеният от Хана Арент израз баналността на злото далеч надхвърля нейната собствена известност. Знае се, че тя не счита себе си за философ, а за политически теоретик. И в такова качество извежда най-важния за нея въпрос на битието: какво трябва да бъде поведението на индивида в глобалните исторически събития, на които той така или иначе няма как да повлияе? Възгледите ѝ за Холокоста предизвикват ожесточена

полемика и довеждат до коренна промяна в дискурса за него. Голяма част от евреите по целия свят се настройват открито враждебно към нея и даже я обвиняват в антисемитизъм. На всичко това тя спокойно отвърща, че просто е реалист и не търси ничия политическа подкрепа – нито лява, нито дясна.

Тезисът за „баналността на злото“ не се ограничава до историческите рамки на Холокоста и въобще не може да бъде свеждан до понятие с историческо съдържание. Той е повече от актуален от когато и да било! Чудовищни злодеяния ни съпътстват непрекъснато, като извършителите им спокойно считат – както и Адолф Айхман, – че просто са „изпълнили своя дълг“, „свършили са поръчаната им работа“. И това се разпростира от международния тероризъм до най-баналните представи и практики за управление на фирмата. Кой са тези млади хора, които осъществяват умопомрачителните атентати по цял свят? Или що за човек е нормалният, обикновен чиновник, обсебен обаче от илюзорната идея за някаква „култура и хигиена на подредеността“, на „правилата“, в които той безкритично е повярвал, и която „култура“ става повече от обезпокоителна, доколкото евентуалната ѝ еволюция и не дай боже реализация не напомни... случая „Айхман“? Как тези толкова различни „изпълнители на своя дълг“ мислят и какво мислят? Какво идеологическо и морално оправдание ползват, оправдавайки действията и дейността си?

Публикуването на книгата на Арент Айхман в Йерусалим. Репортаж за баналността на злото предизвиква ожесточена полемика с извода на авторката за отговорността за съдбата на европейското еврейство, която носят лидерите на еврейски организации, сътрудничили с нацистите. Хана Арент никъде не говори за всички лидери на всички еврейски организации. Тя говори за някои лидери на някои организации. И никога не пропуска да изкаже възмущението си срещу обобщаващи въпроси от типа на „защо милиони евреи пред лицето на неминуемата смърт не оказват съпротива на мъчителите и убийците си?“. Тя разбира колко оскърбителни за паметта на жертвите са такива въпроси.

Според нея престъплението, пред което е изправен израелският съд през 1961 г., не е обикновено престъпление, нито се вмества в абстрактните измерения на понятието „престъпление против човечеството“. Естеството му налага необходимостта то да бъде мислено в много по-широките рамки на понятието „престъпление против статуса на човека“. Защото, както времето на нацизма е епоха на обезценяване на човешкия живот, на убийствена безпътица, така и всяко потъпкване на човешкото достойнство, на човешината ни захвърля в същата бездна на кризата на понятието за човек.

В какво се състои баналността? Когато приема поръчката на сп. „Ню Йоркър“ да отразява процеса в Йерусалим, Хана Арент е споделяла всеобщите настроения по повод на подсъдимия – изверг, чудовище, което е виновно за смъртта на милиони нейни сънародници. За своя огромна изненада обаче по време на процеса тя съзира (по собствените ѝ думи) един „слаб, среден на ръст, на средна възраст“ индивид, чийто чин даже в йерархията на Вермахта – оберштурмбанфюрер (подполковник) е нещо по средата между генерал и лейтенант. Всичките тези „усреднени“ характеристики на малокултурния бюрократ Айхман затвърдяват схващането на авторката за него като за една банална

посредственост. Дори и театрално-сценичната хрумка на властите да поставят „експерта по еврейските въпроси“ в стъклена клетка по време на процеса (асоциацията със звяра е очевидна, нищо че властите се мотивират със съображения за сигурност) не разколебава уещането на Арент, че в клетката е поставен напълно обикновен, нормален чиновник.

Дълбочината на философския прочит, който прави Арент на процеса, започва оттук – не някакви зли гении, чудовища, измислени и страшни супергерои лежат в основите на големите престъпления срещу човечеството, а напротив – такива посредствени, обикновени, нормални индивиди, изгубили обаче собствената си воля, способността да мислят и да различават добро и зло. Тъкмо тази „нормалност“ е много по-страшна от всички зверства, защото носителят ѝ – престъпникът, който при първо приближение изобщо не ще вземеш за престъпник, – извършва чудовищните си престъпления при обстоятелства, в които „нормалността“ му не е в състояние да разбере или да почувства, че върши престъпления. Върху същата „нормалност“ на неразличимите първоначално като престъпници, върху неразличимостта им от всеобщата маса Арент определя извършеното от тях зло като „баналност“.

Айхман е съвсем нормален човек – той обича семейството си, не е лишен от човешка чувствителност и реакции, продиктувани от нея. Върши съвестно работата си така както винаги е бил учен, че трябва да я върши, и безрезервно вярва, че трябва да я върши. Нещо повече – той би чувствал угризения на съвестта ако би си позволил да не изпълнява достигащите до него заповеди, без значение какво те целят и какви биха били и са резултатите им. Айхман чистосърдечно признава, че всичко, което е вършил, е правил, воден от чувство за дълг. И обяснява поведението си с напълно уместни и точни позовавания на категоричния императив на Кант.

Хана Арент обяснява зловещата метаморфоза, която превръща иначе напълно нормални във всекидневие индивиди в чудовища с естеството на тоталитарната система. В един изкривен свят, построен върху псевдоценности и съмнителни идеали, човек губи представа за действително реалния свят, не може и не е в състояние да оцени действително случващото се около него.

До същия уродлив образ обаче ни отвежда и правният позитивизъм, освободил се от представата и изискването за необходима връзка между право и справедливост. Когато задължителната практика е грешна, а правилата са обвързани с нея, престъплението много лесно „израства“ до норма. Човек е в някакво сънно състояние, в което престава да мисли, престава да се съпротивлява, престава дори да опитва да застане очи в очи с реалността.

Протестът срещу правния позитивизъм е протест срещу убежденията, които абсолютизират човешките различия. Той е призив за осъзнаване на необходимото и задължително равенство в човешкия статус и напомняне за това колко важно е да съхраним понятията си за добро и зло.

Това е протест и срещу онази абсолютно анонимна, изцяло деперсонализирана „маса“ („човек-маса“ – Ортега-и-Гасет), която в ръцете на поредния диктатор (началник) се превръща в зловещия инструмент, с който се въдворява било „светлото бъдеще“, било „хилядолетния райх“, било чиновническото самодоволство, крепено от бюрократичен ред.

Тук е възможна и една друга аналогия, която илюстрира еволюцията от нормалност в ненормалност. В своя статия героят на Достоевски Разколников напълно трезво и сериозно разсъждава как обикновените хора не са нищо друго освен материал, „треперещи твари“, докато необикновените са „господари“, личности, на които е задължена историята и на които човечеството дължи движението си напред. Така, обсебен от сериозността на тези си разсъждения, никому неизвестният Разколников решава да извърши пословичната си „проверка“, за да разбере дали самият той е необикновен или обикновен („Господин ли я или тварь дрожащая...“).

Хората тип „Айхман“ не са наясно не само с понятията за добро и зло, както твърди Арент. Прехвърлената отговорност върху някакъв безотговорен „законодател“ ги оголва и от гледна точка на вмняемостта – те не са наясно преди всичко със самите себе си, доколкото са обикновени, пък са си въобразили и са се взели твърде сериозно за необикновени. Тъкмо това болезнено разминаване, тази тяхна натрапчива, абсолютно обсебила ги идея за необикновеност и изключителност се явява основната причина за последвалите чудовищни престъпления срещу човечеството (в случая с Айхман) или баналната, но изцяло нечовешка придирчивост на бюрокрацията. В стремежа си да се докажат на всяка цена като необикновени, т.е. такива, каквито всъщност не са, иначе напълно „нормални“ индивиди са готови да преминат през планини от трупове и през реки от кръв – жив пример за което е добре известната нацистка „практика“. По същия начин и всяка бюрокрация се стреми да се представи като гигантски механизъм, криейки че е обслужван от джуджета и че канцеларските игри, които си измисля и на които си играе, могат да породят единствено някоя нова бюрократична намеса за контрол. При положение, че няма кой да следи за законния характер на действията ѝ, предявяваните от нея изисквания мутират в свръхизисквания, а свръхрегулацията е пагубна за всеки творчески порив.

Айхман няма инициативата, още по-малко идеята за ужасяващото унищожение на милиони хора. Той даже няма и възможността да си избира жертвите. „Истината е, че той е нямал властта да каже кой да умре и кой да живее – не би могъл дори да знае“ (Аренд 2004: 188). Затова Арент заключава, че същността на престъплението на Айхман не касае толкова неговите жертви, колкото самата човешка природа, статуса на човека.

Най-разтърсващото впечатление, което живия Айхман оказва върху писателката, е извадка от педантично водения негов дневник. На датата 8 май 1945 г. – денят на окончателната победа над Германия, той чистосърдечно споделя: „Чувствах, че ми предстои труден живот, живот на индивид, лишен от своя вожд, който няма вече да получава указания, заповеди, команди и ясни предписания, чрез които би могъл да бъде в течение за нещата – накратко, пред мен се разпростираше едно съвършено неизвестно и неясно бъдеще“. Цялата природа на „винчето“ от машината, на homo faber-a, на простия изпълнител, лишен от каквато и да било лична инициатива, лъсва в това откровение...

Ужасът и безумието на навика и почиващите върху му най-разнообразни практики, които делят хората на „първа“ и „втора“ категория, на висококачествени и нискокачествени, проличават в пълна степен, когато се сблъскваме с такива нагласи в

напълно безобидни на пръв поглед ситуации. „Не са само неколцина хората, особено сред културния елит, които искрено съжаляват, че Германия е изгонила Айнщайн, без да съзнават, че е много по-голямо престъпление да се убие мъничкият Ханс Коен от засада, въпреки че не бил гений“ (Аренд 2004: 284). Това напомня проникновеното предупреждение на Достоевски, че цялото бъдещо щастие на човечеството не струва, колкото една пролята днес детска сълза.

Доброто е призвание на големите духом. Хана Арент показва по един изключително задълбочен и философски по характера си начин, че истински носител на житейски смисъл и същност може да бъде само доброто, докато злото е винаги плитко и повърхностно, защото е дело на „малки във всяко отношение“ хора – посредствени и лишени от способността да мислят. Казано с изказа на Античността – злото е незнание (Платон).

Посредствеността ражда злото. Хора без мотиви, без убеждения, макар и без извратени сърца или демонични желаяния, които отказват да са личности. Именно това е есенцията на феномена „баналност на злото“. В противовес, мисленето винаги се е възприемало като „мълчалив диалог на аз-а със себе си“.

Може да са налице десетки поводи да не се влиза в борба с глупостта, да бъде изоставена или да се обяви за изгубена a priori, но единственият начин да се отстои справедливостта остава решимостта да се влезе в тази борба. С отговорността на автономната личност.

References:

- Arend, H. 2004. *Ayhman v Yerusolim. Reportazh za banalnostta na zloto*. Sofiya: IK Siela.
- Bardzhis, A. 1983. *Shekspir*. Sofiya: IK biblioteka Svetovni obrazi.
- Hadzhikosev, S. 2000. *Zapadnoevropeyska literatura. Chast parva*. Sofiya: IK Siela.
- Ortega-y-Gasset J. 1960. *Interpretation de la historia universal*. Madrid.
- Shekspir, U. 1970. *Venetsianskiyat targovets. // Komedii. T. II*. Sofiya: IK Narodna kultura.

ОНЛАЙН РОЛЕВИТЕ ВИДЕОИГРИ: СИМУЛАЦИЯТА И ЧУДНИЯТ СВЯТ НА ВЪЗКРЕСЕНИЕТО

Гергана Попова, gerp@abv.bg

MMORPG – Simulation and the Wondrous World of Resurrection Gergana Popova

Източник: Notabene, бр. 45/2019, <http://notabene-bg.org/read.php?id=872>

Abstract: The paper aims to analyze an important contemporary cultural and social phenomenon – the development of online video games and especially of MMOG (massively multiplayer online game) and MMORPG (massively multiplayer online role-playing game), the increasing interest and addiction to them. The research studies the merging of actuality and virtuality in the cyber games, generated from their specific status: the blurring boundaries between the real space and time of the gamer and the virtual time-space of the game; the borrowing of rules and possibilities from the real world combined with fantastic and fairy creatures and situations. The paper also examines different factors of the MMORPG's attractiveness: on one side - the perfect computer graphics, achieved by means of the digital technologies and creating stunning virtual worlds and on the other side – the liberty in the choice of character, role, gender, race, appearance and behavior provided by the game. The research analyzes the satisfaction of various gamer's needs in the accomplished virtual world that drives to sinking in the game, neglecting the actual life and distorted pictures of what is allowed and possible in the game and in the reality. The research expresses the hypothesis that the exclusion of the body from the online games is a serious cause for the disturbance of the human existential-phenomenological relation to the world and in this sense determines as the thinning of the social ties in our times as the diagnostics of new psychological disorders connected with the internet addiction.

Keywords: internet addiction, cyber games, mmog, virtual world, simulation

През 1981 г. в книгата *Симулакрум и симулация* Жан Бодрийяр използва термина симулакрум в смисъла на имитация, представляваща себе си за реалност. Бодрийяр разграничава четири вида имитация: първата е отражение на действителността, втората – маскиране и изопачаване на действителността, третата се явява образ, който прикрива отсъствието на действителност, а четвъртата представлява образ, който няма нищо общо с каквато и да е действителност; това е имитация, представляваща себе си за реалност. Именно четвъртият тип е симулацията, която в съвременността заменя това, което наричаме реалност (Бодрийяр 2013: 22).

Според анализите на Бодрийяр съвременният човек живее сред една неразличима маса на еманципирани от действителността симулакруми – образи-знаци, които съществуват не във връзката с евентуален референт и значение, а единствено в структурната връзка помежду им. Симулацията обезсмисля различието между лъжа и

истина, между реално и мнимо, доколкото симулакрумите анулират принципа на репрезентация. Те не възпроизвеждат, а произвеждат фактите и събитията, не отразяват, а предшестват действителността и всъщност вече не може да се направи разлика между симулация и реалност, които стават неразличими в хиперреалността (Бодрийяр 2013: 17).

Хипотезата за подменения от симулацията свят има огромен творчески потенциал и през последните няколко десетилетия множество образци на масовата култура изграждат сюжетите си върху различни нейни вариации. Един вече класически филм от края на ХХ в. – „Екзистенц“ на Дейвид Кроненбърг (1999) – разглежда тази тема, прилагайки я в областта на компютърните игри, които като че ли буквално илюстрират концепцията за симулакрума. Филмът разказва за Алегра Гелър – създателка на игрални конзоли, които се включват към биопортове в тялото, зареждат се от човешката енергия и имат достъп до централната нервна система, създавайки илюзията за реалност на играта. Тези игри-симулации нямат ясни правила, при всяко влизане в тях случките и правилата се променят в зависимост от индивидуалността на играча, а целта се разбира едва накрая. Игрите съчетават сюрреалистичната свобода на сънищата с интензивността на реалните усещания; те са алтернатива на досадата на действителността и освобождение от ограничаващата обвивка на тялото, което по време на включването остава в медитативно състояние. При тест на най-новия си продукт „Existenz“ Алегра Гелър бива нападната от, както се предполага, „реалисти“ – борци срещу деформиращите реалността игри. Алегра и Тед (мъжът, който я спасява след неуспешния опит за покушение) влизат в света на „Екзистенц“; героите убиват други герои, за да минат през изпитание, защото не им харесва как се усмихват или просто защото изпитват внезапен игрови подтик да убиват. В хода на играта обаче действителността и симулацията се смесват и става невъзможно да се различи дали убийството е на дразнещ персонаж или на реален човек.

По-малко от две десетилетия по-късно филмът на Кроненбърг изглежда пример за сбъдващо се художествено пророчество. Действително видеоигрите засега са далеч от перфектния сюрреален свят на Екзистенц, но в застрашителното пристрастяване към ММО (massively multiplayer online) и техния най-популярен вид MMORPG (massively multiplayer online role-playing game) може да се наблюдава изтъняването на границата между симулация и реалност. ММО или MMOG – massively multiplayer online game са вид онлайн игри, които осигуряват възможността за едновременно участие на множество играчи. Първата графична MMOG е Air Warrior – игра-симулация на въздушна битка, която се появява през 1986 г., а по-късно е разработена и в 3D вариант, превръщайки се в първото 3D ММО. ММО имат различни подвидове, сред които най-популярни са MMORPG – ролевите игри, които се характеризират с избор на герой и неговото развитие в една обикновено фантастична вселена. Други категории са massively multiplayer online first-person shooter game – на базата на т. нар. шутъри, съсредоточени върху стрелбата по различни мишени; massively multiplayer online real-time strategy game – мултиплейър версията на игри-стратегии от типа на Civilization, Age of Empires и т.н., фокусирани върху изработването на стратегия за справяне в определени епохи и цивилизации; както и игрите-симулации, които пресъздават реалистично някои аспекти от действителния свят.

Такива например са симулациите на пътуване по въздуха и управление на самолет, изстребител и др., опитващи се да създадат у потребителя възможно най-автентично усещане за летене. В тази категория ММО целта е да се сътвори „дубликат“ на реалния свят за хората, които не могат или не искат да изживеят подобни усещания в него. Съществуват също спортни симулации, където геймърите се състезават онлайн в традиционни спортове като футбол, баскетбол, хокей, голф и т.н., избирайки между ролите на играч или мениджър в реален или в създаден от самите тях, несъществуващ в действителността отбор. ММО си служат със специални сървъри, чрез които се осъществява връзката между геймърите по всяко време, както и развитието и автономността на играта при тяхното отсъствие. В световите на ММО могат да влизат десетки хиляди играчи, за разлика от други онлайн игри, където броят им е силно ограничен (ММОГ).

Онлайн ролевите видео игри представляват синтез на различни дейности, задоволяващи множество разнообразни потребности и интереси на потребителите: забавление, състезание, общуване, лидерство, секс. Подобно на художествените произведения те предлагат завършен свят, но свят, в който вместо пасивен зрител или читател, играчът е активен участник. Този процес се подсигурава от редица технически изобретения – така например специални очила правят възможно възприемането на виртуалния свят в трите му измерения, а ръкавици, снабдени със сензори успяват да декодират движенията във виртуалното пространство, пресъздавайки усещания в реално време. И макар че подобни приспособления не са особено удобни за носене поради тежестта им, този недостатък предстои да бъде преодолян в най-скоро време. Понастоящем японски учени разработват тактилни ръкавици с генератор за ултразвук, чрез които индивидът ще усеща действията в играта все едно се случват в реалността, без това да му причинява каквото и да е телесен дискомфорт (Отфъой, Велеа 2011: 138).

Но не само усъвършенстването на технологиите обуславя сливането на действително и виртуално във видеогрите. Онлайн ролевите игри създават устойчиви виртуални вселени на базата на фантастиката, приказките и мита (Diablo, Lineage, World of Warcraft, Everquest, Age of Heroes, Lord of Rings), но в тях са пресъздадени и част от правилата на реалния свят, а някои игри са изцяло изградени като алтернатива на актуалната действителност. Емблематичен пример в това отношение е Second Life – игра-симулация, в която потребителите извършват всички дейности, характерни и за „реалния“ живот: пазаруват, строят, ходят на работа, общуват, женят се, изразяват мнения по актуални събития и провеждат политически дебати. Те обаче могат да променят външния вид, пола и расата си, нещо, което очевидно е трудно постижимо в действителността. Освен това, почти при всички MMORPG закупуването на особено ценен предмет или персонаж се извършва не с виртуални, а с реални пари. В „Second Life“ например играчите имат право да придобиват интелектуалната собственост върху построените от тях обекти в играта, както и да заменят придобитите линден долари с истински. По подобен начин стоят нещата и с ентропия долларите в „Entropia Universe“, която влиза в „Рекордите на Гинес“ с най-скъпата продажба на виртуален обект – през 2004 г. английски студент

закупува виртуално островче за 25 600 долара. Анализатори твърдят, че продажбата на злато в World of Warcraft чрез eBay само за три месеца през 2005 г. се измерва на стойност 2 милиона долара. Някои MMORPG продуцират дори нови професии – така нар. powerleveling означава развитие на героя към по-високите нива и се практикува срещу заплащане в страни от Азия и Източна Европа за клиенти от богатите западни общества. Също така цели предприятия наемат работници за farming centers, където се измислят и тренират персонажи, които после биват препродавани с голяма печалба на частни лица (Отфьой, Велеа 2011: 120-123).

Друг фактор, обуславящ, както пристрастяването към видео-игрите, така и възможното прекрочване на границата между симулацията и реалността е специфичното време-пространство на ММО. Според класическото определение на Хьойзинха играта се характеризира с ясно отчленено време и пространство (Хьойзинха 1982: 33), но във виртуалните игри това правило е нарушено – играчът потенциално може да влиза в нея по всяко време и от всяко място. И доколкото виртуалния свят продължава да се развива дори и когато играчът е офлайн, а всяко отсъствие води до застой в играта, пропадане в по-ниско ниво или наказание от лидера на групата, то, за да постигне успех, играещият е принуден да прекарва все повече време онлайн.

През юли 2013 г. в една от най-популярните виртуални ролеви игри World of Warcraft влизат над 7 милиона регистрирани потребители. Star Wars: The Old Republic излиза през 2011 г. и само през първите три дни в нея се регистрират повече от милион играчи. Изследване върху виртуалните ролеви игри посочва, че един от всеки пет играчи общува по-лесно в играта, отколкото на живо, като при мъжете този дял е значително по-висок. Според друго проучване 8.7 % от мъжете играчи и 23.2 % от жените са сключили брак в онлайн сватба в играта. От своя страна форумите на анонимните онлайн играчи (структура, създадена по подобие на анонимните алкохолици) са пълни с истории на играчи, пренебрегващи социалните си ангажименти и връзките със семейството заради „виртуалния си живот“ (MMORPG).

Тези данни насочват към заключението, че за немалък брой от населението в развитите страни симулацията осигурява – в различна степен – сериозна алтернатива на действителността. Нейната атрактивност може да се търси както във все по-усъвършенстващата се компютърна графика, предлагаща участие в зашеметяващи виртуални светове, населени с вълшебни създания, така и в свободата, която предоставя в избора на аватар: т.е. на персонаж, роля, пол, раса, външност, поведение. Спецификите на виртуалното пространство дават възможност на индивида да участва в играта, заличавайки несъвършенствата и недъзите на тялото си, неудобствата на пола и въобще всички ограничаващи последствия от екзистенциалния факт, че човек представлява уникално психо-соматично единство в света.

Наред с това, виртуалният свят на игрите преодолява наложителната в актуалния живот категоричност на избора и решенията. В него също така се развиват и далеч по-прости и некомплицирани форми на общуване от мъчителния лабиринт на човешките взаимоотношения в реалността. MMORPG имат неписани правила за общуване между

играчите, както и специфичен език: така например PvP означава Player versus Player (битки между играчи), PvE - Player versus Everything/Environment (играчите срещу света/обкръжението/ средата), BRB - Be Right Back (връщам се след малко), NVM - Nevermind (няма значение), DND - Do not Disturb (не ме безпокойте), AFK - Away From Keyboard (далеч от клавиатурата), GG - Good Game (добра игра), NOOB - ти не можеш да играеш, grind е досадно, повтарящо се и губещо време действие в играта. Този субкултурен идиолект, предназначен, както да отличава групите на геймърите, така и да спестява време, в радикализиран вариант посочва една от насоките на съвременната култура – тържество на образа, „сгромолясване на метафората” (Бодрияр 1996: 73), опростяване и изчезване на езика. Идиолектът в игрите, а и в други виртуални пространства, е съвременен „mathesis universalis“, по парадоксален начин той реализира модерната мечта за един прозрачен, общоразбираем език, лишен от двусмислености и тъмни места. Или, както споменава Бодрияр по друг повод, тук се осъществяват едновременно утопията и антиутопията „тази на безумието, на излизането извън териториите, на неопределеността на сюжета и на езика, на уравнивяването на всички стойности, на смъртта на културата“ (Бодрияр 1996: 203 - 204).

Виртуалният свят на игрите е едно от тези места на загуба на значенията, на неразличимост и уравнивяване на живота и смъртта, на възможно и невъзможно, на добро и зло. В MMORPG физическите и морални закони губят валидност. Изкачвайки се по нивата, персонажите с лекота преодоляват ограниченията на гравитацията; елфи унищожават тролове в политически некоректен изблик на агресия срещу враждебния вид, предназначен за избиване според предопределеността на играта. Опозицията живот - смърт е снета; персонажът не може да умре, смъртта му се състои само във връщане към по-ниско ниво или в отнемане на магическите предмети, спечелени от геймъра. Играта представлява царство на вечния кибер-живот, в което на убития герой са предоставени множество нови шансове да промени избора си, да поправи грешката си, да умножи силите си, за да избегне досадното слизване надолу в геймърската йерархия.

Когато тялото отсъства, очевидно – поне на този етап от развитието на игрите – и смъртта губи своята категоричност. Тялото в играта (а и въобще във виртуалното пространство) се свежда до зрението (в някои случаи – слуха) и монотонното кликане на мишката. Алегра Гелър, главната героиня от „Екзистенц“, резюмира накратко това положение – тялото, казва тя е досадна обвивка, пречка, от която играта най-накрая е успяла да ни освободи. Подобно отношение към тялото безспорно има дълга традиция в европейското мислене. То датира от времето на Платон и бива радикализирано през модерността в дихотомииите разум-тяло, дух-материя, субект-обект, идеално-сетивно, концептуализиращи тялото като пасивна субстанция, като задвижван от духа механизъм или източник на заблуди и животински страсти. Но изглежда ситуацията с тялото далеч не е толкова проста и голяма част от философските течения на XX век се опитват да превъзмогнат това деление. Особено значима е феноменологичната интерпретация на Мерло-Понти, разглеждаща тялото вече не в качеството му на вещь в света и пасивен обект на въздействие, а като условие на съзнателния Аз, което задава възможността обектите в

света да се възприемат като смислови единства. Затова без тялото е неосъществима нашата първична връзка със света. Валерий Подорога продължава тези разсъждения, разграничавайки тялото-вещ, вън от нас и тялото, неразделно от нас, което е невъзможно да бъде превърнато в нещо външно. От една страна ние не можем да овладеем тялото си, доколкото то се изпълзва поради своята свързаност със световия континуум, а от друга – именно, защото се намираме вътре в собственото тяло ние успяваме да придобием аз-чувство, „което ни позволява да пораждаме напълно определени образи на собственото тяло и да ги съотнасяме с образите и реалността на другите тела и така да се обръщаме към собственото Аз и да утвърждаваме неговото положение в света” (Подорога 1995: 18).

Във виртуалната реалност това активно тяло, несводимо до образ и вещ, отсъства. Неговото отсъствие се запълва от картотеката на многобройни виртуални репрезентации на тела, от които потребителят има свободата да избира своето представяне в мрежата. Кибер-пространството е място на избора, на свободното роене на множество идентичности, генератор на видими, но неосезаеми, недосегаеми подобия на тела, лишени от способността за първична ориентация и преживяване на света, която активното тяло в сетивната си пълнота и обвързаността със световия континуум предполага. Вероятно това нарушаване на екзистенциално-феноменологичната връзка със света е един от факторите, обуславящ както изтъняването на социалните връзки, така и предупрежденията на психиатрите, че кибер-пристрастяването се изразява в симптоми близки до наркотичната зависимост като лишаването от интернет се свързва с дълготрайна депресия, импулсивно неудобство и белези на аутизъм (Brauser 2013).

Наистина – както посочват психолозите Мишел Отфой и Дан Велеа в книгата „Пристрастени към интернет“ – преди да се превърне в зависимост, притеснително дългото пребиваване в интернет обикновено представлява опит за решение на психологически проблеми (трудности в общуването, комплекси, свързани с външния вид или с реализацията, ниска самооценка, различни травми и фобии). Така или иначе, отново според тяхното изследване, кибер-зависимостта в повечето случаи води не до разрешаване, а до задълбочаване на съответните проблеми.

Данните от социологически проучвания на целеви групи „виртуални играчи“ потвърждават тези диагнози, валидни както за престоя в интернет като цяло, така и – в особено голяма степен – за онлайн игрите в частност. MMORPG нарушават едно от основните правила на играта, които Хьойзинха дефинира – това, че играта не е „обикновеният“ и „действителният“ живот и в този смисъл тя има безкористен характер. „Тъй като е нещо различно от „обикновения живот“, играта стои извън процеса на непосредственото задоволяване на нужди и влечения. Тя прекъсва този процес. Тя се провира между него като временно действие, което протича в самата игра и се изпълнява „покрай“ задоволяването, което е заложено в самото изпълнение на играта. Така изглежда играта в нашите очи: едно интермецо в ежедневието, една почивка“ (Хьойзинха 1982: 32). Онлайн ролевите видео игри в подобна перспектива са не съвсем, и не просто игри: те печелят именно със сливането на реално и въображаемо, не на последно място, задоволявайки цели и потребности от актуалния живот: общуване в реално време с хора

със сходни интереси, присъствие едновременно тук и другаде, обединения в групи със свой водач, симулация на сватби и семеен живот, не просто съзерцание, но участие в една завършена вселена, където принципът на удоволствието отменя този на реалността, агресията се задоволява непосредствено, физическите закони губят силата си. Именно това непрестанно вариране между правилата на действителния и виртуалния свят в немалко случаи води до потъване в играта, загърбване на актуалния живот и объркване на представите за това какво е позволено и възможно в играта и в реалността. Анализирайки доминацията на образа в обществото на спектакъла Ги Дебор посочва: „Там, където реалният свят се разцепи на прости образи, тези прости образи придобиват плът и стават ефективни мотивации на хипнотично поведение, на ярък сън на лунатици...“ (Дебор 2000: 4). Тези първо предстоят сериозните изследвания на проблема доколко и дали подобни лунатични сънища ще имат своите паралелни следствия в структурата на реалността. Играта е тържество на изкуствените възкресения, но екстраполирането на този мотив в актуалния свят потенциално носи немаловажна заплаха: когато накрая „Екзистенц“ се превръща в шутър и Алегра Гелър безразборно унищожава всички наоколо, преследвайки победата в собствената си игра, Тед – оказал се законспириран „реалист“ – поставя пряко основния въпрос на филма: „Ами ако вече не сме в играта и ти убиваш наяве?“. Засега този аспект на симулацията остава тема на фантастиката и моралистичната публицистика.

Използвана литература:

- Baudrillard, J. 1996. America, Pleven: EA.
- Baudrillard, J. 2013. Simulacra and Simulation. Tula. Updated 12 July 2019. Available at:
<http://new.vk.com/doc382073_331518702?hash=8704282959248ae682&dl=c2ac311272e56a4be1>.
- Brauser, D. 2013. Internet 'Addiction' Linked to Druglike Withdrawal. Updated 12 July 2019. Available at: <<http://www.medscape.com/viewarticle/779884?src=stfb>>.
- Debord, G. 2000. Obshtestvo spektaklya. Logos. Updated 12 July 2019. Available at:
<http://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html?q=libtheory/debord/society_of_spectacle.html>.
- Hautefeuille, M. & Dan Velea. 2011. Pristrasteni kam internet. Sofia: Riva.
- Hyoyzinha, J. 1982. Homo Ludens. Sofia: Nauka i izkustvo.
- Massively multiplayer online game. Updated 12 July 2019. Available at:
<https://en.wikipedia.org/wiki/Massively_multiplayer_online_game>.
- Massively multiplayer online role-playing game. Updated 12 July 2019. Available at:
<http://en.wikipedia.org/wiki/Massively_multiplayer_online_role-playing_game>.
- Podoroga, V. 1995. Fenomenologiya tela, Moskva: Ad marginem.

ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА, ФИЛМИТЕ И ПРЕХОДЪТ

Петя Пачкова, pachkova@swu.bg

The Second World War, the Movies and Transition

Petya Pachkova

Източник: сп. Политически хоризонти, Година IV, брой № 1, февруари, 2020 г.

Две неща провокираха интереса ми към написването на тази статия.

От една страна, по професионални причини отново разглеждах **учебните планове** на специалност Политология /Политически науки/ в чужди университети. И за пореден път стигнах до извода, че в старите демокрации, особено в САЩ, идеализацията на демокрацията има много по-„човешки“ размери. За разлика от новите демокрации, например в бившите страни от така наречения „социалистически“ лагер.

В САЩ като стара демокрация в това отношение има повече демокрация. В плановите на специалността в американски университети най-спокойно, а някой може да каже и цинично, си стоят дисциплини като „Политическа манипулация“ или „Политика във филмите и телевизията“ /например - Държавен университет на Охайо/. За разлика от българските университети, в които в учебните планове по Политология фигурират само научно, невинно и демократично звучащи термини като “Политически маркетинг“, „Предизборна кампания“ и др. под. А това са дисциплини, в които откровено се обучават студентите как да провеждат предизборна кампания, как да влияят върху електората, а това включва и разни методи на манипулация, освен на невинно, откровено и демократично комуникиране с него.

В България в публичното пространство трудно можеш да чуеш критика спрямо демокрацията като политически режим, защото има риск да те обвинят в симпатии към тоталитарното минало. Докато в САЩ и другите западни демокрации има освен поддръжници, но и доста критици на демокрацията като съвременен политически режим. Има и учени, журналисти и други публични лица, които въпреки, че са ограничавани от политическата и медийна власт, все пак имат доста голямо публично влияние²³. Много истини се казват в по-прав текст. Както това, че във филмите и телевизията има политика и идеология, или, че в политиката става дума не просто за политическа комуникация, а и за политическа манипулация.

При доминиращото идеализиране на демокрацията, което ни е зашеметило вече 30 години, повечето българи не могат да се отърват от илюзиите си, от страха да наричат нещата с истинските им имена или спокойно и толерантно да слушат тези, които ги наричат с истинските им имена. Това се отнася и за болшинството от учените, особено тези с публично влияние. Реалността, особено политическата, се представя завоалирано,

²³ Например произведенията на Ноам Чомски и Майкъл Мур.

омекотено, или критицизмът е отнесен към политиците, а не към демокрацията като такава. От страх да не би да се допринесе за недоверието към нея по принцип.

Мнозинството от учените и преподавателите все още се опитва да поддържа демократичната илюзия, че в телевизията и филмите при демократичен политически режим има само художествена и журналистическа истина и никакви политически и идеологически поръчки, че филмопроизводителите и журналистите са автономни и независими от външни влияния. Не може да се говори в прав текст публично за това, че художествената сфера, както и журналистиката, винаги и навсякъде са подчинени на общите закони на обществото, на интересите на управляващите прослойки от хора и имат функцията, освен да информират, но и да манипулират. Затова ми се струва, че в българските университети, особено в частните такива, скоро няма да има дисциплини от сорта на „Политическа манипулация“ или „Политика във филмите и телевизията“.

