

**ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ  
“НЕОФИТ РИЛСКИ”**

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

**ГОДИНА XII  
2022**

#### 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, 2022  
South-West University Publishing House  
Blagoevgrad, 2022

## СЪДЪРЖАНИЕ

<b>Иво Минков.</b> Хегел и учението за понятието.....	6
<b>Ivo Minkov.</b> Hegel and the doctrine of the concept.....	6
<b>Георги Шавулев.</b> Отношението на Филон Александрийски към поетите и езическия мит и прочитът му на Писанието.....	19
<b>Georgi Shavulev.</b> The attitude of Philo of Alexandria to the poets and pagan myth, and his reading of the Scripture.....	19
<b>Павел Николов.</b> Философските възгледи на Джордано Бруно и Клод Хелвеций в контекста на просветителския етос.....	42
<b>Pavel Nikolov.</b> The philosophical views of Giordano Bruno and Claude Adrien Helvétius in the context of the Enlightenment ethos.....	42
<b>Даниела Дралева.</b> Природата на човешкия дух през метафизиката на Декарт.....	50
<b>Daniela Draleva.</b> The nature of the human spirit through the metaphysics of Decartes....	50
<b>Румяна Попова.</b> Същност и особености на нацията като понятие и явление.....	62
<b>Rumyana Popova.</b> Nature and characteristics of the nation as a concept and phenomenon.....	62
<b>Анна Кълцева.</b> За някои от теориите предвестници на Рисковото общество и Улрих Бек.....	71
<b>Anna Kaltseva.</b> On some of the theories preceding the theory of Risk Society and Ulrich Beck.....	71
<b>Радост Патева.</b> Технологиите като двигател на общественото развитие – парадокси и противоречия.....	76
<b>Radost Pateva.</b> Technologies as an engine of social development – paradoxes and contradictions.....	76
<b>Венцислава Венчова.</b> Справедливост и обществено устройство във философията на Аристотел.....	85
<b>Ventsislava Venchova.</b> Justice and social order in Aristotle’s political philosophy .....	85
<b>Адиел Шошани.</b> Ционистката идеология и идеологията в образованието: Периодът на установяване на Израелската държава.....	115
<b>Адиел Шошани.</b> Ционистката идеология и идеологията в образованието: Периодът на установяване на Израелската държава.....	115
<b>Радослав Оведенски.</b> Относно проблемното отношение между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства.....	124
<b>Radoslav Ovedenski.</b> On the problematic relationship between the Pure Theory of law and the concept of legal families.....	124
<b>Указания към авторите.....</b>	131

# ХЕГЕЛ И УЧЕНИЕТО ЗА ПОНЯТИЕТО HEGEL AND THE DOCTRINE OF THE CONCEPT

ас. д-р Иво Иванов Минков

Assistant Prof. D-r Ivo Ivanov Minkov

Югозападен университет „Неофит Рилски“ – Благоевград

Философски факултет

Катедра „Философски и политически науки“

Email: [iminkov@swu.bg](mailto:iminkov@swu.bg)

**Abstract.** *The article carries out a conceptual analysis of Hegel's interpretation of the concept. Emphasis is placed on the particular side of the concept to highlight the totality of difference and the methodological and systemic power of mediation. The aim is to establish the methodological suitability of the particular concept, which sublates the moments of both the universal and the individual. As a result, the immanent transition to judgment and syllogism is exposed.*

**Key words:** Hegel, doctrine of the concept, mediation, methodology

## Увод

По отношение на прехода от обективна към субективна логика, от *същност* към *понятие* и заставането на становището на понятието, е необходимо да се обърне внимание на това, което Хегел нарича истинно *опровержение* и го разглежда из основи в *Увода* към субективната логика, където се третира *понятието изобщо*. Според немския философ никоя философска система не трябва да намира себе си за най-висше становище. В този смисъл и на това равнище на логическия ход той полемизира още веднъж със системата на Б. Спиноза. Отношението на субстанциалност е от особено значение за цялото логическо разгръщане на *идеята*, необходим етап, който представя природата на *същността*, нейния естествен път към *понятието*. Главното в опровержението, е че то „...не трябва да идва отвън, т.е. не трябва да изхожда от предположения, които лежат вън от онази система, на които тя не съответства“ (Хегел, 2001: 13-14). По силата на *метода на понятието* опровержението трябва да изхожда от собствените положения на дадена система, или пък интерпретация, от самите тях: „Истинското опровержение трябва да навлезе в силата на противника и да застане в обсега на тази сила; това да нападаме противника вън от самия него и да бъдем прави там, където него го няма, не подпомага същността на работата“ (Хегел, 2001: 14).

Една философска система следва да бъде атакувана или по отношение на *нейните принципи*, или по отношение на *нейните резултати*, но не бива да се излиза извън нея. Така *субстанцията* се освобождава и става *понятие*. И изумителен е патосът на Хегел, който недоумява обикновеното примирение, че веднъж завинаги с понятието се е приключило, остро критикувайки съвременните нему философи и мислители, които вземат понятието наготово и по-лошото, вземат за основание тъкмо обратното на понятието: „...от дълго време във философията е станало навик, който съществува отчасти и до днес, да се

струпват всякакви злословия върху понятието, да се прави то, което е най-висшето на мисленето, обект на презрение, и да се смята за най-висок връх както на научността, така и на моралността *това, което не може да бъде схванато в неговото понятие, и несхващането на нещата в техните понятия*“ (Хегел, 2001: 16).

Нека отбележим и заслугата на Кантовата трансцендентална философия, която, заедно с т.нар. „стара“ (древногръцка) метафизика, стои в определено отношение като причина за *ставането* на Хегеловото *понятие*. Критиката на разума и нейното прозрение за *синтетичното единство на аперцепцията* (1), според Хегел, е *самата същност на понятието*, първоначалното единство на самосъзнанието. С важното положение на Кант, че има синтетични съждения *a priori* се поставя началото на това, „какво?!“, е *собствено понятието*, а „Този първоначален синтез на аперцепцията е един от най-дълбоките принципи за спекулативното развитие; той съдържа началото за истинското схващане на природата на понятието...“ (Хегел, 2001: 23).

## 1. Понятие

Ако в сферата на същността проблясва *светлина*, то при понятието и неговото диалектическо движение и разгръщане се проявява *жизнеността, животът*. Живия дух на понятието пронизва всички елементи на действителността и е конкретен в своята завършеност и целокупност.

Хегел разделя понятията на *общи, особени и единични*. Тук се обръща по-голямо внимание на *особеното* понятие, което е връзката на *общото* и *единичното*, тази *форма* на понятието, без която неговото развитие е невъзможно. Като *формално* понятието е външно на предмета, но в своя диалектичен ход неговите определения се отъждествяват и снемат различието между *понятие* и *предмет* – целокупността, като *обективно* понятие. *Понятието* в своята обективност е движещата страна. В него за пръв път проличава творческата сила на *самото* понятие, конкретното понятие, което произвежда из самото себе си своето съдържание, а предметите и явленията са отражение на понятията. Ставането на реалното понятие е първото произлизане от своята вътрешност, от своята самовгълбеност (*Innerlichkeit*), първото *ставане на свободата*: „В този завършек, в който понятието има в своята обективност също така и формата на свобода, *адекватното понятие е идеята*“ (Хегел, 2001: 34). Едва във втората страна на понятието става третата – *идеята*. *Особеността* е значимия момент на понятието, но тъкмо *тази особеност* възплъщава в него изискването то да се разглежда от гледна точка на *всеобщността*. Естеството на самото понятие като целокупност е такова. Природата на понятието е такова, че самото то в *своята особеност* и вътрешна отрицателност, да е *всеобщо*.

Вътрешната рефлексия на *понятието* представлява истинното надграждане на последното спрямо *субстанцията*, защото то е намиране на самото себе си, едно собствено опосредстване от *случайното* към *необходимото*, една абсолютна отрицателност, която е дейна, изпълнена с жизненост, творяща и формираща.

Интересно е разбирането на Хегел за *общото* понятие, като „*свободна любов*“: „...то е отнасяне на себе си към това, което се *различава* от него, само като към *самото*

себе си, в различаващото се от него то се връща обратно в самото себе си“ (Хегел, 2001: 41). Това е конкретното общо, абсолютно конкретното, което е духът. Като произвеждащо, това конкретно общо е божествена сила намираща се в човешкото съзнание, създаваща външното разнообразие. *Особеността* е една от определеностите, заедно с *единичността*, на *общото*. Изобщо тук е необходимо да се разгледа по-отблизо творчеството на понятието, неговия смисъл и ценност.

Тези евристични схващания на Хегел по отношение на понятието имат своите дълбоки основания в систематичното съзряване на немския философ, още преди *Феноменологията*. Това е някъде между престоя на Хегел в духовната академия в Тюбинген и периода като домашен учител в Берн – през и към края на т.нар. *Франкфуртски период* до началото на деветнадесети век. В ранните му ръкописи това, което истински го интригува и занимава неговия ум е проблемът за естеството на религията. Той има желание да вдъхне живот на религиозната традиция в немското самосъзнание, бидейки сигурен в нейната сила *да убеждава*, в противовес на определената по това време сила на разума – *да ръководи* (Harris, 1993: 29). Младият Хегел се занимава с въпроси, предимно на теологическа тематика, като първоначално се отнася критически към християнското учение, обявявайки себе си изцяло за субективното естество на религията в противовес на обективното, или на това, което е налагано отвън от църквата. Това е преломен момент за систематичното развитие на Хегел.

Заедно с разгръщането на системното мислене на Хегел и неговото същински философско съзряване, започва да се осъществява и самата *идея за свободата* като връх на хуманистичния идеал. Понятието изпълнено с живот е освобождаването на духа от раздвоението между „а-за“ и „субстанцията“, въведение от логика на понятието като *битие* към логика на понятието като *понятие*. В този ранен обрат на Хегеловите схващания за християнската религия и практическите постулати на Кант, а именно, от обективно към субективно сякаш вече собствено е начертал и пътя, по който по-късно ще премине в своето логическо учение – от обективна логика към субективна логика. В логиката обаче, той не застава просто на противоположната страна на обективността, а вътре във формирането на субективността, на самосъзнателната свобода има и момента на обективност, която обективност е все пак по-различна от чистата външност.

*Понятието*, като пораждащо и принципиращо, като реализиращо и творящо има, освен своя гносеологически, то преди всичко и своя онтологически смисъл и заряд. Като безкрайно общото, като истинското общо, което е *абсолютната отрицателност*, то се отнася към самото себе си (както „свободната любов“) и поражда от себе си своето съдържание. И съотнасяйки жизнеността (диалектически-спекулативната природа на понятието), към Хегеловото философско, систематично усъвършенстване, то става ясен, не чисто моралният, а онтологическият замисъл на Иисусовото „обичай ближния си“; а и тук следва да се добави продължението – „като самия себе си“. В това собствено заляга истинната същност на „любовта към самия себе си“, която разбира се няма нищо общо с тривиалното схващане за егоизъм и само-доволство, само-чувство. Онтологичната идея по презумпция възплъщава в себе си тъкмо всеобщността и то в нейната целокупност, като

отношения и връзки на *общо, особено и единично*. Затова и най-мощните научни системи в историята на философията са тези, които имат дълбок, онтологичен заряд. И в анализа на категориите на субективната логика понякога се взема отношение към такава дълбока философска система, като спекулативната онтология на Аристотел, тъй като там са положени основанията на Хегеловото понятие, на цялото му *Учение за понятието*. Пък и немския философ в своята субективна логика, открито оперира с традиционния материал на формалната логика, с разсъдъчните форми на мислене, на които иска да придаде диалектическа окраска; да подхване пръв диалектически анализ на основното съдържание на формалната логика (Нарский, 1976: 351-352). Отношението към аристотелизма има и друг аспект, който е важен за изследването. Завръщането към класическите форми на философско мислене от страна на Хегел (Платон и Аристотел) има и своите етически измерения. Немския философ вижда в етическата теория на Стагирит абсолютен връх, висш идеал, *щастие (eudaimonia)*, което е самореализирането на душата, самоосъзнаването на абсолютното като завършен субект (Wood, 1993: 211).

В *особеното понятие* се открива собствения, иманентен момент на *общото*. Тук няма външна граница, както е при количеството и неговите определения, а *определеност*, която в своето отношение към нещо друго едновременно е при самата себе си. В особената страна на понятието трябва да се обърне внимание на целокупността на различието. Понятието, като особено е арена за разгръщане на общото. Чрез своята определеност то *изчерпва* общото и го изпълва. Като различно от другите особени, особеното понятие има все пак една и съща всеобщност с тях. Различието спрямо другите особени обаче става „...*противопоставяне, иманентно отношение* на различните. Обаче особеността като всеобщност е такова иманентно отношение в себе си и за самата себе си, а не чрез преминаване; тя е целокупност в самата себе си и е проста определеност, тя е всъщност *принцип*“ (Хегел, 2001: 44).

Така *особеното понятие* се проявява посредством своята *разлика* като целокупност, а по този начин като принцип. Динамичната диалектическа обвързаност на *общо* и *особено* обуславя собствената поставеност на понятието. Непосредствеността, неопределеността на *общото* е всъщност неговата определеност и това прави понятието нещо *особено*. Хегел пише: „*И едното, и другото* е особеното и затова е *координирано*. И едното, и другото също и като нещо особено е *определеното спрямо* общото; дотолкова то се нарича *субординирано* на него“ (Хегел, 2001: 45). Тази двустранна динамика резултира в *отрицателността* и нейното разгръщане се явява истинното движение на понятието, релацията между трите момента на понятието (*общо, особено и единично*); всеки един момент е самото *цяло понятие* отделно и едновременно всички те в своята обвързаност са пак същото, цяло, целокупно понятие, онази творяща сила, онзи непримирим дух, който е непримирим в своето примирение, който е различен в своето твържество и твърдествен в своето различие.

Чрез генезиса и установяването на *абсолютната отрицателност* като *целокупност на понятието* се експлицира и друга важна постановка, която утвърждава една нова основа, като утвърденост на понятието, като неговото единство с



противоположното. Това заляга в основата на всички по-нататъшни определения на субективната логика. И определеността на понятието, като едно с неговото друго става съществената страна на диалектичното движение, където се оперира с абсолютното опосредстване, като поставеност, която води до истинното понятие, а не до понятие, „...което няма понятие, като понятие, което не е поставено като такова“ (Хегел, 2001: 47).

Определеното понятие Хегел схваща по твърде различен, дори противоположен начин спрямо обикновеното, разсъдъчно тълкуване и затова той полемизира допълнително с разсъдъчното мислене и формалността, от една страна, както и с представите на духа, като само-религиозност, безпонятийност, от друга. Дори най-висшето същество, чистата абстракция, според Хегел има определеност, „...определеност на неопределеността; а неопределеността е определеност, защото тя трябва да *противостои* на определеното“ (Хегел, 2001: 48). Определеното понятие е пълно и истинен принцип и медиатор, само дотолкова, доколкото не съдържа едностранчива определеност. Немският философ също така отдава необходимото на разсъдъка. Той никога не изоставя определен етап в мисленето, но просто поставя всяка страна на съзнанието на своето необходимо място. Например, „...трябва да смятаме за безкрайна сила на разсъдъка това, че той разделя конкретното във вид на абстрактни определености и схваща дълбочината на разликата, която дълбочина единствена е същевременно силата, предизвикваща техния преход“ (Хегел, 2001: 49).

Тук се проявява критическо отношение на Хегел спрямо математическите науки: „Но най-малко би трябвало да се приписва като заслуга на науката, например на геометрията и аритметиката, *нагледността*, която е свойствена на нейната материя, и нейните положения да се представят като обосновани от нея. Вярно е по-скоро това, че поради нагледността материята на такива науки е от по-низше естество; възприемането на фигурите или числата в нагледа не помага на науката за тях; само *мисленето* за тях може да създаде една такава наука“ (Хегел, 2001: 50, 56-58). Едва с понятието нагледа придобива някаква стойност.

Фридрих В. Й. Шелинг стига до нагледа като *интелектуален*, който според него е *обективната целокупност*, а не просто сетивността; който схваща непреходността във външното съществуване (вж. Шелинг, 1983: 92). Това е *идеята*, която Хегел получава като истинното понятие, понятие, което обаче не е просто резултат, а творческа сила, импулс, заряд. Интелектуалният наглед на Шелинг достига своята най-висока степен в *идеята*, като единство на субект и обект, но през външната страна, през външната реалност, която се остойностява и одухотворява посредством понятието и това е строгия, необходим ход на самото понятие, а Хегел е повече от показателен по отношение на прехода на принципите във философията, пък и на прехода от един философ към друг: „Най-висшата зрелост и степен, която може да достигне някое нещо, е онази, в която започва неговият залез“ (Хегел, 2001: 50).