Днес филмите и телевизионните предавания по време на „престъпния комунистически“ режим са обявявани само за манипулация и нищо друго. Акцентира се само върху случаите, когато властта е налагала цензура, спирала е книги и филми и т.н. Прикрива се фактът, че повечето творци са правели филмите си с просоциалистически-ческите си внушения не под заплахата от репресии, а поради вярата си, че участват в „строителството на новото по-справедливо общество“, поради вярата си в основните идеологеми на времето.

Работещите в тази сфера при „социализма“ са обявявани за жертви на насилие, сякаш всичките им творби са резултат на принуда. А днешните интелектуалци, които рисуват, правят филми и т.н. са хвалени като свободни от всякакви идеологически, икономически и политически ограничения. Това е толкова далеч от истината, че чак ми се струва смешно да се пише по въпроса. Но явно е необходимо с цел приближаване до истината.

Както при „социализма“, така и днес има железни щампи, с които се съобразяват всички интелектуалци, особено тези, които искат да постигнат командни позиции. Колкото повече се стремиш към тези позиции, толкова по-вярно се придържаш към щампите. Колкото по-малко те вълнуват елитни йерархични позиции, толкова повече си позволяваш да излизаш извън железния коловоз на щампите.

Интелектуалците при „социализма“ бяха научени по пътя на социализацията да вярват в идеологемата за комунистическото общество. В огромното си болшинство те се надяваха, че участват в построяването на един действително по-справедлив обществен строй. Вярваха, че режимът на Тодор Живков с всичките му недостатъци и прегрешения спрямо тях и изобщо, води развитието напред към това общество. Имаха достатъчна степен на свобода в рамките на доминиращата идеология да творят и се развиват. И затова преглъщаха някои ограничения, дори репресии спрямо тях и техните произведения. Разбира се интензивността и дълбочината на тази вяра са различни в различните етапи от развитието на „социализма“. Еволюцията е следната - от огромно недоверие в първите години след 1944 г. се преминава към масово доверие до към средата на 80-те години и

след това отново е налице минимизиране на доверието, но все пак с доминация на вярата, че се гради това ново общество.

Днешните интелектуалци биват възпитавани да вярват, че демокрацията е единствено възможния правилен политически режим. И за да се самосъхранят, да могат да творят и се развиват те допълнително се самонавиват, че това е точно така. Защото е много по-лесно да живееш с вярата, че обществото, в което живееш е правилното. Така че критичността им е подчинена на тази вяра, омекотена е от нея. Както интелектуалците при „социализма“ доброволно се подчиняват на не малките им духовни и творчески ограничения, приемайки ги за „нормални“.

По-полезно за българската нация е да стане по-критична към демокрацията като политически режим по принцип, освен към тази в България в частност. Но да се критикува за истинските ѝ „прегрешения“ в художествената сфера, а не за прегрешения по логиката на nihilизма, мазохизма и антикомунизма.

xxx

От друга страна, около 9 май 2019 г. гледах някои **нови руски филми**, посветени на Втората световна война. Те бяха талантиливо и художествено отражение на основните доминиращи идеологеми в руското идеологическо пространство по време на прехода. Те бяха завоалирано манипулиране на общественото мнение под формата на изглеждащи на пръв поглед като неидеологизирани художествени продукти филми.

Всъщност всеки образ преследваше своя идеологическа цел. Независимо доколко творците на тези филми го осъзнават или не. Не твърдя, че те съвсем съзнателно и разбирайки какво правят са създали тези образи. Вероятно част от художествените дейци са жертва на манипулациите на времето без да си дават особена сметка за това. А друга част съвсем съзнателно и целенасочено залагат идеологическия смисъл в съответните художествени образи. Правят се филми и други форми на политическа манипулация, градящи се на историческата истина, но използвайки я по подходящ за новата идеология начин.

За съжаление не съм запомнила точните имена на филмите, върху които ще се спра по-надолу. Затова ще ги обознача със символични имена.

Първият филм ще го нарека символично „**Филм за танка**». Може би публиката ще го разпознае под истинското му заглавие.

Сюжетът се върти около нов, експериментален руски танк, застанал от едната страна на мост и опитващ се да предотврати преминаването на немците, които идват от другата страна на моста.

Основни образи:

Командирът на танка – готов да умре в изпълнение на служебния си дълг, да защити родината дори с риск да не изпълни заповедите на началството. Символ на всеотдайните, интелигентни и гъвкави руски войни. Наличието на противоречиви заповеди от страна на армейски и партийни начальства, от една страна, е отражение на действителната сложност в първите дни на войната, когато не се знае кой кой е и какво в действителност се случва и приближава зрителя до историческата и художествената

истина. Но, от друга страна, дава възможност героят допълнително да блесне със способността си да избере правилната посока.

Другият основен образ е на млад колхозник, обзет от патриотични чувства, готов да даде живота си за родината. Той и неговата приятелка са символи на обикновения руски народ, символизируют неговата основна! роля за победата.

Има и работник от завода, произвел танка, който също с риск за живота си се опитва да им съдейства.

Образът на учения, който е създал танка, който преодолява отвращението си към убийството /въпреки, че е създал танк!/ и всеотдайно се включва в защита на родината като започва хладнокръвно да убива врага. Символ на представата за ролята на учените в Съветския съюз. Учени, които са представители на руската интелигенция, с огромни заслуги за развитието на страната и превръщането ѝ в една от Великите сили. Учени, които създават най-смъртоносни оръжия, но в дъното на душата си са изключително миролюбиви, изключителни врагове на жестокостта.

А всъщност те са „миролюбиви“ не толкова и само поради личните си характеристики, а поради основната стратегия на съветската номенклатура в международните отношения – да не е външнополитически агресивна, да съдейства за мирното съвместно съществуване. И това не беше само идеологема, а реална външнополитическа линия²⁴. За разлика от САЩ например тази номенклатура имаше само една военна интервенция - в Афганистан. Разбира се не поради някакво особено свойствено ѝ миролюбие и хуманизъм, а поради важни икономически, технологични и политически, съдържащи агресията ѝ, причини.

С изброените дотук образи във филма се демонстрира уважение към основните прослойки на народа – селяни, работници, интелигенция, военни. Всъщност това беше и основната идеологема на номенклатурата по времето на «социализма» - че няма управляваща класа, а народът управлява – работниците с братското селячество и интелигенцията. Това уважение към тях като основни носители на заслугата за победата е налице и по време на целия преход. Народът се обявява за невинен /дори когато е предал някого, дори когато не се е борил и т.н./, за разлика от номенклатурата, която е обвинявана във всички смъртни /действителни или приписани/ грехове - че е допуснала да не е подготвена за началото на войната, че правила грешки по време на войната и т.н., и т.н.

Ролята на изброените дотук хора се противопоставя на ролята на ръководството на комунистическата партия, сякаш те побеждават хитлеризма въпреки! престъпния характер на политическото сталиново ръководство, но под ръководството на безпартийната, национално отговорна армия. Сякаш е възможна армия, армейско ръководство, които не се подчиняват стриктно на управляващата партия и нейното ръководство. Сякаш е възможна армия, не свързана и не подчинена на държавното ръководство, на неговата идеология и политика.

По тази нелогична логика единственият отрицателен образ на руснак във филма става представителят на комунистическата партия. Естествено той дава неправилни

²⁴ Восленски, М., Номенклатура, London, Overseas Publications Interchange Ltd., 1985

разпореждания и заради опазването на живота си е готов да предаде другарите си. Единственият образ на предател. Този образ е отражение на основна идеология в руското и българското пост«социалистическо» идеологическо пространство. Отновна идеология за това, че Втората световна война е спечелена от руския народ, но не и от руската партийна и държавна номенклатура, по-скоро въпреки нейното зловредно влияние. Налице е силно и необосновано подценяване на ролята на ръководството на управляващата комунистическа партия, на държавната власт, на Сталин и отдалечено от историческата истина надценяване на ролята на народа.

Стремежът е да не се допусне осъзнаването от страна на зрителя, че без управлението от страна на тази номенклатура, начело със Сталин, нямаше как руският народ да спечели войната. С всичките ѝ грешки и престъпления, руската номенклатура, в това число партийна и военна, е мозъкът, организаторът на тази победа, а руският народ е изпълнителят.

Във филма немците са показани с тяхната типична и реална жестокост. Но на моменти техни представители са представени като хора способни на човешки чувства и благородство – например способни да се възхитят на жертвоготовния отпор на руснаците от танка, готови да се отнесат по не най-жестокия начин спрямо тях.

Може би това по-спокойно, нееднозначно отношение към хитлеристите е израз на колебанието в отношението на руснаците, както и на руската политика към днешна Германия. От една страна, продължава да е налице отношението като към най-жесток враг в миналото, от който руската нация силно е пострадала. От друга страна, като към страна, с която днес Русия е заинтересована да си сътрудничи. Нещо подобно на отношението на българите и на българската политика към петте века до 1878 г. От една страна, се нарича турско робство, което е най-близко до историческата реалност. От друга страна, се правят опити да се обоснове като присъствие и др. подобни евфемистични и витиевати термини. Вероятно за да не се пречи на развиващите се взаимноизгодни взаимоотношения на България с днешна Турция, както и поради други геополитически съображения.

Другият показателен филм ще нарека „Филм за белогвардееца“.

Основният герой е бивш белогвардеец, избягал от лагер след революцията по Сталиново време и живеещ като човек извън закона, отшелник, ловец в дън гори тилилейски.

Когато разбира за началото на войната в него кипват патриотични чувства и той пожелава да стане доброволец. Това много пасва на широко разпространеното отношение към белогвардейците в днешна Русия като към хора на честта, изпили до дъно чашата на несправедливостта към тях по време на революцията и Гражданската война. Пасва и на променящото се отношение към царизма. От една страна, за да бъде разкритикуван „комунистическия“ режим и по тази линия достатъчно добре, царският режим се реабилитира. Акцентира се на убийството на царското семейство, а не на престъпленията в политиката на царизма. От друга страна, не му се прави пълна реабилитация, защото все пак Русия е светска република.

Обвинението към тогавашната комунистическа власт може да се намери във факта, че на белогвардееца не му се позволява да участва легитимно във войната, защото „комунистическата“ власт не го е реабилитирала и той се представя под чуждо име. Дори в един момент „престъпните“ комунистически разузнавателни органи го подгонват и арестуват.

А реабилитацията от страна на днешната власт в Русия се състои в това, че за този белогвардеец се прави специален филм и се предава по телевизията и то в този важен за руската нация момент – около 9 май. Освен това най-важното е, че във филма този белогвардеец се представя за герой /какъвто в действителност е бил, защото филмът е по реален случай/. Освен това друг основен положителен герой във филма от средите на военното командване е негов другар белогвардеец, който е успял да оцелее в армията и да се издигне на команден пост и в случая съдейства на белогвардееца, въпреки! основната партийна линия. Другите основни образи на военни са образите на подозрителните и преследващи белогвардееца разузнавачи /контролиращи армията по партийна линия/.

«Историята, в случая бялата емиграция като героичен резервоар за бъдещето, е залегнала и в основата на филма "Колчак" (2008). Монархистът Колчак бе един от злодеите на съветската идеология. Филмът на режисьора Андрей Кравчук го въздига в мъченик. Адмиралът дава живота си за Русия; във филма той възкръсва и служи за пример на днешните руснаци»²⁵.

Както се вижда и от двата филма внушенията са изградени от реални факти, образи на реални хора, но така комбинирани и интерпретирани, че се получава желаната идеологическа интерпретация на събитията, хората и техните взаимоотношения.

Като цяло руските кинодейци правят филми за героизация на съветската армия и съветския човек по време на войната, но не и на номенклатурата. Но все пак и критиката на сталиновата номенклатура е много по-мека, отколкото във филмите и другите художествени творби в другите «социалистически» страни, особено такива като Полша. И това е логично като се има предвид, че руската политика иска да предпазва имиджа на страната като Велика сила от всякакви петна, в това число и смалявайки «вините» на номенклатурата. А Полша е настроена критично към Съветския съюз поради различни исторически, политически и психологически причини.

Руските филми за войната обаче героизират само нейната част от 1941 до 1945 г. Периодът от 1941 до 1945 г. се определя като Велика отечествена война. Прикрива се поведението на Съветския съюз през периода 1939 - 1941 г., когато Съветският съюз е съюзник на хитлеристка Германия и участва в преразпределението на различни европейски територии.

²⁵ Монументалният стремеж към величие,

<https://www.dw.com/bg/%D0%BC%D0%BE%D0%BD%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%BD%D0%B8%D1%8F%D1%82-%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%B6-%D0%BA%D1%8A%D0%BC-%D0%B2%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D1%87%D0%B8%D0%B5/a-6283313>

Във връзка с честването на 70-годишнината от победата над хитлеризма, руската киноиндустрия произвежда доста патриотични филми, свързани с Втората световна война от 1941 до 1945. И преди разпадането на Съветския съюз, и след това, руското кино не посвещава филми на своите агресивни войни през периода от 1939 г. до 1941 г. Такава е била например така наречената [Зимна война](#) срещу Финландия от 30 ноември 1939-а до 12 март 1940 г. По този начин се прикрива факта за сътрудничеството между Сталин и Хитлер за налагане на нов ред в Европа и действията по прекрояване на нейните граници.

«Със своето провокативно на пръв поглед обобщение, направено пред в. „[Комерсант](#)“ през 2009-а и частично повторено през 2014-а в интервю за „[Аргументи и факти](#)“, знаменитият руски кинорежисьор огласява една истина, която малцина се осмеляват да признаят. Казаното от него е по адрес на всички игрални филми за войната – съветски, руски, американски, европейски...

Сокуров припомня, че Червената армия се е състояла от най-различни хора, но мнозинството били напълно измъчени, убоги, отблъскващи със своята външност, в което сами можем да се уверим дори от цензурираните кадри на съветската кинохроника, както и от снимките на някои военни фотографии.

И откъде са се взели в такъв случай съветските екранни красавци, – пита се той, - а също и супермените в най-новите руски военни филми? Не е ли това една от причините войната да изглежда на днешните зрители като нещо привлекателно?

Големият руски писател Виктор Астафиев, който участвал във Втората световна война – при това като редник – също се отнасял крайно критично към съветските военни филми, заради техния фалш. Затова разкрива в своята най-силна книга, озаглавена „Проклетите и убитите“ (издадена в два тома през 1995 г.) ужасната истина за "великата" победа на Червената армия във Втората световна война. Но дори и да не сте я чели, само ако видите и чуete страшната му изповед в документалния филм „[Виктор Астафьев. Весёлый солдат](#)“ никога повече няма да вярвате на измислиците в съветските военни филми, а и в повечето от руските имитации на холивудското кино за войната, снимани напоследък.

Виктор Астафиев винаги е бил твърдо убеден (той почина на 29 ноември 2001 г.), че е престъпно да се романтизира войната (нещо, което правят повечето игрални филми), представяйки я като героична и привлекателна. Защото тези, които лъжат за предишните войни, допринасят за приближаването на бъдещите войни»²⁶.

В Русия се произвеждат все повече грандиозни исторически филми, които възвеличават историческото величие на страната. А това се постига най-вече с филми за Втората световна война, както и в по-малка степен с реабилитация на царизма и негови герои. За възраждането на руското военно кино говори фактът, че в две от надпреварите за "Оскар" за най-добър неанглоезичен филм в последно време то е представено именно от филми, посветени на Втората световна война. Това са "Белият тигър" на Карен Шахназаров и "Сталинград" на Фьодор Бондарчук (синът на Сергей Бондарчук).

²⁶ Кастелов Красимир, 12 истински филма за Втората световна война, 08.05.2016, <http://drugotokino.bg/content/12-istinski-filma-za-vtorata-svetovna-voina?tid=29>

Поляците, от своя страна, правят филми като „Катин“ за разобличаване на руската жестокост и несправедливост към тях, забравяйки, че същият Съветски съюз ги е освободил от фашизма. „Освен руските и съветските военни филми, занимаващи се предимно с героизацията на Червената армия (от най-ниските чинове до най-високите) или с възпяването на подвизите на обикновените хора по време на Великата отечествена война, са създавани и филми, разкриващи нелицеприятните истини за участието на Съветския съюз във Втората световна война. Един от тях е „Катин“ на големия полски режисьор Анджей Вайда, номиниран за „Оскар“ в надпреварата за най-добър неанглоезичен филм.

Той възкресява истината за едно от най-големите съветски военни престъпления, извършено от служители и сътрудници на руското „Гестапо“ – НКВД. През април и май на 1940 г. в гората край Катин близо до Смоленск са избити 21 768 полски граждани, взети като военнопленници след агресията на Съветския съюз срещу Полша, започнала на 17 септември 1939 г. Жертвите са главно офицери от резерва на полската армия (учени, лекари, артисти, хора с различни професии, учители, държавни служители). Сред тях бил и бащата на режисьора на филма»²⁷.

Американците, от своя страна, правят филми за да възхваляват и преувеличават собственото си участие и да прикриват греховете си към човечеството във Втората световна война.

„[ПАРАГРАФ 22](#)“ (Catch-22, 1970) – реж. Майк Никълс. Мнозина са склонни да подценяват кинематографичните достойнства на този филм, сравнявайки го с блестящия роман на Джоузеф Хелър, на който е екранизация. Но, според мен, би било несправедливо да се отрича режисьорското майсторство на Майк Никълс, съумял да представи чрез изключително въздействаща гротескно-трагикомична форма същността на американската военщина, проявена още по време на Втората световна война и намерила проявление в многобройните агресивни войни, водени от САЩ и до днес.

Антивоенната, даже антипатриотичната (от гледна точка на патриотите-фанатици) същност на филма е изключително актулна и в наши дни. Учудващо е как въобще подобен „антиамерикански“ филм е могъл въобще да бъде разпространен в американските киносалони. Това е доказателство за това, че през 70-те години на миналия век свободата на словото в САЩ наистина е съществувала. Силно се съмнявам, че сега появата на подобен филм би била възможна»²⁸.

Обикновено в американските филми надделява внушението за решителната и навременна намеса на САЩ във войната. Прикрива се бездействието, или по-точно несъобразеното с възможностите на страната действие, от 1939 до 1943 г. в подкрепа на нападнатите от Хитлер страни. Прикрива се и причината, поради която след Сталинградската битка се активизират и навлизат сериозно във войната, заедно с

²⁷ Кастелов Красимир, 12 истински филма за Втората световна война, 08.05.2016, <http://drugotokino.bg/content/12-istinski-filma-za-vtorata-svetovna-voina?tid=29>

²⁸ Кастелов Красимир, 12 истински филма за Втората световна война, 08.05.2016, <http://drugotokino.bg/content/12-istinski-filma-za-vtorata-svetovna-voina?tid=29>

Великобритания, а именно страхът от възможността Съветския съюз сам да победи Хитлер. Същите внушения са налице и в английските военни филми. Както и в дебелия томове мемоари на Чърчил. Там има зашеметяващо количество факти и мисли, които са затрупали истината по този въпрос.

В хитлеристка Германия се създават множество филми, пряко свързани с милитаристката политика на страната, имащи доста прозрачни пропагандни функции.

Документалистът Рюдигер Зухсланд споделя, че това «са филми, в които плавно се извършваха преходите между реалността и филмовия разказ, между мечтите на главните герои и тези на обикновените хора, техните фантазии и страхове. Тези преходи бяха толкова плавни, че човек почти не ги забелязва и се пита дали главният герой просто си мечтае, или всичко това е истина. Зрителите, излизаци от киното, е трябвало да пренесат видяното на екрана в действителността - като един вид продължение на филма с други средства. Те е трябвало да объркат реалността с фантазиите, действителността с мечтите и да не виждат разликата»²⁹.

Днес германците правят филми за да измият срама от челото. Те полагат целенасочени усилия да "измият" военната си вина.

Поляците са недоволни например от германския филм „Нашите майки, нашите бащи“, който изобразява тяхната основна съпротивителна организация „Армия Крайова“ като националистическа, антисемитска и антисъветска, в критична светлина. Филмът показва редица сцени с полски партизани, в чиито действия има жестокост, подлост и антисемитизъм.

Всяка нация се опитва повече или по-малко да представи във филмите войната в свой интерес, в унисон със своите вътрешнополитически и външнополитически интереси, идеологеми и проблеми.

Във филмите за Втората световна война в западните филми са налице основните идеологически интерпретации на историческите събития, от които са заинтересовани западните европейски страни и САЩ.

Основна идеологема, която се среща повече или по-малко застъпена, е свързана с подценяването на заслугите на съветската държава и съветската армия и силното надценяването на тези на западните съюзници.

Друга идеологема е свързана с интерпретацията на мотивите на западните европейски страни и САЩ за влизане във войната на страната на Съветския съюз. Те са представени като свързани с някакви общочовешки морални норми, общоприети морални норми на хората в демократичния свят и др. под. митове и легенди. Няма ги верните оценки на техните мотиви, на техния национален егоизъм, на надеждата им, че Хитлер ще победи Съветския съюз и така ще отпадне най-големия конкурент на западните държави. Няма я правилната оценка на факта, че САЩ и Великобритания се включват с цялата си

²⁹ "Хитлеровият Холивуд" - между пропагандата и разтухата, По времето на националсоциализма в Германия са създадени над хиляда игрални филма. Всички те ли са били с пропагандна цел?, Интервю с документалиста и автор на филма "Хитлеровият Холивуд" Рюдигер Зухсланд, Редактор: Йоахим Кюртен/ DW* / 27 февруари 2017, <https://impressio.dir.bg/kino/hitleroviyat-holivud-mezhdu-propagandata-i-raztuhata>

мощ едва след Сталинградската битка, когато става ясно, че Съветският съюз почва да отблъсква хитлеристката армия и има опасност да я победи сам.

Дори в качествен филм като този на Стивън Спилбърг „Списъкът на Шиндлер“ не липсва излишното от художествена гледна точка идеологическо очерняне на руските войници в разрез с художествената истина, пресъздадена като цяло във филма.

Подобна идеологическа схема се прилага във филмите на САЩ за афганистанската война. Войната се представя като спасителна операция за афганистанския народ. Мотивите на американците се представят морализаторски, сякаш от добри чувства към афганистанския народ отиват да го освобождават от руснаците. Така са представени сенаторите им, така са представени и обикновените им войници-мисионери. Прикриват се геополитическите и икономическите интереси на американската управляваща класа в тази военна операция, прикрива се реалното поведение на американските войници. По подобен начин се интерпретират в американските филми и други военни намеси на американската държава по света³⁰.

И трябва да се каже, че от такава интерпретация на събития и поведения е заинтересована не само управляващата класа в САЩ, но и повечето от американските граждани. За да запазят самочувствието си на велика нация, господар на света, те не са склонни да гледат и чуват истината за жестокостта на американската политика, за целите на военните им мисии, за пораженията от тях върху другите народи и т.н. Малка част от американската нация са склонни да търсят истината, защото от нея боли и е гузна съвестта.

Същото може да се каже и за германската нация. Едва ли са много тези германци, които искат постоянно да живеят с вината за Втората световна война, още повече когато става дума за тези, които не са участвали в събитията. Затова биха предпочели във филмите да се интерпретират събитията по-щадящо за тях и техните предци. Ако може да се търсят вини и сред другите нации.

В съветските и руските филми за войната руският войник до известна степен се идеализира. Той не изнасилва срещнати по пътищата на войната жени под влияние на естествените си физиологични нужди и логичната омраза към врага. Не проявява и излишната жестокост на немския войник.

Цинична идеологическа манипулация, отговаряща на заглавието „Политика във филмите и телевизията“.

По времето на тоталитарния политически режим е имало много пряк контрол над филмите и телевизионната продукция. Там тези, които излизат извън идеологическата рамка на режима, просто не биват произвеждани, или, ако по погрешка са произведени, после не виждат бял свят.

В днешна Америка не е много по-различно - може и да бъде допуснато да се направи нискобюджетен филм извън рамката на доминиращата идеология, но след това той по елегантен начин ще бъде изтласкан от киносалоните и на практика няма да има публика. Няма да има рекламата на «Междувездни войни» или други подобни

³⁰ Чомски, Ноам, Петата свобода или власт и идеология, С., Агато, 1996

идеологизирани кинопродукции, артефакти на масовата култура. Ще бъде въртян в маргинални киносалони или в маргинални телевизионни канали една седмица и след това ще бъде сменен с други по-верни на идеологическата линия на режима. Това е демократичният начин за борба с неудобните художествени произведения /не само филми/.

От външен поглед не се вижда в демократичния политически режим на каква цензура са подложени творците. Тя е по-прикрита. Но съществува. В автобиографията на първия голям киноартист – негър в САЩ Сидни Поатие³¹ може да се прочете на какви идеологически репресии е бил жертва. А липсата на сериозни негри-актьори със сериозни професионални позиции в американското кино до 60-70-те години на 20 век говори за това, че има идеологически дискриминационни рамки, в които са се разполагали американските кино-дейци. След движението за права и свободи тези рамки се разширяват и в днешното американско кино има значително количество кино-звезди с тъмен цвят на кожата.

По същата логика би трябвало да сме по-внимателни в анализа на ограниченията в кинопроизводството в Съветския съюз и да се има предвид еволюцията в цензурната дейност, фактите за либерализацията на режима. Като отива в Съветския съюз през 50-те години на 20 век големият японски режисьор Акира Куросава сравнява цензурата в японската кинематография около Втората световна война с тази в Съветския съюз. Уморен от изключителната цензура в японското кино по време на Втората световна война, се удивлява от изключителната! творческа свобода на съветските кинодейци³². Явно и той гледа с очите на външен човек, на когото съветските кинодейци не са обяснявали какви са рамките, в които могат да си позволят творческа свобода.

Когато се анализират определени периоди от общественото развитие се налага да се има предвид и еволюцията на идеологическата цензура. По времето на маккартизма в САЩ цензурата е в по-широки рамки и с по-жестоки средства, след 60-те години – по-прикрита и осигуряваща малко по-голяма свобода на творците.

Такава еволюция е характерна и в СССР, и в България.

«Първите подстъпи към идеологическата цензура в българското кино започват след 9 септември 1944 година, когато се променя политическата картина на България. В началото културната политика не се изменя радикално. Налице е плурализъм на идеи, творчески стилове и приемственост с институциите и принципите от предходния период.

Цензурата... е най-вече превантивна т.е. съсредоточена в т. нар. предпубликационен етап.

До края на 1947 г. БРП (к) се въздържа от открито налагане на своята идеология, защото се съобразява с положението на България като победена страна и със съветската тактика на разбирателство със САЩ и Англия. Върху интелигенцията не се оказва директен натиск, но тя също дава жертви в репресиите, а 105 журналисти и писатели са призовани пред “Народния съд”, обвинени във “фашистка” пропаганда. По критериите

³¹ Поатие, Сидни, Този живот, Народна култура, 1982 г.

³² Куросава, Акира, Нещо като автобиография или потта на жабата, Наука и изкуство, София, 1989 г.

“прогресивен” и “антифашистки” се провеждат чистки в сферата на образованието, науката и творческите съюзи.

По отношение на киното в България първото нещо, което видимо се променя в киноживота у нас, непосредствено след 9 септември 1944, е репертоарната политика на кината. Показвали по време на войната предимно германски, италиански и унгарски филми, техните разпространители са принудени да се ориентират към продукцията на американското и съветското кино. За това допринася и натискът на Съюзната контролна комисия по спазването на примирието в България, която следи тази част от културния живот в страната.

Както отбелязах в началото, механизмите за цензуриране, особено в началото, целят превенция. Да не забравяме, че управляващите все пак се стремят да обединят интелигенцията и затова зачитат приемствеността в културата и декларират, че социалистическият реализъм не изключва други творчески методи. Дори начело на новосъздаденото Министерство на пропагандата (от края на 1945 г. – Министерство на информацията и изкуствата) е не комунист, а “независимият интелектуалец” Димо Казасов. Важна роля има и материалното подпомагане. Финансовата подкрепа от държавата позволява да се възобнови културният живот, но и да се ангажира интелигенцията с партийната линия. Опозиционните партии, принудени да действат под постоянен натиск се съсредоточават върху политическите и икономическите проблеми и не изработват ясна позиция по културните процеси, а и нямат материални възможности за стимулиране на творците.

До края на 1947 г. акцентът е върху изграждането на демократична национална култура. Тази линия обаче среща възраженията на част от ръководството на БРП (к), което от 1948 г. взема връх и започва безкомпромисно да налага комунистическата идеология. Ликвидирана е частната инициатива в културната сфера, а Държавният (партийният) монопол в нея се осъществява от създадения през 1948 г. Комитет за наука, изкуство и култура (КНИК)»³³.

До края на «социалистическия» период цензурата е в рамките на доминиращата комунистическа идеология, трансформирана и интерпретирана от гледна точка на управляващата номенклатура.

След 1989 г. антикомунистическата идеология на управляващите партии има своето пряко отражение в правените кинопродукции. В отношението към «социализма» свободата на българските кинотворци /и не само/ е нулева. Въпреки че има частна инициатива, недържавно спонсориране и т.н. Значи действа законът за социализацията, според който възпитанието на кинодейците е по-важно от репресиите срещу тях. Както при «социализма».

Няма игрален или документален български филм, в който обект на претворяване да е положителен факт, тенденция, процес и т.н. от времената на «социализма». Няма филм,

33 Подстъпи към цензурата в българското игрално кино,
<http://kinoto.bg/bg/articles/balgarsko-kino/podstapi-kam-tsenzurata-v-balgarskoto-igralno-kino>

в който главен образ да е доволен от житието-битието си гражданин на «социалистическа» България. Ако съдим за този период по българската кинопродукция, излиза, че всички българи са били в лагерите в Белене и Ловеч, или са били изселени, или са били уволнени заради смелите си замисли за филми, пиеси, книги и т.н...

Бернар Блистен в разговор с Жан-Франсоа Лиотар
Превод от английски език: Татяна Петкова, tatianavas.tp@gmail.com

Bernard Blisten in Conversation with Jean-François Lyotard
Translation: Tatyana Petkova

Източник: Notabene, бр. 23/2012, <http://notabene-bg.org/read.php?id=254>

Бернар Блистен (ББ): Разкажете ни за изложбата, която организирате.

Жан-Франсоа Лиотар (ЖФЛ): Идеите за „нематериалности“ или „не - материали“, са малко различни една от друга, тъй като бях помолен да направя изложба под различно заглавие. Тя би трябвало да се нарича: „Новите материали и креативността“. Но в последствие темата лесно се попромени, като се опитах да ѝ дам малко по-различен обхват, казвайки си: „Творчество? Какво би трябвало да означава това?“ А след това, „Какво е „новото“ и какво означава то? Мислейки за „материалите“ днес, си казах: „Но какви са те за архитекта или за индустриалеца?“ Стигнах до заключението, че тези думи са претърпели значителни промени в смисъла си, помислих си, че към темата трябва да се подхожда от различни гледни точки.

ББ: Но какво да кажем ние за философа, който е решил, че работата му е да ни даде да погледнем нещо по определен начин?

ЖФЛ: Всеки знае, че чрез книгите се преминава през период на криза или служат като инструменти за разпространение на идеи, и че като цяло това е част от общата криза в интелектуалния живот днес, именно това, което бихме могли да наречем своеобразен демократичен деспотизъм, който проявяваме в света, в който живеем. Е, разбира се, не става дума за поддържане на превъзходството, за какъвто и да било вид на аристократична власт, но всеки от нас знае много добре, че философът подхожда много сериозно по отношение на проблема с писането или записването на това, което трябва да каже, и ако има проблем по отношение на недостатъчната изказност на философа, то е по отношение на наличните начини на писане и записване, или на това, което аз бих нарекъл „надпис“. Що се отнася до това, аз самият съм загрижен, как би била приета идеята - да използваме думи, с които вие да можете да ги назовавате - да стане така, че „философът, който решава, че работата му е да ни даде нещо, което да разберем“, то да е нещо много простичко и дори не особено оригинално. Приемайки себе си като философ, ми се струва, че е важно за философа да може да записва това, което мисли, чрез използването на „инструменти“, които не трябва да бъдат ограничавани до „инструмента“ на книгата. Това е толкова лесно. Днес са налице много нови и различни „неща“, макар някои от тях да не са напълно нови, и ние трябва просто да се опитаме да ги преоткрием. Това е все едно някой сега да реши да ограничи интереса в изкуството до въпроса за удоволствието от съзерцанието на красивото. Със сигурност ще се съгласите, че това не е най-важното и уместно нещо. Това е като да си мислим за романтичната естетика на възвишеното и след

това да се откажем от сравнения с Дюшан³⁴. Споменавам Дюшан, защото знаем много добре, че неговата естетика не е имала нищо общо с възвишеното, че тя оставя възвишеното зад себе си. И така днес трябва да се запитаме каква е грешката в изкуството? Това е въпрос на граници и човек може да намери такива въпроси навсякъде, включително и в областите на отделните науки. Както е при учените, които търсят отговори за „истинността на обекта“. Сега всичко е различно, англо-саксонските епистемолози са се заели да подчертават важността на идеята за „фалшификация“. Подобно на философите като цяло, тези хора се интересуват да открият преходни потвърждения на работата, която вършат. И това като че ли винаги е била отличителна черта на философията, с която да се покаже, че философията се занимава с правилата в областта на философската мисъл, но самите философи никога не са били в състояние да ги определят.

ББ: Може ли да се каже, че се опитвате да установите връзка между научни и художествени форми на мислене?

ЖФЛ: Без съмнение. Идеята на художественото творчество е понятие, което идва от естетиката на романтизма и естетиката на гениалността. И аз съм сигурен, че ще се съгласите, че идеята за художника като „създател“ е, меко казано, изключително ограничена по отношение на нейната полезност в днешния ни свят. Но това не може да продължи за дълго. Къде наистина сме сега? Вече не се занимаваме с философия на субективния гений и всички „аури“, които вървят заедно с него. С Дюшан попадаме в област, която има вида на бриколаж, има го и този момент, в който бихме могли да мислим за него като за „изобретател, освободен от времето (inventeur du temps gratuit).“

ББ: Но не бихте ли все пак мислили за работата на Дюшан, като за нещо сродно, като притежаваща своеобразен вид трансисторическа стойност?

ЖФЛ: Да, наистина..., и да, и не. Тъй като това е начинът, по който тя винаги е с изкуството: така тя винаги има стойност като израз на своето време, но това също е и начин, по който тя може винаги да се възприема като лежаща извън времето, в което той я е изработил. Винаги има нещо, което се превръща в изкуство, в трансисторическа истина, и точно тази част от изкуството мисля като „философска“. Именно в тази част от изкуството той поставя въпроса къде са му недостатъците. Изкуство - това в края на краищата е относително модерно понятие. Дори гръцката трагедия не би могла да се каже, че е изкуство за гръците - тя е била нещо друго, и от това е ясно, че ние трябва да изчакаме поне до края на Средновековието, за да се открие появата на изкуство, което не е просто израз, например, на метафизиката, религията или политическата похвала. Това, което ме поразя, ако си позволим да започнем от Дюшан, е начинът, по който изглежда от

-
- Бележките под линия са на преводача:

³⁴ Дюшан, Марсел - френски художник и изкуствовед. Считан за една от влиятелните фигури в изкуството на XX - ти век заради оригиналността на неговите идеи. Творчеството на френския художник най-често се свързва със сюрреализма и дадаизма. През 1912 г. въвежда термина „ready made“.

определена гледна точка. Колко е трудно да бъдеш художник, ако човек не е философ. Не искам да кажа, че художникът ще трябва да чете Платон или Аристотел, но бих искал да кажа, че той би трябвало да си задава въпроса за това, което има като недостиг в творбите си; би трябвало да си зададе въпроса за естеството на това, което той е уловил като участващ. Именно този въпрос е най-интересното нещо, което може да се намери в произведенията на изкуството, които са най-впечатляващи днес, и това е нещото, с което тези творби предизвикват голям интерес. Какъв е рискът от това нещо? Той е изключително сериозен, не при всички е един и същ, както в случая е въпрос на удоволствие. Дори не става дума за това, че удоволствието от възвишеното може да бъде свързано с болка. Тук става дума за една своеобразна връзка между време, пространство и чувствителност, макар самият той (Дюшан) да не е искал да направи използвана тази дума. Това, което искам да кажа, е, че някои творби имат структура, която им пречи да гледаме на тяхното съществуване като на събитие, те правят нещо съвсем различно. Така внимателният наблюдател ще остане с усещането, че тяхното участие е посредством сетивата. Ако въобще съществува такъв ангажимент, той е далеч по-незначителен, отколкото по отношение на отговора на най-фундаменталния философски въпрос за всички: „Защо нещо се случва, а друго не?“

ББ: И това е точката, в която ние откриваме липсата на диференциация между технологичното експериментиране и въпросите, поставени от изкуството?

ЖФЛ: Дори и най-елементарното звънче със софтуер е така нагласено, че да е някак си „художествено“ - да предизвиква своеобразен вид учудване. А това означава, че метафизиката, както Адорно³⁵ разсъждаваше, изпада в криза не по-малко от останалата част от класическата философия и някак извън другите п - ти, които ще са в резултат на спад в качеството ѝ. Тази криза може да даде основата за създаването на широк спектър от глобални системи, които ще излъчат най-големите и последни плодове, от които чувстваме нужда. Ако има спад на метафизиката, има и спад във всичко, което хората генерално обобщават като философия. И този спад е в нещото, което Адорно е уловил съвсем ясно - показвайки ни историята на диаспората на философията, скитайки се из областите ѝ, които не могат точно да бъдат определени като философски, но продължаващи да съществуват, въпреки такива, които са си чисто философски. Какво означава това, въпреки че метафизиката, както го казва Адорно, е в криза, заедно с класическата философия, някои хора продължават да се занимават с нея, като че ли при нея всичко е наред.

ББ: Освен желанието Ви да изследвате условията на знанието, различни от тези в книгата, струва ми се, че самата концепция на изложбата, която искате да бъде осъзната, е, че е своеобразен опит да се хареса на многобройния спектър от хуманитарни науки и да

³⁵ Адорно, Теодор - немски философ, социолог и музиковед. Голяма част от естетическата му концепция е изложена в произведенията му „Философия на новата музика“ и „Естетическа теория“. Една от определящите характеристики на естетическата модерност в описанието на Адорно е т. нар. „негативен канон“ или „канон на забраните“. Този термин, който откриваме още във „Философия на новата музика“, фиксира обвързаността на естетическата модерност с технологичната и организационна динамика на материалното производство.

ре-присвои всичко от различните неща, което ни е дадено от лингвистиката, науката, антропологията, психоанализата, и т.н.

ЖФЛ: Това е съвсем точно. Нашият опит, както вече сте го разбрали, е ре-присвояване на цяла серия от неща, както и да се опитаме да отговорим на въпросите, които те предизвикват от философска гледна точка. Ще се опитаме да ги разгледаме в рамките на контекста, в който те започват да се позиционират, както в човешките науки или либералните изкуства, които винаги започват от позициониране, така да се каже, „в което и да било човешко същество“. Струва ми се, че тези техники са интересни, и в същото време се тревожа за това, че до голяма степен ни принуждават да се опитаме да преосмислим позицията на човешко същество по отношение на вселената, към себе си; към традиционните цели на човека, към възможните му способности; по отношение на идентичността му.

ББ: Това ли искате да се разбира, когато говорите за „взаимодействие“?

ЖФЛ: Да, това и какво означава то, както и това, че то ще бъде една от двете основни теми на изложбата. Това е първата тема, и аз я виждам като основа на цялата дискусия за постмодерното, което като обект във френския език все още не е много добре изяснено, тъй като той е съсредоточен изцяло върху себе си. Макар че темата е много обширна и че думата може понякога да се прилага за неща, които са диаметрално противоположни едно на друго в областта на постмодерното, тя е основата на фундаменталното възприемане на съществуването на една Модерна епоха, която датира от времето на Просвещението и едва сега насочва своя път. Модерната епоха е предпоставка за идеята за напредък: в знанията, в областта на изкуството, в областта на технологиите и в човешката свобода, както и във всичко, за което се смята, че води до наистина еманципирано общество: общество, освободено от бедността, деспотизма и невежеството. Всъщност, всички ние можем да видим, че развитието на обществата продължава да се осъществява, което няма как да не доведе до реализация на някоя от тези мечти за еманципация. Така че днес човек не е нужно вече да се чувства виновен, както и да бъде в неведение.

ББ: Вие отбелязвате, че „Всеки от нас има опит за състоянието на самота и знание за „Аза“, в това число и това, че „Азът “ се бори за нещо много малко.“

ЖФЛ: Да. Точно така, както и до какъв вид на легитимно развитие може да доведе този подход. Той е предназначен за проблема да бъде по някакъв начин латентен или имплицитен, в своеобразен вид траур или меланхолия по отношение на съвременната епоха, и чувството за безпорядък, което носи тя. А изложбата, надявам се, ще поднови безпорядъка и няма да го успокои, тъй като тук вече не става въпрос за търсене на пътища за успокоение. Изложбата също така има и друга тема, която ще се опита да даде легитимност на този „чудовищен неологизъм - „не-материали (immaterials)“. Отправна точка очевидно ще бъде напредъкът, който е осъществен в точните науки, а може би и в областта на изкуството, който е все по-тясно свързан с все по-задълбоченото познание на това, което ние обикновено наричаме обекти (всичко, което може да бъде обект на мисълта.). И така, анализът „разлага“ тези обекти и ни призовава най-накрая да разберем,

че от чисто човешката ни гледна точка биха могли да бъдат считани за обекти в тяхната конституираност или на базата на структурното им ниво. Това е само въпрос на по-сложни алгоритми, на малки съчетания на енергия и на частици, които дори не е възможно да се схващат като такива. И накрая, няма такова нещо като материя, единственото нещо, което съществува, е енергия, затова ние не трябва да мислим „нещото“ в традиционния смисъл на думата, в който се подразбира просто един обект, който предлага устойчивост към всякакъв вид проектности, който се опитва да ги отчужди от първичните им предназначения.

ББ: Вие сте писали повече за живопис, отколкото за някоя от другите форми на художественото изразяване. По отношение на това, което току-що казахте, не смятате ли, че киното днес в своята концептуалност е много по-интимно, отколкото Ви интересува?

ЖФЛ: Всъщност не зная. Обожавам киното, без значение, от какъв жанр са филмите. Бях доста впечатлен от най-новия филм на Вим Вендерс³⁶. Но не искам да мисля за всяко изкуство по-задълбочено, отколкото всеки друг, както и мисля, че най-големите музикални композиции са изключително удивителни по начина, по който са направени и по отношение на това, което се говори за тях.

ББ: Значи не сте писали много за кино?

ЖФЛ: Писал съм един кратък текст, озаглавен: „Киното (là cinéma)“, както и един текст за музиката: „Няколко мълчания (Plusieurs Silences)“. Но всичко това е много скромно, тъй като в тези области на изкуството аз съм много невеж.

ББ: Но какво тогава Ви е стимулирало да пишете за рисуването?

ЖФЛ: Може би това, че аз имах известна възможност за бъдеще в рисуването, въпреки че това бъдеще след това се промени и заблуди. Понякога, обаче, все още рисувам, но само от време на време.

ББ: И това е всичко? Вие не се интересувате от разработките, които се правят и показват като еквивалент във вашата собствена област?

ЖФЛ: Не, аз не мисля така. Мисля, че във всичко трябва да има ред, нещо, което е абсолютно радикално и някак онтологично. Да се проследява нещо повърхностно, във всеки един вид, и по този начин да се проецира своеобразен безсмислен минимум, е ненужно, но за това говорих преди малко. Така човек веднага се озовава в разгара на най-елементарните форми на изкуство. Една проста дракулка с молив върху лист хартия се приема за една от най-елементарните форми на изкуство. Намирам тази елементарност за почти мистична, но чак пък да бъде оригинална! В този смисъл се чувствам по-близо до чертежа, отколкото да цветовете. Простичко маркиране с молив и листче хартия, разделяни едно от друго, да, това е нещо, но е просто само това. Какво изобщо имаме като форма на завършеност, на диспозитивност, и в същото време на завършена форма, която да може да влияе? Човекът, който я прави, изобщо не знае, какво върши. Тази

³⁶ Вим Вендерс - псевдоним на Ернст Вилхелм Вендерс, немски режисьор, фотограф, писател и преподавател по филмово изкуство във Висшето училище по изобразителни изкуства в Хамбург. През 1984 г. получава Златна палма на фестивала в Кан за филма си „Париж, щата Тексас“.

елементарност е нещо напълно несигурно, тъй като тя е едновременно както всичко, така и нищо.

ББ: Вашите текстове за живопис започват от Адамс до Бурен³⁷, минават през Монори и стигат до Аракава³⁸. Изглежда, че те съдържат това, което бих си позволил да нарека „логиката на прекъсването“. Бихте ли казали нещо за причините, които са Ви накарали да пишете за някои художници, а за други не? Както и дали смятате, че Вашите есета върху живописиста са фрагмент от цялостната Ви работа като писател?

ЖФЛ: Бих се опитал да отговоря съвсем простичко, тези есета бяха въпрос на шанс. Обикновено се запознавам с художника, за когото съм решил да пиша. Работил съм заедно с тях и съм ги наблюдавал по време на работа им - така, че те очевидно са художници, които аз лично познавам, но за които аз никога не бих искал да пиша. Не бих могъл просто да Ви отговоря на въпроса, просто с думите, че това са хора, които се е случвало да срещна случайно. И ако ме питате дали тези есета са част от нещо единно, и дали това единно нещо е част от моите разсъждения като философ, бих Ви отговорил в резюмиран вид, че за момента си мисля за всички тези различни кратки текстове като за началото на своеобразен вид досие, което може да доведе до някои съществени проучвания, не толкова за изкуството като цяло, колкото за живописиста. За съвременната живопис. А моята цел ще бъде да се опитам да определя вида на евентуалната философията на изкуството днес.

ББ: Искате да кажете, че не изключвате идеята за написването на теория на естетиката?

ЖФЛ: Не мисля, че би било въпрос на теория, не мисля, че би било въпрос и на естетика. Не мисля, че тя може да бъде теория, тъй като мисля, че идеята или теорията като принадлежащи към областта на метафизиката, за която говорихме, е в упадък, и не мисля за това като въпрос на естетика, тъй като не мисля, че естетиката съответства на времето, в което живеем. Естетиката на първо място принадлежи към един много точен момент в интерпретацията на изкуството, който се отнася към епохата на Просвещението и на това, което следва след него, така че е въпрос на нещо оценено още преди два века. По принцип аз съм склонен да поддържам тезата, че не е имало такова нещо като естетика до XVIII - ти век, и че до онзи момент е имало само една серия на поетики. Естетиката всъщност съответства на философията на възвишеното и на теорията за гениалността.

ББ: В светлината на това, което казвате, си мисля, че то би могло да обясни заглавието на книгата на Адорно?

³⁷ Бурен, Даниел - Понякога бива класифициран като абстрактен минималист. Бурен е известен най-вече с използването на контрастиращи ивици на фона на равен тон или смесване на геометрични фигури. Стрими се да интегрира абстрактните форми на изкуството върху визуалната повърхност на реални архитектурни обекти в градското пространство, като ги смесва най-вече с исторически забележителности. Сред главните му обекти са „сцени от производството" или „подготовката на правенето на изкуството" като начин на представяне на изкуство и подчертаване на „ставането" и „правенето" на самия процес на творене.

³⁸ Аракава, Шусаку е американски художник, архитект и философ от японски произход. През 1961 г. отива в Ню Йорк, където бързо придобива международно признание след участия в многобройни изложби на модерно изкуство. В творчеството си смесва много стилове и традиции. Утвърждава се като добър илюстратор и аниматор.

ЖФЛ: Не, не мисля, че би могло. Мисля, че таланта му ..., как бих могъл да се изкажа? Мисля, че талантът му не е голям, но книгата му е много добра. И това би било точно, защото тя не е като цяло изобщо теория и няма нищо общо с естетиката. По този начин бих препоръчал да се приема тази книга, и това по някакъв начин е посочено дори от самия Адорно. Но, знаете ли, всеки път, когато препрочитам Адорно, си давам сметка за това, че неговият подход е отрицателен и по-своеобразен начин циничен, което е критерий за широтата на отчаянието му. То е критерий за степента на привързаност и възможността за усет към модерната естетика, опит за отказ да се обяви траур за окончателната ѝ смърт. С Адорно ние сме в сферата на меланхолията. Вие не можете да забравите контекста, в който е написана тази книга. Най-прекрасните произведения на немското изкуство са били изгорени публично, а най-смислените произведения на литературата и изкуството са били преследвани. Вече не живеем под този вид деспотизъм, но пък днес можем да кажем, че живеем под един своеобразен вид демократичен деспотизъм на медиите, което, разбира се, е нещо много по-различно. И така, въпреки че няма нищо, което е било забравено, ние би трябвало да се опитаме да направим опит във философията на съвременното изкуство, като напълно се откопчаем от естетиката на Романтизма. Със сигурност това е дало отражение върху изкуството, започващо за мен с Дискурс - Фигури, като начин за започване - извинявам се, или по-скоро да измести - политическото мислене на днешния ден. По принцип най-същественният въпрос като цяло за мен е, както току-що говорихме, въпросът „Какво да направим, ако я нямаме вече възможната перспектива за еманципация? Каква би могла да бъде формата ни на съпротива срещу това?“. Когато Зола взема участие в обществените дела, той е знаел точно какво говори, бил е наясно със своите „перспективи за еманципация“. Същото важи и за Волтер, и Фурие³⁹, който е политически мислител, това важи все още и за Сартр, въпреки че Сартр е по-своеобразен. Ние, интелектуалците, вече не сме способни на каквото и да било вид „недвижима“ намеса. И така, каква е нашата линия на протест, ако вече не става въпрос за перспективата за еманципация? Мисля, че това е нещо, което е много тясно свързано с художествена или философско-аристократичната дейност. Това е нещо, което трябва да бъде щателно проучено, като се запитаме, какво се случва на нивото на времето, пространството и на социалната общност в съвременното изкуство. Това е нещото, което се опитвах да проуча с помощта на тези различни малки текстове за изкуството, които написах, както и за музиката, когато съм се чувствал достатъчно дързък. Бих искал да напиша коментар за „Париж, щатът Тексас“, и да кажа, че това е една своеобразна Алиса в страната на големия град, което вече не би било лошо изкуство.

ББ: Нека се върнем към Вашата изложба "Le Immatériaux" и концепцията зад нея.

ЖФЛ: Ние съвсем не произволно, а целенасочено сме създали един вид филтър, тъй като имаше толкова много неща, които можеха да бъдат показани, така че основното ни притеснение бе, как да се опитаме да се справим с това предизвикателство. Никога не съм имал намерение да правя някакъв вид универсална изложба. Универсални изложби вече не са възможни, и това е повече от ясно, дори от гледна точка на това, че е и въпрос

³⁹ Фурие Шарл - френски политически мислител, утопичен социалист и философ.

на бюджет. И така, какви са нашите критерии за подбор? Те са на три различни равнища. Първо, ние искахме да покажем нещата, които вдъхват чувство на неувереност: неувереност за довършеността на тяхното развитие и неувереност относно самоличността на човешката индивидуалност, които да са в състояние на възможна невероятна безплътност. Това е критерий за подбор, който се занимава с философските залози на изложбата. Така ние очевидно ще трябва да обърнем внимание на подредбата на изложбата по отношение на времето и пространството. Така сме изправени и пред два принципа, чрез които да действваме: без фантазно пресоване във форми и без постаменти. Не искаме да направим поредното, преповторено пресъздаване на галерия или салон, което, как да го кажа, да не преповтаря подреждането на стаите в кралския дворец, както е проектиран от царя. Бихме искали по този начин да се избегне категоричното определяне на „нещата“ и трябва да подчертая, че ни бе много трудно да открием флуидообразни и нематериални системи за организация на пространството. Така че, вместо стени, ние ще имаме система от колани, които ще бъдат разположени от пода до тавана, и начините, по които ще са осветени, ще ни позволят да се различават разстоянията, така, че околото да може да покрие и да моделира индикациите, които трябва да се спазват, но без да е препоръчително, тъй като много от местата, ще бъдат в Сградата и ще бъдат под формата на кръстовища, които позволяват, на всеки един да отидете в произволен брой направления. Тези колани ще бъдат сиви, и ще променят качеството си, в съответствие с начините, по които те са осветени, което пък от своя страна ще позволи да се създаде усещането, че те са повече или по-малко непрозрачни. Тук отново можете да видите, че все още съм в традицията на модерното. Нещо повече, ние решихме да използваме за изложбата и система от преносимо аудио озвучаване. Всеки един от посетителите ще има достъп до индивидуален уокмен, така, че няма да е необходимо на пренастройва устройството между различните студия, като свободно ще се движи през изложбеното пространство. Предаванията ще обхващат няколко места едновременно. Това е начинът, който ще ми позволи да създада саундтрак от коментари, които дори да не бъдат напълно искрени, ще са коментарите на всички, както и текстовият елемент, включен в посещението на шоуто ще бъде със значително по-силно присъствие, отколкото обикновено, ще има също така и музика и други звукови ефекти. Аз съм особено загрижен за превръщането на самата изложба в произведение на изкуството и си представям, че това може да причини известен дискомфорт за Даниел Бурен.

ББ: Какво искате да кажете?

ЖФЛ: Вие може би си спомните, че някога е направил забележка за една изложба като в изложбената документация е отбелязал: „Какво всъщност са изложили - не произведения на изкуството, а самите себе си.“ Вероятно, заради това, което ще се прави тук, въпреки че не бих могъл да говоря от името на другите, ... се питам, дали имам правото да обявя себе си за художник. Аз просто чувствам, че има неща, които могат да бъдат направени на нивото на физическата артикулация на изложбата, и ние решихме да се опитаме да ги направим. Нещо повече, например, всяко изкуство има обекти, които могат да намерят своето непосредствено място в изложбата, само трябва да бъдат

съвместими. Ние също така възнамеряваме да изключим произведения, които са експресионистични, неоекспресионистични, или „трансавангардистични“. Също така, възнамеряваме да бъдем изключително „строги“ в опита ни да открием наличието на постмодерна чувствителност, която изобщо не е подобна на термина, към който обикновено се отнася областта на изкуствата.

ББ: Има ли постмодерен формализъм?

ЖФЛ: Зависи от това, какво искате да кажете с понятието „формализъм“. Лично аз не съм много дълбоко запознат с картините, които сега обикновено се назовават „постмодерни“. Мога само да кажа, че ми се струват по-скоро незадоволителни. В тези форми на живописния израз, се вижда връщане към трансавангардизма, или нека да го кажа към неоекспресионизма (както го наричат германците (...)), изглежда ми чисто и просто като опит да забравят какво хората са се опитали да направят за един век: те са изгубили всякакво чувство за това, което е фундаментално като залог в живописата. Налице е неясно завръщане на загрижеността към насладата от опита на зрителя, те изоставят задачата на художника, това може да бъде видно и при Сезан⁴⁰, Дюшан, или който и да било друг от редицата ... например, при Клее⁴¹. Възприемам всичко това като огромна инволюция. Възможно е, да греша в начина, по който диагностицирам нещата, но ...

ББ: Как се чувствате след този опит да реабилитирате „техниката“ и „професионализъмът (métier)“, като основни ценности за действията на художника?

ЖФЛ: Би било малко парадоксално да редуцираме историята на живописата до един проблем на техниката или на нейните първоначала. Във всеки случай, това обаче е твърде важно. Спомнете ли си, за изключително проникателните текстове на Дидро, които той самият нарича „Малката техника (La petite technique)“, не без известна доза на презрение. Ако например, Шарден⁴² е далеч отвъд неговите съвременници, въпреки че те са

⁴⁰ Сезан, Пол - френски художник. В Париж се запознава с Камий Писаро и други импресионисти. Следвайки идеите на Зола за натурализма, художниците от това време (втората половина на 60-те години) започват да гледат на рисуването по друг начин. Сезан, по примера на Мане, започва да използва преувеличена и демонстративно изразителна деформация в картините си. Негови творби са представени на първото изложение на Салона на отхвърлените през 1863 г., където са изложени творби, неприети от журито на официалния Парижки салон. Сезан започва със светлината, въздушния рисунък на импресионистите, но постепенно идеите му изкрystalизират и той казва "Искам да правя изкуство трайно и вечно, както това в музеите". След като преминава през своя импресионистичен период, осъзнал че възприетата техника може да спъне по-нататъшното му развитие, Сезан се изолира и започва да търси свой метод. Той създава собствена система за геометризация и деформация на предметите, която след това се използва в кубизма, фовизма и други модернистични течения в изобразителното изкуство. Сезан извежда живописата от своите описателни функции и я превръща във философия. Работи в растяща творческа изолация, избирайки Южна Франция пред Париж. Създава много натюрморти, променяйки гледната точка, пейзажи, в които премества определени елементи (определено дърво например). Фокусира се освен върху натюрморти и пейзажи и върху сцени с къпещи се, както и върху портрети.

⁴¹ Клее, Паул - швейцаро-немски художник. Не принадлежи към никое течение, макар че е повлиян от различни стилове, сред които експресионизмът, кубизмът, и сюрреализмът.

⁴² Шарден, Жан-Батист-Симеон - френски художник от XVIII - ти век, известен най-вече с реалистичните си натюрморти. Изкуството на Шарден се отличава от това на колегите му представители на стила рококо, както по сюжет, така и по техника на изпълнение. Творчеството му е много по-близко до холандските

технически връстници, със сигурност можем да кажем, че от феноменологична гледна точка са равни. Погледнете Сезан: той не е изключение от чисто техническа гледна точка, и въпреки това, в същото ... Но въпреки всичко не съм от тези, които са изкушени да вземат проблемите на техническото майсторство прекалено на сериозно, във всеки случай, доколкото се отнасят до аспекта на техниката, когато става въпрос да се опитаме да разберем начина, по който тя може да повлияе на зрителя и да промени процеса на опита му, да прояви индивидуалната си чувствителност като своеобразен инструмент за някакъв вид проучване - техниката е важна. Представям си как някой от Фландрия, който е трябвало да направи пътуване до Венеция през XVI - ти или XVII - ти век, е бил ужасно шокиран. Но освен от подобен вид трансформации, ние трябва да осъзнаем, че сме били свидетели на постоянен процес на реформации в способността хората да наблюдават и след това да обикнат това, което виждат. Но това не е всичко, подобно нещо може да бъде видяно на n-та степен в произведенията, които се творят днес. Те не ме научават на нищо. Затова си казвам: „Вече съм виждал това, затова трябва да го направя по-добре." Но въпреки това, прекаленото акцентирание върху техниката, разваля рисунката и впечатлението от нея. Вече вярвам, че и Вие сте го доловили... Не казвам, че това е изцяло без значение... Просто искам да кажа, че това никак не ме интересува.

ББ: Направили сте изложба около корена на думата, която служи като нейно заглавие: „mat-". Защо направихте това?

ЖФЛ: Започнахме да мислим за корена „mat-", който се твърди, че е със стар индоевропейски произход. Но сега разбира се вече знаем, че това е една фикция, тъй като никога не са съществували като единно цяло индоевропейци. Във всеки случай обаче бихме могли да кажем, че би могъл да бъде открит в произволен брой езици като общ корен или като заемка. Този корен е като индикация за това, което искаме да кажем, както се казва като: „меренето на ръка", много бързо прие смисъла на „съграденост" или „моделиране". Оттук имаме такива думи като: „материали (materials)", „значение (Matter)", „майчинство (maternity)", „матрица (matrix)". Затова и решихме да се възползваме от тях като предположения, с тях до известна степен напомняме и за „теорията на комуникациите". Може би знаете, че основните положения на теорията на комуникациите са, че всеки обект е послание и че всяко послание има един източник и приемник; съобщение, изписано с подходящ код, и приемник, който го дешифрира и следователно приема съобщението, и накрая то дава информация за нещо. Така че имаме пет полюса: от къде, до къде, как, с помощта на какво, и за какво. Ние доста произволно решихме да използваме тези полюси по отношение на корена „mat-". Откъде ще започнем ли? От „майчинството" на съобщението. За какво става дума при материала? Как е вписан в

художници от XVII - ти век, отколкото до съвременниците му Буше и Фрагунар. В жанровите сцени на художника са представени хора от третото съсловие, а не аристократи. Портретите му се отличават с реализъм, а създадените към края на живота му и с психологическа характеристика. Колоритът в платната му е съдържан, а светлосиянката майсторски овладяна. Голямата слава на Шарден днес се дължи най-вече на натюрмортите, които той рисува в ранното си и късно творчество. Обикновено съставени от малко на брой и най-обикновени предмети, те впечатляват с реализма, светлосиянката и фактурното изграждане, както и с усещането, което създават у зрителя, че са нещо повече от сбор вещи от бита.

определена матрица, тъй като всеки код е матрица, която дава възможност за пермутации? С какво се занимава - това е въпросът на съобщението? Какво казва за смисъла на това, което англичаните наричат „таблица на елементите“? И най-накрая - имаме ли материали, които са предмет за приемане, в смисъл, напр. да може да се каже, че ухото е материал за получаване на съобщение. Все нещо от това по някакъв начин ни дава нова структура на нашата работа. Дори това да е само едни супер-селективен подход по отношение на това, което сме възнамерявали да направим, можем да кажем, че сме се справили с този или онзи обект до степен, че да представлява конкретен въпрос: „Какво е „майчинството“ на съобщението днес?“, „Какво се е случило с неговото значение?“ И така нататък. И тогава няма да е от значение от каква област е, дали е от кулинарията, живописата, или астрофизиката. Включили сме тези пет полюса, в пет отделни последователности, които ще се простират от юг на север в голямата галерия на Център „Жорж Помпиду“. Това означава, че зрителят, който следва един от тези полюси по права линия, ще попадне в рамките на поредица, наречена „Материали (Matériaux)“, „Матрица (Matrice)“, „Суровина (Matière)“, „Материал (Materiel)“ или „Майчинство (Maternité)“. В действителност се надявам и повтарям, че цялостността на изложбата може да се осмисля в релацията на означаването и липсващото значение. И липсващо значение е това, което аз просто обяснявам, имайки в предвид, че това е въпрос на огорчение, което обкръжава края на модерната епоха, както и усещането за тържествуване, което е свързано с появата на нещо ново. Но това също така е може би въпрос и на опит да може да се подчертае нещо, което се отнася до идентичността на това, което сме и на обектите, които ни заобикалят, тъй като става дума за изразяване чрез материалност или нематериалност.

ББ: Какво в крайна сметка, е постмодернизъмът?

ЖФЛ: Моята работа в действителност е насочена към намиране на какво е това, но аз все още не зная. Това наистина е дискусия, която е все още в своето начало. Това е пътя, по който тя е поела след епохата на Просвещението: дискусия, която е била прекъсната, преди изобщо да е достигнала до своето заключение.

Преводът е направен по:

Les Immatériaux: A Conversation with Jean-François Lyotard with Bernard Blistène
From the journal: Flash Art, #121, March 1985. <<http://materials.corner-college.com/2017/pdf/flash-art-interview-lyotard-1985.pdf> >

ДАОДЪДЗИН: ВАРИАЦИИ И ВАРИАТИВНОСТ

Антоанета Николова

INTERPRETATIONS OF DAODEJING

Antoaneta Nikolova

Източник: Notabene, бр. 37/2017 <https://notabene-bg.org/read.php?id=464>

Abstract: The paper aims to reveal the reasons for different perceptions of one of the fundamental texts of Daoism, Daodejing. It points out that fluidity and relativity are essential characteristics of the Chinese vision of reality and that this vision requires a corresponding language. Daodejing is a text, which simultaneously presents both the theoretical background of this vision and its practical application in language. Therefore its linear interpretation is not only impossible, it is incorrect.

Key words: Chinese philosophy, Daoism, dao, comparative thinking

„Даодъдзин“ е основополагащо съчинение на една от главните школи на китайската мисъл – даоизма. Авторството му се приписва на Лаодзъ, полулегендарна фигура от 6-5 в пр. н.е.

„Даодъдзин“ е сравнително кратък текст – състои се от около 5 хиляди йероглифа. Въпреки, а може би и именно благодарение на своята краткост обаче, той е предизвикал огромно количество коментари, тълкувания и преводи както на Изток, така и на Запад, и продължава да предизвиква любопитството на изследователите. Този текст сякаш е неизчерпаем. Всеки нов прочит открива нови и нови възможности за осмисляне, нови нива на разбиране. Кое от тях е най-вярно? Би ли могла да се намери най-добрата интерпретация?

Преводът на старокитайски философски текстове по принцип е предизвикателство за западната мисъл поне поради две причини.

Първата е свързана с факта, че основните характеристики на действителността, представени от китайските мъдреци, са динамичност и променливост. За разлика от западната мисъл, която разглежда света от гледна точка на такива категории на фиксираността като битие, субстанция и същност, водещи за китайската мисъл са понятията промяна, ход и движение. Поради това, докато в първия случай основната взаимовръзка, която се открива в света, е тази на причинността, която може да бъде осмислена чрез вериги от линейни последователности, във втория случай взаимодействието се представя като отклик или синхроничност, където всеки процес се определя не чрез собствената си обособеност, а чрез взаимната си всепосочна връзка с всичко останало.

Второ, старокитайският език неизбежно отразява това разбиране и не може да бъде вместен в рамките на статичното и линейно представяне. Той е “в съзвучие с

процесуалното мислене, а не със субстантивната онтология” (Burik, 2009: 104). Този език откликва на флуидността на света и затова основна негова характеристика е “изключителната флуидност... на графично, фонетично, семантично и пр. нива” (Куцарова, 2017: 7) (4). В граматиката му “изобщо отсъстват словоизменителни афикси” (Цанкова 2015: 40), а “явленията вариантност, полифункционалност и факултативност играят изключително важна роля в граматичната система” (Цанкова 2015: 45). Смисълът на отделните съставки на речта не само е вариативен, но е възможен единствено чрез връзката си с цялото. При това “връзката между езиковите единици не е линейна, причинно-следствена, а е двустранна и взаимно-обусловена” (Цанкова 2015: 46).

Тази многомерност, флуидност и нефиксираност характеризира езика като цяло. Тя се разкрива и на нивото на отделните думи и съответстващите им йероглифи. Думите тук “не назовават неща. Те по-скоро посочват процеси и събития, намиращи се в постоянен преход” (вж. Burik, същ.). Ето защо са многозначни до такава степен, че могат да имат дори противоположни значения. Но забележете, именно противоположни, т.е. намиращи се на полюсите на една и съща смислова ос и съдържащи възможността да изразят всички нюанси на прехода от едното в другото състояние. Тъй като думите посочват не същности, а процеси, те запазват “някакъв вид жив смисъл, предизвикват необходимостта от действие и остават преди всичко глаголи” (Granet, 2008: 28).

Особеностите на световъзприятието и неговият отзвук в езика, присъщи на китайската мисъл като цяло, са изразени особено отчетливо в даоизма. Главните му понятия и концепции представят динамичността и отклика като основни характеристики на вселената, а езикът му специално цели такава нефиксираност на думите, в която да звучат не те, а постигнатият смисъл:

"Мрежата се използва за ловене на риба. Когато се улови рибата, забравят за мрежата. Капанът се използва за лов на зайци. Улови ли се заекът, забравят за капана. Думите се използват за изразяване на смисъла. Постигне ли се смисълът, забравят за думите." (Джуандзъ)

Текстовете на даоизма до голяма степен представляват именно такъв пример за улавяне на смисъла отвъд думите. Това важи особено за краткия трактат „Даодъдзин“, чийто език като че ли е преднамерено неясен, изпускащ свързващи думи и връзки и поради това допускащ още повече вариации на смисъла. Това го прави още по-непрозрачен за линейното мислене. Според мен обаче именно в тази вариативност трябва да се търси посланието му: светът е вариативен, няма нищо фиксирано или предзададено, всичко е процес, промяна, новост, “всяко явление е уникална струя или импулс във времеви поток” (Ames and Hall, 2003: 15). Прочитът му не би следвало да се ограничи в рамките на еднолинейното интерпретиране, а трябва да отчита вариативността както на нивото на съдържащия се смисъл, така и на нивото на неговия изказ.

Ще представя това чрез анализ на началните стихове на това произведение според най-разпространения му вариант. Искам да подчертая, че текстът в основата си (1) е именно стихотворен. За това също мога да посоча поне две причини: първо,

хармонизиращата ритмичност на мерената реч, която е в съзвучие с променливата ритмичност на космическите движения, и второ, способността на поезията да е именно онова говорене отвъд думите, където смисълът докосва чрез неизказаното.

Загадките за подреждащото мислене започват от самото начало. Първият ред на целия текст се състои само от шест йероглифа, като половината от тях са “дао”, 道. Във втория ред структурата се повтаря, но на мястото на “дао” е йероглифът за “име”, 名, “мин”. Смята се, че вторият от трите йероглифа за “дао” изпълнява глаголна функция, като същото се отнася и за второто присъствие на “мин”: “именувам, назовавам”.