В *особеното* понятие се проявява разумът, то намира своя път вътре в самото себе си чрез *общото*. Тази форма на отнасяне като диалектика е начало на *проявяването на разума*. По този начин, като формиране на *абсолютната отрицателност* като

*поставеност*, непосредствена страна на понятието става *единичността*. От една страна *особеността* е определената всеобщност, от друга страна е това, с което бива поставена единичността. Методологическата пригодност на особеното понятие е самото понятие, цялото понятие, това, да не се отклони то от пътя на истината и да завърне понятието в самото себе си, където единствено то би могло да схване своето естество. В *особеното* се култивират и запазват моментите, както на *общото*, така и на *единичното*: „На същото основание, поради което *особеното* е само определеното общо, то е също *единично* и, обратно, тъй като *единичното* е определеното общо, то е също толкова и *особено*“ (Хегел, 2001: 60). В завръщането на понятието към самото себе си, към своите определения вътре в себе си, *особеното* се установява *като цялокупност, абсолютност*, която в това разделение на определености, на особености, е *съждението (Urteil)*.

Диалектичката структура и движение на *понятието* го отвежда към *съждението*. Хегел се занимава с традиционните форми на мисленето в своята субективна логика. За разлика от Кант (2) обаче, той извежда съждението *откъм* понятието и неговите особености, неговите определения. Според следвания път в настоящата разработка, първосигнално по-удобен е Кантовия подход, тъй като съждението е всъщност *средния термин* при формите на мислене, *опосредстващата връзка* на понятие и умозаключение. В духа на Хегеловата мисъл обаче, нещата стоят другояче. Хегел може да извежда съждението *от* понятието, но той го извежда *от особеното* понятие, нещо повече, самото съждение е реализация на *особеността изобщо*, в него се „вижда“ истинската особеност на понятието (Бънков, 1977: 142). И тази особеност се разгръща в съждителната структура.

Кант не разглежда логическите проблеми на понятието в *Критика на чистия разум*, а осъществява своята „централна постановка за съждението“ (3). Хегел обосновава систематичната връзка на определенията на понятието; в това единство той го операционализира и използва, като основна логическа единица, която в своето разделение образува съждението: „*Съждението* е това поставяне на определените понятия чрез самото понятие“ (Хегел, 2001: 64). Целият ход на развитие в субективната логика е движението на понятието, придвижващото се напред *определение* на понятието (4). Самото определяне на понятието и опосредстващата връзка на тези определения представлява една цялокупност – *съждението*. По този начин, особеното понятие се разгръща до съждение и последното също може да се разглежда като среден термин. Първоначално и абстрактно взето двете самостоятелни страни в съждението са *субект* и *предикат*, а съждението експлицира съдържанието на последните. Но тъй като природата на понятието не се състои в това, то да е неподвижно и абстрактно, чрез собствения си иманентен порив, който е връзката на субекта и предиката – „*e*“-то (копулата), осъществява прехода от *битие* към *същност*: „...тъй като субектът изразява изобщо определеното и затова повече непосредствено *биващото*, а предикатът изразява *общото*, същността или понятието, субектът като такъв е преди всичко само един вид *име*; защото това, *какво е субектът*, се изразява едва от предиката, който съдържа *битието* в смисъл на понятие“ (Хегел, 2001: 65-66).

В структурата на съждението, която Хегел разработва си проличава и неговото цялостно схващане за логиката като единствена и универсална наука, цялата система на логиката, нейните принципи и структура, нейният необходим ход от абстрактно към конкретно. Диалектиката на субекта и предиката в съждението експлицира това движение в логиката, от непосредствено биващото към същността, това, какво *е* един субект е налице едва в предиката, в последния е дадена същността на субекта, същността на понятието. Или както ни казва Хегел още във *Феноменология на духа* – „истинното не е в началото, а е по-скоро резултат“.

Хегел разграничава обективното от субективното разбиране за съждението. Субективното разглеждане отделя субекта и предиката в тяхната самостоятелност, и едното, и другото биха съществували сами за себе си: „Според това разбиране със съденето (*Urteilen*) е свързана рефлексията дали този или онзи предикат, който е в главата, може и трябва да се придаде на предмета, който е вън от нея сам за себе си; самото съдене се състои в това, че едва чрез него един предикат се свързва със субекта, така че ако не би се извършило това свързване, както субектът, така и предикатът все пак би си останал сам за себе си това, което е той, първият – съществуващ предмет, а вторият – представа в главата“ (Хегел, 2001: 67). Но Хегел се обявява против тази трактовка на съждението и сменя субективния смисъл, който се придава на съденето, разглежда го обективно, като необходима връзка и при-същност на предиката към субекта, че предикатът принадлежи вътрешно към битието на субекта, а не е просто външно свързан с него.

В този смисъл немския философ взема отношение и към честото приравняване на *съждение* и *изречение*. Вземайки предвид граматическия смисъл на изречението, в него наистина има връзка на субект и предикат, но това е по-скоро свързване на базата на *определения на представата*, не на понятието; тук главен момент е *разликата* на определенията на съждението. В изречението имаме субект и предикат доколкото се свързват външно само думи, а в съждението предиката се отнася към субекта според обвързаността между определенията на понятието, т.е. по вътрешна необходимост. В това се изразява обективния смисъл и значение на съждението; и, неговата диалектическа структура „...е основа за разкриване на видовете съждения, а те са основа за развитие на съждението като форма на мисленето“ (Бънков, 1987: 225). В съждението се разкрива, както *самостоятелността*, така и *определеността* на субекта и предиката. В него понятието експлицира своето основно определение на отношение и „*e*“-то, *копулата* не е *поставеност* на истинното единство между субект и предикат. Затова, „Целта на *движението* на съждението е да възстанови отново или по-скоро да *постави* това *тъждество* на понятието“ (Хегел, 2001: 72).

В движението на *съждението за налично битие* (съждението както е непосредствено), като резултат се отразява необходимостта от обособяване на *две изречения*: „Единичното е общо“ и „Общото е единично“. Първото от тях се отнася до съждението според неговата *форма*, а второто, до съждението според неговото *съдържание*. В своето опосредстване обаче, всяко от двете съждения достига до своята противоположност и собствено *отричане*, т.е. от положително, съждението бива

поставено като *отрицателно* (Хегел, 2001: 77-79). В учението за съждението на Хегел проличава снемането на Аристотеловата формална логика. Спекулативното схващане за това, че единствено в отрицателното, положителното има своята истина бележи преодоляването на фундаменталното разбиране на древногръцкият философ за съждението като форма на мислене, в която няма място за противоречие (5). Хегел надхвърля обикновената представа за съждението именно чрез *особеността* и представя резултатът на по-горе посочените две изречения – „Единичното е нещо особено“. *Особеността*, която обаче не е възникнала от външна рефлексия, а „...посредством посоченото в съждението отрицателно отношение“ (Хегел, 2001: 80). Отношението на съждението има в себе си *отрицателността* и това надграждане на формалната логика Хегел постига с привличането на „не“-то към *копулата*.

Освен това „не“-то се разпростира и върху останалите страни в съждението, за да може най-близката истина на двата крайни термина да бъде *ставането*, както е в самото начало на *Науката логика*, с *битие* и *нищо*. Двете, положителното и отрицателното съждение са истинни едва в *безкрайното съждение*, което е *отрицание на отрицанието*, *абсолютна отрицателност*, а с нея съждението се насочва към своите *средни форми* – на *рефлексия* и *необходимост*.

Определенията на особеното понятие, снемайки своята непосредственост и рефлектирайки в самите себе си образуват *съждението за рефлексия*. Последното, за разлика от *съждението за налично битие* има като предикат едно *определено съдържание*, т.е. това новообразувало се съждение изразява една същественост, „...определение в *отношението*, или е *взаимобхващаща* всеобщност“ (Хегел, 2001: 88). Това определение не е просто количество и най-външно определение, а се движи в съждението за рефлексия, като се проявява не в предиката, а в субекта. Самото определение на разглежданото съждение е *рефлектираното битие в себе си*. В основата на съждението за рефлексия лежи предикатът, общото: „В това съждение предикатът вече не е *вътрешно присъщ* на субекта; той е по-скоро *биващото в себе си*, под което е *подведено* въпросното единично нещо като нещо акцидентално. Ако съжденията за налично битие могат да бъдат определени също и като съждения за *принадлежност*, то съжденията за рефлексия са по-скоро *съждения за подчиненост*“ (Хегел, 2001: 89).

Отрицателното съждение се проявява в *съждението за рефлексия* и съставлява основание на прехода към *съждението за необходимост*. Всъщност, в настоящата статия, двете те, *съждението за рефлексия* и *съждението за необходимост*, се разглеждат заедно като среден термин между *особеното понятие* и *умозаключението за рефлексия*. Тази роля на отрицателността се разкрива в отношението и прехода на сингуларното съждение в партикуларно съждение, където „не“-то се крие непосредствено в положителното съждение: „В съждението „*Някои хора са щастливи*“ се крие *непосредственият извод*: „*Някои хора не са щастливи*““ (Хегел, 2001: 90). Освен това, във връзката на тези съждения се наблюдава и единството на форма и съдържание по отношение на субекта. Диалектиката на особеното се проявява в тази рефлексивност на съждението и сингуларното и партикуларното съждение са в единство.

Диалектичното движение на съждението за рефлексия иманентно разширява „единичността“ до „всичкост“, т.е. извършва ставането на определеността *за себе си*, откъм същата *в себе си*. Такъв резултат според Хегел е *обективната всеобщност*: „Дотолкова субектът е смъкнал от себе си определението по форма на съждението за рефлексия, което определение тръгна от „това“, премина през „някои“ и стигна до *всичкостта*; вместо „всички хора“ сега вече трябва да се казва: „*човекът*““ (Хегел, 2001: 94). Рефлексивността на съждението сменя своята природа да подвежда единия момент към другия и се присъединява към определението на копулата, на *средата*, която обединява субекта и предиката, като „биваща в себе си и за себе си природа на едно нещо“. Оттук нататък раздвояването на това съждение и отнасянето на субект и предикат става по силата на тяхната вътрешна природа, едно отношение на/по необходимост, а *съждението за рефлексия* става *съждение за необходимост*; но една необходимост, която, освен *вътрешна*, е и *поставена*, *разликата* е нейна същност – *особеността е принцип*. В съжденията за рефлексия и необходимост се експлицира особената връзка на всеобщо и единично. Неслучайно се отбелязва, че съждителната структура при Хегел до голяма степен отговаря на цялостната структура на неговата спекулативна логика. И тъй като в тях се осъществява връзката на общо и единично, резонно е и обръщането към древната онтология, предимно тази на Платон и Аристотел.

Платон дели свят на идеите и сетивен свят, но все пак достига до мисълта за действителността като единство на противоположности. Той разделя, но се стреми към общото, идеята за върховното благо. Платон поставя и основата за съществените успехи в областта на естествознанието с идеята (в онтологичен план), че между света на идеите и сетивния свят, се намират числата; че между теоретическото и практическото стоят математическите положения. В този смисъл и с отношение преди всичко към всеобщото, към *родът*, Платон се завърта повече около *съждението за рефлексия*. Обратно на него, неговия ученик Аристотел търси единството на общо и единично, тяхната метафизическа връзка и наличието на общото във всяко единично. Затова и цялата негова логика се гради върху онтологичната връзка на общо и единично. Аристотел, за разлика от своя учител дава приоритет на *вида*, като субекта може да бъде и общо, и единично, а предиката е само и винаги нещо общо (б). Целокупността на особените единични *видове* при Аристотел е всъщност всеобщността на *рода*, а по този начин Стагирит се завърта около *съждението за необходимост*.

*Дизюнктивното съждение* (7), което обединява *категоричното* и *хипотетичното*, т.е. субстанциалността и взаимовръзката, образува по-солидна структура, в която се съдържа конкретната всеобщност – *родът*, като субект и същия този род, но като целокупност на различаващите се *видове*. В такава дефиниция и разгърнатост Хегел прозира *необходимостта на понятието* (Хегел, 2001: 100). А вътрешната природа на дизюнктивното съждение, неговото отношение на необходимост го разделя (*disjungiert*); но в това разделение субекта и предиката са тъждествени, като отрицателно единство, „развитата взаимовръзка на необходимостта“ (Хегел, 2001: 104). *Копулата* е отрицателното единство, там понятието е *поставено* и развито до *съждението за*

*понятие*, там понятие и съждение са в истинно отношение. В *съждението за понятие* се наблюдава развитието на най-високата степен на конкретизация на необходимостта. Този резултат се разгръща диалектически до целокупност.

В своята непосредственост *съждението за понятие* е най-първо *асерторично съждение*. Необходимостта на понятието задвижва отрицателното единство и обособява два крайни термина, които във въпросното съждение се отнасят външно. Субективното уверение е тази характерна черта на *асерторичното съждение*, а противоположното уверение застава с пълно право от другата страна и оформя *проблематичното съждение*. По своята природа *асерторичното съждение* самò провокира появата на *проблематичното*, което взема първото или положително, или отрицателно (8). Значимото обаче, което трябва да се отсее се заключава в първоначалното изместване на тази проблематичност вътре в субекта на съждението, „...във вид на своята всеобщност или обективна природа, на своето „*трябване*“, и на особената свойственост на наличното битие. С това той съдържа *основанието*, дали е *такъв*, какъвто *трябва да бъде*. По този начин той е изравнен с предиката“ (Хегел, 2001: 108). И понятието, и свойствеността на субекта са негова субективност. Обратно, когато отрицателното единство със самия себе си се вземе като субективност на предмета (поради посоченото изравняване на субекта с предиката) и *проблематичното* навлиза във вещта, то става *аподиктично съждение*, в което субект и предикат сами за себе си са цялото понятие, а *копулата* вече не е абстрактното „*е*“, а е изпълнена със съдържание и става *основание* спрямо субекта и предиката. *Особеността* се завръща от крайните термини в *средата*, като поставеното отношение по форма на двете страни с еднакво съдържание. Така самата копула, особеността е съдържателната страна на съждението и единството на понятието: „Чрез това *изпълване на копулата* съждението стана *умозаклучение*“ (Хегел, 2001: 111).

Този *съдържателен* дух на понятието преминава в *умозаклучението*, което е *разумно*. Разумът е *съдържателен* и отива отвъд крайното и сетивността. Концепцията за разума, който надгражда своята формална страна се открива още при понятието, а в съждението и умозаклучението вече се разгръща изцяло и по-отчетливо. В умозаклучението поставените крайни термини, определените и особени понятия имат в себе си и своето *опосредстване*, а по този начин различаването вътре в себе си, както и единството на тези разлики. Така формалната страна на разума се запазва като умозаклучение, което същевременно се разработва диалектически, за да се установи и прокара новата идея на Хегел за различна трактовка на обикновената представа за *понятието*.

Той диференцира три типа умозаклучения: *умозаклучение за налично битие*, *умозаклучение за рефлексия*, и *умозаклучение за необходимост*. Вземайки предвид ракурса на настоящата работа, по-особено внимание се обръща на *умозаклучението за рефлексия*, разбира се в общата рамка на цялостната структура на умозаклучението: „Същественото в умозаклучението е единството на крайните термини, обединяващият ги среден термин и придържащото ги основание“ (Хегел, 2001: 113).

Както съждението, така и умозаклучението има своята диалектикопротиворечива същност. Преходът от съждение към умозаклучение е необходимо логическо развитие, ходът на това диалектикопротиворечиво естество. Основното, до което се свежда *умозаклучението* става *опосредстването*. Опосредстващата дейност е *хитростта на разума*, която успява да излети отвъд формалната страна на умозаклучението и обикновения постулат за противоречивостта. Диалектичното движение на умозаклучението устоява и претрайва над качествената разлика на средния термин спрямо двата крайни, а опосредстването се конституира като единство на последните. Чрез този ход се установяват и „развитите определения на особеността“, чието протичане през фигурите на умозаклучението за налично битие дава истинният резултат, „...че средният термин не е едно единично определение, а е целокупност на определенията“ (Хегел, 2001: 136). Формата на умозаклучение, в която *проблясва* понятието извън абстракцията, е *умозаклучението за рефлексия*, защото както в структурата на цялото логическо учение на Хегел, където в началото *понятието* е положено като *битие* и след това се явява *то*, като *понятие* (Киссель, 1982: 10-11), така и в системата на умозаклучението първоначално *понятието* се полага като *битие* (*умозаклучение за налично битие* и *умозаклучение за рефлексия*), а по-нататък и като *понятие* (*умозаклучение за необходимост*).