道可道，非常道。

名可名，非常名

По този начин “дао” и “името” са откликващо свързани. При това едно от глаголните значения на “дао” е “говоря”, “казвам”. Така, ако в гръцката мисъл имаме съответствие между битие и мислене, тук е налице корелация между дао, разбирано като поток на случващото се, и неговото изговаряне или разгръщане.

Какво точно означава “дао”? Буквалното му значение е “път”. Графичната му етимология, в която могат да се различат съставките “стъпки”, 止(行止), и “глава”, има преди всичко глаголна конотация. “Стъпките” са индикатор на движение и всъщност означават “предвижване”, “преминаване”, а “главата” е свързана с идеята за насочване и водене. Цялостното значение на йероглифа е “преди всичко герундивно, процесуално и динамично” (Ames & Hall, 2003: 57). Ето защо пътят не трябва да се разбира като предзададено русло или готов резултат, а като процес на разгръщане на всеподновяващата се цялост на всичко, което е.

В „Даодъдзин“ специално се подчертава, че означението е избрано условно:

Не знам името му. Наричам го “дао” („Даодъдзин“, 25)

В този поток няма “неща” като отделни, обособени единици, а взаимосвързани и взаимообулавящи се процеси. Ето защо “дао” се свързва с понятие, което обикновено превеждаме като “хаос”, 混. В китайската мисъл обаче то не е противоположно на космоса, “даоистите изобщо нямат концепция за космоса, разбиран като кохерентен, единично-подреден свят, които е затворен и определен” (Ames & Hall, 2003: 14). Ето защо понятието означава не липса на подреденост, а слатост, недиференцираност и флуидност. Това се вижда от графичната му етимология: знак за вода (氵) – символично обозначение на течащата природа на процесите, и знак за съвместно движение (昆) – двама души, които вървят заедно под слънцето.

Свързването на дао с хаоса насочва към неговата всеизпълненост. По друг, и за западното мислене парадоксален, начин това е изразено чрез свързването на дао с пустотата. То е наречено “пусто”, “пустота” (ДД, 4), (ДД, 5), “дълбока бездна”, “дълбина” (ДД, 4) (2). Тази пустота обаче съвсем не означава лишеност, липса, а е заредена потенция на всичко, което би могло да се прояви. Защото „в сърцевината му има образи“, „в сърцевината му има неща“ (ДД, 21). Те са във вид на потенции, във вид на „семена“

(ДД, 21). По този начин дао се проявява в „множеството кълнове“ (ДД, 21). Така дао като пустота е състоянието, откъдето бликат всички възможности и невъзможности, състоянието на пределна или по-скоро безпределна гъвкавост и отвореност към всички възможни и невъзможни състояния, към всички възможни и невъзможни случвания. В много отношения то напомня единното субквантово поле на съвременната физика.

Дао като пустота е толкова неизчерпаемо, че не може да престане да се разгръща, не може да премине в окончателна и фиксирана пълнота и да спре:

Дао е пусто (3), но възможностите за неговото действие са неизчерпаеми:

Дълбока бездна! То е като прародител на милиардите неща!

Притъпеността е неговата острота,

разхлабеността е неговата заплетеност,

хармонията е неговото сияние,

целостността е неговата пращинка.

О, ведра дълбина, чрез която е възможно случването.

Не зная на кого е рожба.

Ала предшества

и формите, и божествата („Даодъдзин“, 4)

Колкото повече действа, колкото повече блика и се проявява, толкова повече има какво да даде, в какво са се прояви, какво да разгръне:

Празно е, а не се огъва,

движи се и още повече се проявява („Даодъдзин“, 5)

Като извор, като точка, която съвместява минимума и максимума, всичкото и нищото, дао е тънко-фино, на границата на това да е и да не е.

Тъй тънко-фино, сякаш съществува. („Даодъдзин“, 6)

Така в „Даодъдзин“ пътят се разкрива не като резултат, нито като предзададена трансцендентна реалност, а преди всичко като непрестанна потенция за промяна и движение, която всъщност, ако използваме самата даоистка терминология, е не-промяна и не-движение, защото пътят никъде не отива, нищо не свързва, отникъде не минава. Той обема всичко, и е движението като такова – без насоченост, без носител – чиста процесуалност, която пулсира в самата себе си така, че покоят и движението са неразличими.

Ако сега, имайки предвид какво (може би) е дао, се върнем към началото на трактата, какво бихме разбрали? Първите два знака за дао са свързани с йероглиф, който означава “мога”, “възможност”, а между вторите два има знак за отрицание и знак, който означава “постоянно, трайно, неизменно, истинско”.

Отгук обикновено, следвайки интерпретацията на един от най-известните тълкуватели, Уан Би (3 в.), преводът гласи:

“Дао, което може да бъде изказано (определено като дао) не е истинско (или постоянно, трайно, неизменно и пр.) дао.”

При това често пъти определението към последното дао се членува, а самото дао се изписва с главна буква, “истинското (вечното, трайното, постоянното и пр.) Дао”. Това вече несъмнено насочва към онзи, идващ от гръцката метафизика, прочит на реалността, в която тя се разделя на две неравностойни нива: истински реалното, трансцендентното, Едното, и проявеното, нетрайното, множественото. Такава метафизика обаче липсва в древната даоистката мисъл (вж. Ames & Hall, 2003: 14). Липсва и разбиране за вечност и неизменност, „за разлика от традицията, която обезценява и времето и промяната в стремеж към безвременното и вечното, в класически Китай нещата са винаги променящи се” (същ.: 15).

Ето защо вариант на превода, който предполага онтологическо разделяне на два вида дао – истинско и проявено, е съмнителен.

Би могло да се говори за гносеологично разделение, посочващо, че всяко фиксиращо определение, което даваме, е ограничение, което не може да обхване всецялостта на потока на промените. Тогава обаче е задължително определението за дао да не се членува.

Като имам предвид обаче, че дао се свързва преди всичко с възможността и промяната и се отхвърля всяка фиксираност, си позволявам да предложа един напълно алтернативен прочит на текста:

“дао е възможност за дао, не е постоянно дао
(пътят е възможност за път (за пътуване, за изминаване, за прокарване на път), не е постоянен (неизменен) път)”

И двата варианта на превода (с различни възможни подвариации) са оправдани от гледна точка на граматиката. Според мен възможността за двата (а навярно и за много повече прочити) не е случайна, а е заложена съзнателно в текста. Едно такова, по-обемно четене, допускащо различни възможности за интерпретация, е в пълно съзвучие с вариативността както на даоисткото мислене, така и на даоисткия изказ.

Бележки:

1. В основата си – т.е. независимо от предполагаемите по-късни вметки и коментари.
2. Всички тези определения за Дао – пусто, дълбока бездна, ведро дълбина – са изписани със знак за вода, насочвайки към разбирането за течащост и всеизпълващо движение.
3. Йероглифът за обозначаването на термина представлява знак за вода и знак за среда. Така пустотата е центърът, срединността на водния поток или сърцевината на движението, на движещата се цялост на вселената.
4. Вж. и разсъжденията за силно изразената „флуидност и относителност“ на китайския език (Куцарова, 2021: 111) в наскоро излязлото задълбочено изследване на Теодора Куцарова.

Литература:

- Кущарова, Т., 2017. Архетипи на трансцендирането в ранната даоистка мисъл (VI-III в. пр. н.е.), Автореферат, София
- Кущарова, Т., 2021. Дао. Архетипи на трансцендирането. София: Изток-Запад.
- Цанкова, А., 2015. Факултативността като лингвистично явление и проекциите му в системата на китайската граматика// Сборник от XII-та конференция на нехабилитираните преподаватели и докторанти от Факултета по класически и нови филологии на СУ "Св. Климент Охридски"; София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски"
- Ames, R. T., Hall, D. L., 2003. Daodejing, "Making this Life Significant", a philosophical translation, New York: Ballantine Books.
- Burik, Steven. 2009. The End of Comparative Philosophy and the task of Comparative Thinking. New York: State University of New York.
- Granet, 2008: Гранэ, Марсель, Китайская мисъл от Конфуция до Лаоцзы, М.: Алгоритм. 2008.

ВИРТУАЛИСТИКИЯТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗЪМ И АНАЛИТИКАТА НА ОСНОВНИТЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Силвия Кръстева

VIRTUALISTIC TRANSCENDENTALISM AND ANALYTICS OF PRINCIPLES

Silviya Kristeva

Източник: Назад към метафизиката! Съст: Георги Донеv, Силвия Кръстева, Атанаска Чолакова и Райнхард Хесе. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2017

Abstract: In its intention the search in this statue will aim a heuristic entering in the area of the second part of Kant’s transcendental analytics – analytics of principles. This search is liberated in its goals and methodological basis, in accepting for an initial point the innovative philosophical concept of virtualistic transcendentalism developed by Valentin Kanawrow. The new program of “systematic critical metaphysics” grounds a constituting the transcendental schema as dynamic mediator “in transition from a priori to a posteriori”, to the structuring of the possible experience. From here we will rise the thesis for the autonomy of the region of faculty of judgment pointed by Kant as one of the higher faculty of cognition. Kant considers its a priori forms, which are working for the knowledge of an object in experience, but he does not follow the secure way to deduce these forms from systematic logical formation as he proceeds with understanding and reason. There the a priori forms are deduced on the basis of logical forms in thought. So we are starting a search for the own logical forms of faculty of judgment. We will formulate their specifics as judgmental synthetic schemas. And we are going to derive them backwards – from the principles of faculty of judgment to their pure logical models: the schemas of quantity, quality, relation and modality. As result we will gain at first the demonstration of the region of faculty of judgment in its appurtenance exactly to the transcendental logic. And then, it will be a real expansion in the thematic of transcendental analytics with the judgmental synthetic schemas, through which to delineate the logical territory of faculty of judgment in its task to develop criterions, types and general logical models in object constructing in thought and knowledge.

Keywords: virtualistic transcendentalism, faculty of judgment, a priori form of faculty of judgment, judgmental synthetic schemas in four classes of categories.

По своята насоченост търсенето в тази статия ще цели едно евристично навлизане в областта на втората част на Кантовата трансцендентална аналитика – аналитиката на основните положения. Това търсене е освободено по своите цели и методологическа основа, тъй като приема за изходен пункт новаторската философска концепция на виртуалисткия трансцендентализъм, разработен от Валентин Канавров в систематична четирилогия. Тази нова концепция не само преструктурира корпуса на Кантовата

трансцендентална философия, но и открива изследователски полета в трансценденталното мислене и за конституирането на общата система на чистия разум.

В общия си фокус виртуалистският трансцендентализъм проправя нови пътища пред съвременната метафизика, осъществявайки проекта за „една нова систематична критическа метафизика“ (Канавров 2015: 15). Нейният обхват и постройка продължава Кантовото дело за трансцендентално систематизиране на чистия разум, в общ ракурс – това е фундаменталното дело и измерения на метафизиката от нов тип, която Кант проектира и за която полага толкова усилия, път към тази нова област и предмет на метафизиката е самата *Критика на чистия разум*. Виртуалистският трансцендентализъм структурира по нов начин цялата тази метафизическа област. Отправен метафизически топос става „аксиоматизирането“ на „чистата форма на мисленето“ (Канавров 2015: 20), като форми с „чист трансцендентален характер“ (Канавров 2015: 64) и чисто виртуално битие. Но тези чисти априорни форми не остават изолирани в една област, а, и това е изключителен новаторски момент във виртуалистския трансцендентализъм, встъпват в „трансцендентален преход от a priori към a posteriori“ (Канавров 2015: 16), за да постигнат своята „девиртуализация“ в спускането им до „възможния опит“, с което се преодоляват теоретичните и методологически пропасти, оставени за разрешаване в трансценденталната философия на Кант (Канавров 2015: 39). С това виртуалистският трансцендентализъм има своите топични параметри, които очертават областта на критическата метафизика: с „начална точка в метафизическата априорна форма на мисленето и еднозначна посока от a priori към a posteriori“ (Канавров 2015: 76). Именно така можем да дефинираме една от основните задачи на виртуалистския трансцендентализъм, с която той конституира новия предмет на метафизиката на познанието: извеждане на „елементите и модусите на априорната форма на мисленето и нейната трансцендентална динамика“ (Канавров 2015: 28). Трансценденталната динамика се изпълнява в „концептуалната връзка между метафизиката на познанието и категориалното (осмисленото, формалното и опосредстваното) познание в опита“ (Канавров 2015: 28). Оттук и можем да посочим важните пунктове на преработването на Кантовата трансцендентална философия – на първо място е девиртуализирането на чистата форма на мисленето в нейното отключване към реалното конституиране на опитното познание, затова и самото условие на „възможния опит“ ще подлежи на детайлно разработване откъм формулировка, структурирания, дедукция, топологизиране, с това в открития за разрешаване проблем за „критическите онтологии“ (Канавров 2015: 54) и тяхното редополагане в един нов общ формат: на феноменология от трансцендентален тип. Но за да се конституира и изведе типиката на тази трансцендентална феноменология, трябва да се изведе трансценденталната динамика на чистата форма на мисленето, а това е проблемът за „медиацията между понятие и наглед“ (Канавров 2015: 76), като дефинираното от Кант необходимо трето в трансценденталната синтеза. Именно тук виртуалистският трансцендентализъм обосновава и проследява докрай ново решение: трансценденталната схема като медиатор в този преход, а така „Именно трансценденталните схеми транслират по един многоканален път принципно и единно дадените категории при смислово

изграждане на плуралистични критически онтологии“ (Канавров 2015: 63). Трансценденталната схема така придобива статут на форма на трансцендентална синтеза „с чист трансцендентален характер“ и трябва да намери основание по-скоро на страната на чистата форма на мисленето. Трансценденталните схеми функционират по този път като самостоятелни априорни форми, които се отключват към възможния опит и работят за синтезиране на предметността до едно „категориално опитно познание“ (Канавров 2015: 54).

В светлината на трансценденталната динамика, въведени в хода на виртуалисткия трансцендентализъм и върху предложеното методологическо преструктуриране ще формулираме и задачата пред настоящото изследване: ще може ли да се спуснем със средствата на самата чиста форма на мисленето на разсъдька към условията и овладяването на възможния опит и то в неговия предметен, съдържателен обхват. Това спускане ще има за свой изходен пункт самата способност за съждение като самостоятелна трансцендентална способност на чистия разум. Затова и решението, което ще търсим, е на страната на трансцендентално-логическата форма на мисленето. Като втора разсъдъчна способност способността за съждение трябва да разполага със свои собствени схеми, но през логическите елементи на формата. Затова една такава схема трябва да работи през формацията на съдението, но и да бъде отличена от чистата разсъдъчна категория – и по собствено логическия си елемент, и по своя предметен обхват. Защото схемата на способността за съждение се основава непосредствено върху условията на възможния опит и така върху условията за възможността на предметите и тяхното познание в този опит, а с това е много по-конкретна и с точно посочен предметен обхват спрямо разсъдъчната категория. Виждаме едно такова решение като нова магистрала пред трансценденталната логика – не толкова като „чисто мислене за един предмет“ (Кант 1992: 133), а като непосредствени трансцендентално-логически инструменти и форми за едно предметоконструиране (по термина на В. Канавров: „предметоописание“, Канавров 2015: 55) в рамките на опита.

Преди да пристъпим към самото разглеждане на аналитиката на основните положения, нека да набележим основополагащите пунктове на отношението на виртуалисткия трансцендентализъм към тази втора част на трансценденталната аналитика. Една изключително важна постановка е ясното формулиране на конкретните параметри: ще се търсят форми на трансценденталната синтеза и при работата на схемите на способността за съждение и тези форми ще са с логически характер: „трансценденталната синтеза е ядро и специфика на двойната функция на разсъдька, която, първо, откроява, и, второ, интегрира в познавателен, онтологически и логически контекст предикативността“ (Канавров 2015: 55). Това ще са форми за синтеза на познание: за работа и на понятията, но с данните и съдържанието на нагледите. Много ясно решение е дадено от виртуалисткия трансцендентализъм за спецификата на тези форми: те са продължение на темата за трансценденталния схематизъм, т.е. способността за съждение също оперира със схеми. Това се демонстрира от характера на използваната от Кант основа за извеждането на основните положения: собственото извеждане на трансценденталната схема,

предшестващо разглеждането на основните положения (което отбелязва В. Канавров, вж. Канавров 2015: 71), така и чрез включването на вътрешното сетиво, времето, като основа за формиране на спецификата и обхвата на основните положения. Тук даже сякаш проблематиката от трансценденталния схематизъм просто продължава в системата на основните положения. Виртуалистският трансцендентализъм определя тези форми на способността за съждение като „схеми на понятията“ (Канавров 2015: 87), като с това до известна степен се закрива спецификата, с която Кант ги разработва като основни положения на способността за съждение, но пък имаме ясна индикация, че в тези схеми работи общата разсъдъчна категория, която трябва да даде елементи и правила за организиране на предметното познание в условията на възможния опит. Остава задачата, посочена от В. Канавров, да се изясни аналитиката на трансценденталната способност за съждение (Канавров 2015: 71), именно в параметрите на трансценденталния схематизъм: „схематизмът прави възможна употребата на категориите, като реализира прехода от техния чист смисъл към тяхното предметно значение в опита“ (Канавров 2015: 89).

От казаното дотук е много важно ясното посочване на нашата задача: ще търсим да изведем синтетични схеми, въпросът ще бъде какви ще са техните работни елементи и обща функция. Но нека първоначално се фокусираме върху въпроса за трансценденталния статут и собствена област на способността за съждение. Кант изрично посочва способността за съждение като „една от висшите познавателни способности“ и то като я поставя след разсъдъка: „тези способности са разсъдък, способност за съждение, разум“ (Кант 1992: 221). На тези способности, в реда на тяхното посочване, следват логическите форми, с които те работят: за разсъдъка – понятията, за разума – умозаклученията (Кант 1992: 221). Следователно, освен значимостта ѝ на втора по ранг в един ред, определен от умозаклучението към повишаване на сложността и обхвата на логическите форми, способността за съждение трябва да работи с готови, вече завършени съждения, а не с чисти понятия, които да са логическата основа за създаването на съждения (което и предполага, и демонстрира извеждането на чистите разсъдъчни понятия от системата на съждението в първата част на трансценденталната аналитика). Регионът на способността за съждението тогава са съжденията и то – ако следваме логическия път на извеждане, – обединяването на съждения до едно по-крупно и предметно ориентирано познание. Точно с предметния характер на своите функции тази способност се отделя от региона на разума в неговата употреба, която се основава необходимо върху излизането спрямо редицата и обхвата на опита, защото трябва да завърши цялото познание. Затова Кант разглежда способността за съждение в дела на предметно ориентираните разсъдъчни способности: разсъдък и способност за съждение имат според това своя канон на обективно валидната, следователно истинската употреба на трансценденталната логика (Кант 1992: 221), обособява я като втора част на трансценденталната аналитика. Функциите на способността за съждение трябва да произлизат, и тук е важната отлика спрямо чистия разсъдък, от начина как да „прилага върху явления разсъдъчните понятия, които съдържат условията за априорни правила“ (Кант 1992: 221). Нещо, с което чистият разсъдък изобщо не се занимава, тъй като търси първичните функции „да се мисли един предмет изобщо“ и

извежда тези функции в първоначални и най-общи понятия, за да имаме изобщо разсъдъчна употреба и дейност, а така, разбира се, и възможността изобщо да образуваме съждения. И така, можем да обобщим, че способността за съждение трябва да се изведе в ранга на самостоятелна трансцендентална способност със свои функции, които да не се припокриват с разсъдъка, а затова и ще трябва да се търси връзката между категорията и конкретното, емпирично дадено познание. Кант използва тук едно популярно определение на способността за съждение като способност „да се подвежда под правила, т.е. да се различава дали нещо е подчинено е подчинено на едно правило или не“ (Кант 1992: 222), с което е демонстриран тъкмо по-широкият предметен обхват, с който оперира способността за съждение спрямо чистия разсъдък. Тя наистина се спуска до конкретното познание и емпиричните данни и трябва обратно да ги обработи под ръководството на априорни правила, за да се получи предметно познание. С което наистина способността за съждение трябва „да създава на разсъдъка разширение в полето на чистите априорни познания“ (Кант 1992: 224).

Все пак непосредствено от горното се вижда колебанието на Кант да присъди докрай автономност на способността за съждение като отделна трансцендентална способност, на моменти нейната специфика се доминира от чистия разсъдък, а, както впоследствие ще видим, и от самия трансцендентален схематизъм в неговото обособяване в началото на аналитиката на основните положения. Но все пак имаме достатъчно условия областта на способността за съждение да се конституира и това най-вече трябва да стане с отличаването на специфичните ѝ априорни форми. Нека само отбележим тук, че наистина тази област не е достатъчно разработена и от общата логика, а така и Кант не може да последва сигурния път, който използва при извличането на собствените априорни форми и на разсъдъка, и на разума: чистите разсъдъчни понятия са извлечени върху основата и логическите функции в системата на съждението, а чистите понятия на разума се основават върху систематичното подразделение на видовете силогизми. Ако трябва да следваме този път, първо трябва да се посочат чистите априорни форми на способността за съждение в логическата употреба на способността за съждение, а върху тях да се разработят трансценденталните предметни форми на способността за съждение.

Затова и Кант формулира предметната насоченост на аналитиката на основните положения: тя „се занимава със синтетичните съждения, които при тези априорни условия произтичат от чистите разсъдъчни понятия и лежат в основата на всички останали априорни познания, т.е. основните положения на чистия разсъдък“ (Кант 1992: 224). Очевидно логическият проблем на способността за съждение са синтетичните съждения, тези съждения трябва да имат някаква първична форма, и то като съждителна форма. Но специфичното е, че тази съждителна форма залага възможността за синтеза и за предмети и като основа за други съждения (познания), които трябва да произтичат от първичното синтетично съждение, т.е. то трябва да основава и да удържа една конструкция от съждения, които гарантират и конструират синтетичното познание за предмети. Така едно синтетично съждение е съждително схематично ядро, което управлява основни съждителни моменти, конструиращи предмета на познанието, и така се оформя една чисто

съждителна функция – като една априорна формация от съждителни синтетични функции, управлявани от обща централна съждителна функция. А очевидно основното положение е трансценденталната априорна форма на способността за съждение. Именно основните положения трябва да съдържат „основанието на други съждения, като основните положения не са основани на по-висши общи съждения“ (Кант 1992: 233). Така и тази основна съждителна функция се опира на централна съждителна функция, по-обща от която няма в употребата на разсъдъчните способности, и по-специално на способността за съждение за познанието на предметите. От изключително значение тук е обхватът на една такава съждителна синтетична функция. Кант я дефинира ясно: априорните форми на способността за съждение функционират „в отношение към възможния опит“ (Кант 1992: 233). И трябва следователно да работят с цялата съвкупност на дадените в него представи и познание, за да извличат, обединяват и завършват възможните многообразни нагледни и емпирично свързани представи за предмета на познанието. Именно така и основното положение е обективно валидно: то „лежи в основата на всяко познание за един обект“ (Кант 1992: 233). Т.е. това е първична организация от съждителни функции, от съждения, което трябва да даде правила – а така и основа за предмета, оттам и „възможност за едно познание на предмета изобщо“ (Кант 1992: 233). Това са съждителни синтетични основи за предметоконструиране – за извличане и свързване на представи – в рамките на целия (възможен) опит.

С всичко това Кант оформя спецификата на трансценденталната синтеза, която трябва да осъществяват синтетичните съждителни схеми и основни положения. Тя не се осъществява просто между две или повече понятия под ръководството на чистата разсъдъчна категория, а трябва да заяви априорните условия за третата инстанция, която Кант определя като „медиум на всички синтетични съждения“ (Кант 1992: 237). Това трябва да даде необходимостта в синтезата на една съждителна схема на способността за съждение, както и да определи нейния предметен обхват. Тук Кант продължава, и в известен смисъл завършва, концепцията за спецификата на синтетичните съждения: една съждителна схема трябва с необходимост да се разпростре до целия възможен опит, като работи за неговото синтетично единство до познание на предмета. Кант определя опита като „една съвкупност, в която се съдържат всички наши представи“ (Кант 1992: 237). Следователно, една съждителна синтетична схема трябва да обработва докрай и по ясен логически механизъм тази съвкупност. Самата възможност на основните положения обаче се основава на „вътрешното сетиво и неговата априорна форма времето“ (Кант 1992: 237), с което се основава тъкмо трансцендентална функция на предметната съдържателна работа с многообразното на възможния опит. Кант тук извежда интересния проблем за самите функции на единството: веднъж спрямо целия опит, втори път като тъкмо разсъдъчна (съждителна) функция на единство, решен от него чрез трансценденталната аперцепция. Това означава, че в логическия начин на работа на съждителните синтетични схеми трябва да имаме необходимо единство, основано върху изчерпване до рамките на възможния опит, а спрямо самата съждителна формация: трябва да има ръководеща функция с общопредметен характер, която да набелязва, селектира и да синтезира

представите съобразно чистата предметна функция на една такава съждителна синтетична схема. Можем да обобщим интересните логически характеристики на една такава съждителна синтетична схема и съответстващите ѝ основни положения: те предлагат трансцендентално-логическа организация на опита, даже Кант определя тази работа на съждителната схема върху опита като „априорна форма на опита“ (Кант 1992: 239), с това те са и априорни форми за синтетично познание на предмети до целокупността на опита, основни и „последни“ (Кант 1992: 238) формации за синтеза на предметите на опита. От логическа страна още, една синтетична схема е полисъждителна формация, която обаче има общ предметен характер: да формира познание за предметите, с което и тя остава една основа за структури от съждения, без да има конструкцията на умозаклучението.

Според Кант необходимостта на работата на априорните форми на способността за съждение трябва да се основе в едно най-висше основно положение. То постулира работата ѝ до необходимото обхващане на целия опит и затвърждава обхвата на синтетичното единство, което трябва да се осъществи за познанието на предмета: „всеки предмет е подчинен на необходимите условия на синтетичното единство на многообразието на нагледа в един опит“ (Кант 1992: 239). Този най-висш принцип обаче гарантира трансценденталната работа по познанието на основните положения, не дава логическия обхват на съждителните синтетични схеми. За да формулираме принципа и на логическата употреба на тези схеми трябва да обобщим самия основателен характер на предметните конструкции, които в един общ план ще трябва да произведат тези съждителни схеми. А тази основа е свързана със самия обхват на познанието за предмета, т.е. това познание 1. трябва да се построи в своите основни формации, 2. да се завърши в рамките на опита. Затова тук за такава формулировка ще посочим едно друго основание на синтетичните съждения в техните функции, дадено от Кант. Съждителните синтетични схеми трябва да осигурят “пълното познание на предмета в рамките на възможен опит“ (Кант 1992: 260), т.е. от неговото основаване през пълнотата на неговото свързване и участие в целокупния опит. Това са основните логически аспекти на пълно развита предметност въобще в нашето мислене и познание, до рамките на възможния опит.

Нека обобщим всичко дотук: способността за съждение е автономна висша познавателна способност и следователно трябва да има свои собствени априорни форми. Те се основават върху организирането на познанието на един предмет до целокупността и необходимостта на опита. Тези априорни форми трябва да дадат схемите на основната и пълна синтеза на предметите и то като реално обективно познание. Те са последните съждителни формации – дават правилата и конструкциите, по които изобщо се формира нашето познание за предмета и така са схеми на съждителната синтеза на предметите. Именно с проучването на извличането им като съждителни синтетични схеми се отделя логическия им начин на работа, ще ги определим като схеми за синтеза на съждения, която осигурява предметните конструкции, на които мисленето и познанието ни са способни в обхвата и работата над опита. Така една съждителна схема проектира една структура от съждения, а всички основни съждителни схеми осигуряват синтетично-предметните аспекти на пълно познание на предмета в рамките на възможния опит.

Предметният обхват на съждителните схеми и основните положения на способността за съждение оформя система. Тя дължи своята систематичност на системата на съжденията и категориите. Затова и на всеки клас от системата на съжденията, респективно на категориите, съответства един тип обща съждителна схема и основно положение. Както отбелязва и В. Канавров, тук схемата се полага върху самата генерална категория на целия клас съждения или категории (вж. Канавров 2015: 86). Това демонстрира по-сложния характер и структура и по-голям обхват на схемите на способността за съждение. В своята система четирите класа на схемите на способността на съжденията обобщават четирите генерални аспекта на всяко едно предметно отношение и оттам четирите главни ядра на генералната предметна синтеза в мисленето и познанието; а именно: количество, качество, отношение и модалност. В своята цялост те разгъват едно предметно познание в пълнота и необходимост до рамките на възможния опит, т.е. те са логическите и трансцендентално-логическите правила, според които се формира всичко, „което може някога да се представи като предмет“ (Кант 1992: 240).

Всъщност Кант оформя работата, съдържанието и предметния обхват на основните положения на способността за съждение. Ще опитаме на основата на осъщественото да изведем логически съждителни синтетични схеми, като обърнем процеса: върху основните положения да извлечем наобратно такива съждителни формации. Ако така разгледаме основните положения, разработени от Кант, се открива един общ модел на съждителна синтетична схема, който се изпълва при всяко едно основно положение върху четирите общопредметни категориални дяла. Един такъв модел има и основание в общия логически ход на таблицата на съжденията, като едно общо подреждане на съжденията от съждения с най-тесен обхват по количество и с проста връзка по качество към съждения с все по-широк и дори универсален обхват и с пределно сложна връзка. Тази обща зависимост се наблюдава и в общото движение на съжденията от началната генерална категория и под следващите до обхвата и интензитета на модалността. Това са логически основни дименсии на количеството в мисленето със съответните качествени спецификации с постепенните условия за обработване на представите за предмета – от самостоятелните условия на нагледното му даване към необходимо свързаните с него представи за предмети до определянето му в рамките на целокупния опит. Така се оформят четири работещи синтетични момента. Първият ще определим като тетичен, начален момент, с него се дават общите условия за съответната схема, като тип полагане и синтеза на предмета. Следва единичният момент, който представя и събира единични случаи, едноактни представи, нагледни за схематизираната предметност. Оттук единичните представи трябва да се вградят в една обща връзка, с която те са част от общата редица или композиция, тази редица се оформя в междинни степени или в определена организация – това е партикуларният момент на съждителната схема. И четвъртият момент, вече универсален, дава непрекъснатост и изчерпателност на редицата или композицията до целокупността на опита и така до оформянето на една определена област или позиция на схематизираната предметност до целия възможен опит. Универсалният момент изпълнява изискването на най-висшето основно положение, макар всъщност и

останалите три момента да осигуряват това последователно и конструиращо предмета преминаване и обработване на съвкупността на опита.

Преди да преминем към схемите и прилагането на горния общ логически модел на една съждителна синтетична схема, ще внесем едно по-различно описание на априорните форми на способността за съждение, и то откъм тяхната логическа страна. В бележка към второто издание по повод таблицата на основните положения Кант дава логическия ракурс към основните положения на способността за съждение. Те трябва да осигурят именно „съчетание (*conjunctio*)“ на представите като „синтеза на многообразното“ (Кант 1992: 243). Това съчетание бива два вида: „или съставяне (*compositio*), или свързване (*nexus*)“ (Кант 1992: 243). В първия тип съчетание имаме „синтеза, в която частите на синтезираното не принадлежат една към друга“, това, с определението на Кант, е „синтеза на еднородното във всичко, което може да бъде разглеждано математически“ (Кант 1992: 243). Този тип синтеза е логическата основа на т.нар. математически основни положения и според Кант се разделя на „синтеза на агрегацията“ – синтеза върху „екстензивните величини“, и „синтеза на коалицията“ – „синтеза върху интензивни величини“ (Кант 1992: 243). Оттук когато определяме схемата на количеството, това ще е схема на агрегацията, съответно схемата на качеството ще е схема на коалицията.

Много важно е определянето на синтезата при динамическите основни положения: тя, според Кант, е „синтеза на многообразното, доколкото частите му необходимо принадлежат една към друга“, т.е. тези части са „нееднородни“, но са „свързани a priori“, следователно чрез понятия за необходимата връзка между частите (Кант 1992: 243). Именно тази необходима връзка е логическата основа за свързването при динамическите основни положения, частите трябва с необходимост да влязат в отношение и в организация до едно цяло. Вече можем да преминем към последователното разглеждане на съждителните схеми на способността за съждение, като ще се стремим към основност и към извличане на съдържателните предметоконструиращи логически модел на съответната схема.

Схема на количеството/агрегацията

Кант постулира работата на схемата на количеството върху „екстензивната величина на нагледа“ (Кант 1992: 244). Чрез тази схема трябва да се осъществи съставяне: от съвкупността на ялото поле на нагледа да се отделят „еднородни представи“ и върху тях да се приложи синтетично единство, за да се оформи агрегацията на схематизирания предмет. Кант дефинира екстензивната величина като онази, в която „представата за частите прави възможна представата за цялото (и значи необходимо предхожда тази последната)“ (Кант 1992: 245). Затова логическата задача на схемата на количеството е, първо, да състави еднородното: което ще е добавяне на нови и нови части, една след друга. На второ място синтезата на многообразното трябва да постигне „съзнанието за синтетичното единство на това многообразно (еднородно)“ (Кант 1992: 245). Т.е. това е вече обединената представа за обхванатото „едно“ до един агрегат: съвкупност на едните, обобщена до типа на еднородните и събрала тяхното количество спрямо всичко останало в

опита, тук Кант формулира логическата цел на синтезата така: „всички явления са агрегати (множество на преди това дадени части)“ (Кант 1992: 245).

Нека оформим логическия модел на схемата на агрегацията, като ще опитаме да проецираме обобщеното под нейните моменти с оглед на отварянето ѝ към всяко едно нейно съставяне за различния характер на схематизираните предмети. Началният момент на схемата определя условията за привличането на представи от опита: те са външни сетивни нагледи, получени с оглед на някакво време, но безотносително към вграждането си спрямо общия ход на времето. Трябва да се определят и условията на търсената нагледност: нейният общ тип като един определен предмет или явление. Единичният момент започва натрупването на единични конкретни нагледи, като те трябва да са еднородни по предмета си, нагледите се прибавят един след друг, без да се осъществява тяхно взаимно свързване, те могат да се подразделят по най-общи сходства или да се отсява несходното до общия схематизиран тип предмет. Вече в партикуларния момент започва обработката на единичните представи като „части“ в някаква агрегация. Започва оформяне на нагледни единства или серии, като се определя и ходът на свързване от една част към друга или се търси формата на тяхната еднородност. На това основание някои доставени външни нагледи могат и да се премахнат, да се нулират, тъй като не съответстват на серията или на типа подреждане на частите. Започва да се оформя началното натрупване на агрегата на схематизирания предмет. Универсалният момент вече обособява множеството на еднородните части до рамките на целия опит. Това е оформяне на самото поле на агрегацията, тъй като то не може да простре своята серия или натрупване до рамките на опита, но оформя своя тип еднородност, която е вече основана и отделена спрямо всичко останало в опита. Отделя се агрегацията на предмета като устойчива и обособена спрямо възможния опит: т.е. спрямо които и да е други предмети, които не са еднородни със схематизирания. Така агрегацията се завършва по количество (като еднородното) на предмета като необходимо условие за целокупния опит.