Със снемане на абстрактното определение на *средния термин* се прокарва ясната идея на Хегел за отношението на крайните термини, една конкретна определеност, в която се утвърждава *привидността* на определенията на крайните термини. *Проблясъкът* в системно-структурната същност на умозаклучението е целокупността на определенията, той е *средата*, която обаче се различава от съждението. Новия статус на *средният термин* в *умозаклучението за рефлексия* придобива и осъществява значима функционална пригодност: „Той съдържа 1) *единичността*, 2) но разширена до всеобщност, като „*всички*“, 3) лежащата в основата всеобщност, т.е. всеобщността, която чисто и просто обединява в себе си единичността и абстрактната всеобщност – *рода* (Хегел, 2001: 140).

Умозаклучението за рефлексия също се развива, откъм своята единична страна и простото единично отрицание, накъм отрицание на отрицанието, „абсолютната рефлексия вътре в себе си“. В отношението на определенията на крайните термини в тази страна на умозаклучението става ясно и отношението между единично и всеобщо. Хегел дава пример със съвършеното умозаклучение:

„Всички хора са смъртни,  
*Кай е човек*,  
следователно Кай е смъртен.“

Тук се привежда мисълта, че ако единия краен термин („Кай е смъртен“) не би бил верен, то и другия краен термин („Всички хора са смъртни“) също не е верен. Както се вижда от този пример едва със средния термин („Кай е човек“), всъщност се удостоверява истинността и единството и на двата крайни термина, които иначе само се предполагат

непосредствено (Хегел, 2001: 141). Свързката, която е иманентна на умозаклучението за рефлексия вече характеризира един друг вид предпоставяне между крайните термини, което Хегел определя като все още външно.

Въпросът обаче при умозаклучението се заключава преди всичко до *доказателството*, или как предпоставките (*даденото знание, propositiones praemissae*) стават заключения (*изводно знание, ново знание, conclusio*). А необходимата свързка на двата типа знания проблясва едва в *умозаклучението за рефлексия*, където се поражда *обосноваващото знание*, правилата на извода, самото *доказателство*, което е обективен израз на научност.

Исходната предпоставка и основа на всички фигури на умозаклучението е *единично-особено-общо*, която схема бива разчленена на две: *особено-общо (propositio major)* и *единично-особено (propositio minor)*. В обикновения ход на доказателството, което достига до отношението на крайните термини един към друг, до заключение, се продължава до познатата „лоша безкрайност“. В трактовката, която предлага Хегел обаче, тази „лоша безкрайност“ се сменя посредством *опосредстването на двете отношения*, опосредстването на двете предпоставки (*propositio major* и *propositio minor*). Така непосредственото отношение на крайните термини към средния се разгръща до степен на *отношение на двете отношения*. По-нататък *умозаклучението за рефлексия* поставя като среден термин *единичността*, която определя себе си до *всеобщност*, „до едно общо свойство“, с което въпросното умозаклучение обосновава и своето обективно значение и смисъл. Това движение на единичното към общото е представено от Хегел като една все още „външна рефлексия“, а по този начин и установяване на умозаклучението за рефлексия (индукция) като субективно умозаклучение за опит.

Тази степен може да се сравни освен с „външната рефлексия“ и историко-философски със системата на Кант, която според Хегел остава във всяко свое начинание само при вековечното *трябване* и „лошата безкрайност“. Но проблематичната същност, в случая на *умозаклучението за индукция* се явява, не възглавница за инертността на разума, а по-скоро трамплин, от който той да отскочи и да продължи бъдещата си реализация. Ето защо тази *единичност*, която непосредствено в себе си е станала *всеобщност*, *род* съставлява естеството на *умозаклучението за аналогия*, което заляга като необходим резултат от спекулативния ход на понятието. При него *общото* е средният термин, „*рефлексията вътре в себе си на нещо конкретно*“ (Хегел, 2001: 145). Хегел изтъква донякъде (но само донякъде!) като недостатък на *умозаклучението за аналогия*, а и на *умозаклучението за индукция*, това, че всъщност при тях средния термин е определен по-нататък, както и самите крайни термини, което може да доведе до неправилно схващане, че умозаклучението е значимо само от гледна точка на *формата*, не и на *съдържанието*, понеже логическата наука не се отнасяла до материята. Истината обаче, която и сам Хегел привежда малко по-нататък в учението за умозаклучението, е че *формата* определя себе си до степен на *съдържание по необходимост*, което засяга самата природа на умозаклучението както и природата и същността на *понятието* въобще.



## Бележки

1 Р. Пипин се хваща за *трансценденталното единство на аперцепцията* и откъм него интерпретира учението за понятието на Хегел. Схващането на Хегел за понятието според Пипин е ясна алтернатива, вариация на най-важното Кантово положение за *синтетичното единство на аперцепцията* (Pippin, 1989: 6, 16). Американският философ застъпва идеята за трансценденталната интерпретация на логиката на Хегел, като буквално прави опит да го *декантира*. Настоящия текст отчасти подкрепя подобна теза, но застава с повече увереност зад друга Пипинова констатция, че всъщност, за да се разбере самия Хегел и неговата основна философска позиция е невъзможно да се пренебрегне критическия идеализъм на Кант (Ibid.). Нещо повече, Кантовата критическа методология се съдържа в смет вид в спекулативната логика на Хегел.

2 В своята логика Кант принципа съждението в структурата на логическото мислене и извежда понятието откъм съждението.

3 Тази централна постановка за съждението на Кант изразява: „За Кант понятията възникват в резултат на синтеза, т.е. в резултат на образувано съждение или умозаключение. При Хегел се наблюдава обратният процес: понятието се разглежда като самостоятелна логическа единица и ще се изследва тъкмо най-непроблематизираната в логиката тема – за неговия произход“ (Кръстева, 2018).

4 Понятието в своята *особеност*

5 В едно от своите основни логически съчинения – *За тълкуването*, където Аристотел разглежда съждението – ясно се посочва: „Не може обаче да се твърди, че и двете [противоречащи си съждения] са верни, т.е. че нещо нито ще стане, нито няма да стане. Защото в такъв случай, ако твърдението е погрешно, отрицанието няма да е вярно и ако отрицанието е погрешно, ще се получи така, че и твърдението няма да е вярно“ (Аристотел, 2008: 99).

6 „Според Аристотел родът е субстанция по-малко, отколкото видът“ (Хегел, 1982: 372).

7 Разделително съждение, което се отличава от категоричното и хипотетичното по най-високата степен на конкретизация на необходимостта. Вж. Нарский, 1976: 359.

8 В известен смисъл, *проблематичното съждение*, като среден термин на *съждението за понятие*, съхранява *духа на спекулативното*, черпейки от неговата сила да взема под внимание всяка една страна на даден проблем. Хегел дава пример по същия начин за *партикуларното* и *хипотетичното съждения*, където се откриват същите качествени страни на *спекулативното*, което става основен двигател на диалектическия ход в субективната логика.

## Библиография

1. Aristotel. (2008). *Sachinenia v shest toma. Tom I – Organon, ch. I. Prev. Iv. Hristov. Izd. Zahariy Stoyanov Sofia.* [Аристотел. (2008). Съчинения в шест тома. Том I – Органон, ч. I. Прев. Ив. Христов. Изд. Захарий Стоянов София].

2. Bankov, A. (1977). *Logikata na Hegel i dialekticheskiyat materializam. Izd. Partizdat Sofia.* [Бънков, А. (1977). Логиката на Хегел и диалектическият материализъм. Изд. Партиздат София].

3. Bankov, A. (1987). *Osnovni etapi v razvitiето na dialekticheskata logika. Izd. Nauka i izkustvo Sofia.* [Бънков, А. (1987). Основни етапи в развитието на диалектическата логика. Изд. Наука и изкуство София].

4. Kissely, M. A. (1982). *Gegely i sovremennyy mir*. Izd. Leningradskogo universiteta Leningrad. [Киссель, М. А. (1982). Гегель и современный мир. Изд. Ленинградского университета Ленинград].
5. Krasteva, S. (2018). *Genezis i pole na logicheskata teoria*. Studii po filosofska logika. Izd. Faber Veliko Tarnovo. [Кръстева, С. (2018). Генезис и поле на логическата теория. Студии по философска логика. Изд. Фабер Велико Търново].
6. Narskiy, I. S. (1976). *Zapadno-evropeyskaya filosofia XIX veka*. Izd. Vysshaya shkola Moskva. [Нарский, И. С. (1976). Западно-европейская философия XIX века. Изд. Высшая школа Москва].
7. Hegel, G. V. F. (1982). *Istoria na filosofiyata*. Tom II. Izd. Nauka i izkustvo Sofia. [Хегел, Г. В. Ф. (1982). История на философията. Том II. Изд. Наука и изкуство София].
8. Hegel, G. V. F. (2001). *Naukata Logika*. Tom II. Izd. Evropa Sofia. [Хегел, Г. В. Ф. (2001). Науката Логика. Том II. Изд. Европа София].
9. Sheling, Fr. V. Y. (1983). *Sistema na transtsendentalnia idealizam*. Izd. Nauka i izkustvo Sofia. [Шелинг, Фр. В. Й. (1983). Система на трансценденталния идеализъм. Изд. Наука и изкуство София].
10. Harris, H. S. (1993). Hegel's intellectual development to 1807. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. by Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, pp. 25-51.
11. Pippin, R. B. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
12. Wood, A. W. (1993). Hegel's ethics. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. by Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, pp. 211-233.

# Отношението на Филон Александрийски към поетите и езическия мит и прочитът му на Писанието

Георги Шавулев

задочен докторант, Философски факултет, ЮЗУ "Неофит Рилски"

## The attitude of Philo of Alexandria to the poets and pagan myth, and his reading of the Scripture

Georgi Shavulev

PhD student, Faculty of Philosophy, SWU "Neofit Rilski"

**Резюме:** Мненията, които заявяват, че Филон "отрича мита", могат да бъдат твърде подвеждащи и ограничаващи мисълта му. Когато те биват формулирани като отричане на езическия старогръцки мит като "неистинен" в противовес на "истината на Библията", или отричането на съществуването на "митове" в Писанието от страна на Филон, подобни заключения могат да се окажат дори изопачаващи мнението на александрийския мислител. По същия начин, по който той критикува определени "приказни измислици" от политеистическата старогръцка митология, той критикува и антропоморфичните изображения на Бога в монотеистичното юдейско Писание. Екзегетическият анализ на текста от *Sacr.* 76-79 служи за пример на херменевтичския подход на Филон и внушението за това, че човек трябва да надскочи себе си с помощта на Бога в актуализирането и прочитането на цялата му предадена култура – не само на поетическия езически мит, но и на писанията на историци и философи, а в края на краищата и на собственото Писание.

**Ключови думи:** Филон Александрийски, алегорическа херменевтика, мит, старогръцка митология, Омир, Писание, екзегезис, мито-творчество.

**Abstract:** Opinions which state that Philo "denies myth" may be too misleading and limiting of his thought. When they are formulated as a denial of pagan ancient Greek myth as "untrue" as opposed to "the truth of the Bible", or Philo's denial of the existence of "myths" in Scripture, such conclusions may even appear to distort the view of the Alexandrian thinker. In the same way that he criticizes certain "fabulous fictions" of polytheistic ancient Greek mythology, he also criticizes the anthropomorphic depictions of God in the monotheistic Jewish Scriptures. The exegetical analysis of the text from *Sacr.* 76-79 serves as an example of Philo's hermeneutical approach and the suggestion that man must transcend himself with the help of God in updating and reading all his transmitted culture - not only the poetic pagan myth, but also the writings of historians and philosophers, and ultimately of Scripture itself.

**Key words:** Philo of Alexandria, allegorical hermeneutics, myth, ancient greek mythology, Homer, Scripture, exegesis, mythmaking.

Филон Александрийски често се позовава на Омир<sup>1</sup> с изключително хвалебствени думи, като изрично подчертава Омир – "Поетът", описвайки го например като "най-великия и най-уважавания от поетите" (*Conf.* 4) и "Омир, поетът, най-високо уважаван сред гърците"<sup>2</sup>. Той несъмнено уважава Омир не само като поет, но и като теолог (Lamberton 1986: 51).

Както отбелязва Груен, най-забележителното изказване на Филон в *Quod omnis probus liber sit* остава до голяма степен незабелязано. Коментарът е кратък и недоразвит, заложен в дискусиата му на разказа за Аргонавтите и част от по-широкото му третиране на концепцията за свободата. Той започва с поставянето на условието "и ако на поетите подобава почит", и бързо добавя "защо да не им я отдадем?" Поетите, обяснява Филон, са нашите учители през целия ни живот. Точно както родителите предават мъдрост на децата в личния живот, така поетите правят това за градовете в обществения живот (Срв. *Prob.* 143)<sup>3</sup>. Тази декларация на практика обръща твърденията на Платон с главата надолу, като се има предвид, че великият атински философ твърди, че поетите трябва да бъдат изгонени от обществото, защото изпълват младежките умове с фантастични истории и лъжи<sup>4</sup>. Обратно, Филон ги възхвалява като мъдри наставници на държавата и аналози на родителската мъдрост, дарена на младите (Gruen 2019: 17). Филон отбелязва също, че ако "славата на Хезиод и Омир се е разпространила по цялата земя, това е станало благодарение на смисъла под възприеманите неща" (*Prov.* II 40). "Поетът" му осигурява не само много крилати изрази, но и авторитетен доказателствен текст за еврейския монотеизъм (*Conf.* 170). И както отбелязва Пепин във връзка с *De Providentia*: "няма нищо в по-голямо съответствие с гръцката традиция от Теаген чак до псевдо-Хераклит от това осъзнаване на необходимостта от алегорическа интерпретация, за да се спасят Омир и Хезиод" (Pépin 1976: 235).

В обширното си творчество Филон намеква често за поетите, не само за Омир, но и за Хезиод, Теаген, Пиндар, Йон, Есхил, Софокъл и Еврипид, за философите – Хераклит, Платон, питагорейците, Зенон, Диоген, Аристип и Анаксарх, за законодателите Солон и Ликург, за Хипократ и за Фидий, което създава забележителна асамблея<sup>5</sup> (Gruen 2019: 9). И както отбелязва Груен, никой

---

<sup>1</sup> За богатото позоваване на Омир в текстовете на Филон виж: Lamberton 1986: 44–54; Koskenniemi (2010); Berthelot (2011), (2012); Niehoff (2012); Nieto Hernandez (2014); Roskam (2017).

<sup>2</sup> *Abr.* 10, *Mut.* 178.

<sup>3</sup> *Prob.* 143: εἰ δὲ καὶ ποιητῆς προσέχειν ἄξιον διὰ τί δὲ οὐ μέλλομεν; παιδεύται γὰρ οὗτοι γε τοῦ συμπάντος βίου, καθάπερ ἰδίᾳ γονεῖς παῖδας καὶ οὗτοι δημοσίᾳ τὰς πόλεις σωφρονίζοντες. Срв. *Sacr.* 78; *Agr.* 18; *Spec.* I 343; *Prob.* 98. Виж също: Nieto Hernandez 2014: 136-139.

<sup>4</sup> Срв. Платон *Държавата* (378d-e)(Платон 2014: 90).

<sup>5</sup> *Opif.* 104-105; *Gig.* 34; *Ebr.* 89; *Her.* 214; *Mut.* 179; *Somn.* I 10, I 57-58; *Abr.* 10; *Spec.* III 22; *Virt.* 172; *Prob.* 2-5, 13, 19, 25, 31, 47, 53-54, 57, 98-109, 116, 122, 125, 134, 141, 155; *Contempl.* 6-7, 17; *Aet.* 5, 17, 30, 49, 120-

друг, освен Филон, не би могъл да служи като по-добър представител на александрийското интелектуално смесване на елинистичната култура с юдейската традиция<sup>6</sup> (Срв. Gruen 2019: 3). Също толкова интересни, и много по-уместни в този контекст, са многобройните случаи, в които гръцките митове се появяват в неговите текстове. И естеството на техните изяви е доста показателно. Но те не образуват чист и последователен модел. Термини като "мит" или "митотворчество" обикновено имат отрицателно значение, макар отношението към тях да не е непременно враждебно. Те често имат просто конотация на "фантастична приказка" или "басня", в контраст с истината и понякога чрез контраст с Божието Слово (Срв. Gruen 2019: 4). Може да се заяви, че подходът на Филон към мита е амбивалентен и това е неизбежно в контекста на юдейската традиция, в която е развит.

В *De Providentia* 40-41 намираме явно указание за различните нива на смисъл при Омир и Хезиод и за тяхното значение. Този пасаж не оставя съмнение, че Филон е добре запознат със стандартните стоически алегии по отношение на омировия мит и на гръцкия мит изобщо. На две места в творчеството си той утвърждава, че Омир "загатва" някакъв смисъл отвъд очевидния. Така той намеква за учението, че придобиването на богатство е противоположно на добродетелта в своето описание на добродетелните тракийци (*Contempl.* 17; *Il.* 13.6-7). Вторият случай е когато, описвайки Сцила като едно безсмъртно зло, той загатва, че в действителност безумието е едно безсмъртно зло (*Det.* 178). Последната фраза бива използвана на още две места по отношение на белега на Каин, чрез който едно зло (Каин) бива спасен от смърт (*Fug.* 61 и *QG I* 76). Трябва да се отбележи, че Филон систематически прилага омировите фрази към по-широк контекст, отколкото можем да предположим, че поетът е имал предвид, и по-този начин разширява смисъла им отвъд очевидния (Lamberton 1986: 51).

На определени места Филон повтаря някои общи изобличения на гръцката митология, стандартни от времето на Платон и Ксенофан. Така например той изразява своето презрение към насърчаването на политеизма, прибегването до антропоморфизъм, прославянето му чрез песни и изображения на фалшиви богове и разпространението чрез него на измислицата, измамата и лъжата за сметка на истината. И все пак, когато става дума за специфики, позицията на Филон се променя по изненадващ начин. Той редовно загатва за митове, без да ги класифицира или да изрази негативно отношение. Честотата, с която той споменава

---

121, 132; *Prov.* II 7; *QG I* 7, I 76, III 3, III 16. Пълнен индекс на алюзиите на Филон към небиблейски източници виж: Lincicum 2013: 138-167 и анализ: Lincicum 2014: 99-114; Срв. Nieto Hernandez 2014: 135-149.

<sup>6</sup> Литературата за връзката на Филон с гръцкото обучение е огромна. Виж класическите произведения на: Heinemann (1932), Wolfson 1947: 3-86 и Goodenough (1962). Сред следващите изследвания виж: Mendelson (1982); Niehoff 2001: 137-158; Koskenniemi 2014: 102-128, с допълнителна библиография.

отделни митове направо без предварителна подготовка, с презумпцията, че читателите му са напълно запознати с тях – и напълно в унисон с тях – е поразителна (Gruen 2019: 9). Така например, описвайки съдбата на онези, чиито самохвални твърдения пренебрегват авторитета на Бог, той ги оприличава на Сизиф и неговото наказание с безкрайно и безнадеждно бреме (*Cher.* 78). Други кратки и неразработени алюзии се появяват в текстовете на Филон без систематичност или дискусия. Подобно мимолетно споменаване на египетския Протей, който в гръцката митология може да променя формата си по желание, е достатъчно, за да даде на читателите аналогия с неверния и ненадежден Йетро, тъстът на Мойсей (*Ebr.* 36) (Gruen 2019: 10). В *De ebrietate* въвеждането на фигурата на Протей помага на Филон да изясни концепцията за демагога. Накратко, това е митология в служба на нагледността (*ἐνάρχεια*). От друга страна, чрез сравнението на Протей с Йетро, митологическата фигура е по някакъв начин свързана с перспективата на Писанието и така също споделя истинната ѝ ценност. По този начин Филон използва митологически истории, за да илюстрира или изясни смисъла на определен пасаж от Писанието (Roskam 2019: 33).

От други текстове може да се вземат примери как Филон без затруднение отбелязва, че наказаните от Бог за нечестие или неверие ще бъдат завлечени в подземния свят, обозначен като Хадес или като Тартар<sup>7</sup>. Или че той мимоходом споменава персонажи от елинската митология като: смъртоносната Сцила или главата на Горгона, която превръща хората в камък, вечно примамливите Сирени, Херакъл, Дионис или дори нектара и амброзията на боговете<sup>8</sup> (Gruen 2019: 10). Както отбелязва Груен, Филон разпознава изразителната им сила. Разказвайки легендата за Горгона, той признава, че това е митична измислица, но отбелязва, че великите, неочаквани и непоправими случки носят известна истина<sup>9</sup> (Gruen 2019: 10-11).

Известен пасаж, често цитиран за отхвърляне на "мита" от страна на Филон, и по-специално на наличието на "мит" в юдейското Писание, е парафразата на определен вътрешноюдейски диалог върху "митичността" на разказа за Вавилонската кула в началото на неговия трактат *De Confusione Linguarum*<sup>10</sup> (Bloch 2019: 119-120). В този интересен пример, какъвто се явява полемичното начало на

---

<sup>7</sup> *Praem.* 152; *Legat.* 235; *Mos.* II 281 – Филон използва Хадес в общото му значение на място на смърт, срв. *Her.* 45 и 78. В *Somn.* I 151 обаче Хадес е обиталище само на нечестивите. Според Смалууд в *Congr.* 57 тази концепция за Хадес – обиталище се отхвърля като "митична", за да се противопостави на "истинския Хадес – живота на нечестивите". Срв. Smallwood 1961: 277.

<sup>8</sup> За Сцила: *Det.* 178; Горгона: *Legat.* 237; Сирените: *QG* III 3; Херакъл и Дионис: *Prob.* 127–130; нектар и амброзия: *Deus* 155 (Gruen 2019: 10, пос. 41).

<sup>9</sup> *Legat.* 237: τοῦτο μύθου μὲν πλάσμα ἔοικεν εἶναι, τὸ δ' ἀληθὲς αἱ μεγάλα καὶ ἀβούλητοι καὶ ἀνήκεστοι συντυχίαί ἐπιφέρουσιν.

<sup>10</sup> Виж също: Bloch (2011); Niehoff 2011: 77-94.

трактата, Филон се позовава на еврейските екзегети, които свързват историята на Вавилонската кула с омировия разказ за Алоади<sup>11</sup> и заключават, че Писанието също съдържа митични разкази (*Conf.* 4-5)<sup>12</sup>. Трябва да се отбележи, че Филон не отрича експлицитно сравнението между библейската история за Вавилонската кула и гръцкия мит. От една страна, в началото на своята дискусия Филон описва тези юдейски екзегети достатъчно негативно (§ 2), но в следващите параграфи той в действителност не се дистанцира от тях. На практика е почти невъзможно да се прокара ясна линия между размишленията на критиците и неговото съобщение за тях. Филон не цитира критиците, но ги перефразира чрез своя собствен език. Понякога неговите коментари и тези на критиците се сливат. Когато в §6 обсъждането се връща на изходната тема на трактата, феномена за еднаквостта на езика (ὁμοφωνία) и загубата ѝ, налице е споменаване на друг езически паралел на библейския разказ. Според този митичен разказ всички животни някога са споделяли един и същ език, но го изгубват в следствие на желанието им за безсмъртие<sup>13</sup> (Bloch 2019: 121). Сравнявайки изрично от свое име този мит с историята за Вавилонската кула, Филон коментира, че Моисей е по-близо до истината (ἐγγυτέρω τὰληθοῦς)(§9), тъй като той приписва еднаквостта на езика само на хората, а не на животните. За критиците, обаче, към които Филон ясно препраща единствено в началото на дискусията, и към които сега се завръща (ὡς γέ φασι), дори еднаквостта на езика между хората, е "митична" (καὶ τοῦτο μυθῶδες)(§9). В дискусията на Филон всъщност не е лесно да се проследи неговото собствено мнение отделно от това на критиците. Марен Нийхов разбира цялата част от *Conf.* 7-9, включително положителната оценка на Моисеевия разказ, като анализ, предложен от "колегите на Филон" (Срв. Niehoff 2011: 88). Но това според Блох не изглежда правдоподобно (Bloch 2019: 122). По-скоро аргументацията се колебае между собственото мнение на Филон и това на критиците, до степен, че поне временно те почти се превръщат в един глас. От по-нататъшното развитие на текста също трудно може да се направи разграничение, отчасти поради текстологически проблем – наличната лакуна в *Conf.* 14. Всъщност, може да се предположи, че именно поради сложното предаване на дискусията от страна на Филон е възникнало объркване при преписвачите на текста<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Hom. *Od.* 11.315–316.

<sup>12</sup> По-подробна дискусия по темата *Conf.* 2–5 виж: Bloch 2011: 179-182.

<sup>13</sup> Phil. *Conf.* 6–8. Митът е засвидетелстван за първи път във фрагмент от Callimachus (*Ia.* 2): срв. Gera 2003: 29-32; Kerkhecker 1999: 57-58.

<sup>14</sup> Лакуната в *Conf.* 14 остава загадка и прави трудно да се разбере към кого точно се обръща Филон и как самият той се позиционира в тази дискусия. Изглежда, че той само накратко споменава буквалисткия подход. В *Conf.* 15 (φατέν τοῖνυν) Филон вече говори от собствено име и внушава алегоричен прочит. Срв. дискусията по проблема в Niehoff 2011: 135 (Bloch 2019: 122, пос. 83).

В *De Confusione Linguarum* различните страни в дискусиата постоянно се припокриват. Отвъд полемиката често не е налице разграничителна линия между Филон, критиците на юдейския мит и буквалистите. Филон, естествено, представя и алегорическа интерпретация на библейското смешение на езиците. Първоначалното състояние, когато "цялата земя беше една устна и един език" (Бит. 11:1), трябва да се разбира като "съзвучието на безчислените и велики злини" (*Conf.* 15). Следователно, смешението на езиците бива разбрано като изправяне и предпазна мярка срещу обединеното зло. Божието решение за смешение на езиците е равнозначно на това да остави безгласна всяка част от порока, така че нито чрез самостоятелна изява, нито в унисон с другите да бъде причина за зло (§ 189). Обаче в края на трактата Филон изразява още веднъж колебание. Най-малкото, поне в някакво отношение той е готов да даде право и на тези, които предпочитат буквалния прочит – по отношение на произхода на гръцкия и варварските езици (§ 190) (Bloch 2019: 122). По характерния за него начин, когато Филон дискутира проблемното множествено число в Бит. 11: 7 - "Хайде да слезем и да объркаме там езика им", той защитава библейския монотеизъм с помощта на Омир, т.е същият езически източник, който в началото служи като препратка за митическото съдържание на Библията. Филон подчертава Божиата единственост с цитат от *Илиада*: "не е добре владичеството на много, един да бъде владетел, един цар"<sup>15</sup>. Това, според него, се отнася с по-голямо право за света и за Бога, отколкото за градовете и хората (§170). Филон, буквалистите и онези евреи, които наблягат на паралелите между еврейския и гръцкия мит, се опитват да осмислят драматичната история на Вавилонската кула (Bloch 2019: 123). В крайна сметка, принципната разлика между гледната точка на александрийския автор и тази на атакуваните от него еврейски екзегети в началото на този трактат е, че докато последните използват езическите митове, за да оценят твърденията за истинност на конкретни пасажии от Писанието, Филон по-скоро използва Писанието, за да прецени стойността на митовете (Срв. Roskam 2019: 28).

С няколко други конкретни примера може да се илюстрира маниера на Филон. Така например почти в началото на *De praemiis et poenis* (*За наградите и наказанията*) Филон дискутира т. нар. първа триада от библейски персонажи – Енос, Енох и Ной<sup>16</sup>. След като разглежда заслугите на Ной, той заявява, че този човек, в чийто ден се случи големия потоп, се нарича от гърците Девкалион, а от евреите Ной (*Praem.* 23). Въпреки че идентифицирането на Ной с Девкалион не е

---

<sup>15</sup> Филон цитира само първата част от сентенцията от *Илиада* 2. 204-5. Трябва да се каже обаче, че той се въздържа от цитиране на останалата част, отнасяща се до Зевс (2.205–207): "който получи от Зевса, сина на коварния Кронос,/ жезъл и право законно над нас да царува всевластно". Срв. Илиада: <https://chitanka.info/text/2033-iliada/2#textstart>.

<sup>16</sup> По-подробно за първата триада виж: Goodenough 1969: 129–135 и Roskam 2005: 167–173.



наистина изненадващо, то стои самотно в творчеството на Филон<sup>17</sup>. И отново, лесно може да се проследи защо: подобна идентификация изглежда предполага, че митът за Девкалион е на едно ниво с библейската история за Ной – точно такъв подход към митовете е отхвърлен в полемичния пасаж от *De confusione linguarum*. Предложението е, не че историята за Ной също трябва да се разглежда като мит, но че този аспект на мита за Девкалион може да се приеме сериозно. Очевидното му съответствие с Писанието е достатъчно, за да се заключи, че митът говори истинно (τὸν μῦθον ἀληθεύειν). И тогава тук Писанието трябва да се разглежда като крайния критерий за истинната стойност на езическия мит (Roskam 2019: 29).

В *De Abrahamo* Филон се занимава и с втора триада, в която включва тримата патриарси, най-тясно свързани с Бог – Авраам, Исаак и Яков, които са емблематизирани като трите пътя на душата за достъп до добродетелта, т.е. учението, природата, и практиката. Филон добавя, че мъжете имат друго име, а именно трите Грации (*Abr.* 52–54) (Gruen 2019: 14). Така той свързва като положително следствие елинските митични богини с качествата на библейските патриарси<sup>18</sup>. Филон демонстрира, че може да използва Грациите и като ефективна метафора за множеството качества на Моисей като законодател, първосвещеник и пророк. Тези функции се смесват заедно в пълно съгласие като безпроблемно цяло, копие на непорочната благодат (*Mos.* II 7) (Gruen 2019: 15). И тук, изглежда безпроблемно, се приема един езически мит. Дори нещо повече, тази положителна оценка на мита за трите грации<sup>19</sup> е пряко свързана с един от най-важните лайтмотиви на цялото му мислене. Защото алегоричното му разбиране за Авраам, Исаак и Яков представлява сърцевината на неговата екзегеза. Дори по тази ключова тема гръцкият мит се оказва верен. Но в този случай въпросът е по-сложен. Основното съответствие на езическия мит с (тълкуването на Филон на) Писанието изисква по-сложно алегорично разбиране на първото. За Филон Грациите не са богини с човешко лице и собствено име (Аглая, Ефросина и Талия), а качества (Roskam 2019: 29). Митът се опитва да каже истината (τὸν μῦθον ἀληθεύειν), но истината е тази, която първо е издълбана в него чрез средствата на алегорическата интерпретация.

Трети пасаж с подобно използване на елински митове може да се открие в *De plantatione*, където Филон разсъждава върху отрицателните ефекти от виното. Според него виното причинява лудост, която може да се разглежда като вид смърт. Той продължава по следния начин своите разсъждения: по тази причина,

<sup>17</sup> Освен това се среща много рядко в съществуващата гръко-еврейска литература; срв. Colson 1939: 452.

<sup>18</sup> Филон също отдава признание на поетите, казвайки че те правилно дават имена на земята като Деметра – майката на всички, плододаващата, или Пандора, така посочвайки елинските представи като съответстващи определения за областта на природата - *Opif.* 133; *Aet.* 62–63; *Prov.* I 50 (Gruen 2019: 15, пос. 61).

<sup>19</sup> За Грациите при Филон виж също: *Plant.* 89; Boyancé 1967: 178–183; Amir 1983: 122–124.

първоначалните обитатели на света са нарекли изобретателя на културата на виното обезумял (μαινόλης), а обзетите от него вакханки, Менади (μαινάδας), тъй като виното е причина за лудост и безумие за тези, които го пият безмерно (*Plant.* 148). Коментарът изглежда като изолиран откъслек по етиология и като такъв е вкоренен в богатата елинистическа традиция на Александрия. Този интересен текст, произхождащ от езическата митология<sup>20</sup>, отново е приведен без какъвто и да било критицизъм и в този случай, както обикновено, този езически материал придобива своята валидност от Писанието, илюстрирайки, определена идея, която може да бъде намерена там. В предишния пасаж от *De Abrahamo* подобно съответствие с Писанието е осигурено чрез алегорическа интерпретация. В този случай дори не е нужна алегория. Съответствието на езическия мит с Писанието просто се основава на селективен прочит на първия, в който всичко, което не може да бъде в съответствие с Писанието (т.е. оригиналният дионисийски контекст), просто е пропуснато. Всички тези пасажки дават нагледна информация за основните принципи на подхода на Филон към езическата митология. Въпреки че остава вярно това, че за него митът сам по себе си е невероятен и източник на заблуди и неистинност, той понякога се показва като релевантен и дори верен, именно когато може да бъде съгласуван с истината на Писанието (Roskam 2019: 30).

В действителност общият подход на Филон е много по-прагматичен. Специфичният контекст и изискванията на предмета, който обсъжда обикновено определят избора му между буквална и алегорична интерпретация. Оттук може да се изведе основният водещ принцип на отношението му към гръцката митология: отделни митове могат да бъдат използвани, защото и в степента, в която от тях може да се извлече истина, свързана с Писанието. Това може да се види от един интересен пасаж, който е незаслужено игнориран в изследванията върху Филон (Roskam 2019: 27). В случая става въпрос за историята на аргонавтите, които приемат само свободни хора в екипажа си. Филон приветства това решение като знак за голямо уважение към свободата (*Prob.* 142) и неговото явно одобрение (ἄγασται) внушава, че отново става въпрос за езически мит, който говори истината. В случая истината на мита не е директно свързана с Писанието, а по-скоро с философска идея (*Prob.* 143) (Roskam 2019: 31).