В резултат от схемата на агрегацията имаме схема за конструиране на предмета като външно явление в опита. С включването на пространството и времето и тяхната синтеза като „съществена форма на всеки наглед“, имаме необходимото правило за обработване на „всеки външен опит“ за дадения за агрегация предмет, а така и за всичко външно и за проведено в еднородността „познание на предметите“ (Кант 1992: 247) на опита. Със схемата на агрегацията е дадена „съществена форма“ на външния опит за дадения предмет, която да събере и състави неговото количество: по еднородност и до агрегация. Универсализирането на схемата на количеството би трябвало да наложи изискването агрегацията да се проведе за всички предмети на опита, с което опитът да се определи в система от агрегации за всичките си предмети без изключение.

Схема на качеството/коалицията

По отношение на интензивната величина Кант винаги поставя корелацията с реалното – тук, при схемата на качеството, имаме за цел на схематизирането „усещането, като реалното, което му съответства в предмета“, а това е един „*realitas phaenomenon*“

(Кант 1992: I-248). Т.е. предметът е представен през своите проекции в субекта на усещането, но така и предметът вече не е даден като самостоятелен предмет на един външен наглед, а е „разложен“ в своите предметни качества и така ще е оценяван като „коалиция“ от отделни качества. Даже тук основната цел са самите качества, свойства на предмета и специалната организация на опита за тяхното извличане и измерване. Именно затова Кант дефинира схемата на качеството чрез конструиране на синтезата за „интензивната величина“ на усещанията, като „субективни представи“ (Кант 1992: 248). А интензивната величина отчита тъкмо „степената“ (Кант 1992: 248) на интензитета на една качественост. Кант тук дефинира прецизно синтезата на интензивната величина: „синтеза в създаването на величина на едно усещане от неговото начало = 0 до която и да е величина на усещането“ (Кант 1992: 248). Тогава едно усещане трябва да има своята точно синтезирана и необходима „мярка“ (Кант 1992: 249), за чието определяне с необходимост трябва да се оформи „скала“ на усещането, на интензитета на представите. Но не по-малко важна конструктивна цел тук е и самата коалиция на качества, защото те са свойства на предмета, като „материи за някакъв обект изобщо (чрез които нещо съществуващо във времето и пространството се представя)“ (Кант 1992: 248). А така качества са това, с което „пълним“ предметите, като оформени от свойства и от съставни елементи в определена коалиция, която не само способността за въображение да апрехендира, да свърже в единство, но и трябва да има понятие за това тяхно предметно съчетание. Оттук се открива изключително интересен подстъп към схемите на отношението и особено към първата – схемата на субстанцията, тъй като коалирането на свойствата с необходимост предполага някакво предметно единство, общ носител на тези свойства.

Схемата на коалицията е разгърната от Кант преди всичко в движението през моментите на интензивната величина на усещането. Ще обобщим основните ѝ решения и проектирани синтези в логическия модел на съждителната синтетична схема. Началният момент тук поставя типа усещане и неговото схематизиране: „от нещо = 0 до дадената мярка на усещането“ (Кант 1992: 249), ще се синтезира една отделна „степен“ в усещането, като тип за събиране и отделяне на нагледни (субективни) представи. Много интересно тук е залагането на различна степен и дори на търсене, подборане на представи, в които съответното усещане напълно липсва = 0, т.е. по същество едни противоположни или неутрални представи. Но може началните условия да се определят до тип свойственост или извличане на определени елементи, компоненти от общия вид или структура на предмета.

Единичният момент в схемата на качеството дава два варианта за събиране на единични представи. Тук Кант е разгърнал по-детайлен вариант на единичното изпълнение на представите. Може представите да се събират в тяхната едноактност, отделност: като едно отделно усещане (сведено до един миг във времето, Кант 1992: 249), едно изолирано свойство на предмета с неговата яркост на усещането. Или можем да имаме тук „последователност от много усещания“ (Кант 1992: 249), едно след друго, с различна интензивност, но с тази серия вече трябва определим „мярката“ на усещането и с

необходимост да ги различим, т.е. да ги организираме в серия, в секвенция. Това се осъществява в партикуларния момент на схемата. Усещането или серията усещания трябва да се вградят като част от скала, в която да получат „определена степен“. Или като един компонент от „комплект“ свойства на някакъв предмет. Отделните усещания или типа вече на усещанията се разполага в една скала от „много междинни състояния“, която трябва да има своята „непрекъсната връзка“ (Кант 1992: 250) и необходимо оформяне до целия опит, тези параметри би трябвало да се изискват и за коалицията на свойствеността.

Универсалният синтетичен момент извежда изискването тази скала да бъде „непрекъсната“ и да обхване целия опит. Всяка една отделна величина трябва да има своя определеност в една скала, простряна от 0 до единството на всички междинни величини в обща скала. Така всички интензивни величини трябва да са „течещи“ (Кант 1992: 251), за Кант – в синхрон с посоката на времето, но една така построена скала може да даде свобода както на варирането си, така и на прехода на явленията с тяхната величина в намаляване или усилване на техния интензитет. За коалицията на свойствата тук изискването би било да се дадат всички качества, които съставят докрай дадения предмет, така че той да се състави (или разложи) напълно на своите свойства или компоненти. А за да имаме това, трябва да се наложи и определена форма върху целия опит: да се състави коалицията на свойствата на предмета в рамките на възможния опит. За скалата на интензивната величина универсалното изискване се удовлетворява тъкмо с „общата степен на реалността“ (Кант 1992: 253), като всеки реален феномен, „всяка реалност има своята степен“ в общата скала на реалното. За Кант тук обхващането на целокупния опит в една интензивна скала на реалното се основава на непрекъснатостта и отчетливите, различни междинни, отделни състояния до изчерпване и реструктуриране на целокупния опит. С всичко това схемата на коалицията като логически модел се основава върху „последната синтеза на частите до цялото“ (Кант 1992: 249), без да премине към самото цяло, но с достатъчно отчетливост, богатство и завършена градация на частите. Тази схема предлага общо моделиране на „цялата реалност“ (Кант 1992: 250) на предмета в система от интензивността и коалирането на неговите качества, до необходимата и „непрекъсната връзка на реалното“ (Кант 1992: 250), а така и в общото предметоконструиране на качествената форма на предмета в условията на възможния опит.

Схема на отношението

Най-важната отлика на схемата на отношението е необходимостта да се даде свързване (*nexus*) между представите, което е „съществено за предмета“ (Кант 1992: 256), това свързване според Кант не може да се носи от самия опит, а се дължи най-вече на типа синтеза, както в схемата на отношението, така и в схемата на модалността. За схемата на отношението се изисква синтезата да се основе на „необходимата връзка на възприятията“ (Кант 1992: 256). Това означава, че вече не търсим еднородното и съставеността на самия предмет до един общ предметен тип, а ще конструираме по-сложни представи за връзките на предмета с друг предмет или предмети в целокупния опит. Тази свързаност трябва да включи отношения на предмета с други предмети, като всъщност се търси логически

модел на едно сложно изградено цяло. Тази необходима свързаност на предметите трябва да се внесе от „а priori свързващи понятия“ (Кант 1992: 257) или структури, които да установят по-сложни взаимодействия в образуването на представите и респективно в познанието ни за предмета. Затова и тук самата синтеза ще се основе върху общата свързаност на предметите в опита и изобщо трябва да изведе и обоснове възможностите за необходимото свързване на предметите вече в структурата на опита. Кант дефинира тази необходимост на синтезата с участието на аперцепцията така: „с оглед на всяко възможно емпирично съзнание (на възприятието) във всяко време“ (Кант 1992: 257) и оттук ще продължи към основните положения на способността за съждение, формиращи трансценденталното познание за необходимото свързване на предметите. Кант прилага и нещо много интересно като една обща схема на отношението: „квалитативните отношения“ при аналогията (Кант 1992: 259). Тази аналогия функционира като свързване на четири члена: „от три дадени члена мога да позная и да дам a priori само отношението към един четвърти член, но не самия този четвърти член; обаче аналогията ми дава право да го търся в опита и признак – да го намеря“ (Кант 1992: 256). Всъщност това е модел, който конструира едно определена предметна връзка в едно цяло от четири съставки, с което и се определя необходимостта да се запълни и да се построи четвъртата, влязла в пълно предметно отношение още с изграждането на връзката между трите предмета, за да се отличи и изведе до позицията на четвъртия член.

Като основата на такова свързване Кант определя три типа „динамични отношения“ (Кант 1992: 288), които съответно изискват свои схеми върху общото поле на отношението. Той им дава названия, за да отличи самото свързване на предметите в тях: инхеренция, консеквенция, композиция (Кант 1992: 288). Първата схема на инхеренцията има своето основание в необходимото свързване на предмета като носител на свойствата, на съставките си и на комплекса на неговите проявления, тази схема проектира предмета като съставно цяло, но и като нещо постоянно в своето съществуване: „Когато си представям нещо, което е постоянно, така че всичко, което в него се сменя, да принадлежи само към състоянието му“ (Кант 1992: 292).

Но за да има различни състояния, предметът трябва да влиза в различни отношения с други предмети, извън него. Това отношение се постановява от схемата на консеквенцията, защото тя установява необходима връзка спрямо предмета и други предмети (или предходни състояния), като внася зависимост на предмета спрямо други предмети (или той е тяхно основание, или те са негово основание), но винаги в една посока и еднозначна зависимост. Кант описва само консеквентната връзка на предмета спрямо някакви предмети, които са негови antecedenti: „или ако си представя нещо, което е така направено, че ако се постави, винаги и неизбежно следва подир друго нещо“ (Кант 1992: 292).

Накрая, в схемата на композицията, имаме необходимо свързване на предметите в един конгломерат от многостранни отношения между тях: „Накрай мога да си представя различни неща (субстанции), които са така направени, че състоянието на едното влече подир себе си следствие в състоянието на другото, и обратно“ (Кант 1992: 292). С което се

изпълва възможността на необходимото свързване на предметите, което да се отнесе към една определена цяла област от предмети, а оттук и тази необходима свързаност да се екстраполира до рамките на целия опит.

Схема на инхеренцията

Кант изтъква много важната особеност на схемата на инхеренцията (характерна и за категорията на субстанцията): тя дава „единственото условие, при което явленията са определени като неща или предмети в един възможен опит“ (Кант 1992: 266). Самото постоянство на един и същ конгломерат от отношения дава основание той да се определи до едно цяло: до „субстанцията“ на предмета. Но тя е и същественото за него – форма за основните му проявления, форма за устройството му, за начина на свързване на неговите основни и повтарящи се свойства или обобщение на тази съществена свойственост до простото цяло на предмета. Но схемата удържа тъкмо постоянното на предмета върху основата на неговите разнообразни проявления в опита. Затова отношението има две страни: от една страна е „постоянното (субстанцията) на самия предмет“ и от друга, „променливото като просто определение на предмета, т.е. като начин, по който предметът съществува“ (Кант 1992: I-261). Предметът вече се състои от повтарящи се и взаимосвързани отношения и от различни негови взаимоотношения и проявления в рамките на опита. Кант дава прецизно определение на субстанцията и нейните акциденции: „субстратът на всичко, което принадлежи към съществуването на нещата, е субстанцията, при която всичко, което принадлежи към съществуването, може да се мисли само като определение“ (Кант 1992: 262). Имаме вътрешната сфера на постоянното, което и залага необходимата свързаност на свойствеността на предмета, но има и сфера на променливото, на състоянията, която се определя от външните действия и състояния на предмета в разнообразните му отношения в опита. Това сложно обособяване на отношенията на предмета в субстанция и нейните акциденции оформя собствената сфера на един предмет, именно като едно богатство от свои отношения и реализации в опита.

Нека оформим и логическия модел на инхеренцията. Началният момент залага търсения тип предметност. Първоначално се полага „субстратът“ – общата представа за единство на предмети, като основа-носител на качествата. Изискването тук е да се отличи това, което ще трае във времето: „предполагаме съществуването му по всяко време“ (Кант 1992: 264). От друга страна е многообразието на проявленията на предмета: което трябва да се събере през опита и да се свърже с предмета – кое остава в него субстрат, т.е. ще постоянства, с кое предметът се различава и допълва, т.е. неговите определения или акциденциите на субстанцията като „особени начини на същата да съществува“ (Кант 1992: 265). Като цяло вече предметният тип трябва да обхване много сложни и различни по характер и свързване представи за предмета и неговото участие в конфигурации с други предмети в обхвата на опита.

Единичният момент първоначално събира представи под изискването на „тъждеството на субстрата като единственото условие, с оглед на което всички промени

могат да имат пълно единство“ (Кант 1992: 264), като трябва да отдели основното и повтарящото се, оформяйки единство от траещи характеристики и проявления. Но тук се установяват и *modi*-те на самия предмет – той има многообразни проявления. Постоянството е придружено от смяната в проявленията на предмета. Акцидентите тук се събират като един конгломерат от изменения. Кант дефинира изменението като „начин на съществуване на същия предмет“; затова „всичко, което се изменя, е постоянно, а само състоянието му се сменя“ (Кант 1992: 265). Свързването на постоянното, същото и основното с допълваните към него състояния вече започва да формира отношението постоянно – акцидентии, като тук както тждествените прояви могат да се обединят срещу многообразните проявления или, обратно, многообразните проявления да изискват и да отвеждат до онова, което удържа изменението.

Партикуларният момент трябва да оформи и провери субстанциалното и акциденталното в „*modi*-те на времето“ (Кант 1992: 262) и да оформи вече конгломерата от устойчиви и от съпровождащи предмета характеристики. Основните характеристики трябва да се свържат в едно устройство на предмета, което се доказва в съвкупността на опита и се отличава спрямо всички останали предмети. То трябва да остава в измененията, които вече трябва да: „могат да се познаят емпирично само като сменящи се определения на това, което постоянства“ (Кант 1992: 266). Предметът е организиран своя устойчива проява и участие в съвкупността на опита и дори може да формира зависимости от страна на своята субстанция и акцидентии като тип устойчиви и закономерни проявления в опита. Предметът става устойчива конфигурация, устойчива сфера, която да се търси и да се прилага и отнася така спрямо всяка една предметна конфигурация, а така в общите редици на опита, т.е. субстанциалното отношение се полага във връзка със структури от предмети в опита.

Универсалният момент затвърждава редицата на времето и на опита – вече спрямо оформеното субстанциално отношение: редицата на времето се скланя и обработва от страна на субстанциалното. Така Кант постулира „тждеството на субстрата като единственото условие, с оглед на което всички промени могат да имат пълно единство“ (Кант 1992: 269). Тук е оформено пълното субстанциално единство на предмета, което се взаимоотнося с всички негови изменения в рамките на опита. Но това единство устоява на възможните изменения и взаимодействия в опита. Кант набелязва основания тук и на динамиката в субстанцията – включва се и възможността тя да възниква и да изчезва, което вече носи общата картина на динамичните отношения в опита; както и да се оформи нейното „абсолютно съществуване“ (Кант 1992: 266), като самостоятелна, независима от нищо друго основа и пълнота на един предмет, но и като абсолютна основа на всяко съществуване в опита. Последното ще даде пълния обхват на субстанциалната връзка до съвкупността на опита като една обща „субстанция на света“ (Кант 1992: 264), като абсолютна основа на всички негови изменения, с което и завършва обхвата на схемата на инхеренцията до една съществена и предметосвързваща форма на целокупния опит.

Схема на консеквенцията

В схемата на инхеренцията се конструират вече цели конфигурации от характеристики, но те се основават върху по-широки структури от отношения между дадения предмет в неговото субстанциално отношение и, особено в измененията му, непосредствено свързаните с него предмети. Те заедно влизат в едни вече по-сложни и по-близки по обхват структури от предмети. Но тяхната връзка, вече фокусирана, е по необходимия субстанциален характер на предмета: спрямо собствената сфера на неговите съставляващи го (постоянстващи или изменящи се) свойства и отношения. Необходимият характер на тези вече излизащи от субстанциалната сфера на предмета отношения го поставят в основни, закономерни отношения с друг предмет или предмети. Тези отношения в схемата на консеквенцията са формулирани от Кант първоначално тъкмо като основаващи самото начало на съществуването на предмета: „Всичко, което става (започва да съществува), предполага нещо подир което то следва според едно правило“ (Кант 1992: I-267). Схемата на консеквенцията трябва да даде логическата основа на необходимото следване на два предмета в една посока и във връзка основание – следствие. В трансцендентално-логически познавателен план Кант приема, че това е връзката на причина и действие, която вече има статута на строго необходимо свързване като „закон на каузалността“ (Кант 1992: 267). Този закон отговаря най-ясно, според Кант, на главния проблем на основните положения на способността за съждение: „как може да е свързано многообразното в самото явление“ (Кант 1992: 269), което трябва да даде необходимостта на това свързване и да го екстраполира до редицата на представите в една обща събитийна постройка и динамика на целия възможен опит. Следователно, тази схема, както и всяка от схемите на отношението и на модалността, вече пререструктурира цялата съвкупност на опита, за да определя в нея своя предмет.

Кант разглежда схематизирането на консеквенцията, или на нейното основно положение за необходимото свързване по причина и действие, изключително детайлно и с богатство от тези и примери. Началният момент поставя формата на последователността като връзка от даден предмет към други предмети. Тази последователност трябва да се обхване в самото свързване на предметите в хода на целия опит, като се оформи с необходим характер, т.е. нейната форма да се среща отново и да отговаря на последователността от събития в опита. Кант набляга на този аспект в схемата на консеквенцията: „нещо се представя като събитие или като ставане на нещо“ (Кант 1992: 274). Тук се задават и параметрите на изменението – или за самата поява и характер на дадения предмет, или като произлизащи от него изменения в други предмети. Затова трябва да се търси „формата на всяко изменение, условието, единствено при което то като възникване на друго състояние може да настъпи“ (Кант 1992: 280). Всъщност такова задаване изисква едноактно и строго свързано структуриране на последователността и така отношението на единия предмет към другите, непосредствено участващи в неговата поява и проявления.

Кант проследява много разгърнато единичният момент при схемата на консеквенцията. Първоначалната характеристика на изменението и мащаба на появата и

прекъсването на предмета и неговите отношения – в пълен мащаб изменението трябва да оперира с „битието и небитието на определенията“ на един и същи субект, който „постоянства“ в измененията (Кант 1992: 267) и така са оформени границите на неговото изменение, но и е положена основата да се търси неговото движение, натрупването на противоположни характеристики и проявления. Основата на всички тези изменения е самата „последователност на апрехензията“ (Кант 1992: 269). Отчита се какво се свързва непосредствено с предмета в опита: какви предмети и проявления се случват преди неговата поява, какви обичайно го съпътстват, какви се свързват в резултат от неговите проявления. Така се оформят случаи, в които устойчиво „поставяме едното състояние пред другото“, а след това трябва да определим „кое от тях е първо и кое второ“ (Кант 1992: 268). Но тази вече ясна форма на апрехензията при следването на представите трябва да се отличава от всички други апрехензии на представите за предметите, защото така може да се представя една друга схема, например на субстанцията. Установената връзка на последователността трябва да ни „принуждава“ да я приемем точно в това следване една след друга на представите и оттам вече да я удостоверим като свързаност на предметите. Тази форма на свързаност в единичния момент на консеквенцията дава вече следване в отношенията на предметите и техните проявления, но остава „субективна последователност“ (Кант 1992: 271).

Именно в партикуларния момент трябва да се оформи нейната основност и да се намери самата закономерност на установената последователност. И неминуемо това ще се постигне чрез разширяване на обхвата на връзката по последователност спрямо останалите предмети и тяхната обща свързаност и влизане в редица от взаимодействия. Така трябва да се постигне „обективната последователност“ (Кант 1992: 271). Трябва да се определи кое от свързаните явления е първо и кое второ и да се установи „редът в тяхното свързване“, кое предхожда другото, както и да се намери условието тази свързаност да не може да се обърне. Но това вече изисква включване и на отношенията спрямо другите предмети и техните характеристики и свойства, такива че да не позволят следването да се обърне и така да се утвърди „необходимостта“ на това следване (Кант 1992: 276). Тук връзката по консеквенция е много по-сложна предметно, от самото поставяне на А преди В (в примера на Кант, корабът не може да премине наобратно установените позиции, когато установяваме, че плува надолу по течението, вж. Кант 1992: 270). Тя изисква една определена конфигурация от предмети, които „ограждат“ и дават едноактността на връзката по консеквенция. Затова и тази необходимост трябва да се основе в самите вътрешни характеристики на предмета, т.е. както той е субстанция и има своя закономерност в проявленията си. Предметът има „дейност и сила“ (Кант 1992: 279), които правят необходими неговите проявления, а така и тази субстанциална закономерности трябва да се търси и проявява и в неговата причина, с което в необходимото следване е установена вече връзка по субстанции, по самостоятелност и необходимост на предметите, а консеквенцията така обхваща цяла една сфера от взаимодействащи си предмети. Именно необходимостта на предметната проява и субстанциална свързаност по предметната сфера осигуряват необходимост на

консеквенцията и също с необходимост вее могат да я удостоверят или дори предвиждат в определена конфигурация от явления в опита.

Универсалният момент в схемата на консеквенцията трябва да моделира реда и непрекъснатостта на консеквенцията до обхвата на целия опит. Тук самостоятелността на връзката по следване (върху едни конкретни явления) се пренася към структурата от предмети в целия опит. Кант дава първоначалното ѝ формулиране така: „всяко явление се отнася до предишен момент“ (Кант 1992: 271). Което е условие с огромен обхват: то трябва да пререструктурира цялата съвкупност от явления в опита и да разпростре свързването и следването върху всички предмети и техните проявления. Така всъщност вече се изгражда една цялостна картина на взаимодействие и свързаност на всичко в света. Защото ако имаме необходимост на следване за определени свързани явления, тази връзка трябва да се пренесе спрямо участващите в тяхната конкретна предметна сфера и нататък, така че да се изгради една всеобщо необходима връзка по консеквенция между всички предмети и тя, следователно, ги подрежда в един общ ред на консеквенцията на предметите. Така е установен като „необходим един начин на свързване на многообразното“ до целия опит (Кант 1992: 270). Ще отбележим само, че това вече са явления или предмети с много богат и закономерен състав (като субстанции) и с разгърнати и действени отношения и взаимоотношения, които проектират общата картина на цялата съвкупност на опита. Според Кант тук, ако следваме самата сукцесивна природа на времето и самия каузален характер на връзката, трябва да оформи една всеобща редица на причините, обхващаща целия опит. Затова и според него връзката причина – действие е необходима за всяко време и като правила за „явленията като предмети на опита“ (Кант 1992: 268). Оттук и трябва да утвърдим едно непрекъснато действие на каузалността (Кант 1992: 282) или възможността за непрекъсната и всеобща връзка по консеквенция, която вече дава цялостна форма на опита. Така и „количеството“ на реалността вече се интензифицира. Кант въвежда „разлика на реалното в явлението“, като възможност тази свързаност и динамически отношения в реалността да се проектира в общия ход на реалното: „новото състояние на реалността израства от първото, в което тя не е съществувала, през всичките безбройни нейни степени“ (Кант 1992: 282). Когато тази връзка се структурира така всестранно и така всеобщо върху целия опит, вече възниква неговото обхващане във взаимосвързано цяло и това е природата: „Под природа (в емпиричен смисъл) разбираме връзката на явленията, с оглед на съществуването им, според необходими правила, т.е. според закони“ (Кант 1992: 288). Общ продукт от схемите на консеквенцията е събирането на цялата съвкупност на опита в необходимото свързване на предметите, тази всеобща връзка е все още в хода на консеквенцията, не постановява самостоятелност и свързване на всички предмети до едно всеобщо взаимодействие, което следващата схема на отношението ще разгърне до пълната му проекция.

Схема на композицията

При разглеждането на тази схема Кант формулира още един закон: „Законът за взаимодействието или общуването“ (Кант 1992: 284), с който се постулира необходима свързаност вече между всички предмети в рамките на целия опит. Ако следваме тази необходимост схемите на отношението да се полагат със закономерни основания в условията на опита, то трябва и схемата на инхеренцията да има свое законово положение. Едно такова положение би гласяло: всяко нещо, което приемаме за субстанция, трябва да има своя вътрешна закономерност (необходимост) на своето съществуване. Кое то трябва да демонстрира в отнасяне спрямо останалите предмети и като вътрешна природа и структура. Едва отгук едно нещо може да установи необходима връзка с другите неща, а така, както вече посочихме, всяко нещо става субстанция – самостоятелно сложно цяло и реалност, с което в съвкупността на опита вече се структурира многообразие от субстанции с необходимата връзка между тях. Схемата на композицията ще моделира тяхното „пълно общуване“ (Кант 1992: I-289), всеотранно, с пълния им действителен потенциал и на всички с всички – най-интензивното и пълно отношение на предметите в съвкупността на опита, а така и в резултата вече – в модела на завършена композиция: включване и взаимодействие на всички предмети на опита.

В началния момент на схемата на композицията се правят няколко важни допускания. На първо място се допуска „едно многообразие от субстанции“, което може и да има състояние на чист отрицателен момент: „никоя не би действала в другата и би получила взаимнообразно от нея влияние“ (Кант 1992: 285), но тук ще се разглежда по-съществен модел – когато се допуска пълно взаимно действие на всички субстанции една спрямо друга. За да се формулира една такава предметна връзка, се прави и допускането да се установят явления на взаимно свързване: „Изисква се едно разсъдъчно понятие за взаимната последователност на определенията на тези едновременно съществуващи едно извън друго неща“ (Кант 1992: 285). Ще се синтезират представи с ред на проявления, на както едното трябва необходимо да се свързва с другото, така и, обратното, второто да се свързва с първото.

Единичният момент установява такова свързване между различни неща, като упражнява една последователност, но с условието тази последователност да може да се обърне и да стигне отново до началния момент: „да върви назад“ (Кант 1992: 285), нещо, което тук противоречи на сукцесията на времето и отделя напълно схемата на композицията от трансцендентално-логическата ѝ форма. И в двете посоки трябва да се удостовери една устойчива предметна конфигурация, която може да се структурира откъм всеки предмет. Затова и това е една комплексна предметна сфера: всяко нещо се полага, позиционира извън другите и трябва да може да се проследят както действията, свързаността и влиянието на едното към другите, така и на всяко едно от другите неща към първото.

Партикуларният момент вече проектира тази свързаност на предметите, както спрямо непосредствените предмети в една конфигурация, така и спрямо най-далечните. Тук се задълбочава, на първо място, конструирането на взаимното отношение между

нештата – тъкмо като субстанции. Те трябва да са в отношение на необходимо свързване и влияние една спрямо друга, а така и във „взаимна каузалност“ и тъкмо като „отношение между субстанции“ (Кант 1992: 285) като необходимо основание за съществуването и проявяването им една спрямо друга. Но това означава, че това пълно взаимно отношение се прехвърля към останалите предмети и ги поставя в същата необходима връзка на взаимно отношение. Именно така се обхваща целият опит: като „верига от емпирични представи“ (Кант 1992: 287), а така цялата съвкупност на опита вече влиза в собствено цялостно отношение на взаимодействие, вече на нивото и до границите на целия опит.

Универсалният момент проектира тази необходима връзка до условията на целокупния опит: „всички субстанции в явлението, доколкото са едновременни, е необходимо да стоят помежду си в пълно общуване и взаимодействие“ (Кант 1992: 288). Така между всички тях се установява закономерна и сложна връзка на взаимодействие. Вече тя трябва да обработва самостоятелната предметна сфера на всеки предмет, както и самостоятелните предметни сфери в структурирането на опита. На нивото на всеобщото взаимно действие трябва „предметите да се представят като свързани в едновременно съществуване, т.е. трябва да определят взаимно отношенията си в едно време и да образуват едно цяло“ (Кант 1992: 287). Последното е от изключително значение: в композицията вече предметите са включени и действащи в едно общо цяло. Всеки един предмет (от опита) е включен в това цяло и участва със своята самостоятелна позиция, действия, своя предметна сфера – по закономерен начин, т.е. от страната на всичко останало трябва да следва точно специфичната му позиция и участие, а също така и възможности за взаимодействие и отношение до цялото. Както и обратното, предметът влияе и определя сложното цяло на общата събраност на всички останали предмети до рамките на опита. Вече като пълна обща сфера на всички предмети опитът се оформя като необходимата съвкупност на явленията – природа, но можем да добавим, и до всеобщото обхващане на всичко съществуващо до общата представа за „единството на вселената, в която трябва да са свързани всички явления“ (Кант 1992: 290). Затова и можем да удостоверим резултата от работата на схемите на отношението, като добавим това универсално разширение на целокупната сфера на съществуващото в пълната му връзка, ход и взаимодействие: до една цялост на „взаимното влияние, т.е. реалното общуване (*commercium*)“ на субстанциите като „едно сложно цяло (*compositum reale*)“ (Кант 1992: 288), ще го дадем като композицията, общата цялост на всичко съществуващо в универсална реалност. Тук още трябва да добавим само откриващия се последен конструкт: как тази обща цялост се артикулира, овладява и преструктурира с оглед на предметите, защото в общото си и пълно взаимодействие всяка една субстанция от тази всеобща събраност на опита като основание „трябва да направи възможно“ (Кант 1992: 28)) всяко основание и състояние на другите, а с това и да се дадат пълните условия по възможност, ход и изчерпателност на целокупната събраност и свързаност на всички предмети на опита.

Схема на модалността

На първо място схемата на модалността не е схема на синтеза, изхождаща от страната на предметите, а е схема за общото и целокупно свързано поле на опита и как това поле се отнася и структурира, за да се синтезира предмет в него. Именно затова Кант посочва спецификата на категориите на модалността, „че при определянето на обекта ни най-малко не увеличават понятието, към което се придават предикати“ (Кант 1992: 290). Но тъкмо работата върху това поле би трябвало да донесе пълно и необходимо присъждане на предикати за предмета на познанието. Затова и Кант коментира синтезата тук – тя е обща, цялостна синтеза на един предмет като завършен предмет на познанието: „синтезата, с която даваме предмет и произвеждаме понятието му“ (Кант 1992: 305). Чрез тази синтеза трябва да се създаде пълнотата на понятието на предмета, а това ще означава да проведем неговото пълно определяне като предмет в целия опит. Затова тази схема трябва да установи как предметът се моделира и обобщава до развит предмет на познанието в отношение и обработване на цялото предметно поле на опита. Кант формулира тези отношения по следния начин: „дали нещата като явления принадлежат всичките към съвкупността и контекста на един единствен опит“ и как всяко едно явление тогава трябва да намери своето място и напълно да се определи „в общата връзка на опита“ (Кант 1992: 302). Когато един предмет се обособи спрямо цялостния опит и трябва да бъде определен върху всеобщо свързаното му поле, с това се приема едно първоначално негово небитие, а така и отношението и основанията му да приеме всякакви връзки и конфигурации в опита, т.е. неговата възможност, проектирана върху неограничените възможности за предмети, конфигурации и отношения в рамките на опита. Това обаче е полето, което предоставя възможността за пълното определяне на предмета. Вече изпълнението на конкретните „материални“ условия и отношения, и то в пълното отнасяне към всички останали предмети, ще даде действителността на предмета в целокупното единство на опита. Когато това определяне се завърши и то по всеобщ, закономерен характер и основаване, предметът встъпва в необходимо съгласуване с целия опит и трябва да излезе вече напълно завършен по своето понятие и по съдържанието на своето познание като предмет в рамките на целокупния опит. Затова и тук работят трите схеми на модалността: схемата на възможността, на действителността, на необходимостта. И трите схеми трябва да проведат завършването на работата по предметоконструирането в рамките на целия опит.

Схема на възможността

Срещу предмета имаме чистото поле на възможността, първоначално като „абсолютна възможност (която е валидна във всяко отношение)“ (Кант 1992: 303). Върху нея трябва да се проектира „пълната възможност“ на едно нещо (Кант 1992: 305) – в неговото полагане, агрегация, свързване и определяне спрямо сферата на възможния опит. Това означава даденият предмет да се експонира върху отвореното многообразие и съвкупност на опита, с цялото богатство, варианти, но и с отворените възможности предметът да бъде определен в тях, т.е. те трябва да са относими, склонени към неговата

възможна цялост. Всъщност поставянето на тази схема би трябвало да предостави решение на проблема как да се структурира чистото поле на възможността, така че да имаме конструкция, която да работи за разтварянето на спектъра на възможното, дори като неограничени „списъци“ с възможна предикация.

Началният момент тук отваря тази първоначална възможност в полето на опита: да се осъществи „всяка синтеза, която се изисква за познанието ни“ (Кант 1992: 291). Тук се набелязват отворените възможности пред всяка една характеристика и отношение на предмета, да се търси отвореното многообразие и тъкмо „формалните условия“, за да се предостави истинско поле на възможността. Това поле трябва да излъчи „характерът на възможността на един предмет“ (Кант 1992: 291) сред многообразните други възможни констелации. Следва ходът на единичното моделиране. Кант различава тук два възможни варианта. От една страна оперираме с чистата възможност спрямо предмета: като за всяко едно присъждане имаме устойчив предикат, който е възможно да присъдим или не на дадения предмет, защото на всяка една възможност трябва да съответства и невъзможното, отстраненото от самия характер на предмета. Другият вариант е да наложим като възможна конструкцията на един предварително формиран предмет, за да се определи дали този предмет „може да се срещне“ (Кант 1992: 292) в опита. Кант тук моделира възможността на единичния предмет като конструиран от субекта чрез трите схеми на динамическите отношения: по субстанция и акциденции, по следване, по взаимно отношение (вж. Кант 1992: 292). Но всичко това изисква да се създадат полета на възможното спрямо всичко, което се среща в опита и трябва да се синтезира спрямо предмета.

Това се осъществява в партикуларния момент на схемата на възможността. Тук трябва да се отворят редиците на самите динамически отношения и един предмет да може да се проектира в многообразни характеристики, връзки и конфигурации, като така се динамизира и цялостното отношение на предмета и той навлиза в пълната възможност на целия опит. Можем да го построим съобразно условията на възможност в целостта на опита. Тук може и да започне различаване в устойчивостта и основателността на тези възможни конфигурации на предмета, но за да имаме пълната му възможност, той трябва да се отнесе към спектъра на всички възможни състояния или основни субстанциални единства и взаимоотношения в рамките на целия опит. Накрая, в универсалното му вземане, и самият предмет се усложнява до редица от възможности и така дори може да е или да не е „във всеки опит“ (Кант 1992: 292). Защото колкото са повече връзките, създадени на полето на възможността, толкова определянето на едно нещо ще може да придобие повече впоследствие действително разрешени и присъединени свои характеристики. Така предметът е изцяло снет в полето на възможността и е създадена възможността той да се отнася към „условията, на които се основават всички предмети на опита“, с което той е съгласуван изцяло със спектъра на „формалните условия нещо да се определя като предмет“ (Кант 1992: 294). Всичко, с което той трябва да се определи, вече е в хода на „възможността на непрекъснати величини“ и те са оформени с целокупното отношение и изчерпване в отношение към опита и „вътре в неговите граници“ (Кант 1992:

294). Ще добавим тук само чисто отрицателния момент вътре в самата възможност, като не-възможното, излизащо тук от границите на опита, но с това тъкмо демонстриращо обхващането на целия опит и най-вече – неговото конструктивно завършване.

Схема на действителността

На схемата на действителността са пада задачата непосредствено да изгради определението на „едно нещо с всичките му вътрешни определения“ (Кант 1992: 295), ще добавим и с точното му отношение и разгърната и обусловена позиция спрямо останалите предмети в пълната съвкупност на опита. Дори само проекцията на едно такова пълно, завършено определяне на действителността на предмета е вече достатъчна, за да изискваме събиране и пълно съгласуване на „материалните условия на опита“ (Кант 1992: 290). Господстващото мнение е, че това пълно определяне по действителност е трудно постижимо, но парадоксалното е, че ние признаваме по-лесно още по-сложното и всъщност завършено по състав моделиране на света и природата чрез съвкупност от закони в схемата на необходимостта, отколкото правото да притежаваме и да постигнем пълни реални определения на предметите. Ще рече – предмети, напълно определени по състав, функции, генезис, и дори възможни участия в предметните конфигурации. Всъщност съвременната наука и разработеният ни целокупен опит вече отдавна позволяват да имаме такава обзримост върху всеки предмет, който е в действителността. Но как това се е получило?

След като схемата на възможността е разкрила във всеки един аспект спектрите на възможността, чрез схемата на действителността трябва да определим коя от възможните връзки избираме за предмета и да снабдим този избор с реално демонстрирани основания. На първо място тук, в началния момент, се дава формата на предмета на „всяка реална връзка в един опит изобщо“ (Кант 1992: 295). От възможностите трябва да свържем предмета утвърдително или да отхвърлим всяко едно свързване – със свойства, през отношения, спрямо други предмети, структури от предмети и то по условията на самия действително структуриран опит: тук се налагат, но и се открояват, реалните параметри на приетото за действително. Но това означава, че имаме и вече самостоятелна генерална структура на това действително, тя се утвърждава върху полето на възможностите, разградили целокупния опит в схемата на възможността. Затова и Кант тук търси връзката с действителното възприятие на един реален субект, откъдето според него трябва да дойде решението за „материалните“ асерторично присъдени на предмета характеристики в общата действителност на опита. Така обаче е въведен единичният момент: защото тук той опира до една конкретна „материя“ на усещанията за предмета, сетивно утвърдена, а от друга страна тогава се налага общата инстанция на субекта, непосредствено организиращ действителното присъждане на характеристики (Кант 1992: 297). Но за да присъдим като действителна една характеристика, ни трябва пълен поглед върху възможното структуриране на действителните характеристики, както и от друга страна достатъчно артикулирани и обработени емпирични данни за съответния предмет. А тези

обработени данни вече предполагат организация на действителния емпиричен опит, която е започната още с работата на схемата на възможността.

Затова и тук вече партикуларният момент трябва да работи с „редицата на възможните възприятия“ (Кант 1992: 295), за да определи точните действителни възприятия, които да присъди за предмета. Но това означава, че имаме организация изобщо на възприятията и то както те се разпределят до границата на опита. Точно тук вече става очевидно, но и необходимо, пълното разпределение и организация на действителността в опита по общия характер на устройството, хода и взаимодействието в опита. Оттук, вече върху тези „дялове“ на действителността, организирани в опита, трябва да определим дали нашия предмет се отнася към съответния дял или структура и какво точно той изпълнява, притежава или обхваща, защото предметът „никога не може да съдържа в действителността повече, отколкото се е съдържало в пълната му възможност“ (Кант 1992: 305). Накрая универсалният момент произвежда целокупното реално определяне на един предмет, като самостоятелна сфера от определения и зависимости в цялата действителност. Тук трябва да можем да демонстрираме действителната връзка и отношение на този предмет, спрямо който и да е предмет от опита, а дори и да проектираме негови реални следствия и взаимоотношения в хода на действителното. Това ще означава, че сме поставили предмета като действителен в границите на целокупния опит и ще имаме самостоятелното му отношение към необходимите условия на този опит. Тъкмо това обаче трябва да демонстрира предмета като изчерпателно и завършено определен в рамките на целия опит. Тук условието по действителност е да се изработи пълната организация и генезис на действителността, но с последен ход – определянето на предмета да се завърши до самите граници и последни условия на опита.

Схема на необходимостта

Това трябва да е генералната схема в логическото моделиране на априорните форми на способността за съждение. Затова и трябва да даде завършеността на опита, с което и се демонстрира и самото завършване на региона на способността за съждение и излизане към областта на разума. Тук се структурира само логическият подстъп към тази област, но и се постига генералното обхващане на работата на схемите върху опита. В представянето на тази схема Кант определя необходимостта „винаги и само според общи закони на опита“ (Кант 1992: 300), „да се основе опита и неговите известни закони“ (Кант 1992: 293). Законът трябва да даде правило за една всеобща връзка върху съвкупността на целия опит, следователно, схемата на необходимостта трябва да оперира 1. с целокупно обхващане до едно на всичко в опита, да даде формата и характеристиките на тази генерална съвкупност на опита, и 2. с нейните граници, а така и завършване на страната на това цяло, спрямо всичко онова, което ще определим в рамките на опита. Именно затова и всеобщите параметри на необходимото моделиране на опита ще важат „за всяко време“ и при окончателното конструиране на предмета тъкмо като познание (с отношението към познанието изобщо на категориите на модалността, вж. Кант 1992: 291).

Схемата има своя начален момент в установяване на формата в отношението завършен предмет – целокупен опит, предметът с неговите закономерности и действителност трябва напълно да се съгласува със законите на опита, т.е. трябва да демонстрира, че неговото определяне е до границите на целия опит и в пълния набор от зависимости и всеобщи връзки. Това обаче изисква вече извличане на тези всеобщи закони на опита, които го структурират в неговата цялост. Тъкмо това е модус, който познавателните способности трябва да организират, а и още повече, че такива правила обхващат и границите, т.е. предвиждат и излизане, надхвърляне на опита. По отношение на единичния момент, ако изпълним необходимото полагане на един предмет в целокупния опит и този предмет изпълнява общите закони на необходимата връзка, то ще структурираме „заверижването на опита“ (Кант 1992: 300) – с което се постановява необходимо отношение на предмета спрямо всички останали предмети. Така демонстрираме необходимостта на само „един единствен опит“ (Кант 1992: 302), целокупно отнесен спрямо единично и необходимо положение предмет, този предмет тогава е своеобразна граница на опита и излиза в чиста обобщена и напълно демонстрирана спрямо зависимостите на опита позиция. Именно тук се завършва определянето и динамичните отношения на предмета като субстанция, като едно нещо, познато в рамките на опита.

В партикуларния момент се постулира чистата необходимост по свързване на явленията: „необходимото съществуване се познава само при условието на други дадени явления“ (Кант 1992: 300). Кант тук разглежда единствено „динамическия закон на каузалността“ (Кант 1992: 300), като каузалността е изведена във всеобща и единствена връзка, т.е. тя е станала необходима. С този закон можем „да заключаваме a priori от някое дадено съществуване за друго съществуване“ (Кант 1992: 300). Интересен момент тук е и предвиждането за прекъсване в каузалната връзка („празното, което може да се мисли извън полето на възможен опит (света)“, Кант 1992: 301), и за по-слаба каузална връзка, която да моделира случайното – условната необходимост – всяко изменение трябва да е „подчинено на един закон, т.е. на едно правило на необходимото съществуване, без което дори природата не би съществувала“ (Кант 1992: 300). Но с характера на всеобщата връзка по консеквенция тук трябва да обобщим този закон до всеобщата зависимост между явленията в рамките на целия опит, с което всяко едно явление трябва да е необходимо изводимо от съвкупността на своята реалност и от съвкупността на целия опит, който да организираме за него. А с това и законът осигурява пълната възможност до го познаем в съгласуването му с целия опит.

Накрая, с универсалния момент, е поставено самото завършване на опита в неговите граници и с това самото извеждане и конструкция на неговото пълно основание и закони. Според Кант „необходимостта на съществуването се простира извън полето на възможния опит“ (Кант 1992: 300). Неговите последни, чисти граници не оставят извън самата му област нито един възможен предмет, който да не е вече структуриран вътре в тази област. Това са последните основания, проектирани като пределни по обхват, но и обобщаващи всеки един предмет и отношение вътре в тази

област. Дори и тези основания да нямат определен характер, те съдържат тъкмо завършеността на целия опит и са полето на необходимостта – основа за формиране на всеобщи връзки и закони, разпрострени до целия опит. Кант предвижда тук такова „правило на необходимото съществуване“, че всяко явление трябва да намери своето необходимо „място“ в опита (Кант 1992: 302), а така и да се завърши необходимата всеобща връзка на всичко в опита. Можем още само да направим две окончателни допускания. Първото би трябвало да предвиди такава всеобща основа и закон за всичко, което съставлява възможния опит, и по отношение не само на неговата възможност, но и по отношение и на действителността му. Второто ще изисква всеобщ закон и свързване, дори и когато границите на познатия опит трябва да се трансцендират към поле, все още недостъпно за нашето текущо познание, но подвластно на едно разширение и пререструктуриране на познатото в изправянето пред неопределеното.

В схемите на модалността, последни от съждителните синтетични схеми на способността за съждение, отчетливо се демонстрира приближаването към областта на разума, което и затвърждава изминаването на „страната на чистия разсъдък“ (Кант 1992: 310). Получихме собствената система на основните положения на способността за съждение и на нейните логически синтетични схеми, с което тя доказва и включването си в трансценденталната логика. Четирите типа схеми на способността за съждение: на количеството, качеството, отношението и модалността, работят с условията на целокупния опит, като последователно дават основни модели и параметри да се конструират предметите чрез всеобщите условия на трансценденталната синтеза върху съвкупността на опита. Това означава, че и някъде, в структурирането на тези съждителни синтетични схеми са заложени общите и основни конструкции за възможността на предметите и за тяхното получаване и признаване като познание. Беше демонстрирано и че регионът на способността за съждение надхвърля по сложност и отношения спрямо многообразното на опита първия регион на разсъдъка като висша познавателна способност, с което можем да признаем участието на способността за съждение в създаването на опитното и пълнопредметното познание и да очакваме тъкмо от нея като висша познавателна способност и от нейните логически схеми и априорни познавателни форми да предостави логически и априорни правила и конструкции за критериите, предметната пълнота и разнообразие и завършването на нашето обективно валидно познание.

ЛИТЕРАТУРА

Канавров, В., 2015, *Пътища на трансценденталния схематизъм*, Изд. Изток-Запад, София.

Кант, И., 1992, *Критика на чистия разум*, Изд. на БАН, София.

ЛОГИКА И ОБРАЗОВАНИЕ (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИ ПРОЧИТ)

Иво Иванов Минков, iminkov@swu.bg

LOGIC AND EDUCATION (HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL INTERPRETATION)

Ivo Ivanov Minkov

Източник: Назад към метафизиката! Съст: Георги Донеv, Силвия Кръстева, Атанаска Чолакова и Райнхард Хесе. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2017

Abstract. *The paper aims at the historical and philosophical study of the relation between logic and education. In the history of logic and its development, there are different views regarding its role in education. In the presented text logic is considered through a Hegelian prism. This means that the emphasis is on the theoretical and methodological aspects of the logical rather than on the practical benefits of it.*

Key words: Logic, Education, Hegel, History of Philosophy

Логиката е обширна и сложна научна област, като наред с метафизиката и етиката се нарежда сред най-старите философски дисциплини. В литературата по история на логиката и история на философията, за нейн създател се приема Аристотел, живял през IV в. пр. н. е. Натуралистичната насоченост на древните философи, от Талес до Демокрит, провокира благоприятният климат за формиране на логическата наука, която обобщава постиженията на античната натурфилософия. Демокрит е написал първото съчинение по логика; Платон е същинския създател на диалектиката; но едва с Аристотел се застъпва конкретно проблемът за отношението между *език* и *мислене*, проблемите на речта, „казващото слово“, извода и доказателството. Предмет на логиката стават *формите* на мисленето, които са изведени от Стагирит.

След него стоиците развиват логическата наука, като възприемат нейното наименование от *логос*, т. е. те отново схващат логиката в нейната обвързаност с речта, словото, смисъла. Аристотелевата логика е еталон и изходна позиция в науката и философията в продължение на близо двадесет века. Това поразява само по себе си. Тук ще приведа първото отношение между логиката и образованието, между образоването и възпитанието изобщо.

Знае се, от живота и биографията на Аристотел, че той е повикан, около 343 г. пр. н. е., от Филип Македонски, за да поеме възпитанието на Александър, който тогава бил на петнадесетгодишна възраст (Хегел, 1982а: 275). Стагирит се отнесъл с най-голяма сериозност към Александър и го възпитал и образовал като индивидуалност, култивирал в него самосъзнателната сила на духа, отвъд модерния маниер на обикновено и повърхностно възпитание на принцовете, които простичко служат на своята държава. Аристотел знаел кое е истинно и важно в образованието и предал на Александър своите най-дълбоки и абстрактни разсъждения в метафизиката. Хегел илюстрира проникновено

ценното, което произлиза от тази духовна връзка между Аристотел и Александър, и то е следното: „Образованието на Александър разбива приказките за практическата непригодност на спекулативната философия“ (Хегел, 1982а: 276).

Самосъзнателната самостоятелност, която несъмнено вече била налична в духа на Александър, била освободена и подпомогната да се разкрие в своята пълнота благодарение на вещото ръководство и възпитание на Аристотел. Той се опитал да покаже на младия и напорист Александър, че всяка практическа философия придобива смисъл и реалност едва върху общи теоретически основания. Основната идея на Аристотел според повечето автори била да обедини в лицето на Александър философията и политиката (Вж. Радев, 1994), да обедини и покаже съотношението на два вида добродетели: едни, които се основават на разума, и други, които се основават на волята (Виндельбанд, 1995: 240), като в крайна сметка едното не може без другото.

И когато напоритостта и неудържимостта на силния Александър взела превес, неговата империя започнала да се разпада. Големият държавен деец обединил под егидата на Македония значителна част от древния свят, тъй както Аристотел обобщава и синтезира в едно системно цяло научния опит и идеи на древните философи. Държавата на македонския владетел обаче се оказва доста по-нетрайно обединение от теоретическото дело на античния философ. Теоретическата система на Аристотел надживява държавата на Александър, нещо повече, със своите близо двадесет века мощно влияние върху духовния и практически живот на Европа, логиката и цялата философска система на Аристотел, притежава по-трайна историческа давност, от която и да е империя в историята на човечеството.

Това обаче е външно погледнато и в действителност не трябва да се забравя нещо друго, именно това, че разпадът на царството на Александър, не означава непременно, че всичко се е загубило и изчезнало вовеки. Напротив, това, което оставил той след себе си е гръцкото господство изобщо. Хегел казва по повод на това: „Александър основал не царство за семейството си, а обширно царство на гръцкия народ над Азия, където били внедрени гръцко образование, гръцка наука“ (Хегел, 1982а: 277). Така че спекулативната онтология на Аристотел, неговите спекулативни съчинения по философия на природата, неговата логика, като едно обширно обобщение на цялото теоретично дело на античните философи, всъщност, претрайват и се разпростират отвъд географските граници на Гърция и Европа.

Особена страна на тук разглежданото отношение между *логика* и *образование* са схващанията вече в по Ново време. В епохата на Ренесанса и времето до началото на XVIII век се подготвят формите на бъдещите философско-логически учения на Немския класически идеализъм и неговите най-изтъкнати представители в лицето на Кант, Фихте, Шелинг и Хегел.

Възраждането във философията започнало с Н. Кузански и Дж. Бруно. На тези двама мислители се приписват значителни постижения по отношение скъсването с формалната логика и нейните закони за *непротиворечието* и *изключеното трето*. В техните съчинения започва движението от теология към т. нар. „природна философия“ и

разкриване на противоречивата същност на света. Те се опитали да познаят единството в многообразието, което ни се разкрива отвън. Чрез тях се установява вече един по-солиден диалектически мироглед, който в Древна Гърция нямал такива основания, въпреки Платон, Хераклит и отрицателната диалектика на елеатите. Освен в природата, Кузански и Бруно откриват диалектически закономерности и в сферата на познанието, като преди всичко си служат с анализ на математически знания. В това отношение те могат да се разглеждат и като по-далечни предшественици на модерните и дори съвременните философско-математически възгледи.

Според Бруно трите степени в процеса на познанието са: „сетивно познание“, „разсъдъчно познание“ и „разумно познание“, като в последното се осъществява единството на другите. По-късно, Бейкън и Декарт оформят две направления във философията, по-конкретно *две нови логики*, които са обосновани посредством собствената им методология. Това са *емпиризма* и *рационализма*, които подхождат към познанието, съответно, откъм *индукцията* и откъм *дедукцията*. Въпреки че претендират за създаване на нова логика, двамата новатори във философията по това време не успяват в това свое начинание и все пак остават в рамките на познатата формална логика.

Едва с И. Кант (1724-1804) и неговото „пробуждане“ се направила крачка към нов вид логика. Преди това обаче ще спомена и К. Волф (1679-1754), който има непосредствена връзка с Кант, пък и има отношение към оформянето на общото състояние на образованието в Германия през XVIII век.

В Германия пръв Волф обособил философията и мисленето отвъд сетивновъзприемаемото, отвъд чувството и празното слово. Според Хегел например, това е много важна страна на образованието изобщо и посочва, че „Волф има големи, безсмъртни заслуги за разсъдъчното образование на немците;“ (...) „Тази философия станала всеобщо образование: неин основен принцип е определеното, разсъдъчното мислене, което се разпростира над целия кръг на съществуващото“ (Хегел, 1982b: 421-422). Волф има заслуги за общото образование в Германия. Той привел цялото знание в педантично-систематична форма, а неговата философия, позната като *философия на разсъдъка* била дълго време на почит: „Волф аклиматизирал философстването в Германия“ (Хегел, 1982b: 423) и подобно на Лутер, който превел Библията на немски език, Волф пишел своите философски съчинения също на роден език.

Вече се спомена за пораждането на логиката откъм интереса на Аристотел спрямо проблемите на речта и словото. И тук проличава ясно непосредствената връзка на мислене и език, на логика и граматика, както по-късно ще каже Хегел. Също така Волф написал множество съчинения почти във всички области на знанието, най-много по философия, икономика, математика. Той въвел във всеобща употреба диференциалното и интегрално смятане на Лайбниц, разпространил във формата на разсъдъчни определения цялото съдържание на философията и по този начин се погрижил за разсъдъчното образование на своите сънародници. Издигането на представата до разсъдъчни определения е необходимо основание за по-нататъшното спекулативно схващане, така че Волф има своите заслуги.

По отношение на обхвата и изложението на систематизирането на човешките представи той имал общо с Аристотел, който, както се посочи обобщил постиженията на античните мислители. Волф има такова значение за немците, както Аристотел например за стоиците, чиято логика, въпреки че се различавала съществено от Аристотеловата логика, все пак се изградила на базата на разсъдъка, и в известен смисъл започнала развитието на традиционната логика в пропозиционална. Те стигнали до самостоятелното самосъзнание, до свободното самосъзнание, което схванало своето съдържание във формата на мисъл, т. е. в общи определения. По същия начин на немския народ било завещано от Волф това разсъдъчно мислене, това оттегляне в абстрактните мисли, които са собствени.

В тези времена, в Германия се появил Кант, който пръв след Аристотел създал изцяло нова логика. Провокиран от борбата на емпиричните и рационалистични направления във философията и науката, в своята трансцендентална философия, той се опитва да постигне тяхното единство. Това подтикнало Кант към произхода и определянето границите, възможностите на познанието. В знаменитата *Критика на чистия разум (1781)* той представя своите гносеологически възгледи, поставя основния според него въпрос: *възможни ли са синтетични съждения a priori*. По този начин той обосновава и разгръща една нова логика, която не се абстрахира от всяко съдържание на познанието, защото, както има чисти и емпирични нагледы (трансцендентална естетика), така има и чисто и емпирично мислене на предметите (Кант, 2013: 124). Кант нарича такава логика трансцендентална и тя има за свой предмет съдържанието на мисленето. В трансценденталната логика той прави опит да обоснове спонтанната дейност на чистото мислене, чиито понятия нямат емпиричен произход, а изцяло са априорен продукт, и ясно да диференцира двата клона на човешкото познание: сетивност (способност, чрез която предмета ни се дава) и разум (способност, чрез която предмета се мисли) (Кант, 2013: 121). Изследвайки съдържателно формите на разсъдъка и разума, трансценденталната логика на немския философ ги поставя в отношение с обекта на мисленето. Тя разглежда отношението на мисленето към предмета и изучава истинността, възможността и произхода на познанието.

Кант развива по-нататък поставените проблеми от Кузански и Бруно за „сетивното“, „разсъдъчното“ и „разумното познание“. Старата концепция за познавателната способност постулира обекта, като активната страна в процеса на познание, съответно субекта е пасивен, неговата роля се заключава в това да възприема и отразява белезите и законите на външната действителност. Кант се обявява против такова схващане и полага основанията на трансценденталния идеализъм, който осъществява много мощен философски синтез на двете познавателни способности – сетивност и разум, в общата рамка на един нов, радикален възглед за човешкото познание. Той обаче остава в сферата на абстрактния разсъдък. От една страна, вземайки предвид ограничеността на човешкото познание, Кант определя сетивността като абсолютна необходимост, за да се постигне научно-обективно познание. Обратно, сетивата също имат своите граници и затова според него човек не може да познае абсолютната същност на нещата около нас –

нещата в себе си. Нещата вън от нас, или *сами по себе си* са естествена граница на познавателната ни способност. *Нещата в себе си са трансцендентни*, непознаваеми. Кант прави разграничение между *трансцендентно* и *трансцендентално*. Трансцендентни са *ноумените*, нещата в себе си, както и свръхсетивните обекти на догматичната метафизика – Бог, Душа, Свят. Всичко останало, което попада между нещата в себе си и свръхсетивните обекти са *феномени*, неща иманентни на чистия разум, които са в границите на познавателната ни способност. Затова, според Кант генералния проблем свързан с човешкото познание е сведен до неговата *възможност*.

Такава е и самата методология на критическото изследване. Преди да познаем обектите е необходима критика на самото познание и Кант въвежда термина *трансцендентално*, който дефинира като *начин* на познаване на обектите, а не на обектите сами по себе си: „Наричам трансцендентално всяко познание, което се занимава изобщо не с предметите, а с начина ни на познаване на предметите, доколкото този начин на познаване трябва да бъде възможен а priori“ (Кант, 2013: 90). Трансценденталното е познание за познанието и неговата насоченост е накъм субективното и неговата конструкция. Това е *Коперниканския обрат*, който постига Кант, задавайки мощен ход на една идея за творческата, дейна сила на субекта, който може да сътвори цял един свят.

Така оформилото се разсъдъчно съзнание на немците благодарение на Волф, както и влиянието на Кантовата трансцендентална логика провокират отзив и в областта на педагогиката, на образователните и дидактически методи. Общото съзнание в Германия през XVIII и началото на XIX век все още се лутало в борбата между емпиризма и рационализма. По-конкретно, отзвукът на това противостоеие се експлицира от две обособили се педагогически направления: *хуманистично* и *филантропично*. Антиномичността разгърната подробно от трансценденталния идеализъм на Кант се прехвърлила и към немската педагогика. Хуманистичното направление отстоявало схващането, че образованието на подрастващото поколение трябва да се основава преди всичко върху езиците, литературата, културата на класическата древност с нейните хуманистични идеали. Негов отявлен представител бил Фр. И. Нитхамер (1766-1848), теолог, философ, с протестантско възпитание и образование. Филантропичното направление в немската педагогика защитавало възгледите, че образованието трябва преди всичко да помогне на човека да направи „по-човешко“ своето съществуване, да му даде практически съвети в живота. Представител на филантропизма в педагогиката е Й. Б. Базедов (1723-1790), педагог от епохата на Просвещението, силно повлиян от философията на Русо. Това са общи рамки на състоянието и насочеността на немската педагогика от това време. Това, което ще разгледам по-обстойно тук е вдъхващата живот кореспонденция между Хегел и Нитхамер, представена в детайли от българския философ и преводач на Хегел, Фихте и Шелинг, Генчо Дончев. Още повече, че тази кореспонденция съдържа в себе си импулса, който подтикнал още повече Хегел, да създаде нова логика, спекулативна логика, която времето и неговият дух изисквали, за да се защити и посочи необходимостта на теоретичното знание, в противовес на само-практическото.

Във *Встъпителната студия* (със заглавие *Ставането на логиката и ставането на понятието*) към едно от изданията на *Науката логика* на Хегел, Дончев привежда въпросната кореспонденция. В началото на XIX век, някъде около написването и излизането от печат на *Феноменология на духа*, Нитхамер търси преподавателско място на Хегел и едновременно с това му предлага да напише учебник по логика за лицейците. В писмо от 08.07.1807 във връзка с това, че Хегел работи върху една нова логика той пише следното: „Доколкото моите възгледи са нови, към всичко това ще се прибавя и бедата, че учителите предварително ще трябва да изучават предмета много повече, отколкото обичната ни младеж“ (Дончев, 2001: 37). Няколко месеца по-късно, Нитхамер вече е намерил място на Хегел, да преподава теология, но философът вижда колко е дълбока разликата между теологията и логиката, която се заражда в неговия ум – „за него това да пише своята логика и в същото време да преподава теология, е все едно да избелва платно и в същото време да чисти комини“. Хегел има желание да даде простор на свободното движение на мисълта, да извоюва свободата в противовес на традиционната богословска мъдрост, която скована и умъртвява. Израз на своите мисли и чувства по отношение на това предложение да преподава теология и същевременно да пише логика, са следните думи на Хегел: „аз, който в продължение на много години гнездях на свободната скала при орела и бях свикнал да дишам чист планински въздух, сега ще трябва да се науча да се храня от трупове на умрелите или (модерните) мъртвородени мисли и да вегетирам в оловния въздух на празния брътвеж“ (Дончев, 2001). По-късно Нитхамер отново отправя предложение на Хегел да напише учебник по логика за гимназиите, но той отново отказва представяйки много по-важни съображения от предходните. Доловил едностранчивостта и сухотата на обикновената стара логика, той има намерение да създаде нова логика. Но гимназиалния учебник, който Нитхамер му предлага да напише, според Хегел трябва да съдържа тъкмо общоприетото в логиката, което той иска да преодолее и надгради, което не удовлетворява. „Общоприетата логика, казва Хегел, е нещо, върху което има достатъчно учебници; обаче същевременно тя е нещо, което съвсем не може да остане такава, каквото е било досега“ (1).

И все пак приятелството на Хегел и Нитхамер има известно влияние върху философа, както и обратното, защото той също вижда ролята на образованието предимно от гледна точка на хуманистичното направление. Хегел изказва показателни мисли за отношението между теория и практика в писмото си до Нитхамер от 28.10.1808, че когато след завършването на едно практическо начинание се върнем към науката се оказва, че тази работа е в най-тясна връзка с предходната, защото тя е нейното истинско обосноваване и консолидиране. „С всеки изминал ден, казва Хегел, все повече се убеждавам, че теоретичната работа осъществява в света повече, отколкото практическата; щом веднъж се революционизира царството на представите, действителността не устоява (Пак там). Разглеждайки логиката като метафизика Хегел не може да си представи „странното зрелище“ да види един образован народ без логика, отговаряща на убежденията му, нравствените му навици и добродетели, на науката му. Хуманистичното направление залага повече на теорията и класическото образование, на езиците. Според

Хегел „мисловните форми са изявени и въплътени преди всичко в езика на човека“, и в тази връзка на мислене и език логическото е най естественото за човека, „то е самата му своеобразна природа“. Само субективната насоченост обаче, която владеела умствените нагласи по това време в Германия, предимно благодарение на Кант и по-късно на Фихте, който дори задълбочил субективизма във философията и науките, се изкривила до степен, че понятието се схващало обикновено „...не като момент на собственото движение на предмета, на неговото вглъбяване в самия себе си, а като наше субективно творение, възникнало по пътя на елиминирането на несъществените и фиксирането на съществените признаци на предметите, по един емпиричен път“ (Дончев, 1982: 120). С прехода от *Феноменология на духа* към *Науката логика*, Хегел осъществява еволюционното движение от феноменологическо към логическо опосредстване. Третирането на понятието при Хегел е от съвсем различен порядък и точно в този период от своето философско развитие [т. нар. Нюрнбергски период (1808-1816), когато е гимназиален учител], той започва да пише своята логика. По това време той пише и ръкописите по *Философска пропедевтика*, *Учение за съзнанието и логика за средния клас* от 1808-1809. Хегел казва, че логиката в гимназиите следва да бъде освободена от спекулативната ѝ страна и да бъде преди всичко обикновена логика, която може да запознава учениците, освен с формалните правила на мисленето, така също и да подготвя техните умове за диалектиката на противоречието, чрез въвеждане в Кантовите категории и основни понятия на разсъдъка, да се запознаят и с неговите антиномии, като прелюдия към спекулативния ход на понятието. В посочения ръкопис, както и в един друг от 1810-1811 – *Логика за средния клас*, Хегел привежда в отношение Кантовите антиномии и неговата обективна логика (*Учение за битието* и *Учение за същността*). От Хегеловия разбор на тези антиномии се вижда ясно неговата цел, да представи в гимназиалния курс недостатъците на Кантовата философия и да тласне напред образованието, от абстрактната едностранчива форма на разсъдъка, към спекулативно-диалектическия ход на понятието.

Дълбокото преустройство на логиката, което осъществява Хегел е инспирирано от идеята за човека, като абсолютно свободно същество, от *идеята за свободата*. С преодоляването на здравия човешки разсъдък и педагогиката на Базедов, както и настъпващите позитивистки, сиреч емпиристички нагласи, които насочват към непосредствените нужди, той създава нова логика и задава нов ход на мисълта, отвъд посредствеността и мнението. Хегел иска да изпълни с дух съдържанието на логиката, да възроди метафизиката, като създава една нова педагогика, „педагогика на отрицателността“, която обаче, не просто отрича и величае *само различието*, а е преди всичко схващаща и *положителното*, което се крие в *отрицателното*. Това е единството на противоположностите, същинската спекуляция. Ето защо е необходимо първоначалното формиране на абстрактно мислене, т. е. движението от конкретно към абстрактно (това, което се признава за заслуга още на древните философи в Гърция). После същата необходимост назрява, като обратно движение, от абстрактно към конкретно. В тази обща, двояка ръководна необходимост се заключава дълбоката връзка на логическата наука и общото образование. Първоначалните занимания с логика

изглеждат скучни, тъй както заниманията с граматиката на един език. В самото начало, когато се занимаваме с формалната страна на логическото, пред нас стоят кухи абстракции, в които не намираме голям обем, дълбочина и широко значение. Но „Едва благодарение по-дълбокото познаване на другите науки, логическото се издига за субективния дух като едно не само абстрактно общо, а като общото, което обхваща в себе си богатството на особеното“ (Хегел, 2001). Логиката получава своята стойност, когато стане резултат от опита на науките. Освобождаването от всякаква сетивна конкретност в изучаването на логиката е абсолютното образование и култивиране на съзнанието. Това е пребиваване отвъд мненията и произвола, съзнанието се учи на самостоятелност и независимост, а тъкмо тази свобода е необходима за еволюционно израстване и духовна еволюция на човека.

След Хегел историята на логиката има своите разнообразни пътища. Аналитичните направления във философията заедно с възхода на математическата логика, всеобщата алгебризация на логиката, в лицето на Де Морган, Бул, Джевонс, Шрьодер, Порецки и мн др., изобщо аритметизацията на математиката, също имат своя принос за историографията и развитието на математическото и общо образование. Тук може да се спомене един виден учен в тази област, от края на XIX и началото на XX век – Ф. Клайн (1849-1925). Този математик застъпва идеята за „оформянето на математическото образование като среда за научни изследвания“. В знаменитата си *Ерлангенска програма (1872)* Клайн говори за това как математиката трябва да се възприема като научна дисциплина. Той изтъква различията между хуманитаристичното и научно образование, като тук двете страни не са еквивалентни на по-горе посочената двойка, хуманистично и филантропично направление в педагогиката. Клайн е отявлен теоретик-класик в математиката и това е безспорно, но той говори за образованието по математика и неговата специфична роля в изграждането на другите дисциплини. Клайн фундаментализира и конституира математиката, нейната логическа и методологическа функция по отношение на образованието (2). Но разглеждайки преди всичко философската логика, тази статия завършва при Хегел. Както личи и от самото изложение историко-философската трактовка на връзката между логика и образование, отново е по хегелиански. Оттук нататък следва да се проследи влиянието на Хегел върху съвременното образование и съвременните научни дисциплини, в това число и математиката.

Бележки

1 Вж. *Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Band I (1785-1812), Hamburg, 1961.*

2 Клайн „...чете специален курс по проблемите на преподаването на математиката, известен от забележителната му книга „Елементарна математика от гледна точка на висшата“, и през 1911 г. защитава първата докторска дисертация (хабилитация) в Европа в областта на математическото образование. Работи по организация на обучението по

математика в училищата и университетите и е пръв председател на международната комисия по преподаване на математика“ (Тонов, 2002: 51). Тук може да се открие една интересна аналогия на това съчинение на Клайн („Елементарна математика...“) с закона, който прокарва Хегел за отношението на „логическо“ и „историческо“ и известния афоризъм „че анатомията на човека е ключ към анатомията на маймуната“: по думите на българския философ И. Пунчев, „Структурата на **системата** – резултат съдържа в себе си „кодирана“ структурата на **системата** – процес на **възникване** на този „резултат““ (Пунчев, 2011: 17). Оттук и идеята за известно влияние на хегеловата мисловност върху Клайн, който в своята *Ерлангенска програма* подхожда по поразително подобен начин при класификацията на различните геометрии, както и Хегел в изследването и конструирането на *История на философията*. Друг интересен факт, е че Клайн е бил женен за Ана Хегел, внучката на немския философ.