Очевидно има митове, които не се нуждаят нито от алегорическа реинтерпретация, нито от стратегическа преориентация в перспективата на Писанието, но просто говорят истината. Освен това гореспомнатият пасаж не е просто изключение в творчеството на Филон. Подобен случай може да бъде открит

---

<sup>20</sup>Всъщност е на границата между митологията и реалния живот, тъй като жените последователки на Дионис също са били наричани менади. По-подробно по темата за гледната точка на Филон за Дионис и виното виж: Friesen 2015: 86–93 и 198–206; срв. също Boyancé 1967: 183–186 и Menard (1968) (Roskam 2019: 30, пос. 44).

в *De Providentia*, където Александър насочва вниманието към плодородността на земята на Циклопите и безплодието на Гърция с цел да постави под въпрос божия промисъл (II 95, с препратка към Омир *Od.* 9.106-111<sup>21</sup>). Тук може да се види как митът е взет на сериозно в контекста на сложен философски дебат. Александър привлича определен аргумент от него в подкрепа на собствените си философски възгледи. Разбира се, може да бъде уточнено, че това не отразява позицията на Филон, тъй като по-скоро характеризира отношението на неговия племенник Александър към езическата традиция. По-късно в дебата Филон се връща към този аргумент и всъщност го отхвърля като *πλάσμα μύθου* (*Prov.* II 109). Въпреки това, той също така прибавя философски контрааргумент: плодородността на земята на Циклопите не отстранява човешките усилия, тъй като без засяване и жънене нищо не може да бъде произведено. Простото отхвърляне на мита като заблуждаваща *πλάσμα*, в случая, не е достатъчно и трябва да бъде допълнено с различен аргумент. Така отново може да бъде видяно как митологичен материал може да играе смислена роля във философска дискусия, въпреки че в този случай е заявено, че не съдържа истината, но съдържа интересен материал за по-нататъшно размишление<sup>22</sup> (Roskam 2019: 31).

Същият ход на мисли може да бъде потвърден от дискусията за засятите хора в *De aeternitate mundi*. Филон първоначално отхвърля историята като *μύθου πλάσμα* (*Aet.* 58), но трябва да се добави, че от негова страна следва дълга философска дискусия<sup>23</sup> (Roskam 2019: 32). В нея той развива различни аргументи с цел да покаже неправдоподобността на мита. Така, според законите на природата, хората не могат да изникнат напълно пораснали от земята, но по-скоро постепенно да се развиват, и естествено, не са родени в пълно въоръжение (§§58–68). Всъщност е забележително, че Филон разработва толкова много аргументи на основата на здравия разум с цел да отрече митологическа история, която от самото начало характеризира като митическа измислица. Според Роскам, всичко това не е просто изтънчена риторика и пасажът по-скоро показва за пореден път, че Филон е бил подготвен да приеме сериозно материал от езическата митологическа традиция – достатъчно сериозно, във всеки случай, за да го отрича подробно. Митовете, следователно, могат да бъдат интересни за обмисляне. Разбира се, налице е и друг елемент, който трябва да бъде взет под внимание, тъй като може би не е съвпадение, че повечето пасажки, обсъждани по-горе, произхождат от философските работи на Филон. Тези трактати имат свой собствен профил и

<sup>21</sup> Срв. Омир Одисея: <https://chitanka.info/text/30732-odiseja/9#textstart>.

<sup>22</sup> Виж също: *Prov.* II 38 (за Тамирис като съперник на музите) и II 55 (за Тезей като основател на Атина).

<sup>23</sup> За правилното разбиране на целия раздел на *Aet.*, в който е развит този аргумент, виж Runia (1981), който твърди, че *Aet.* 20–149 не отразява собствената философска позиция на Филон (Roskam 2019: 33, пос. 46).

фактът, че гледната точка на Писанието тук отива на заден план, разкрива нови възможности за творческо използване и позитивна оценка на езическата митология. В своите ексегетически работи Филон променя ударението (Roskam 2019: 32).

В *De congressu eruditionis gratia* Филон настоява:

"Защото граматиката ни учи да изучаваме литературата на поетите и историците, и така ще произведе размишление и богатство на знанието. Тя ни учи също да презираме празните заблуждения на нашето празно въображение, показвайки ни бедствията, които героите и полу-боговете, които са почитани в такава литература, се казва, че са претърпели"(Congr. 15).

На първо място, това отново внушава, че някои митове всъщност съдържат някои морални поуки и като такива казват истината<sup>24</sup>. В този смисъл този пасаж е в съзвучие с аргументацията от пасажа за Аргонавтите в *Prob.* 142. Налице са, разбира се, и различни места в творчеството на Филон, които внушават, че поуките, които могат да бъдат изведени от езическите митове, са преди всичко отрицателни. Всички тези герои и полу-богове имат ролята на негативна парадигма и тяхната нещастна съдба може да бъде пример, който да допринесе за покаяние или обръщане. И това, както може да се види, е всъщност обичайния начин, по който те се появяват в творчеството на Филон (Срв. Roskam 2019: 32). В най-добрия случай те са използвани за пример за определени характеристики: Линкей служи за обозначаване на добрия външен вид<sup>25</sup>, Силен и Терсит за грозотата<sup>26</sup>, Ахил и Аякс означават телесната сила, а Елена и Парис телесната красота<sup>27</sup>(Roskam 2019: 33).

Като цяло от приведените примери от различни текстове се създава впечатление, че Филон се стреми да преплита гръцката си *paydeia* с еврейската си набожност. Той рязко се дистанцира от митографи, които приписват антропоморфни качества на множество божества или приписват божествен характер на природните явления. Има малко основания в творчеството на Филон, за да се предположи, че митологията представлява заплаха за сърцевината на ценностите на неговото възпитание. Текстове на трактатите му създават множество алюзии за гръцки божества, легендарни герои и митологични разкази (Gruen 2019: 17). Те предполагат познаване на легендите, изискват малко или никакво уточняване и не получават никакво изобличение или порицание. Те са неразделна част от един интелектуален контекст, споделян от автора и неговата читателска аудитория. Филон като цяло се въздържа от отхвърляне или презрение. Наистина митовете лесно се прекрояват и божествата се преосмислят, за да служат на собствените му цели: прокарване на морални изказвания, заклеймяване на

<sup>24</sup> Срв. Niehoff 2012: 131.

<sup>25</sup> *Prov.* II 7.

<sup>26</sup> За Силен - *QG* IV 99; Терсит - *Contempl.* 9.

<sup>27</sup> *Prov.* II 65.

практики, отклоняващи се от закона на Моисей, повишаване привлекателността на библейска история, привличане на внимание към паралелни традиции или дори укоряване на Калигула. Въпросът доколко трябва да се вярва на митовете е второстепенен или неуместен. Филон не е имал никакво желание да ги изкорени. Загрижеността му е колко далеч може да прокара своите етични цели и своите философски ценности. За тези цели тяхната гъвкавост е удобна, а многобройните им значения са полезни. Не е в интерес на Филон да унищожи гръцкия мит (Gruen 2019: 18).

Друг важен аспект е, че в Александрия по времето на Филон е имало хора, които са обвинявали юдейското Писание в съдържание на митове. Това се знае от самия Филон и се потвърждава и от такъв автор като Целз през II в. сл. Хр. (цитиран от Ориген), който нарича разказите на Моисей "празни митове" (μῦθοι κενοί), а историята за Адам и Ева и змията "най-греховна". Целз, разбира се, повтаряйки класическата критика на Платон по отношение на гръцките митове, заявява, че такива митове са "приказки на стари жени" и "истории за малки деца" и по тази причина не могат да се приемат насериозно<sup>28</sup>. Филон нееднократно отрича съществуването в Библията на "мито-творчество" и "митични измислици" и т.н., а не просто на "митове"<sup>29</sup> (Bloch 2019: 110), като в случая трябва да се подчертае, че той систематично използва подобни съставни думи или фрази, съдържащи думата "мит", за да изрази определено пейоративно значение. От друга страна, изследователите в голяма степен често подвеждат с формулировки като "неговото отхвърляне на мита, и по-специално на еврейския мит" (Bloch 2019: 119). Не бива да се забравя, че концепцията за "мита" е продукт на модерното време, а когато Филон, или Платон преди това, отричат определени, неприемливи характеристики за тях на традиционните разкази на поетите ("мита") – те го правят с определени словосъчетания и в определен контекст. Защото, също така според Филон, някои библейски пасажии може да изглеждат като митични изображения, когато се разбират буквално<sup>30</sup>, и именно затова, в такива случаи той предпочита да се обърне към алегорическото тълкуване като вид "терапия на митовете" (Срв. Roskam 2019: 21). Могат да се покажат не едно и две места при Филон, когато той прилага алегорическа интерпретация към Библейския текст по простата причина, че е антропоморфичен и антропатичен по отношение на Бога. Това означава, че без да го изразява директно, което би било нетактично от негова страна, имайки предвид езическите конотации и история на понятието, той има предвид същото това мито-творчество, но намиращо се в Библията. Така че проблемът за

---

<sup>28</sup> Orig. *c. Cels.* 1.20; 4.36.41.

<sup>29</sup> *Opif.* 157; *Det.* 125; *Gig.* 7, 58, 60; *Fug.* 121; *Abr.* 243.

<sup>30</sup> *Leg.* II 19, *Agr.* 97, *Post.* 1.

антропоморфичния език на Библията, непрестанно критикуван от Филон и към който той прилага алегорическата интерпретация, не е нищо друго освен проблема за *μυθολοία* (мито-творчество) в основния литературно-религиозен паметник на юдейската традиция – Тора. Така например в *Post.* 2 се разяснява, че буквализмът при прочита на Писанието не само може да доведе до епикурейското нечестие и египетското безбожие, но то също води и до митически възгледи (*τὰς μυθικὰς ὑποθέσεις*) от рода на тези, откривани в гръцката литература (Срв. *Decal.* 76; *Spec.* I 79; *Migr.* 76). И както отбелязва Пепин:

"Неговата близост с гръцката култура е толкова съвършена, толкова силно е желанието му да даде на еврейското послание представяне, способно да съблазни елинистическия читател, че той почти стига до разтваряне на спецификата на Моисеевото откровение, за да го слее с легендарните данни на Омир в един единствен митичен фон, който само алегорическата интерпретация може и трябва да спаси" (Pépin 1976: 242).

В *De Sacrificiis* Филон обявява: "А на служителя на Бога подобава истината да прегърне, отколкото на (вероятното) предугаждане и несигурното мито-творчество (*μυθολοία*) да се радва" (*Sacr.* 13). Тук не бива да се изпуска от поглед, че служителят на Бога бива противопоставен на тези, които "са навлезли в бурните води на живота", без каквото и да е "сигурно закотвяне в познанието, към вероятното и подобното привързани" (§13). Служителят на Бога е Моисей, който "не цени вероятното и подобното, а преследва чистата истина и когато сам лично към Бог се приближава ясно казва, че не е разбираем – равнозначно на това да не желае вероятни и подобни неща" (§12). Изхождайки от гореказаното съвсем не може да се направи еднозначен негативен извод за отношението на Филон към мито-творчеството, споменато във втората част на §13. Още повече, за самия Моисей като служител Божий е казано, че преследва чистата истина, а след това е казано, че на служителя на Бога подобава да търси истината. Очевидно е, че има определен стремеж, а не окончателност в търсенето на истината. За Филон проблемът по-скоро се състои в това някой да не се задоволи изцяло с определено мито-творчество, свързано с вероподобие и да престане да се стреми към истината. От друга страна, в една крайна перспектива, самото сблъскване с абсолютната истина би било неизразимо и това, което някой иска да изрази ще е по същия начин вероподобно и мито-творчество.

Може да се направи връзка и с полемиката против езическата митология. Например с *Praem.* 8, където митовете са наречени *софистика и заблуда*; *Decal.* 156, където втората заповед се тълкува като забрана да се вярва на митове, така също и *Spec.* I 28; *Sacr.* 76; *Det.* 125; *Gig.* 58 (Макаров 2000: 295, бел. 2). Изследователи на проблематиката като Калаби, Макаров, Роскам привеждат

параграф *Det.* 125 като илюстрация на атаката на Филон срещу езическия мит<sup>31</sup>, докато Уилямсън го цитира в подкрепа на твърдението си, че според Филон Писанието не съдържа "митически измислици" (Williamson 1989: 180). В действителност, може директно да се заяви, че на това място Филон съвсем не противопоставя юдейското Писание на езическите митове, а "Божията поезия" на митическата. В предходния *Det.* 124 елинистическият автор предполага: "И ако някой е способен да чуе поезията на Бога, то той се радва по необходимост, и ще се сърадва с тези, чули я по-рано". А развитието звучи по следния начин:

"А в поезията на Бога мит и представа (μύθου μὲν πλάσμα) никаква не ще откриеш, но на истината неповредените образци – всички като издълбани на камък, нито от друга страна на езика (песента) тактовете и ритмите, и слушаната мелодия, чрез музиката очароваща, но на самата природа свършените дела собствената си хармония получили. И както умът, слушайки поетичните творчества на Бога се радва, така и логосът е пеещ, заедно с мислите на ума, и така да се каже, внимавайки за тях по необходимост се радва" (*Det.* 125).

В случая съпоставянето съвсем не е в плоскостта на човешката творческа изразност, а между абсолютната Божия поезия (творчество) и човешката. Към творческото или художествено въображение на човека е включена съвсем естествено и музиката с нейните изразни средства. Никой не може да обвини Филон в пренебрежение към езика на музиката, който той използва експлицитно и имплицитно нашироко в своето творчество<sup>32</sup>. Изразеното сравнение съвсем ясно не е позиционирано от Филон в измерението на човешката култура. По подобен начин той разграничава поезията на Бога, която предава неукрасена истина, от оформянето на мита в *Post.* 52<sup>33</sup>. Не на последно място, не бива да се изпуска от внимание фактът за изключителния полет на въображението, който притежава сам Филон, демонстриран нашироко в неговата алегорическа интерпретация. В тази връзка даже е нужно изрично да се подчертае, че основна предпоставка за алегорезиса на Филон и творчеството му като цяло е именно наличието на изключително художествено въображение и умение за боравене с езика. Това на практика не е нищо друго освен развиване от негова страна на собствено митотворчество (μυθολοία) и художествено въображение (μύθοπλασμα).

И отново трябва да се върнем към утвърдението, че еврейският мислител се въздържа от оспорване или поставяне под съмнение на авторитета на Омир. Истинността на приказните разкази не е въпрос за безпокойство, тя е до голяма степен без значение за ударенията, които Филон се стреми да направи, или употребата, за която те се използват. Всъщност той може да бъде съвсем ясен по

<sup>31</sup> Срв. Макаров 2000: 295, бел. 2, Roskam 2019: 20-21; Calabi 2019: 51.

<sup>32</sup> По темата виж: Shavulev (2021).

<sup>33</sup> *Post.* 52: κατὰ τῆς ἀληθείας μυθοπλαστῶν.

въпроса, като преразказва например това, което нарича стара история (παλαιὸς λόγος), ехо от разказа в Омировата *Одисея*, че божеството в различни човешки образи от време на време обикаля градовете, отбелязвайки несправедливостите и беззаконието сред смъртните. След това Филон признава, че може би приказката не е вярна, но във всеки случай е поучителна и полезна<sup>34</sup> (Срв. Gruen 2019: 15-16). Може да се види от много примери в творчеството на Филон, че той твърде често прибегва до древногръцките митове, търсейки модели на идентификация и жива символическа мъдрост. Нееднократно си позволява забележителен "вкус на компаратизъм"<sup>35</sup>. И прибегва до гръцкия мит заедно с теологически размишления върху библейски пасаж (Bloch 2019: 124).

Заслужава да се приведе и разгледа цялостен мезо-текст (*Sacr.* 76-79) от Филон, за да се покаже как даден микро-текст (*Sacr.* 76), съдържащ наглед определено негативно мнение по отношение на "мита", всъщност е вграден в цялостен теологичен дискурс, който излиза далеч извън рамките на митично/немитично. Нещо повече, в случая под "мит" и "мито-творения" спокойно може да се разбира цялата предадена и налична човешка култура. Същевременно примерният анализ на този текст цели да даде някаква представа за комплексността на Филоновата херменевтика.