Освен това Клайн е дългогодишен редактор на списание *Mathematische Annalen*, създадено от А. Клебш и К. Нойман, през 1868 г. и взема активно участие в създаването на многотомната „Енциклопедия на математическите науки...“ (*Encyklopädie der mathematischen Wissenschaften mit Einschluß ihrer Anwendungen*), като лично редактира четирите тома върху механиката. Член на *Royal Society of London* и на *Berlin Academy of Sciences* (срв. Trkovská, 2007: 252).

Библиография

1. Vindelyband 1995: Vindelyband, V. Istoria drevney filosofii, Kiev. [Виндельбанд 1995: Виндельбанд, В. История древней философии, Киев].
2. Donchev 2001: Donchev, G. Stavaneto na Logikata i stavaneto na ponyatiето. – V: Hegel, G. V. F. Naukata Logika. Tom I. Sofia: Evropa, 2001, str. 5-61. [Дончев 2001: Дончев, Г. Ставането на Логиката и ставането на понятието. – В: Хегел, Г. В. Ф. Науката логика. Т. I. София: Европа, 2001, стр. 5-61].
3. Donchev 1982: Donchev, G. Hegel i negovite predshestvenitsi. Sofia: Nauka i izkustvo, 1982. [Дончев 1982: Дончев, Г. Хегел и неговите предшественици. София: Наука и изкуство, 1982].
4. Kant 2013: Kant, I. Kritika na chistia razum. Sofia: AI Prof. Marin Drinov, 2013. [Кант 2013: Кант, И. Критика на чистия разум. София: АИ Проф. Марин Дринов, 2013].
5. Punchev 2011: Punchev, I. Uvod v sistemata na dialekticheskata logika. Tom I. Sofia: eKnigi, 2011. [Пунчев 2011: Пунчев, И. Увод в системата на диалектичката логика. Том I. София: eКниги, 2011].
6. Radev 1994: Radev, R. Antichna filosofia. St. Zagora: Ideya, 1994. [Радев 1994: Радев, Р. Антична философия. Ст. Загора: Идея, 1994].
7. Tonov 2002: Tonov, I. Matematicheskoto obrazovanie – sreda za nauchni izsledvania. V: Sb. Matematika i matematicheskoto obrazovanie. Sofia: Sayuz na matematitsite v Bulgaria, 2002, str. 51-57. [Тонов 2002: Тонов, И. Математическото образование – среда за

- научни изследвания. В: Сб. Математика и математическо образование. София: Съюз на математиците в България, 2002, стр. 51-57].
8. Hegel 1982a: Hegel, G.V.F. Istorija na filosofijata. T. II. Sofia: Nauka i izkustvo, 1982a. [Хегел 1982а: Хегел, Г. В. Ф. История на философията. Т. II. София: Наука и изкуство, 1982а].
 9. Hegel 1982b: Hegel, G.V.F. Istorija na filosofijata. T. III. Sofia: Nauka i izkustvo, 1982b. [Хегел 1982b: Хегел, Г. В. Ф. История на философията. Т. III. София: Наука и изкуство, 1982b].
 10. Trkovská 2007: Trkovská, D. Felix Klein and his Erlanger Programm. In: WDS'07 Proceedings of Contributed Papers, Part I, 251-256. Prague: MATFYZPRESS.

ЕРОС И ВРЕМЕ
Невена Крумова

EROS AND TIME
Nevena Krumova

Източник: Назад към метафизиката! Съст: Георги Донеv, Силвия Кръстева, Атанаска Чолакова и Райнхард Хесе. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2017

Abstract: The text contains two different virtualistic starting points in view of Eros. One represents the virtual being of Eros and the role of its mediation, via clarification of the meaning of two different types of Eros, set as early as in Plato's philosophy. Eros also has two sides, of objected and non-objected Eros. One is to objectify the desire, and the other one is to direct to the non-objectivity, it is a desire of the essence, of the essential in general, directed to the non-objectivity, a beyond-physical side. Another way for virtualistic view of Eros is as of the existential virtual being of language, which transcends to knowledge as an erotically valid inter-individual phenomenon. Thus, our inquiry for virtually being mediation of Eros which, on one hand is related to the human potential, liaising it a priori to the opportunity to inquire logical constructions overwhelming our existence, and on the other hand, the relevance of Time to such an inquiry, demands us to search for a specific kind of solution which is not completely in Kant's cognitive concept, nor in Heidegger's metaphysics of being. This is a specific type of challenge for thinking. Via the inquiring „Back to metaphysics?“, one tries to overleap one's own timeliness, to go beyond one's consciousness time experience and to ask, on one hand, in „dialogue with thinking of the ancient world“ realizing to a greater scale the talking to the Other one, to enable capturing the inquiry integrity, which, on its hand, is directed to the furthest possible horizon of inquiry. Every attempt to answer the question „Back to metaphysics?“ is a peculiar explosion of cognition from collision: in terms of Time, it is, on one hand, the timeliness of the inquirer in relevance to the inquiry and the occurrence of the inquiry subject which must be joined together as realization, in order to stand against the timeliness validity required by the answer and in terms of Eros, on one hand, it is the erotic impulse, longing of such a question, on the other hand, it is the need of complete exclusion of any subjectivity and passions in the object of asking itself. The man, as being, restricted, both in time and in the inquiry for Eros. An inquiry such as this attempts to deploy human „existence“, to be able to communicate in language „its spiritual essence“, to capture it in timeliness, as an impulse for „timeless validity of knowledge“.

Keywords: Eros, virtual, metaphysics, time

Поставянето на въпроса за връзката между Ерос и Време, в контекста на метафизично питане, ни изправя пред въпроса за метафизиката като цяло, което по думите на Хайдегер е неизбежно, защото всяко едно метафизично питане опира до целостта на метафизичната проблематика. Можем ли да посочим какво е метафизика, не съществува

еднозначен отговор на този въпрос. Ако искаме да направим научно изследване, свързано с проблема какво е метафизика, трябва да погледнем към нейните корени, към нейния произход. Да се опитаме да влезем в „диалог с мисленето на гръцкият свят“ (Хайдегер 1993: 182).

1. Начала на философстването, на метафизиката и въпросът за Ероса

Безспорно, основите на понятието Ерос за философското питане са положени в Платоновите диалози, в тези текстове, създадени в прехода от мит към логос, част от които е и Платоновата философия, в тях „Човешкото и божественото не просто се преплитат, те се сливат в своеобразен онтичен екстаз, който е непосредствено реален“ (Канавров 2006: 85) Едва ли можем да намерим по-красноречив пример за това от мита за Ероса. Еросът е важно свързващо звено между човешкия и божествения свят.

Проблемът за Еросът почти незабелязано се прокрадва в тематиката за първопричината още с поставянето на въпроса за метафизиката. За Аристотел може да се каже, че е първият систематичен мислител на Античността, поставил основите на структурирането на систематичност в познанието. Без да навлизаме в подробности за произхода „Метафизика“ и в безспорно интересните въпроси около появяването ѝ, като дали това са записки на самия Аристотел или бележки, водени от неговите студенти, това изследване ще обърне внимание на споменаването на Ерос в този текст. Жан Херш гледа на Аристотеловата система не като на завършена затворена система от знание, а като един призив към изследване. В литературното наследство на Аристотел много по-ясно можем да видим следите на логоса, вече извървял своя път на откъсване от мита в сравнение с текстовете на Платон. Ако при Платон връзка с мита е очевидна и от самия му стил, толкова близък до художественото слово, то Аристотел започва да създава собствения език на философската наука. Едно философско изследване, което поглежда към античността, безспорно опира до разглеждането на тази „двойка“ философи. Чрез сравняването и противопоставянето на тези два антични полюса на мисълта можем да вникнем в поставянето на основите на различни философски конструкции и да видим мястото на Ероса в тях. Коментирайки отношението за взаимовръзката между душа и тяло при двамата антични философи, Жан Херш, автор на „Философското удивление“ – едно много оригинално изследване на история на философията, казва: „Ако Платон поддържа навсякъде противопоставянето между душа и тяло, Аристотел, видяхме, подчертава тяхното единство“ (Херш 2014: 61). За Платон светът, в който ние живеем, материалният свят, само участва, причастен е към света на идеите, който е съвършен. Важно е да подчертаем, че така *Идеята*, която е централно понятие в неговата философия, е трансцендентална, тя е отвъдна, отделена от действителния свят. Херш посочва, че от тази позиция проблемът за душата и тялото е трудно решим, така душата и тялото си остават чужди, а „Тялото е затвор за душата“ (Херш 2014: 58). За Аристотел положението е различно, той разглежда формата като иманентна причина, действаща вътре в материята: „След като формата е иманентна, той развива теорията за единството на душата и тялото: душата е „формата“ на тялото“ (Херш 2014: 58). Все пак колкото повече душата се освобождава от материята, толкова повече тя се издига. Това различно разбиране за

душата, посочено от Херш, се основава на различните разбирания за същността на битието, които, макар и много различни, не са напълно противоположни. В предговора към българското издание на *Метафизика* на Аристотел, Димка Гичева-Гочева коментира: „Аристотел възразява на Платон, но техните философии противостоят една на друга не като противоположности, а като противоречия. Техните философии са онтологични – те се питат не просто за това, какво е съществуващо, а каква е неговата неизменна, божествена същност. Въпреки различията между тях и двамата са единомисленици, че ейдосите са вечни и неунищожими.“ (Гичева-Гочева 2000: XIX). За Аристотел има само една единствена чиста форма, която няма материя, единствената не действаща вътре в материята причина – ентелехия. Както различията по отношение на ейдосите, така и проблемът за Ероса, са разгледани по различен начин при Аристотел в сравнение с безспорно по-познатия Платонов подход. *Метафизика* започва с история на философията, тръгвайки от ранните елински мислители, които търсят първоначалата на нещата. Въпросът, който интересува Аристотел, е „начало на нещата изобщо и то именно такова, от което възниква движението им“ (Аристотел 2000: 12). По отношение на търсенето на първопричината Аристотел казва, че Хезиод е от първите, които са потърсили началото на нещата. Аристотел посочва, че Парменид също говори за Ерос, докато изследва възникването на Всичкото: „Парменид, докато изследва възникването на Всичкото, казва: *Ерос пръв от всички богове създаде тя*. Хезиод от своя страна казва така: няма съмнение, *Хаос възникнал е най-напред, после Гея с широката гръд... още и Ерос – между боговете безсмъртни най-хубав...*, тъй като е необходимо в нещата да има някаква причина, която да ги задвижва и събере.“ (Аристотел 2000: 12).

Интересен е коментарът на Жан Херш за Ероса в Аристотеловата философия: „Както при Платон, Ерос, желанието, има решаваща роля. Но „атмосферата тук е твърде различна: при Платон става дума за човешки Ерос; при Аристотел Ерос е повече от космичен: той е онтологичен.“ (Херш 2014: 54). Твърдението на Херш за Ерос при Платон, като човешки Ерос, може да се оспори в известна степен, защото Еросът при Платон може да се разглежда по-скоро като медиатор между човешкото и божествено, между човека в материалния свят и света на идеите. Различното отношение на Аристотел към ейдосите, поставя и това друго отношение към Ерос, по-скоро към различно място в света. Ако за Платон Ерос свързва душата на човека с ейдосите, то при Аристотел също става въпрос за свързване, но то е материалният свят, в природата, като задействаща първопричина. Можем да видим някои основни черти на Ероса, които остават валидни и в двете конструкции. Една от тях е разбирането на Ероса като стремеж, при Платон по-скоро като свързващо звено, а Аристотел го коментира като пораждащата първопричина. При Платон връзка с *Идеите* идва по-скоро от стремежа да се възвърне изгубената за душата хармония, която я свързва с нейния произход. А при Аристотел стремежът е действаща причина за случването на природата, „начало на нещата“, от което е възникнало движението им. Във философията на Аристотел можем да търсим зародиша на идеята, която в по-късното развитие на философията в Новото време, ще постави въпроса дали Ероса не бива да се откъсне изцяло от същината на Философското.

През различните епохи човешката духовност минава различни етапи на развитие, различно осъзнаване. Еросът също има различен облик, но неизменно присъства като неотлъчен елемент на духовността.

Но защо въпросът за Ероса е въпрос, поставен в контекста на едно метафизично питане. Какво е мястото на Ероса в едно такова питане и какво наричаме Ерос? Кой Ерос и какъв Ерос е обект на проучването? Обект на изследването е феноменът Философски Ерос в западноевропейската философия. Предметът на изследването е функционирането на конкретни мисловните конструкции, чрез които може да бъде осмислен. Философският Ерос и значението му за схващането на същината на философстването, а именно метафизиката. По-широко познати аспекти на Ероса днес са психологически, психоаналитични, социологически, естетически. И въпреки че Еросът е обект на не малко научни разработки, каквито са *Еротизмът* на Жорж Батай; *Ерос и култура* на Зигмунд Фройд; *Ерос и Цивилизация* на Х. Маркузе, те са изследвания с голяма стойност, но в духа на психология, антропология, социология, културология, като постепенно същината на философското питане сякаш се изплъзва от проблематиката, свързана с Ероса.

В увода си към *Философският Ерос* Лидия Денкова пише: „Всъщност, точно постоянното „изнамиране“ е главният идеал на философията, на онази истинска философия, която се отказва от претенциите за окончателност и остава обич към знанието не от скромност, а от мъдрост, приема да бъде незавършена, неудовлетворена точно като Платоновия Ерос, синът на Бедността – Пеня, за да има пред себе си винаги открита перспектива на стремежа“ (Денкова 1999: 2) Дали с развитието на философското мислене тази идея за Ероса като стремеж и като отказ от приемането на окончателна завършеност се е изгубила. Еросът лесно бива възприет като стремеж и движеща сила, но ако остане разбран като част от страстите. Рене Декарт, считан от някои за основоположник на съвременната философия, обосновавайки принципа на съмнението, иска да преодолее заблудите, които идват от сетивата ни: „Всичко, което досега съм приемал като най-истинно и сигурно, съм научил от сетивата или посредством тях. Понякога обаче изпитвах чувството, че тези сетива ме мамят, а благоразумието е никога да не се доверяваме изцяло на онези, които веднъж са ни измамили.“ (Декарт 1978: 322). В *Страстите на душата* Декарт обяснява как страстите свързват душата и тялото. От всички възможни обекти, които биха могли да въздействат на душата, именно тялото е това, което е непосредствено най-близо до нея: „Това, което е страст по отношение на един субект, в друго някое отношение е винаги действие“ (Декарт 1978: 623). Според него това, което в душата е страст, е действие за тялото. Пътят за проучване на нашите страсти е като изучаваме разликата между душата и тялото и как функционира страстта в действията на тялото. От друга страна, за Декарт е напълно ясно, че „всички мисли, намиращи се в нас, принадлежат на душата“ (Декарт 1978: 624). От тази гледана точка всичко, което би могло да се причисли към страстите, като в тази група несъмнено би попаднал и Еросът, няма особено значение в процесите, свързани с мисленето. Навярно тези разсъждения на Декарт са началото на пътя, чрез който Еросът е започнал да отстъпва от пределите на философската проблематика, каквото да кажем е имал в Платоновите текстове.

2. Между битийния концепт на Хайдегер и знаниевия концепт на Кант

Безспорния си връх и разцвет метафизиката достига в текстовете на Кант. Колкото до съдържанието на трансценденталната метафизика, Еросът сякаш е напълно отстранен, той няма място там. Преди да развием едно такова разсъждение, нека да направим уточнението, че критическата трансцендентална метафизика, за която Кант пише в *Критика на чистия разум*, се отличава от начина, по който Хайдегер поставя метафизичните си въпроси. Да подчертаем, че има разлика между битийния концепт на Хайдегер и знаниевия концепт на Кант, но и в двата случая безспорно става въпрос за метафизична проблематика. Различният аспект, в който Хайдегер поставя метафизиката, е аргументиран от Валентин Канавров в статията „За особената битийна метафизика на Мартин Хайдегер“ в сборника *Бездната Хайдегер*, както и в монографията *Пътища на метафизиката – Кант и Хайдегер*. Важно е да кажем, че въпреки битийната насоченост на философстването при Хайдегер, продължаваме да говорим за метафизика:

„...типиката на Хайдегеровата битийна философия като особена метафизика. Особеността е херменевтично феноменологична. Метафизиката е единственият хоризонт, в който е възможно разбиране на това битийно философстване. То принципира в основанията изначалното начало на фундаменталността на мисленето. Това е философско мислене отвъд явлението, но откъм смисъла и фугата на битието.“ (Канавров 2011: 213).

Този начин на мислене сам по себе си е ново преобръщане на „Европейското метафизическо философстване“ (Канавров 2011: 213), от друга страна, той е връщане:

„Хайдегер отправя поглед към Европейската античност, за да преоткрие в нея онези впоследствие забулени от разума метафизични кълнове на битието, които след осъществения от Ницше погром над Аполоновото философстване отново могат да се радват в принципната онтологична парадигма на светлина и простор и така да засияят в пълнотата на целостта си. Битието намира и прозира своята истина и своята свобода и се реваншира на разума след 2500 годишен плен. Хайдегеровият обрат във философията е не по посока „напред“ към доизграждане и завършване на системата на чистия логос, а „назад“ към едно по-изначално принципиране на самия логос.“ (Канавров 2011: 213).

Това връщане назад е връзката с античната философия, с поставянето на въпроса за битието още при Платон, пътищата, по които върви въпросът за битието, се загубват и възниква необходимостта да бъде отново поставен, но този път по един нов и различен начин. Пътят, изминат от мисленето, за да бъде поставен този въпрос, е „... път на историята на истината. Пътят е според Хайдегер в тъмата на метафизиката на съществуващото изобщо, но спорадично озаряван от пролъченията на истината на битието“ (Канавров 2011: 241). Осъщественото от Хайдегер питане е този „фундаментален битиен проект на метафизиката, който издига претенцията за „второ начало на Европейската философия, като принципира нейните основания в и по пътя на историята и истината на битието“ (Канавров 2011: 241). Нашето питане се лута между възможностите, които дава пред него този битиен концепт и от друга страна начинът, по който би могъл да се впише в знаниевия концепт на Кант.

Но за да стигнем до отговор в нашето тук и сега на това питане, трябва да можем да погледнем на метафизиката и през двата концепта и да видим по какъв начин се озарява поставеният въпрос от тях. Връзката със знаниевия концепт на Кант идва от опита да изясним същността на самото битие на Ероса, което ни води до приемането, че съществуващото битие на Ероса е виртуално битие. Така, от една страна поставяйки въпроса за Ероса и виждайки неговото битие като виртуално в света, се питаме за мястото на Ероса в знаниевия концепт, а от друга страна задаваме въпроса за Ероса като част от причините за „нахлуването в съществуващото“, чрез което се осъществява разкриването му „каквото и както е“, а такова разглеждане на въпроса ни свързва с Хайдегеровия битиен концепт. Концептът на Виртуалисткия трансцендентализъм, разработен от Валентин Канавров в неговата монография *Критическата метафизика на Кант – опит за виртуалистки трансцендентализъм* е породен от философската необходимост от изследване на термина *виртуално*, възникнала от нуждата за разбиране и изясняване на процесите и принципите, касаещи интелегибилния свят, изучаването на ноумена (νοῦμενον), което в крайна сметка е и основната задача на критическата метафизика. Така погледнато, ролята на понятието виртуално за критическата метафизика е разширяване параметрите на метафизика на познанието.

За да направим изследване в параметрите на критическата метафизика, е необходимо на първо време поне да рамкираме понятието и да уточним какво разбираме под метафизическо философстване от трансцендентален тип. Позицията на Кант за новото разбиране на метафизиката е, че тя разгражда, минава отвъд старите разбирания на традиционните схоластически и рационалистически метафизици, преосмисля техните достижения, след като е изградила своя собствена систематика: „...неизбежни проблеми на чистия разум като такъв са бог, свобода и безсмъртие. Науката, която с всичките си усилия има за крайна цел собствено само решението на тези проблеми, се нарича обаче метафизика“ (Кант 1992: 79). Точно тези „неизбежни“ за чистия разум проблеми са посоката, към която Еросът се стреми, това е причината да се опитаме да докажем, че той също принадлежи на метафизичната проблематика. В Ероса ли е причината човек да се стреми към тези „неизбежни“ проблеми, той ли ги превръща в изконна необходимост за разума. Без намесата на Ероса човешкото битие не би имало тази посока, метафизиката би била празна наука и решението на тези въпроси би ни било безразлично. В Ероса е скрит живият интерес – огънят, движещ питането, търсенето, разгарящ необходимостта да се намери нещо извън опита и да се достигне до умопознаваемата истина.

Когато говорим за Ероса е ясно, че не става въпрос за опита, но пред въпроса за Ероса, разгледан под този ъгъл, стои предизвикателство дали е възможно да бъде разбиран като нещо извън вътрешния опит и емпиричната психология, ако е възможно, то той би имал място в пределите на метафизичните понятия, или пък ако не е, да остане извън границите на същината на философското. От друга страна, същината на философското според Кант са априорните съждения: „Но произвеждането на априорно познание според нагледа, така и според понятията, накрай също и произвеждането на априорни синтетични положения и при това във философското познание съставлява

същественото съдържание на метафизиката“ (Кант 1993: 38). Така, ако ние имаме едно неоспоримо синтетично априорно познание, не ни е нужно да питаме „дали то е възможно (защото е действително), а само: как то е възможно“ (Кант 1993: 38). По този начин върху принципа на възможността на това дадено познание можем да изведем възможността на всички останали. Основният въпрос за Кант е: Как са възможни априорни синтетични положения. Напълно ясно е, че ако разбираме Ероса като част от страстите, той няма място в метафизичните питання.

3. Виртуалното битие на Ероса

В *Критическата метафизика на Кант – опит за виртуалистски трансцендентализъм* се разглежда ролята на виртуалното и появяването му във философската проблематика от гледна точка на история на философията. Канавров посочва два основни момента на разбиране на виртуалното – при ранния и при късния Кант. Появата на виртуалното като термин е пряко свързана с решаването на проблема за единството на многото субстанции, идваща още от философските парадигми на Лайбниц и Волф. Кант не оспорва това, че субстанциите са повече от една, но се опитва да реши проблема, възникващ от тяхното множество и целостта и единството на света, как при това положение да бъде обяснена логически необусловената тоталност и абсолютното единство. В крайна сметка обясняването на това единство е невъзможно без външна причина – за обединяването им е нужен трансцендентален смисъл.

Така имаме от една страна изначалната причина, от друга феноменалния свят и света на ноумена. Въпросът за необходимостта за единство на субстанциите идва от ноуменалната предпоставеност на света и в това именно е проблематиката на една чиста метафизика. Идеята за намиране на трансцендентален смисъл като реално основание на съществуването е в същината на едно философско разбиране за света. Но в процеса на това метафизично изследване възниква нуждата от онтологично единство между ноуменалния и феноменалния свят и в това да има „една-единствена необходима причина“ (Канавров 2003: 220), като условие за съществуването на всичко. Така за единството на света е нужна не просто логическа причина, а онтологично основание. Това, което Кант предлага като решение, е: „Затова причината на света е извънсветово същество, ...и неговото присъствие в света не е локално, а виртуално“ (Канавров 2003: 220).

Този момент е важен за разглеждането на битието на Ероса. Еросът е посредник между човешкия свят и света на божественото, независимо в какъв смисъл разглеждаме божественото. Тъй като Еросът е посредник, не би могло да се разбира, че има само свое локално присъствие в човешката душа. Точно на това основание, тук виждаме причина Еросът да бъде разбиран като имащ виртуално, а не локално битие.

В *Критическата метафизика на Кант – опит за виртуалистски трансцендентализъм* се описват два вида определености на виртуалното – положителни и отрицателни. Също така е важно е да подчертаем разликата в определянето на пространство и време според Кант, за разлика от Лайбниц и Волф. За Кант пространството и времето са чисти нагледи, докато за предшествениците му те са понятия – това е ключов

момент, както за разбирането на виртуалното, така и за цялата критическа философия. От тук можем да разберем отрицателните елементи на виртуалното, а именно, виртуалното не е локално в пространствено-времеви смисъл. За да разберем смисъла на положителното определяне на виртуалното, трябва да обясним неговата породена реалност. Извънсветовото същество, чрез което се реализира онтологически трансценденталния смисъл, трябва да има свое битие в света и това битие е именно виртуално, а не локално. Нуждата от такова битие има свой логически предикат, но този предикат не е празен, така както виртуалното не е само въображаемо. По същия начин ако търсим същината на човешката душа в ноуменалния свят, тя не би трябвало да има локално място, мястото ѝ в тялото не е единственото ѝ място, душата би следвало да има свое виртуално битие в света. Разбирането на Ероса като виртуално битийстваща медиация, а не просто като присъща на човека страст, поражда нуждата от разгръщане на темата Ерос и Време.

Ако трансценденталният смисъл е обоснован изцяло метафизично, предицирайки логическите субекти, то тогава идеята за хармонията идва сякаш от само себе си. Понятието „преустановена хармония” се използва както от Лайбниц, така и от Кант. При Кант обаче се появява идеята за виртуална проява на формата на реалното основание в света, т.е. трансценденталният смисъл започва да има своя онтологизация, но не като субект, а в предикатен вид. И въпреки че подобен начин на мислене носи в себе си все още рационалистичен характер, е поставено началото за развитие на критическо осмисляне.

Вторият начин, по който може да се разбира хармонията е като следствие от надграждането на субстанциите една към друга. В традицията на Лайбницовото философстване, виртуалното се явява като трансцендентална форма на реалното основание в света – това е рационалистично-онтологично разбиране, докато погледнато от критическото осмисляне на трансцендентализма, в което пространството и времето се разглеждат като чисти форми на сетивността, това, от своя страна, поставя основи на една съвсем различна метафизика. Там разбиране за виртуалното като проявление на трансцендентния смисъл не може да намери място. Така погледнато, изглежда, че разсъжденията за виртуалното са приключили, но то отново се появява в Кантовата философия, в съвсем друг ракурс на значение, различен от рационалистично-онтологичното разбиране. Виртуалното се появява отново, свързано с познавателните механизми, със способността за съждение.

Виртуалното се използва, за да обясни чрез телеологико-технически подход реалните емпирични явления, тъй като механизмите на природата сами по себе се не са достатъчни, за да обяснят „организираните тела“. Важно е да подчертаем, че така разбирано като знаниево-онтологична, рефлектираща способност за съждение виртуалното се намира между критическите принципи на философията на познанието и опита. И ако подобно разбиране може да се свърже отново с натуралистите, има разлика между написаното от ранния и от късния Кант в очевидните следи, оставени от критическата метафизика, която винаги проверява валидността на своите методи, не съобразно обектите, а съобразно възможностите и границите на познанието.

Онтологичното значение на виртуално е ограничено. То вече не е отнесено към обекта, а е отнесено към познанието: „В тази светлина виртуалното се откроява като възможна пътека за изграждането на една нова трансцендентална метафизика в критически вариант.“ (Канавров 2003: 225).

Виртуалното намира място и в обясненията за съществуването и мястото на душата. Нейното място не може да бъде локално, то е виртуално и след като локализацията е отхвърлена, виртуалното не е феноменално, а динамично: „Затова на душата може да се припише само едно динамично отношение, една виртуалност спрямо тялото и само благодарение на това *nexus dynamici* тя стои във връзка с тялото и предизвиква промени в него чрез и според възбуденото усещане; но как точно става това не би могло да бъде определено“ (Канавров 2003: 230). Виртуалното е знаниево медиране и динамическо отношение между идеалното и материалното, между ноумена като интелектуална същност и феноменалния свят.

Във втората глава на *Критическата метафизика на Кант – опит за виртуалистски трансцендентализъм* Канавров уточнява метафизическите хоризонти на виртуалното. При Нютон, както и Лайбниц и Шлайермахер, донякъде и Хегел, могат да се видят различни прояви на използване на понятието виртуално. Но при всички тях виртуалното не е достигнало нивото на виртуалистски-трансцендентална метафизика, то все още търси своя път към нея, лутайки се в пределите на фундаменталната философия и докосвайки се до метафизическите модуси. Една от причините толкова дълго да липсва задълбочено разглеждане в непосредствено свързаната с Кант философска традиция на понятието виртуално, е това, че самият Кант рядко използва понятието и самото му използване не е ясно дефинирано и остава размито. Бутервек също използва понятието виртуално, но го пренася в едни далеч по-тесни параметри, за разлика от тези, в които се намира в Кантовите разсъждения. Едва към края на XIX век виртуалното се появява отново във философските концепции. Една от които е на Рихард Авенариус, който отново използва виртуалното, но и самият той отбелязва, че макар да използва изрази, които ни напомнят за Кант или Кантови понятия, то те минават отвъд тях. При него виртуалното е свързано с познанието и действието, то не е само философското, но и с психо-физиологични елементи: „Така виртуалното се превръща в стремеж.“ (Канавров 2003: 241). Виртуалното се разглежда като свързано с активността, която е свързана с желанието за определена посока. Именно в това разбиране на виртуалното, като желание и посока, може да се разглежда като присъща на Ероса виртуалистка страна. Но тъй като в нашия случай се интересуваме от трансцендентализма, то за нас имат значение тези възгледи, в които виртуалното е вплетено в метафизически концепции. Вместо да се съсредоточим върху един общ преглед на различните възможни тълкувания на виртуалното, този текст ще разгледа възможностите за едно виртуално разбиране на Ероса и отношението към Времето.

Ще отбележим само няколко основни и съществени моменти на виртуалистски-трансцендентална метафизика на познанието, разработени от Канавров. Един от тях е, че метафизирането е „особено топологизиране, което с една дума може да се характеризира

като трансфизичност.” (Канавров 2003: 266). Другият е, че знаниево-виртуалисткото разбиране на метафизичното е недогматично, несубстанциално, депсихологизирано. От гледна точка на самото си съществуване метафизиката на познанието е виртуална, „защото е не субстанциална, защото не полага духовни субстанции, интелигенции, души и пр. субектни кристализации на знаниевостта.” (Канавров 2003: 266). Трети важен момент е, че от позицията на логиката, виртуалистката метафизика на познанието е предлогическа (тя е предпредикативна).

Друг съществен момент за виртуалистки-трансцендентална метафизика на познанието, който трябва да бъде разяснен, е потенциална синтеза като възможна реализация на априорната форма на познанието: „Виртуалното е сила, но не в материален смисъл, т.е. свързано с предмети и физически действия, а в потенциален смисъл, като сила на потенцията.” (Канавров 2003: 266). Виртуалното трябва да се разбира като „активността на формата” и е погрешно да се приема по какъвто и да било субстанциалистки начин, очаквайки от него да се появят някакви съдържания, предикати или собствени модуси. В една от своите лекции Кант казва: „Всички идеи на метафизиката са аналитични с изключение на пространство, време и сила... Основните понятия на синтезата са пространство, време и сила.” (Канавров 2003: 267). Това са основите, които разкриват виртуалното като потенциална синтеза, като възможна реализация на априорната форма на познанието. В този смисъл ако разбираме Ероса като сила, дали е възможно да мислим за него като участващ в потенциална синтеза или като някакво свързващо трето, както е трансценденталната схема?

Следваща важна стъпка е разбирането на прехода от виртуалистка метафизика на познанието към критическите онтологии. За да разберем това, трябва да вникнем в интенциалността на априорната формата на познанието, която се разкрива във виртуалността на метафизичните условия на познанието и то разбирани именно като спонтанност, сила и синтез. Синтетичното разширително познание има онтологични проекции, въпросът е как става този преход в критическата метафизика и каква е ролята на виртуалното, като знаниев преход към онтологичното. Взаимоотношението между гносеологическо и онтологичното е един от най-интересните и безспорно най-трудните философски задачи. Виртуалното предлага ново решение в критическата метафизика. Аналитичното разглеждане на чистата мисловност при Кант става под формата на трансцендентална аналитика на понятията и трансцендентална аналитика на основните положения. Изборът именно на този подход е, защото е теоретичен, а знаем, че все пак в същината си „Критическата метафизика на познанието е аналитика на чистото мислене, която експлицира неговата синтетичност“ (Канавров 2003: 274). От тази гледна точка виртуалното, това е възможност за свързване и като такава е чиста форма на мисленето. Това свързване не бива да се разбира като част от предметите, то е способност да се свързва а priori и да поставя многообразието от дадените представи под единството на аперцепцията – това се извършва от разсъдъка. Това основно положение е наречено от Кант най-висшето в цялото човешко познание.

В крайна сметка виртуалистката метафизика на познанието е недогматична в своята същност, тя не може да реши проблемите на диалектика, защото те са онтологични, доколкото нейният предмет е „да установи единството на мисленето в едно многообразно изобщо” (Канавров 2003: 280), от своя страна критическите онтологии имат своята емпирична употреба, свързана с явленията на опита.

За да можем да разберем на виртуалното битие на Ероса и ролята на неговата медиация, трябва да изясним значението на два различни вида Ерос, поставени във философия още от Платон с мита за двете Афродити и двата им принадлежащи Ероса.

Хайдегер поставя въпроса за нищо и показва, че в него се крие основа за разбирането на това какво е метафизика. И ако страхът има своя опредметяваща страна и своя страна на същностно неизвестно. Хайдегер обяснява, че не опредметяваща страна на страха разкрива битието и поставя въпроса за метафизичното. Опредметяващият страх е този, който лесно може да се определи като страх от нещо и за нещо („от какво и за какво“). В този страх нашата уплаха е „Уплахата от...винаги е боязън за нещо определено“ (Хайдегер 1993: 16). Но не с тази боязън можем да обясним процесите на човешкото битие в цялост. Става въпрос за онзи страх, който открива нищото, който ни кара да „витаем“ в него, този страх не просто не можем да определим като „от какво и за какво“ ами е „не просто липса на определеност, а направо – съществена невъзможност за определяне“ (Хайдегер 1993: 16). Това разграничение е от съществена необходимост, за да може да се разбере самото вникване в битието, защото само чрез второто разбиране на страха можем да се задържим в нищото и да се оставим в неспокойно витаене и едва тогава пред нас се разкриват въпросите на метафизиката.

Еросът също има тези свои две страни, чрез едната желанието се опредметява, а друга е желание на същността, на същностното изобщо, именно чрез второто е възможно „своеобразно вникване на собствената екзистенция във фундаменталните възможности на човешкото битие“ (Хайдегер 1993: 16). Поставен по този начин въпросът за Ероса е с идеята да се покаже, че е друга същото толкова фундаментална страна както нищото. Опонирането на тази идея е възможно от позицията, в която Еросът се разбира само и единствено, като опредметяване на желание и страст, но мнозина са философите, видели в Ероса много повече и макар да са го облекли в различна форма (в мит, който говори за свят на идеите; в Бог, който е израз на най-висшата човешка любов) става дума за едно и също, за неопредметената, за надфизична страна на Ероса. Еросът, имащ свое виртуално битие в света, трябва да бъде разбран като сила, но не в материален смисъл, т.е. свързано с предмети и физически действия, а в потенциален смисъл, като сила на потенциата. Потенция в онзи най-всеобхватен смисъл на разкриване на съществуването. Чрез него се случва промяна в наличното битие на човека.