*Sacr.* 76: /.../ Тези, които древното и старо и митично време обичат, а с бързата и безвременна Божия сила не са свързани, обучава ги нова и цъфтяща, млада ги подтиква мисъл да схванат, за да не се хранят с древни мито-творения, докато дългата вечност заблуда предаде, лъжливо мнение (да имат), но чрез вечно младият Бог млади доброты, чрез цялото изобилие получават, научавайки се да вярват, че нищо за него не е древно или напълно отминало, ала става безвременно и съществуващо.

§77: /.../ Защото посивяло е времето без всякаква дейност /.../, а стар е който за почест и почит и уважение достоен е, който Моисей-богоприятният да одобри се е обърнал "А, тези, които виждаш/познаваш", казва "Те са старите" (Чис. 11:16), като да никаква, да възприеме страст към промени, ала древните и за най-висока почит достойни мнения (принципи) по навик да обича.

§78: Полезно е значи, ако не за придобиването на свършена добродетел, ала за обществения живот, и от старите и най-древни мнения да се храниш и старинно предание за добри (благородни) дела да преследваш, както историците и целият род на поетите за самите тях и за следващите възпоменание са предали. Ала когато не вече предадената, нито очаквана светлина внезапно освети самослучващата се мъдрост, и която затворените

---

<sup>34</sup> *Somn.* I 232–233: παλαιὸς μὲν οὖν ἄδεται λόγος, ὅτι τὸ θεῖον ἀνθρώποις εἰκαζόμενον ἄλλοτε ἄλλοις περινοστεῖ τὰς πόλεις ἐν κύκλῳ, τὰς τε ἀδικίας καὶ παρανομίας ἐξετάζον. Καί τάχα μὲν οὐκ ἀληθῶς, πάντως δὲ λυσιτελῶς καὶ συμφερόντως ἄδεται. Подобно чувство се появява в препратката на Филон към амброзиевото лекарство на радостта – "да използваме поетичните термини за нашите собствени цели"; *Somn.* II 249: τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον, ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρῆσώμεθα, φάρμακον (Gruen 2019:16, пос. 64).

<sup>35</sup> Срв. Pepin 1976: 237: "goût du comparatisme" (Bloch 2019: 124, пос. 92).



очи на душата отваря подобно на слушащи гледката на познанието, правейки най-бързото от сетивата, погледа, на мястото на по-бавното, слуха, в душата поставяйки, напразно е насетне чрез слова ушите да упражняваш.

§79: /.../ както е необходимо посивялото (излинялото) с времето познание съвсем да не се отрича, старейки се и писанията на мъдрите мъже да четем, и възгледите (разказите) и разясненията на разказващите истории за древността, и да се изследва внимателно винаги за предишните и хора и събития, в никакво отношение да си несведущ (винаги) е приятно. А новото във всеки случай, когато произвежда фиданката на самобитната мъдрост Бог в душата, която без обучение направо се определя и очертава, намаляваща и увеличаваща се от Него. Защото на Бога възпитаникът, или познатият, или ученикът или каквото и да е име, което има нужда да му се постави, за да се нарича, затруднен (неспособен) е вече на смъртните ръководството (наставлението) да понася".

Трябва отново да се подчертае използването на дадени съставни думи или фрази, съдържащи думата "мит", от страна на Филон, за да изрази определено пейоративно значение. Както се вижда от изложението в *Sacr.* 76-79 по никакъв начин не може да се заключи, че той отрича "мита" изобщо или творчеството на поетите. Генералната дилема между *старо* и *ново*, представена от Филон тук, не е въобще в областта на човешката култура, нещо повече, както вече бе упоменато по-горе – цялата човешка култура може да се идентифицира с това *старо*, противопоставено на *новото*, което е самобитната мъдрост на Бога. Митичното е приравнено с това старо, което на практика представлява човешката култура изобщо, неговата относителна полезност в §78 за *обществения живот* е противопоставена на *придобиването на съвършена добродетел*. В §79 обаче, ясно е заявено, че *е необходимо това излиняло с времето познание съвсем да не се отрича*. В действителност Филон ни казва по-скоро, че човек не трябва да се задоволява с него, а винаги да се стреми към *самобитната мъдрост, която Бог засажда в душата* на човека. Това, което изрично не е казано в случая от Филон, но би могло да се изведе от последните думи, е, че последното, автентично основание при прочита на човешката култура от страна на човека се намира в тази *самобитна мъдрост*, която вечно нова произтича от Бога. Това, без съмнение, може да се каже и по отношение на цялостната херменевтика на Филон.

Засягайки тази тема, е необходимо още един път да се върнем към пасажа от *Sacr.* 76-79, този път от една друга перспектива. В горното изложение на текста на Филон умишлено бяха пропуснати трите библейски цитата от *Левит*, които стоят начело на размишленията на Филон в §76, §77 и §79. Това бе направено с цел да се демонстрира, че собственото изложение на Филон съвсем безпроблемно може да съществува и самостоятелно, тоест не като алегорическа интерпретация на приведените от него за отправна точка библейски *lemmata*. В случая, привлечените вторични библейски цитати от *Левит* съвсем не се явяват

обект на библейски коментар, а изпълняват съвсем друга роля. Много е важно да се разбере именно това измерение на литературния стил на Филон и оттука на цялостната му херменевтика. Привлечените библейски цитати<sup>36</sup> са разпределени по следния начин:

§76 И ето защо "ако принесеш жертва от първоберките" (Лев. 2:14), то разделяй както предписва Свещеното Слово: първо "новото", след това "изсушеното", след това "очуканото на зърна", и накрая "смяното". "Ново", ето защо: ...

§77 А, за това и с други думи е казано: "Пред лицето на посивелия да ставаш, и да уважаваш лицето на по-стария" (Лев. 19:32), като превелика разлика има: ...

§79 Затова се казва: "И ще ядете от старото и от още по-старото, ала и старото пред лицето на новото ще изхвърлите" (Лев. 26:10)...

Както е видно от пръв поглед, Филон привежда дадените библейски цитати, просто за да използва като отправен пункт понятията "старо" и "ново", около чиято ос развива размишленията си. В същото време той следва в общи линии и съответните йерархични отношения и оценки, които са изложени в съответните библейски места. В §76 текста от Лев. 2: 14 излага определена йерархия на зърното, което трябва да се принася за "хлебната жертва", като на първо място е определено "новото", тоест направо ожънатите, още зелени класове. На собствено художествено-литературно ниво Филон също осъществява образно препращане към библейския текст чрез използването на *за да не се хранят с древни митотворения и цялото изобилие получават*. По този начин прави очевиден паралел между земеделската култура, която е предмет на библейския стих, и културата изобщо, която има предвид Филон в собствените си размишления. В §77 авторът този път използва в противовес на йерархичното предимство на "новото" от ритуалното предписание в Лев. 2: 14, положителната характеристика на "старото" от Лев. 19: 32, която в допълнение подсилва и с цитат от Чис. 11: 16. Тази положителна оценка на "старото" Филон ще следва в последващите §77 и §78, транспонирайки я в областта на човешката култура изобщо. Същевременно в §77 и §78 Филон изгражда определено диалектично напрежение между "старо" и "ново", което в §79 ще бъде окончателно разрешено отново в полза на "новото" с помощта на трета препратка към *Левит* (26: 10), предаваща Божие обещание, отново свързано с мотива за "ядене".

Така, що се отнася до разглеждания пасаж от *Sacr.* 76-79, е очевидно за съвременния читател, както и за езическия съвременник на Филон, че авторът използва привлечените библейски цитати чисто езиково-инструментално, за да извлече оттам противопоставянето на "старо" и "ново". Това напрежение в собствените си разсъждения ще пренесе на нивото на противопоставяне между

---

<sup>36</sup> Цит. по Библия, Синадално издателство: <https://dveri.bg/bible/oldtest/bg/4.htm>.

"старото" знание на наследената човешка култура и вечно "новото" на *самобитната мъдрост, произтичаща от Бога*, директно и без опосредстването на човешкия език и култура. Тази култура с изрази като *древни мито-творения* (§76), *предаденото от историците и целият род на поетите* (§78) и *писанията на мъдрите мъже...*, и *възгледите и разясненията на разказващите истории за древността* (§79) очевидно е предпоставена като езическата антична култура, която се състои от предаденото творчество на поети, историци и философи. В случая не става въпрос за никакво противопоставяне на две различни култури, т.е. езическата на юдейската, и съответно писменото наследство на едната – Писанието, на другата. *Безвременната Божия сила* (§76) и *самобитната мъдрост, произтичаща от Бога* (§79) очевидно са извън всякаква човешка култура. На пръв поглед в пасажа от *Sacr. 76-79* Филон използва съвсем формално и произволно цитатите от Писанието – основният паметник на юдейската култура, и собственият му текст, както бе показано, спокойно би могъл да съществува и самостоятелно при отстраняването на библейските цитати. Но би могъл да възникне въпросът дали Филон в *Sacr. 76-79* използва чисто формално библейските текстове и дали наистина в случая ролята на юдейската писмена традиция е изцяло повърхностна и декоративна? На нивото на казаното, т.е. на приведените библейски текстове, това по-всяка вероятност е така, но дали така стои въпросът и на нивото на неизреченото от Филон, дали той не използва тези наглед случайни библейски текстове по един втори начин – да препрати към техния непосредствен контекст?

Всъщност, за всеки юдеин, отраснал в Закона, общият контекст на книга *Левит* за три от библейските текстове е очевиден, като остава да се види дали тези три библейски цитата заедно с привлечения от *Числа* не препращат към някакъв също такъв очевиден непосредствен контекст от по-голяма важност, който за един познавач на Писанието (каквото без съмнение е Филон) би бил също толкова ясен. Библейската книга *Левит* като цяло е посветена на ритуално-култовите предписания, така че освен общия ритуално-култов фон, който предпоставя Филон, остава да се провери непосредствения контекст на приведените библейски стихове. Това са Лев. 2:14, Лев. 19:32, Лев. 26:10 и Чис. 11:16.

Лев. 2:14 има като непосредствен контекст предшестващият го стих Лев.2:13, който се явява изключително важна препратка към Завета на Израил с Бога: "Всяка твоя хлебна жертва соли със сол и не оставяй жертвата си без солта на завета на твоя Бог: при всяка твоя жертва принасяй на Господа, твоя Бог, сол".

Целият библейски стих от Лев. 19:32, чиято първа част Филон привлича, гласи следното: "Пред побеляла глава ставай, почитай лицето на старец и бой се от Господа твоя Бог. Аз съм Господ Бог ваш". Тук отново е налице формулата на Завета. Този стих от своя страна се намира в по-обширния контекст на речта на

Бога, започваща в Лев. 18:1-2 с: "И рече Господ на Моисея, думайки: обади на синовете Израилеви и им кажи: Аз съм Господ, Бог ваш". Същата тази формула на Завета – "Аз съм Господ, Бог ваш", по-нататък бива повтаряна чак до Лев. 20: 26. Интересно е да се отбележи, че разширението на формулата с "бой се от Господа твоя Бог", което е налице в 19: 32, има преди това аналог само в 19: 14.

Цитираният от Филон стих от Лев. 26: 10 (§79) се намира, от своя страна, в изключително интересния цялостно заветен контекст на Лев. 26: 9-13:

Лев. [26: 9] Ще погледна милостно към вас (и ще ви благословя), ще ви направя родливи, ще ви размножа, и ще утвърдя завета Си с вас.

[26:10] И ще ядете от старото – ланското, и ще изхвърлите старото зарад новото.  
[26:11] Ще поставя жилището Си между вас, и душата Ми няма да се погнуси от вас.

[26:12] Ще ходя между вас и ще бъда ваш Бог, а вие ще бъдете Мой народ.  
[26:13] Аз съм Господ, Бог ваш, Който ви изведох из Египетската земя...

Очевидно в този библейски пасаж е налице синтезирано изразена цялата старозаветна теология на Завета. Заслужава да се отбележи, че точно стихът от Лев. 26:10, който цитира Филон, на пръв поглед не се вписва в заветното изложение, посред което се намира, тъй като единствено в него, за разлика от останалите четири стиха, липсва езика на Завета.

Накрая, с първата половина от Чис. 11: 16, който привежда Филон, започва речта на Бога от Чис. 11:16-20, която има за предмет бунта на израилтяните в пустинята, когато те съжаляват за "старото" си състояние в Египет и се бунтуват против "новото" заветно отношение с Бога:

Чис. [11:16] И рече Господ на Моисея: събери Ми седемдесет мъже измежду старейшините Израилеви, за които знаеш, че те са негови старейши и надзиратели, и доведи ги при скинията на събранието, за да застанат там заедно с тебе.  
[11:17] Аз ще слеза и ще говоря там с тебе, ще взема от Духа, Който е отгоре ти, и ще възложа връз тях, за да носят заедно с тебе товара на народа, а не сам ти да го носиш.

[11:18] А на народа кажи: очистете се за утрешния ден, и ще ядете месо; защото плакахте високо пред Господа и казвахте: кой ще ни нахрани с месо? добре ни беше в Египет, - то Господ ще ви даде месо, и ще ядете (месо):

[11:19] ще ядете не ден, не два, не пет дни, не десет и не двацет дни,  
[11:20] но цял месец (ще ядете), докле ви не излезе из ноздрите и ви не омръзне, заедно презряхте Господа, Който е между вас, и плакахте пред Него, думайки: що ни трябваше да излизаме из Египет?

Тук естествено "старо" и "ново" не са изрично определени, но са очевидни от контекста. "Старото" може да се изведе от: *добре ни беше в Египет* (11: 18) и *що ни трябваше да излизаме из Египет?* (11: 20), които изрази очевидно предават тежнението на израилтяните към "старото" състояние. От друга страна изразите: *Аз ще слеза и ще говоря там с тебе, ще взема от Духа* (11: 17), *очистете се за*

*утрешия ден* (11: 18), *ще ядете не ден, не два* (11: 20) – очевидно предават "новото" състояние и отношение на народа на Израил на Завет с Бога.

От разгледания текст на пасажа *Sacr. 76-79* може да се изведе базовият извод за херменевтиката на Филон, че всъщност, имайки предвид конкретни читатели, запознати с Писанието, той се обръща към тях на едно друго ниво, което за лаиците може да остане съвсем невидимо. В случая, експлицитно приведените текстове от Писанието на едно повърхностно ниво изглеждат напълно произволни и служат просто като отправна терминологична точка за диалектиката на "старо" и "ново", която развива Филон. Дори и при отстраняването им собствените размишления на Филон остават напълно завършени. Но от друга страна, на едно друго ниво на езиково препращане, дадените библейски цитати служат за обозначение на конкретния библейски контекст, в който се намират. Непосредствените библейски контексти, както бе демонстрирано, от своя страна са експлицитно свързани с централната библейска тема за Завета с Бога. Към тази изключително важна в теологично отношение тема, явяваща се контекста на експлицитните, но незначителни в теологично отношение цитати, препратката на Филон е видима само за тези, които са добре запознати с първичния библейски контекст, т.е. отрасналите в юдейската традиция. Този контекст остава невидим за възпитаните в гръцката културна традиция. Към него Филон, вече на едно друго ниво – в плоскостта на собствения си текст, препраща по начин, който да е възприемчив и за едните, и за другите.

Още в началото на пасажа Филон в *Sacr. 76* се обръща към тези, които *с бързата и безвременна Божия сила не са свързани*, очевидно за юдейските читатели тази характеристика директно препраща към темата за Завета, обозначена в непосредствения библейски контекст, за който стана дума по-горе. По същия начин в *Sacr. 78* с *неочакваната светлина, която внезапно осветява самослучващата се мъдрост* Филон отново препраща към откровението на Бога и неговото присъствие (което е неизменно свързано и с култовото измерение) сред израилтяните в контекста на Завета. Отново, в *Sacr. 78*, чрез *произхода на самобитната мъдрост от Бога в душата*, авторът препраща към тази тема. Характерното във връзка с херменевтиката на Филон е, че за юдейските читатели тези формулировки ясно препращат към темата, която е изразена в библейския контекст, но те сами по себе си трябва да говорят и на езичниците, именно затова се явяват интерпретация на библейската тема посредством език, който е както библейски, така също приемлив и за езически образованите. Следователно, използването на изразите *безвременна Божия сила, самослучващата се мъдрост, самобитната мъдрост от Бога в душата* служи от страна на Филон да отправи послание и към образованите в езическата философска традиция. Тъй като от друга

страна изрази от оригиналния библейски езиков контекст, които са директни обръщения на Бога, като: *не оставяй жертвата си без солта на завета на твоя Бог* (Лев. 2:14), *бой се от Господа твоя Бог, Аз съм Господ Бог ваш* (Лев. 19:32); *ще утвърдя завета Си с вас, Ще поставя жилището Си между вас, Ще ходя между вас и ще бъда ваш Бог, а вие ще бъдете Мой народ, Аз съм Господ, Бог ваш, Който ви изведох из Египетската земя* (Лев.26:9-13); *Аз ще сляза и ще говоря там с тебе* (Чис.11:17) – естествено имат безспорен митичен оттенък за образованите езичници и представляват същите *древни мито-творения*, с който израз Филон насочва към античния гръцки мит и *предаденото от целия род на поетите*.

Филон е достатъчно наясно с горното и се старее да опосреди този библейски език, който определено персонифициращо, т.е. митично изразява откровението и Завета на Бога с народа на Израил. По същия начин стои и тясно свързаният въпрос с избранността, отгук и привличането на езическата мистериозна терминология на много места в творчеството му. Както се видя от разгледания пасаж на *Sacr.* 76-79, херменевтиката на Филон е доста по-сложна от простата алегорическа интерпретация. И ако например цитираният в *Post.*1 библейски израз *и се отдалечи Каин от лицето Божие*, може директно да бъде подложен на алегорическа интерпретация, то случаят с формулата на Завета и свързаните с нея изрази е съвсем различен. В *Sacr.* 76-79 Филон по определен начин посочва тези централни и специфични изразявания на Писанието, но не ги показва. В собствения си текст той не интерпретира нито цитираните библейски текстове, които са изцяло спомагателни, нито интерпретира пряко посочения посредством тях контекст, но интерпретира събитието – в пълния смисъл на тази дума, тайнството на Завета с Бога. Като прави това по един универсалистки начин, отивайки отвъд историчността на конкретното Писание и конкретния народ, без да ги елиминира, и призовавайки всеки персонално да се стреми към това събитие.

Голяма част от дискусията върху отношението на Филон към гръцкия "мит" и съответно към наличието на юдейски "мит" оставя впечатлението, че някак си се заобикаля централния проблем. Защо при наличието на т.нар. "напрежение в отношението на Филон към гръцкия мит"<sup>37</sup>, то трябва да се приема за противоречие<sup>38</sup>, или дали, от друга страна, трябва да се счита за радикално мнението на такъв познавач на Филон и античната херменевтика като Пепин, който приема, че Филон поставя под общ знаменател както гръцкия мит, така и еврейското откровение<sup>39</sup>. Нима Филон не разбира, че за неговите езически съграждани в Александрия разказите от юдейското Писание представляват същите

---

<sup>37</sup> Срв. Roskam 2019: 21.

<sup>38</sup> Niehoff 1998: 142.

<sup>39</sup> Pepin 1976: 242.

митове като техните собствени. Или когато в изследвания по-горе пасаж на *Sacr.* 76-79 Филон говори за:

"старите и най-древни мнения ... и старинно предание .... както историците и целият род на поетите за самите тях и за следващите възпоменание са предали... Ала когато не вече предадената...светлина /.../ както е необходимо посивялото с времето познание ... съвсем да не се отрича, стараяйки се и писанията на мъдрите мъже да четем, и възгледите и разясненията на разказващите истории за древността, и да се изследва внимателно винаги за предишните и хора и събития".

Дали той има предвид единствено гръцката култура, а не може да си представи и да обърне същото изказване към собствената си традиция, включително и към Писанието. Ако това е вярно, то тогава противопоставянето в този текст не е между гръцка и юдейска култура (или съответно Писания), още по-малко между гръцки мит и юдейско откровение, а между човешката култура изобщо и постоянно актуалното "ново" познание и мъдрост, което Бог персонално влага в душата на всеки. Естествено тук е отправната точка и за прочутия мистицизъм на Филон. Но от херменевтична гледна точка, може да бъде внушено и че прочитът на човешката култура може да бъде осъществен валидно единствено, издигайки се над нея (което недвусмислено означава и владеейки я), а не оставайки в условността на нейните граници. Защото, парадоксално, именно на "Бога възпитаникът, или познатият, или ученикът или каквото и да е име, което има нужда да му се постави, за да се нарича", би бил автентичният херменевт по отношение на човешката култура, той би бил съработник на Божието Слово. Това неизбежно означава и че херменевтът е творец и поет едновременно, нещо което Филон без съмнение олицетворява.

#### Библиография

Макаров, И. А. 2000 Коментарий к О потомках надменного Кайна и о его изгнании В: *Толкования Ветхого завета*. Греко-латинский кабинет Ю. Ал Шичалина. Москва. Стр. 295-307.

Платон 2014 *Държавата*. Изд. Изток-Запад.

Amir, Y. 1983 *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien* Neukirchen-Vluyn. Neukirchen.

Berthelot, K. 2011 *Philon d'Alexandrie, lecteur d'Homere: quelques elements de reflexion* В: Balansard, A. Dorival, G. Loubet, M. (съст.) *Prolongements et renouvellements de la tradition classique*. Aix-en-Provence. Presses Universitaires de Provence. Стр.145–157.

- Berthelot, K. 2012 Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*) B: Niehoff, M. R. (сѣст.) *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden-Boston. Brill. Стр. 155–174.
- Bloch, R. 2011 *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei judisch-hellenistischen Autoren*, Leiden-Boston, Brill.
- Bloch, R. 2019 Philo's Struggle with Jewish Myth B: Alesse, F. De Luca, L. (сѣст.) *Philo of Alexandria and Greek Myth: narratives, allegories, and arguments* Studies in Philo of Alexandria. Vol.10. Leiden; Boston. Brill. Стр. 107-124.
- Boyancé, P. 1967 Echo des exegeses de la mythologie grecque chez Philon B: *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre national de la Recherche Scientifique. Lyon, 11–15 Septembre 1966*, Paris, Editions du CNRS. Стр. 169–188.
- Calabi, F. 2019 Histoires grecques, recits bibliques. La lecture des mythes chez Philon d'Alexandrie B: Alesse, F. De Luca, L. (сѣст.) *Philo of Alexandria and Greek Myth: narratives, allegories, and arguments* Studies in Philo of Alexandria. Vol.10. Leiden; Boston. Brill. Стр. 45-71.
- Colson, F. H. 1939 *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. VIII. London-Cambridge. Harvard University Press.
- Friesen, C. J. P. 2015 *Reading Dionysus. Euripides' Bacchae and the Cultural Contestation*
- Gera, D. L. 2003 *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization* OUP. Oxford.
- Goodenough, E. R. 1962 *An Introduction to Philo Judaeus*, 2nd ed., Lanham, MD.
- Goodenough, E. R. 1969 *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. Philo Press. Amsterdam.
- Gruen, E. S. 2019 Philo's Refashioning of Greek Myth B: Alesse, F. De Luca, L. (сѣст.) *Philo of Alexandria and Greek Myth: narratives, allegories, and arguments* Studies in Philo of Alexandria. Vol.10. Leiden; Boston. Brill. Стр. 3-18.
- Heinemann, I. 1932 *Philons griechische und jŕdische Bildung*, Breslau, Marcus.
- Kerkhecker, A. 1999 *Callimachus' Book of Iambi* Clarendon Press. Oxford.
- Koskenniemi, E. 2010 Philo and Greek Poets B: *JSJ*, 41. Стр. 301–322.
- Koskenniemi, E. 2014 Philo and Classical Education B: Seland, T. (сѣст.) *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans. Стр.102–128.
- Lamberton, R. 1986 *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Lincicum, D. 2013 A Preliminary Index to Philo's Non-biblical Citations and Allusions B: *SPhA*, 25. Стр. 139–167.
- Lincicum, D. 2014 Philo's Library B: *SPhA*, 26. Стр. 99–114.
- Menard, J.-E. 1968 Le mythe de Dionysos Zagreus chez Philon B: *RSR*, 42. Стр. 339–345.
- Mendelson, A. 1982 *Secular Education in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press.



- Niehoff, M. R. 1998 Philo's Views on Paganism B: Stanton, G. N. – Stroumsa, G. G. (съст.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, CUP. Стр. 135–158.
- Niehoff, M. 2001 *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tubingen. Mohr Siebeck.
- Niehoff, M. R. 2011 *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* CUP. Cambridge.
- Niehoff, M. R. 2012 Philo and Plutarch on Homer B: Niehoff, M. R. (съст.) *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden-Boston. Brill. стр. 127-153.
- Nieto Hernandez, P. 2014 Philo and Greek Poetry B: *SPhA*, 26, стр. 135–149. *of Greeks, Jews, Romans, and Christians*. Tubingen. Mohr Siebeck.
- Pépin, J. 1976 *Mythe et allégorie*. Paris. [Éditions Montaigne](#).
- Roskam, G. 2005 *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism* Leuven. Leuven University Press.
- Roskam, G. 2017 *Nutritious Milk from Hagar's School. Philo's Reception of Homer* B: *SPhA*, 29. Стр. 1–32.
- Roskam, G. 2019 Philo's Reception of Greek Mythology B: Alesse, F. De Luca, L. (съст.) *Philo of Alexandria and Greek Myth: narratives, allegories, and arguments* Studies in Philo of Alexandria. Vol.10. Leiden; Boston. Brill. Стр. 19-44.
- Runia, D. T. 1981 Philo's *De aeternitate mundi*: The Problem of its Interpretation B: *VChr*, 35. Стр. 105–151.
- Shavulev, G. 2021 Some Remarks on musical symbolism of Philo's hermeneutics in *De Posteritate Caini* B: *Open Journal for Studies in Philosophy*, 5(2). стр. 63-72.
- Smallwood, E. M. 1961 *Philonis Alexandrini: Legatio ad Gaium* Leiden. Brill.
- Williamson, R. 1989 *Jews in the Hellenistic world: Philo*. CUP. Cambridge.
- Wolfson, H. 1947 *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, Cambridge, MA, Harvard University Press.

#### Интернет източници:

Библия, Синодално издателство: <https://dveri.bg/bible/oldtest.bg/4.htm>.

Омир *Илиада*: <https://chitanka.info/text/2033-iliada/2#textstart>.

Омир *Одисея*: <https://chitanka.info/text/30732-odiseja/9#textstart>.

## Философските възгледи на Джордано Бруно и Клод Хелвеций в контекста на просветителския етос

Павел Николов,

докторант към ЮЗУ “Неофит Рилски”, Благоевград

Email: [pavel\\_v\\_nikolov@abv.bg](mailto:pavel_v_nikolov@abv.bg)

## The philosophical views of Giordano Bruno and Claude Adrien Helvétius in the context of the Enlightenment ethos

Pavel Nikolov,

PhD Student, South-West University “Neofit Rilski”, [pavel\\_v\\_nikolov@abv.bg](mailto:pavel_v_nikolov@abv.bg)

**Резюме:** Настоящата статия има за цел да изследва философските възгледи в творчеството на Джордано Бруно, както и да очертае тяхната принадлежност към просветителския етос в историята. Оттук текстът, изхождайки от сходни модели на мислене, търси пресечна точка с тези във философията на Бруно, показвайки едновременно един от основните дискурси, разгърнати в рамките на западната мисловна традиция. За постигането на тази цел изследването борави както с Бруно, така и с характерни представители на просветителския етос в лицето на Хелвеций, Волтер, Ламетри, Русо и Монтескьо. Това изследване изхожда от собствено разбиране за просветителския етос във философията и третира Джордано Бруно в качеството му на просветен ум посредством дефиницията, дадена през XVIII век от Хелвеций. Във втората си част изследването има за цел да се съсредоточи върху философските възгледи в творчеството на К. Хелвеций, както и да очертае тяхната принадлежност към просветителския етос в историята, гравитирая върху разума и чувствата. Оттук текстът, изхождайки от философията на Френското просвещение и изследванията на Хелвеций, показва оригинален историко-философски модел на мислене, който третира “страстите като небесния огън, който съживява интелектуалния свят” (Хелвеций, 1979: 315) и като “творческо начало на ума” (Хелвеций, 1979: 301). По този начин изследването цели да отстрани крайни тези, свързани с култа към разума в епохата на Просвещението, и показва ролята на чувствата и страстите във френската философия от периода, както и ролята им в природата на човека.

**Ключови думи:** Бруно, Хелвеций, Просвещение, модерност, “Пепеляната вечеря”

**Abstract:** This article aims to explore Giordano Bruno's philosophical views while also analyzing the relationship with the Enlightenment ethos in history. Therefore, the text, using similar patterns of thinking, seeks an intersection with those in Bruno's philosophy, showing at the same time one of the main discourses unfolded within the Western tradition. To achieve this goal, the study deals with both Bruno and typical representatives of the Enlightenment ethos such as Helvetius, Voltaire, Lametre, Rousseau and Montesquieu. This study also starts from its own understanding of the Enlightenment ethos in philosophy and treats Giordano Bruno as an enlightened mind through the definition given in the 18th century by Helvetius. In its second

*part, the study aims to focus on the philosophical views in the work of K. Helvetius, as well as to outline their affiliation to the enlightenment ethos in history, gravitating to reason and feelings. Hence, the text, starting from the philosophy of the French Enlightenment and the studies of Helvetius, shows an original historical-philosophical model of thinking that treats "the passions as the heavenly fire that animates the intellectual world" (Helvetius, 1979: 315) and as "the creative beginning of the mind" (Helvetius, 1979: 301). In this way, the study aims to remove extreme theses related to the cult of reason in the Age of Enlightenment and shows the role of feelings and passions in the French philosophy of the period, as well as their role in the nature of man.*

**Keywords:** Bruno, Helvetius, Enlightenment, modernity, "The Ash Wednesday Supper"

Това изследване изхожда от собствено разбиране за просветителския етос във философията и третира Джордано Бруно в качеството му на просветен ум посредством дефиницията, дадена през XVIII век от Хелвеций (Хелвеций, 1979, 534), тоест като тип ум, трансформиращ сложните идеи в идеи, достъпни за всички хора (пак там). За Хелвеций просветителския ум олицетворява една основна характеристика - да представя тезите си възможно най-прецизно и ясно - и, в този смисъл, се корени разликата между гения и просветителя, доколкото първият може да бъде разбран от определен тесен кръг хора, а вторият прави същите тези идеи лесни за всички. Тази основна характеристика на просветителския ум се съдържа в редица представители на Френското просвещение от XVIII век, но тя има своята историко-философска закономерност и просветителски ум би могъл да се открие в различна степен през всяка една епоха. Подобно на френските философи от XVIII век, през XVI век Бруно трансформира философските си възгледи и научни открития в изкуството, използвайки различни художествени жанрове - нещо, което след него прави и Галилей. Художествените произведения на Бруно успяват да трансформират сложните идеи в прости, понякога забавни форми на мислене, които от една страна позволяват по-лесно възприемане, а от друга лавират измежду част от строгите наказания, характерни за времето. Бруно обаче е не просто просветителски ум, той е и гениален, поради което и В. Градев счита, че няма друг философ от XVI век, който да възприема сериозно научните постановки на Коперник (Градев, 2017). Бруно успява да се отърси от предразсъдъците на века, както и да посочи изкуствените просветители от епохата, които са елита на науката по това време - нещо, което ще направи и Волтер отново през литературния жанр два века по-късно. Философията на Бруно изгражда нов модел на мислене, предлагащ алтернатива на цялата научна система през XVI век, както и съвсем различно разбиране за космоса, който да се отдели от геоцентризма. Всичко това предполага критика не само на възгледите от XVI век, но и на предходните периоди. Бруно изгражда нетипично и оригинално виждане за цялостен космос, безкраен по дефиниция и в който се съдържат безброй различни светове. Тези виждания имат за предпоставка Коперник, но Бруно отива много по-далеч като открива и отстранява редица заблуди у Коперник - например идеята за затворената Вселена и застопорените звезди, лишени от движение. В този контекст, настоящата статия счита наложилите се термин

“коперникански преврат” за неточен, доколкото възгледите на Коперник до голяма степен все още се намират в границите на типичната за XVI век космология. Изхождайки от тази причина, Бруно счита Коперник за част от традиционната наука на XVI век, тъй като все още разсъждава в категориите на една крайна вселена, притисната от граници. Следователно, това е и поводът тази статия да разглежда идеите на Бруно в качеството им на действителния мисловен обрат по отношение на космоса в западната космология. Всичко това Бруно успява да направи посредством просветителски похвати и използването на свободни и разбираеми жанрове, чрез които в средата на XVI век се ражда един от основните трудове на века, макар и напълно осмислен и оценен по-късно, а именно “Пепеляната вечеря”. В рамките на пет диалога и четирима персонажа “Пепеляната вечеря” критикува разума, както и неговите способности като заявява, че единствено посредством математика, уравнения и формули за разума е невъзможно да проумее възгледите на Коперник. Оттук критиката на Бруно към Коперник се крие именно във факта, че Коперник стои изцяло в границите на математиката (Бруно, 2018: 11), докато Бруно счита себе си не за математик, а за изследовател и природоизпитател. Именно на математиката и на единствено изчисляващия разум Бруно отдава грешките в концепцията на Коперник и отказа му да премахне рамките на Вселената, но и нещо повече - на строго изчисляващия разум Бруно преписва изобщо грешките във всяка философия и във всяка наука. Бруно счита, че Коперник, изхождайки изцяло от математиката и изчисленията, стои в рамките на изградения от него космос, но и в тези на фалшивите научни принципи (пак там). По смисъла на това Бруно се разграничава както от Коперник, така и от Птолемей (пак там) и изгражда собствена оригинална концепция, която ликвидира рамките, преодолява математическия светоглед и посочва лимитираните възможности на разума два века преди това да се направи във философията на Френското просвещение.