Друг начин за виртуалистко разглеждане на Ероса е, като екзистенциално-виртуалното битие на езика, което трансцендентира към познанието като еротично валиден междуиндивиден феномен. Едно такова разбиране е свързано с използването на „виртуалното“ при Сартр и направеното от него разграничение на „живата истина“ от „мъртвия факт“:

„Любовта към истината е любовта към Битието и любовта към презентификационната функция на Битието. Търсенето на истината не би било толкова увлекателно, ако ставаше дума само да се определи какво представлява Битието напълно безотносително от моето аз. Нито пък ако истината беше създаване. Ала истината е Битието такова, каквото то е, доколкото аз му дарявам ново битийно измерение. Битието е нощта. Осветеното битие е вече друго... Разкриването на В-себе-си като чисто събитие, спохождащо В-себе-си, като **ново виртуално битийно измерение** на В-себе-си – това е абсолютният субект“ (Сартр 1998: 16).

Това разграничаване става в езика, като отношение към другия, като търсене на „жива“ истина, която е еротично валидна, която „ангажира“ другия и преминава от Битие-в-себе-си в Битие-за-себе-си. Този преход навярно съществува в човека още от първите му думи. Откривайки света, той открива именно тази еротична валидност на това, което го заобикаля. Детето, което вижда за първи път сняг, е изцяло погълнато от него: научаването на думата сняг, на това какво представлява снегът, е негова еротично валидна истина, която е жива, която трепти в него. След време тя се превръща в мъртъв факт. По същия начин въртенето на Земята е еротично валидна истина по времето на Галилей, но за нас тя вече е мъртъв факт. Трупането на сигурни, вечно валидни факти, затваря истинността на тези факти вътре в човека. Докато еротично валидната истина е тази, която чрез даряването, чрез езика, е насочена към другия и към преминаването ѝ от Битие-в-себе-си към Битие-за-себе-си.

В този смисъл Еросът е феномен на езика. Като същност на питането и от друга страна като верифициране на „живата истина“. Проявлението на Ероса е в говоренето с Другия. Така говоренето с Другия е еротичен акт, чрез който „духовната същност“ (Бенямин 2014: 9) бива съобщена. Съобщаването на „духовната същност“ е еросно присъща способност на езика, която може да бъде случена, само в междуиндивидуалната езиковостта. За да се случи същността на говоренето, човек трябва да е възлюбил същността, за да може да я каже, да я дари, да я случи в езика и именно за този вид говорене можем да кажем, че „езикът нас ни говори“, така екзистенциално-виртуалното битие на езика трансцендентира към познанието като еротично валиден междуиндивиден феномен.

4. Човекът като битие, ограничено както във времето, така и ограничено в питането си от Ероса.

Дали съпоставянето между Ерос и Време е мислим само по отношение на мястото на Ероса в някаква схемата, като нещо трето? Възможно ли е да има място един Ерос, мислен посредством схемата, но свързан с една битийна метафизика (не критическа)? Еросът е онзи елемент, свързан с мисленето, който също както Времето тръгва от сетивността, но за разлика от него поради своята природа (съдържащата се в него а priori потенция) не може да остане само в пределите на сетивното, нито само в пределите на някаква несъзнавана част на човека, Еросът е потенция, която има нужда да бъде разгърната в интенционалния акт на съзнанието. В този смисъл той е част от схемата на

онова трето, което свързва, става медиатор на трансформирането на един първоначално изцяло предметен стремеж към една неопредметеност. Ако всяко опитно познание е възможно да бъде мислено само във времето и пространството, то всяко познание и дори не познание, а самото питане, свързано с неопредметеността, с една или друга форма на виртуалност, на някаква духовна сфера е възможно за човешкото мислене, единствено чрез стремежа на първичния заряд на Ероса. Именно заради този заряд, заложен а priori в човека, той има потребност да пита, да търси, да създава и живее в една сфера на духовна култура, така необходима му, както и задоволяването на сетивните нужди. Самото поставяне на въпроса от логиката, например, да търсим онази чиста форма на абстракцията, в която сме загърбили всяка пристрастност ни е необходима, защото ние а priori мислим за абстракции, потиквани не от друго, а от нужда да открием неопредметеността, за да може в нея да разгърнем вече породилия се в предметеното копнеж. Дали това изобщо ни е възможно? Както не можем да мислим без Времето в сетивността, не можем да мислим абстракцията без Еротичния заряд. Така въпросът ни за виртуално битийстващата медиация на Ероса, която от една страна е свързана с човешката потенция, априорно свързвайки я с възможността да пита за надхвърлящи съществуването ни логически конструкции и, от друга страна, отношението на Времето към едно такова питане ни поставя пред търсенето на особен вид решение, което не е напълно нито в знаниевия концепт на Кант, нито битийната метафизика на Хайдегер. Това е особен вид предизвикателство пред мисленето.

Ако отново погледнем към питането си за това какво е метафизиката, нека се опитаме да дадем нов отговор в едно „тук и сега“. Може би метафизиката е тази част от познанието, която винаги ни се изплъзва, която никога не овладяваме напълно, но и не можем да оставим и да спрем да се интересуваме от нея. В този смисъл метафизиката е продукт на онова човешко любопитство, желание за познаване, което е нашето доказателство, че оставаме влюбени в света и битието, в бъденето на самото битие. Метафизиката като действие е порив да се познава, а като съществуване на самото питане на метафизичния въпрос е онтологично доказателство за обич на човека към света. И когато кажем „Назад към метафизиката“, вече поставено като въпрос – “Назад към метафизиката?“, тогава този въпрос носи в себе си еротичния стремеж на човека, като пространствено-времево съществуване. Човекът като битие, ограничено както във времето, така и ограничено в питането си от Ероса. Едно такова питане се опитва да разгърне „светуването“ на човешко, да съумее да съобщи в езика „духовната си същност“, да я обхване във времевостта, като порив за „безвремева валидност на познанието“ (Бенямин 2014: 33). Чрез питането „Назад към метафизиката?“ човек се опитва да надскочи собствената си времевост, да излезе отвъд времевия опит на съзнанието си и да пита от една страна в „диалог с мисленето на гръцкият свят“, реализирайки в един по-голям мащаб говоренето с Другия, за да може да обхване целостта на питането, което от своя страна е насочено към възможно най-далечния хоризонт на познаването. Всеки опит за отговор на въпроса „Назад към метафизиката?“ е своеобразен взрив на мисленето от сблъсък: по отношение на Времето е между от една страна времевостта на питането по

отношение на въпроса и възникването на предмета на въпроса, които трябва да се обединят като осъзнаване, за да се изправят пред безвременвата валидност, изискваща се от отговора, и по отношение на Ероса, от една страна, е еротичният порив, копнеж на един такъв въпрос, от друга – нужда на пълно изключване от всяка субективност и страсти в самия обект на питането.

ЛИТЕРАТУРА:

- Аристотел**, 2000, *Метафизика*, София: СОНМ.
- Бенямин, В.**, 2014, *Кайрос*, София: Издателство „Критика и хуманизъм“.
- Гичева-Гочева, Д.**, 2000, *Предговор // Аристотел. Метафизика*, София: СОНМ.
- Декарт, Р.**, 1978, *Избрани философски произведения*, София: Наука и изкуство.
- Денкова, Л.**, 1999, *Сборник Философският Ерос – големите текстове на Платоническата любов*, София: ЛИК.
- Канавров, В.**, 2003, *Критическата метафизика на Кант (опит за виртуалистски трансцендентализъм)*, София: Фабер.
- Канавров, В.**, 2006, *Критически онтологими на духовността*, София: Фабер.
- Канавров, В.** 2011, *Пътища на метафизиката Кант и Хайдегер*, София: Изток-Запад.
- Кант, И.** 1992, *Критика на чистия разум*, София: БАН.
- Кант, И.** 1993, *Критика способността за съждение*, София: БАН.
- Кант, И.** 1993, *Пролегомени*, София: ЛИК.
- Сартр, Ж.-П.**, 1998, *Истина и съществуване*, София: СОНМ.
- Сборник Бездната Хайдегер**, 2011, Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“
- Хайдегер, М.**, 1993, *Същности*, София: Гал-Ико.
- Херш, Ж.**, 2014, *Философското удивление*, София: Нов български университет.

THE DIFFERENT TYPES OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS IN BULGARIA

MARIO MARINOV

PhD, Associate Professor, Department of Sociology, South-West University “Neofit Rilski”,
Blagoevgrad, Bulgaria

E-mail: mario_marinov@swu.bg

SUMMARY:

The article describes the types of new religious movements, appearing in Bulgaria after 1990. The diversity ranges from the Unification movement and ISKCON - “world-rejecting” NRMs in the classification of Wallis (1984); through the big variety of charismatic neo-Pentecostal churches (“world-accommodating”); to the White Brotherhood, Sri Chinmoy, the Silva method (“world-affirming”), and many quasi-religious corporations, like AquaSource. The diversity among movements is described in several indicators: former religious affiliation, knowledge about religion, gender, age, social class, ethnic groups, growth.

The different stages of transition from communism are marked by the presence of different types of NRMs:

The beginning of the 1990s – the period of rejecting the communist past – is marked by the appearance of “world-rejecting” NRMs, which tend toward a decline through the years 1990 – 2007. At the middle of the 1990s – the most difficult years of transition in economic terms – there was a steady growth of “world-accommodating” groups such as neo-Pentecostals. The other type – the “world-affirming” is still not very popular in terms of membership, but they tend to appear in the public sphere after Bulgaria became a member of the European Union.

Social reactions towards new religious movements in Bulgaria include the constructions of reality offered by the media, parents and relatives of members of new religious movements, traditional religions, anti-cultists, nationalists, the public administration, human rights activists, the new religious movements themselves, lawyers, therapists, sociologists. The advantages of the sociological construction of reality are discussed.

* * *

I would like to pay attention to two concepts in relation to the new religious movements (NRMs) in Bulgaria: the notion of diversity and the notion of difference. This is a logical step after my previous research outlining what is typical for a new religious movement in Bulgaria as an “ideal type” for understanding the nature of these phenomena.

There are at least two reasons why the study of new religious movements (NRMs) in Bulgaria from a sociological point of view is important.

Firstly, this is a phenomenon not studied yet in the context of modern Bulgarian society. There are different levels of the construction of reality about NRMs (Barker, 1993), and the sociological construction of reality is still well behind in its public appearance compared to the

constructions offered by media, government administrators, human rights activists, anti-cultists, NRMs themselves, and parents.

Secondly, the discourse on NRMs is an issue of modern Bulgarian nationalism. This is one of the reasons for the NRMs to be a sensitive issue in Bulgaria. The perceived overlaps between religious and national identity mean that the NRMs may be viewed as a threat to the national identity. The problems with religious and national identity are one main sphere of social conflicts related to the NRMs. The problems of the family are another such sphere.

To mention my possible methodological starting points, I would like to keep to the approach of the Sociology of religion and to avoid the use of theological, historical or philosophical vocabulary of categories. There is a number of reasons for this, but I would like to outline social problems which require a sociological approach to them. The use of a sociological approach also requires the distinction between scientific and everyday life conscience. Hence, I have to outline the definitions (or at least the working terms) within the sociology of religion such as "traditional religion", "church", "sect", "cult", "new religious movement (NRM)". A special attention is to be paid to the different use of terms, and especially the wide use of the term "sect" in modern Bulgarian press and everyday life, which is different from the scientific term and covers a much wider collection of religious movements.

The term "new religious movements" has a certain defined notion in the Western literature. According to Barker (1991-b, p.9):

"The TERM new religious movements (NRMs) is used to cover a disparate collection of organisations, most of which have emerged in their present form since the 1950s, and most of which offer some kind of answer to questions of a fundamental religious, spiritual or philosophical nature."

In her reference to Wilson (Barker, 1991-b, pp.10-11) one may read some of the features of new religious movements, summarized by Bryan Wilson in the early 1980s:

"exotic provenance; new cultural life-style; a level of engagement markedly different from that of traditional Church Christianity; charismatic leadership; a following predominantly young and drawn in disproportionate measure from the better-educated and middle class sections of society; social conspicuity; international operation; and emergence within the last decade and a half."

Concerning new religious movements, one could always argue either whether they are new or whether they are religious. This is particularly true about Western societies where a certain degree of religious freedom has been present. In Central and Eastern Europe, and particularly in Bulgaria, the situation is different, as the oppression against religions has

prevented many non-mainstream religious bodies from establishing earlier their legitimately functioning structures. In this sense the most of them are really a new social phenomenon for the post-communist countries. The other question – whether they are really religious, is much more complicated. Those societies were not less secularized than the West, and the appearance of new religious movements coincided with the total opening of the societies toward more freedom in all spheres of life. I place the new religious movements in Bulgaria within the secularization thesis, which I will come back to at a later point.

The appearance of a variety of political parties coincided with the appearance of a variety of churches and for many East Europeans the basic differences between these two processes were not so obvious. Especially in a highly politically polarized society as the Bulgarian society of 1989 - 1991, where all non-political organizations (including women's, youth, cultural and other organizations) had to be defined in a discourse within the bipolar distinction “communist” or “democratic”. Apart from politics, the re-emergence of religious freedom also coincided with the re-emergence of phenomena like pornography, freedom of traveling and the first challenges of the transition toward a market economy. My own opinion is that at the beginning of their existence in the region the new religious movements were more secular than in the later phases of their development when they became more engaged in their international structures and the society as a whole started to develop more normally as a free democratic society. In the later phases, for example, a young future entrepreneur does not need to become a member of a NRM in order to establish his international contacts through their networks, and a young future scholar does not need necessarily to join a NRM in order to be able to travel abroad and to read in Western libraries.

A characteristic feature of the newly emerging societies was the problem of the free choice versus the inability to realize it. People of the region, especially youth, did not know how to behave within the new socio-political order and this created a number of social problems.

The re-establishment of many basic religious rights and freedoms brought a number of people back to the churches, but this was not a clear indication of religious commitment. Spirituality, however, emerged with a new force. Despite of all typical post-communist features of church-going as a “new fashion” or a symbolic ritual of political commitment, the different religious communities at last had the chance to express freely their specific beliefs and to undertake the first steps toward a legitimate recognition.

The specific features of the Bulgarian situation may be summarized as peaceful co-existence of different religions along with the compromises of the Bulgarian Orthodox church. The historical conditions had laid the foundations for the appearance of many ethnic groups with specific religious commitments, which has normally been supported throughout country's history by a certain degree of ethnic and religious tolerance. In the years of the communist regime, many steps have been taken towards devaluation of the rights of Catholic and Protestant communities, Muslims and representatives of different smaller religious groups. The traditional religion in this society – Orthodox Christianity had to experience a great state intervention in its internal structures and organization of church life. The contemporary development in Bulgaria shows a

continuous spectacle of splits and questioning of legitimacy inside the headquarters of the Bulgarian Orthodox church.

All these strange patterns of development lead us to a question: who can attract the youth? This is a strong argument for the explanation of the appearance of different new religious movements and their attempts to gain influence. Spirituality becomes a sphere of struggle for influence among different social communities.

After the collapse of the communist regimes, new problems arose from the complex nature of post-communist societies. The possibilities of free practicing of political activities, free traveling and expressing ideas, etc. on the one hand, appeared in combination with higher frustration from the challenges of the transition toward market economy, higher unemployment and uncertainty for the future, higher criminality and moral disorder on the other hand. New challenges for the future development of these societies were posed by nationalism, xenophobia, and polarization within society. In this respect religious differences reappeared as a new basic division within the unstable societies of the region. This division was not self-determined, of course. It appeared as a logical reflection of many complex worldwide issues, such as Islamic fundamentalism, controversies among different religious doctrines and their political implications.

The NRMs were seen by many as a threat. In 1994 some changes were adopted in the Law of Persons and the Family -- article 133-A was introduced, requiring an approval from the Directorate of Religious Affairs of the Council of Ministers before legal registration of a religious organization. Some lawyers said that this was absurd, as it allowed administrative power to prevail legislature. A conflict emerged between the Directorate of Religious Affairs and the Bulgarian Helsinki Committee on this issue. A conference was held in January 1995 during which there were strong attacks against NRMs from nationalists, and the support from only one MP of the Movement for Rights and Freedoms, representing the interests of the ethnic Turks in Bulgaria.

It is interesting to follow the arguments of the anti-cultists. They are mainly composed by parents' committees, nationalists, politicians and administrators and they all use of the term "sects" in its broad definition. According to them: the NRMs are dangerous for the national security; they create "socially abnormal personalities"; they are a foreign invasion; they come to Bulgaria as a result of "a geopolitical intervention of the world powers to destroy the uniqueness of Bulgarian culture"; they stimulate conscientious objection; some of them refuse blood transfusion; the fact that they are preparing teachers for kindergartens.

Another problem, which arises from this discussion, is about the contemporary individual and the problem of choice. My focus of research has been the choice of a marital partner and a pattern of family life. I will discuss this problem in the particular case of the former Unification church, which at a later point in time was present as the Unification movement and after the death of their founder experienced disintegration. I list some empirical applications.

In order to give my account, I should remember that I had entered the structures of the movement through a desire to study the problems of "the blessed couples" and the lifestyle

within the movement. My original plan for research methodologies was to use church statistics, survey methodology, etc., exalted with a participant observation. Later on the situation compelled me to use only a participant observation, unstructured interviews and a limited diary (Marinov, 1995). The observation was done in the spring and summer of 1990 and covered a number of the Moonie communities mainly in Britain and Bulgaria, but some observation was also carried out in France and former Czechoslovakia during my participation in conferences of the Moonie backed P.W.P.A. and C.A.R.P. People from six continents were observed.

I noted, though there were no statistics available, that there were some basic differences between the Moonie converts in Britain and in Bulgaria in terms of gender structure. It was obvious that in Britain there were more men converted and in Bulgaria more women. Barker (1984) and Grace (1985) also note the bigger amount of the male population in the Moonie communities in the West. According to Grace, it could be also explained by the acceptance of the Oriental pattern of male domination in society. The presence of more women among the first Bulgarian converts I could explain with the relatively higher expectations for a future successful “blessing” – a notion that was shared by some of the British male missionaries at the very beginning as well. It was obvious for the community that there had been some “couples” formed among them though nothing was openly shown in public.

Another difference between the British and Bulgarian converts, which I had pointed out, was in terms of social stratification. Most of the Bulgarians were students; there were some young academics and teachers, and some from the working class. Among the students, the greatest in number were students of economics. The most of the British missionaries whom I had asked about their background appeared to be from the working or lower middle class. Very few of them had studied at a university level and most of those who had been students had dropped out of university. If we compare my assumptions with the conclusions of Barker about the Moonies in Britain based on some quantitative methods (Barker, 1984) and with the data of Wilson and Dobbelaere about the Moonies in Belgium (Wilson, 1990) it is obvious that my assumptions were not based on a representative sample. Here comes one of the limitations of the use of a covert participant observation.

Another case, which I would like to mention in order to demonstrate diversity and difference among new religious movements in Bulgaria are the quasi-religious corporations. The study of quasi-religious corporations is very rare and makes a very little part of the literature in the sociology of religion. One of the few studies known is the text of Bromley (Bromley 1991), in which the basic characteristics of quasi-religious corporations have been discussed, emphasizing on the most popular one - Amway. The insufficient information about the quasi-religious corporations in general is transformed into the lack of any information about AquaSource.

AquaSource is interesting not only due to the lack of information, but because with the sociological study of “the case of AquaSource” relations between religion and business,

spirituality and health, multi-level marketing and network formation could be explained, as well as the specificity of their beliefs which are based on the New Age.

AquaSource has been established as a company in June 1994 in the United Kingdom by David Howell and Robert Davidson, both homeopaths. Another leading figure in the corporation is Arthur Sperling who is responsible for its activities in Bulgaria. The activities of AquaSource are connected with the distribution of blue-green algae products from the Klamath Lake, Oregon, USA. According to information from AquaSource, there exist four companies dealing with Klamath algae, among them Cell Tech and AquaSource. In November 1997 AquaSource had two offices in the United Kingdom and Bulgaria, and was also working in Ireland, Iceland, and Saudi Arabia (data from a telephone interview with Mr. Arthur Sperling on 3 November 1997).

The attendance of meetings is the essence of social life of AquaSource distributors - at these meetings they exchange products, money, and information, establish new contacts, give consultations to each other, attract new customers. The frequency of attendance of these meetings can be regarded not only as a quantitative indicator, but also as an indicator of their participation in and personal commitment to the activities of the corporation. There also exists a type of distributors who have signed contracts just in order to buy products at a lower price - in fact they do not function as real distributors and do not form their own networks. This fact is also not taken into consideration by the leaders when mentioning the numbers. As a result of a participant observation we can state that these exaggerations are aimed at the attracting of new distributors in order to present the corporation as fast growing, stable and successful.

Bulgaria is the second country in which AquaSource is developing its activities, after the United Kingdom which also covers Ireland. In September 1995 the products of AquaSource were presented in Bulgaria by Mr. Teodor Troev, a journalist who was a correspondent of the Financial Times in Sofia. AquaSource (Bulgaria) Ltd. was established. In 1996 they received a certificate No. 3157/1996 from the Ministry of Healthcare of the Republic of Bulgaria. In November 1997 the only office and distribution center was opened. The owners of AquaSource (Bulgaria) Ltd. are holders from the United Kingdom and Bulgaria. It is a daughter company of AquaSource (UK).

The AquaSource products are distributed in the form of capsules, powder, and liquid. When they are in the form of powder, it is recommended to take them diluted in pure juice. In their essence they are regarded as food, not as medicines.

AquaSource is trying to expand its business into other countries. The AquaSource expansion in the world presupposes the establishment of local companies with local partners who know their markets well. It is expected that Germany will be the biggest market of AquaSource products in Europe. The company is also interested in the markets of Central and Eastern Europe. Bulgaria is a suitable country for the start and development of the activities of AquaSource and other quasi-religious corporations because its market is still not oversaturated with goods and services. On the other hand, in Bulgaria there are no present widespread multi-

level marketing networks which compete each other. Some functionaries of quasi-religious corporations defined Bulgaria in 1997 as a “not upturned virgin soil”.

The belief system of AquaSource is not explicitly stated and is definitely invisible for the everyday-level consciousness. In his telephone interview from November 1997 Sperling did not reply to the question asking to which tradition they belonged. As associated organizations of AquaSource he pointed out the colleges of practical homeopathy in London, Birmingham, and Iceland. When asked to describe briefly the basic beliefs of AquaSource, Sperling mentioned the belief in health food products and in network marketing. A non-sociologist of religion would take this answer into account as an escape from the question. But this is exactly the point where we can find one of the basic characteristics of AquaSource as a quasi-religious corporation. The AquaSource people think of themselves as of “carriers of health and prosperity for all the people on the Earth”. They believe that people whom they can help are already chosen and are waiting for the AquaSource people to visit them.

The Age of Aquarius and the Findhorn foundation were mentioned often in the meetings of AquaSource. This gives evidence to see the connection between AquaSource and the New Age movements. In AquaSource the New Age ideas are being accepted from the point of view of their practical relevance to business. The Age of Aquarius is the age of prosperity for AquaSource; a person should receive and use everything which has been given to him/her for the purposes of his/her health and material prosperity. The Findhorn foundation was mentioned in connection with the growing of agricultural crops very far in the North where there were no practical conditions for their growth. But they said, they grew the crops and the basic point was that they did that with a lot of love - it helped the plants to develop.

The cycle of work in AquaSource is from new moon till full moon - at new moon a new cycle begins and then the period is considered good for new initiatives. This is the time when they are most active to include new distributors in the business and place orders for new products. At certain occasions they have waited for the fulfillment of an order until full moon comes. But not all distributors are strictly following these requirements.

A particular place in the business teaching of AquaSource has been given to the Silva method. The works of Jose Silva have been quoted as authoritative references and some of the basic methods of work are based upon them. As additional readings are recommended books by Dale Carnegie, M. Scott Peck, Joseph Krishener, Napoleon Hill. AquaSource is using meditative techniques for the distributors’ training. An emphasis is given to the belief in oneself and to the belief in success.

So, let us go back to the question of diversity. It is to be found within the huge spectrum of NRMs, which, though very small in numbers, are to be found in Bulgaria. The diversity ranges from the Unification movement and the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) – both defined as “world-rejecting” NRMs in the classification of Roy Wallis (Wallis

1984); through the big variety of charismatic neo-Pentecostal churches (“world-accommodating”); to the White Brotherhood, Sri Chinmoy, the Silva method (“world-affirming”), and many quasi-religious corporations. The diversity among the individual movements and their respective members is to be found in several indicators:

1. Former religious affiliation – it can range between former atheists, adherents of traditional churches, spiritual “seekers”, members of other NRMs, etc.
2. Knowledge about religion – here diversity ranges between those who have sought exploration of different traditions and the desire for new knowledge has converted them to a NRM, and those who have had no previous knowledge about religion and find it in a NRM for the first time.
3. Gender – here you can have all three possible types of NRMs: with predominantly female membership, with predominantly male adherents, or with mixed membership.
4. Age – an interesting indicator for religion in Bulgaria in general. Sociological studies suggest a missing middle generation in most traditional religions in the country supporting a picture with flows of very old and very young activists. In most of the new religious movements when they flourished in the beginning of the 1990s the predominant age cohort was the one between 20 and 30 years of age. Now, in 2008 the change over time has shifted this generation in the group between 30 and 45 years of age, but there are many drop outs, as well as few new converts.
5. Social class – studies in the United Kingdom indicate the upper middle class as one of the most affiliated to the formation of NRMs. In Bulgaria children of the intelligentsia and former nomenklatura were among the first leaders of non-traditional religious groups. It is worth noting that “measuring” this indicator is somehow tricky. There is a tendency of the movements themselves to exaggerate the presence of members of families of political figures or rich families, and to undermine the ordinary members from all walks of life.
6. Ethnic groups – the universalistic globalized point of view of the churches of Pentecostal origin attracts many adherents of minority ethnic groups such as Roma. On the other hand, the White Brotherhood is attractive to its adherents with its emphasis on pan-Slavism, and old Bulgarian pagan traditions. There is also the other extreme – some groups tend to be rather exclusivist in their appeal to membership.
7. Growth – a tendency, which I have observed in the period 1990 – 2008, is the decline of “world-rejecting” NRMs and the steady growth of “world-accommodating” groups

such as neo-Pentecostals. The other type – the “world-affirming” is still not very popular in terms of membership.

Let us now face the other concept – difference. It is often to be found in new religious movements in Bulgaria in the notion of cutting off from the rest of society. I will use again the Roy Wallis classification (Wallis 1984), where difference is a specific feature of the “world-rejecting” NRMs in their desire to be different from the rest of the world. In Bulgaria, “difference” in new religious movements often comes as “data” in the narratives of NRMs adherents when they refer to the established Orthodox Church. It was a real challenge for me as a sociologist when I had to interpret an interview with a Bulgarian adherent of the Unification church, during which the interviewee used the expression “our church” for the Bulgarian Orthodox church, and not for the Unification church. Later similar situations appeared while working with supporters of other groups. There is often a strong “we” concept as opposed to the “them” concept. I have found out an implicit “Orthodox Christian” point of reference in narratives of NRMs adherents. This is to be interpreted within the secularization thesis, where traditional inherited religious identity is perceived as a culture, not as a belief. According to the European Values Studies, Bulgaria is one of the most secular nations of Eastern Europe.

There is also another dimension of difference – the difference “within oneself”. I have come across this dimension while studying narratives of members of Charismatic neo-Pentecostal churches within the Faith movement – the most successful flow among non-traditional religious groups in Bulgaria in the mid-1990s. When I compared answers to similar questions given within the group context in focus groups, and later by the same interviewees in in-depth interviews to the lone interviewer, I have found out some differences which are to be placed within the so called “inner dialogue hypothesis”. The most significant indicators there proved to be age and the length of involvement in a certain group.

To summarize, one conclusion from my research is that the different stages of transition from communism are marked by the presence of different types of new religious movements:

1. The beginning of the 1990s – the period of rejecting the communist past – is marked by the appearance of “world-rejecting” new religious movements, which tend toward a decline through the years 1990 – 2008.

2. At the middle of the 1990s – the most difficult years of transition in economic terms – there was a steady growth of “world-accommodating” groups such as neo-Pentecostals.

3. The other type – the “world-affirming” is still not very popular in terms of membership, but they tend to appear in the public sphere after Bulgaria became a member of the European Union.

Sociologists have to take into account that the possible sources and the concrete appearances of the conflicts related to NRMs may have completely different interpretations according to the different constructions of reality of the social actors concerned (NRMs themselves, media, government administrators, human rights activists, anti-cultists, nationalists, parents, etc.). It would be a contribution from sociologists to offer an objective and not biased construction of reality about NRMs to society. In the present time, however, very few would be ready to listen to it.

It is difficult to generalize about new religious movements. My argument is that they are an integral part of Bulgarian society and should not be considered a “foreign invasion”, which is quite often the media label attached to them.

REFERENCES

- Barker, E. (1984) *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing*. Oxford. Blackwell.
- Barker, E. (1985) New Religious Movements: Yet Another Great Awakening? – in a copy from Hammond, P. R. (ed.) *The Sacred in a Secular Age*. California University Press.
- Barker, E. (1987-a) Brahmins Don't Eat Mushrooms: Participant Observation and the New Religions. In *L.S.E. Quarterly*, volume 1, #2, June. Basil Blackwell. Oxford: 127 - 152.
- Barker, E. (1987-b) Being a Moonie: Identity Within an Unorthodox Orthodoxy. In: Obelkevich, J., Roper, L., Samuel, R. (ed.) *Disciplines of Faith. Studies in Religion, Politics and Patriarchy*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Barker, E. (1987-c) The British Right to Discriminate. In: Robbins, T. and Robertson, R. (eds) - *Church-State Relations. Tensions and Transitions*. Transaction Books. New Brunswick (U.S.A.) and Oxford (U.K.).
- Barker, E. (1988) Defection from the Unification Church. Some Statistics and Distinctions. In: Bromley, D. (ed.) - *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Sage. Beverly Hills and London.
- Barker, E. (1991-a) - 'But Is It a Genuine Religion? Boundary Drawing an Essential but Risky Task'. Report from the CAPITAL. April.
- Barker, E. (1991-b) *New Religious Movements. A Practical Introduction*. HMSO. London.
- Barker, E. (1992) - "Charismatisation. The Social Production of 'an Ethos Propitious to the Mobilisation of Sentiments'". Contribution to 'Secularization, Rationalism and Sectarianism. A Festschrift in Honour of Bryan R. Wilson'. Edited by Eileen Barker, James A. Beckford and Karel Dobbelaere. Oxford University Press.

Barker, E. (1993) - The Scientific Study of Religion? You must be joking! Revised version of a Presidential address given at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study Religion at Raleigh, NC, November.

Bowie, F. (2000) *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Blackwell Publishers. Oxford and Malden.

Bromley, D. and Shupe, A. (1979) *"Moonies" in America. Cult, Church, and Crusade*. Volume 92. Sage Library of Social Research. Beverly Hills and London.

Bromley, D. G. 1991. *Quasi-Religious Corporations: a New Integration of Religion and Capitalism*. Paper prepared for the Conference on Religion and the Resurgence of Capitalism. University of Lancaster. July.

Grace, J. (1985) Sex and Marriage in the Unification Movement. A Sociological Study. *Studies in Religion and Society*. Volume 13. The Edwin Mellen Press. New York and Toronto.

Hunt, S. (2003) *Alternative Religions. A Sociological Introduction*. Ashgate. Aldershot and Burlington.

Marinov, M. (1995) Advantages and Limitations of Participant Observation in the Context of Personal Experience -- in Wallace, C. and Marinov, M. (eds) *New Approaches to Qualitative Research in East-Central Europe. Some Essays*. The Central European University, Department of Sociology, Prague. Pp.38-58.

Martin, D. (1990) *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Blackwell. Oxford UK and Cambridge USA.

Wallis, R. (1984) *The Elementary Forms of New Religious Life*. Routledge & Kegan Paul. London.

Wilson, B. (1982) *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press. Oxford and New York.

Wilson, B. (1990) *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Clarendon Press. Oxford.

УКАЗАНИЯ КЪМ АВТОРИТЕ И ИЗИСКВАНИЯ ЗА СТАТИИТЕ

- Ръкописите да се представят с файл в MS WORD, формат А4 – до 30 стандартни страници. Основен шрифт – Times New Roman, 12 pt. Полета на страницата: отгоре – 2,4 см., отдолу – 2,4 см., ляво – 2,4 см., дясно – 2,4 см. Междуредово разстояние – Кратно на 1.1. Отстъп (нов ред на абзац) – 1,25 см.

- Основният текст на статиите да бъде съпроводен в началото с резюме на английски език до 300 думи (шрифт Times New Roman, 11 pt., курсив) и да завършва с ключови думи. Заглавията на статиите се изписват на български и английски език на Times New Roman, 14 pt. Имената на авторите се изписват на български и английски език. Посочва се научна степен и звание на автора, e-mail адрес и организация.

- Позоваването на цитираните автори в текста да става в скоби по следния начин – фамилия, година, страница/и. Например: (Монтен 1975: 53–54); (Hesse 1970: 124). Ако авторът е представен с различни заглавия от една и съща година, то следва азбучна номерация на кирилица след годината (Бояджиев 2000а: 111); (Бояджиев 2000б: 30).

- Библиографията да бъде в края на статията, подредена по азбучен ред на фамилията имена на авторите. Ако литературата е на кирилица, тя трябва да бъде транслитерирана на английски език.

- Библиографското описание трябва да бъде оформено по следния начин:

- **Книга**

Ковачевски 1987: Ковачевски, Христо. Куатроченто. София: Български художник, 1987.

- **Статия в сборник**

Алперс 2003: Алперс, Светлана. История ли е изкуството? – В: Разказвайки образа. Съст. Ирина Генова, Ангел Ангелов. С.: Сфрагида, 2003, 31-51.

Ангелов, Къосев 1993: Ангелов, Ангел. Традиция и език. – В: Общуване с текста. Съст. Ангел Ангелов, Александър Къосев. С.: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, 219-260.

- **Статия в списание**

Бояджиев 1997: Бояджиев, Димитър, Проверка на хипотезата. – Език и литература, 3-4, 1997, 76-88.

Алперс 1972: Alpers, Svetlana, Alpers, Paul. Ut Pictura Noesis? Criticism in Literary Studies and Art History. – New Literary History. v. III, №. 3 (1972), 437-458.

- **Статия във вестник**

Иванов 2001: Иванов, Иван. Основаване на Априловската гимназия. – Габровска искра, г. IV, № 53, 03.02.2000