Бруно третира Космоса като безкраен, с липсващ център, и в който се съдържат неограничен брой светове, пред които математическият разум е безсилен да изчисли. Идеята на “Пепеляната вечеря” е, че една безкрайна Вселена не е по силите на човешкия разум и не подлежи на математически изчисления. Като гениален изследовател Бруно достига до обективни прозрения, независимо, че ограничава ролята на строгия разум в този процес, а като просветител, както посочва Градев, той е „първият философ, който пише своите съчинения на простонароден език и по този начин въвежда обикновения език във философията“ (Градев, 2017), нещо, което отново ще се наблюдава като основна черта на Френското просвещение от XVIII век. Друго важно сходство между философията на Бруно и тази на Просвещението във Франция от XVIII век е, че и в двата случая научното, сериозното се трансформира и представя в забавен вид, което кара Градев да определи Бруно за „един от малцината действително комични философи“ (Градев, 2017), ала в своята непринуденост Бруно се припокрива до голяма степен с творчеството и литературните опити на Волтер, с романите на Дидро, до лекия начин, по който пише Ламетри, както и Русо.

Следователно, изхождайки от всички тези предпоставки, настоящата статия, макар и условно, се съгласява с тезата на Градев за Бруно като първия наистина модерен

философ (Градев, 2017), независимо че такъв тип определение и въобще рамкиране на модерната епоха, донякъде е винаги неточно, напразно и непълно. Бруно обаче е много повече от модерен философ, той е просветител по смисъла на просветителския етос в историята и безспорно у него се наблюдават началата, които ще бъдат цялостно разгърнати през цялото Френско просвещение и у всички основни философи във Франция от периода. Позицията на Градев, че „без помощта на жанровата форма на ренесансовия диалог, той не би могъл да направи това по толкова успешен, по толкова забавен и радикален начин“ (Градев, 2017) е изцяло валидна за философските новели на Волтер, за романите на Дидро, както и за “Персийски писма” на Монтескьо. Точно в тези неща се корени и безспорната просветителска роля на Бруно, който до голяма степен стои сам в XVI век, но неговите идеи, отношение към разума и просветителските модели с които изразява себе си преливат, разгръщайки се безпрецедентно и изключително мащабно в цялата френска философия на XVIII век. Това превръща Бруно в един от най-характерните и важни компоненти на просветителския етос и дискурс в историята, без чието наследство самото Френско просвещение не би изглеждало по същия начин, както и разбирането за човешкия разум, математическия светоглед и промените настъпили в разбирането за космоса и Вселената. Оттук, тази статия очерта Бруно именно в качеството му на част от просветителския етос в историята и показва, че той изцяло припокрива определението на Хелвеций, дефиниращо просветения ум.

На свой ред философията на самия Хелвеций е съсредоточена върху изследването на човешката природа с оглед на проявлението ѝ в областта на разума и чувствата. В своите възгледи Хелвеций се солидализира с част от сетивните философски концепти на Волтер и Хюм, както и на по-ранните изследвания на Лок в областта на сенсуализма. Заедно с всички тях, Хелвеций признава и екстраполира ролята на сетивата, анализирайки тяхното действие при получаването на разнообразните впечатления от заобикалящата действителност. Тази физическа чувствителност се допълва от разбирането за паметта като процес по съхраняване на вече получени впечатления. В този смисъл, наред с преобладаващите френски философи от XVIII век, Хелвеций разглежда именно физическата чувствителност като първи и основен двигател в човека, бидейки и предпоставка на всичко останало. Към физическата чувствителност се категоризира и функцията на паметта, разбирана като „един от органите на физическата чувствителност“ (Хелвеций, 1979: 57). Идентично с основните концепти на Волтер и Лок, както и с част от възгледите на Хюм, трактатът на Хелвеций, посветен на ума, предпочита да не се занимава с това, което стои в същността на нещата, независимо дали те са духовни, или материални субстанции, доколкото френската философия от периода счита тази област за непознаваема, с което се възприема и друг подход към материята, тоест разглежда се през „съвкупността от свойства, които са общи за всички тела“ (Хелвеций, 1994: 584). На фона на тези разсъждения, умът се посочва за дар от природата, паралелно с което желанието за удоволствие се анализира като първоизточник на всички действия и мисли. Оттук и щастие, както е при Ламетри, се категоризира като естественото и първоначално състояние на човека да се стреми към него, от което възниква и вариативността от волеви

действия. Внимание се обръща не само на щастието като един от основните двигатели в природата на човека, но и въобще на „сърцето и човешките страсти“ се преписва и всяко познание, до което достига умът (Хелвеций, 1979: 51). В доказателство на това Хелвеций прави уговорката, че ако случайно част от принципите в неговата философия противоречат на общия интерес, той би се отказал от тях, считайки ги за неточност на ума, не на сърцето (Хелвеций, 1979: 51), с което още веднъж се дава превес не на разума, а на чувствата във философията на Френското просвещение. Страстите от друга страна биват поставени посредством два мотива във философията на Хелвеций. С първия мотив се признава, че те често объркват и заблуждават, доколкото се концентрират върху едно проявление и пренебрегват всички останали, едновременно с което могат да работят с въображението като добавят или премахват към предмета неща, които не се съдържат в него. Въпреки този първи мотив, определящ страстите като „зародиш на безкрайно много заблуди“ (Хелвеций, 1979: 63), вторият мотив ги реабилитира, припознавайки в тях „източника на нашите знания“ (пак там). Хелвеций в еднаква степен преписва произхода на човешките добродетели както на ума, така и на чувствата, свързани с физическа болка и наслада (Хелвеций, 1979: 283). На базата на страстите, заедно с желанията според Хелвеций възникват и самите общества, доколкото без желания не би имало индивидуален интерес, а от там и колективен, с което от чувствата се прави опит да се обособи „създаването на всяка справедливост“ (пак там). Към болката и насладата Хелвеций прибавя скуката и щастието, разглеждайки ги като част от двигателите в развитието на всички народи. Така например посредством подтискането на страстите, било то чрез тиранични модели, или съблюдаването на строги морални норми, скуката се превръща в отрицателна движеща сила и предпоставка за появата както на ниски страсти, така и на интриги, престъпления и дребнавости. Скуката обаче би могла да има и позитивен характер, доколкото нейното преодоляване предполага творческа дейност, а - когато липсва цензурираща форма на управление - тази дейност, породена от скуката, може да задвижи всички науки и изкуства в пълния им потенциал. Именно на страстите като първоизточник философията на Хелвеций преписва всички неща, които „учудват и възхищават през всички епохи“ (Хелвеций, 1979, 296), твърдейки, че „страстите в областта на морала са това, което е движението в областта на материята“ (Хелвеций, 1979: 297). За Хелвеций чувствата придават виталност на нравите, подпомагат развитието на изкуствата и биват „творчески зародиши на ума“ (пак там). Търсейки приемна връзка между разума и чувствата Хелвеций счита, че единствено страстите, които са и причина за всяко вдъхновение, правят всяко знание възможно (Хелвеций, 1979: 311), те са също „небесния огън, който съживява интелектуалния свят“ (Хелвеций, 1979: 315), независимо, че те са и причината за почти всички проблеми, отрицателни действия и събития в историческия процес. Важната роля на страстите в природата на човека и обществата кара не само Хелвеций, но и почти всички представители на Френското просвещение да анализират самия им генезис. В случая Хелвеций категоризира страстите двустранно, бивайки или естествени, тоест дадени от природата, или такива, произхождащи след появата на обществата. Като противовес на философите, които разглеждат естественото

състояние негативно, заедно с Русо и Монтезкьо, философията на Хелвеций го разглежда позитивно, описвайки го като период без ниски страсти, в който съществува единствено естествената наслада и болка. Ниските страсти от типа на горделивостта следователно не са естествени страсти, а продукт от възникването на обществата като към тях Хелвеций прибавя завистта и пороците. Хелвеций обаче заема умерена позиция по отношение на страстите като едновременно в историко-философски план ги реабилитира, но и счита, че липсата им - независимо от това, че спира познанието - все пак отстранява редица неточности, свързани с тях. Оттук и философията на Хелвеций, изразена в трактата му, посветен на ума, не противопоставя страстите на ума, а напротив - търси начин за тяхната хармонизация. Заедно с Ламетри Хелвеций счита, че всички хора естествено се стремят към щастие, поради което и определя задачата на практичния ум в това да се открие начин за постигане на щастие, доколкото и както то е възможно (Хелвеций, 1979: 578). А идентично с Русо идеята на Хелвеций е, че най-вече на страстите се крепят всички знания, доколкото те олицетворяват интереса той да ги има. Що се отнася до етиката, Хелвеций отново я изгражда върху страстите, върху личния, от там обществен интерес, на който се дължи възникването на всяка справедливост. Измежду всички чувства, Хелвеций посочва меката, както и удоволствието като основополагащите мотиви на етиката и морала. Без тях, заедно и с всички останали страсти, не би имало морал и нрави, а единствено индетифицираност. Хелвеций не противопоставя частното на колективното благо и счита, че е необходимо да се открие начин те да са в полза едно на друго, доколкото общия интерес може да насочва частния в дейности, изгодни и за двата. В този смисъл, Хелвеций не се различава от идеите, поместени в повестта „Мемнон или човешката мъдрост“ на Волтер, която се обявява против подтискането на страстите от страна на разума, тъй като, от една страна, това е ненужно, а, от друга, невъзможно. А, както беше посочено, ограничаването на страстите поражда не липсата на страсти, а появяването на по-ниски страсти. От тази позиция Хелвеций логично преодолява противопоставянето на разума и страстите, приемайки, че не разума, а единствено “страстите могат да се борят срещу страсти“ (Хелвеций, 1979: 604). Що се отнася до практическия и обществен интерес, Хелвеций предлага законите да бъдат съобразени със страстите като работят за това да се проявяват най-вече тези страсти, които са от полза на обществото, без да забраняват тези, които не му пречат. Във връзка с философското и научно познание, както бе посочено, Хелвеций третира страстите в ролята на негова предпоставка, с което въвежда и значението на субективността в този процес. С други думи, субективното е всъщност страстта на субекта към познание, респективно субективното, залегнало и в самото име на философията като “любов към мъдростта”. Грешките на познанието Хелвеций преписва не толкова на страстите, макар че и те имат вина, а на неточната употреба на понятия и влагането на различни смисли в тях, от което произтичат излишни спорове не само във философията, науката и изкуствата, но и във всички форми на обществени и лични отношения. Подобно на Бейкън и “идолите на площада” (Бейкън, 1969, 73) Хелвеций счита за необходима по-внимателната употреба на думите, както и нуждата за допълнително изясняване на техните значения. Само така

неточностите и грешките в употребата са преодолими, с което хората биха постигнали едно по-ясно и по-точно разбиране помежду си.

От гореизложените мотиви във философията на Хелвеций, настоящото изследване показва пресечната им точка с други представители на Френското просвещение като Русо, Хюм, Монтескьо и Волтер, постигайки едно по-ясно разбиране за тенденциите в мисленето на XVIII век. Философията на Хелвеций бе разгледана преди всичко с оглед на неговата концепция, свързана със страстите и тяхната реабилитация в историко-философски план. Това бе показано в исторически план през третирането на страстите като предпоставка за “всички велики дела” (Хелвеций, 1979, 296) и в етически през сравнението на страстите по отношение на нравствеността с движението за физическата природа (Хелвеций, 1979: 297), както и с възгледа за страстите, даващи виталност не само на морала и изкуствата, но и науките (Хелвеций, 1979: 311). Посочените цитати, извлечени от разсъжденията на Хелвеций еднозначно посочиха двукратната природа на страстите да бъдат едновременно „небесния огън, който съживява интелектуалния свят“ (Хелвеций, 1979: 315) и причината за всички пороци. Сборът от тези концепти извежда Хелвеций като част от общата тенденция във философията на Френското просвещение от XVIII век да примири разума и страстите, с което това изследване опита да преодолее възгледа на З. Бауман за „култ към разума“ през Просвещението (Бауман, 2002: 109), както и позицията на Адорно и Хоркхаймер спрямо „радикалния“ облик на Просвещението, даден в „Диалектика на Просвещението“ (Хоркхаймер/Адорно, 1999: 119).

### **Библиография:**

1. Бауман, З. (2002). Модерност и холокост. София: ЛИК.Бейкън, Ф. (1982). Опити. София: Наука и изкуство.
2. Бруно, Дж. (2018). За безкрайното, Вселената и световите. София: Изток-Запад.
3. Волтер, Фр. (1983). Философски новели. София: Народна култура. (Тъй върви светът; Кандид или оптимизмът).
4. Волтер, Фр. (1986). Избрани философски съчинения. София: Наука и изкуство.
5. Волтер, Фр. (1982). Философски речник. София: „Георги Бакалов“.
6. Градев, В. (2017). Джордано Бруно и раждането на модерната философия. В: Джордано Бруно и раждането на модерната философия | Портал за култура, изкуство и общество (kultura.bg)
7. Дидро, Д. (1981). Естетика и теория на изкуството. София: Наука и изкуство.
8. Дидро, Д. (1983). Монахинята. София: Народна култура.
9. Дидро, Д. (1983). Избрани творби. София: Народна култура.
10. Ламетри, Ж. (1981). Човекът-машина. София: Наука и изкуство.
11. Лок, Дж. (1972). Трактат за човешкия разум. София: Наука и изкуство.
12. Хелвеций, К. (1979). За ума. София: Наука и изкуство.



13. Хелвещий, К. (1994). За човека, за неговите умствени способности и за неговото възпитание. В: Европейска философия XVII-XVIII в., Антология, том I. (1994). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
14. Монтескьо, Ш. (1984). За духа на законите. София: Наука и изкуство.
15. Montesquieu, Ch. (1721). Persian Letters. Exported from Wikisource on March 1, 2022. Persian Letters - Wikisource, the free online library
16. Русо, Ж. (1994). Беседа върху произхода и основите на неравенството между хората. В: Европейска философия XVII-XVIII в., Антология, том I. (1994). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
17. Русо, Ж. (1976). Юлия или нова Елоиза. София: Народна просвета.
18. Хюм, Д. (1986). Трактат за човешката природа. София: Философско наследство.
19. Хоркхаймер, М., Адорно, Т. (1999). Диалектика на Просвещението. София: ГАЛ-ИКО.

## ПРИРОДАТА НА ЧОВЕШКИЯ ДУХ ПРЕЗ МЕТАФИЗИКАТА НА ДЕКАРТ

Даниела Дралева

Докторант, Югозападен университет „Неофит Рилски“

E-mail: [danieladrалева@abv.bg](mailto:danieladrалева@abv.bg)

## THE NATURE OF THE HUMAN SPIRIT THROUGH THE METAPHYSICS OF DECARTES

Daniela Drалева

PhD Student, South-West University “Neofit Rilski”

E-mail: [danieladrалева@abv.bg](mailto:danieladrалева@abv.bg)

**Резюме:** В статията са разгледани отношенията и взаимовръзките между материалната и духовната субстанция в човешката природа. Процесите, които оказват влияние върху душата чрез мисленето и телесните преживявания. Развитие на дуалистичната концепция, че тялото и умът могат да бъдат отделени, че душата не може да бъде свързана с пространствеността и основната нейна същност е мисленето. Заблудите, пред които е изправен умът по пътя на познанието, заблудите на духа, идващи от чувствата и стремленията на душата. Разграничени са действията на душата от страстите на душата. Разгледани са основните модуси на протяжността, както и атрибутите на душата. Един преход от безжизненото към жизненото, от протяжното тяло до непротяжната душа. Аналитичният ум на мислещия човек би помогнал много в развитието на душата, да се надмогнат стремленията и страстите и за извисяването на духа до божественото. Мисълта, която може да ръководи и контролира и двете субстанции, както и да определя не само настоящето битие, но и бъдещото проявление на духа. Мисълта, като основа на съществуването, се превръща в основна идея на цялата Декартова философия. В тази философия човекът не се разглежда поотделно със съставните му части, а като един въздействащ цялостен обект, съчетал в себе си и двете проявления на субстанциите.

**Ключови думи:** Декарт, човешкото тяло, душа, Бог, протяжност, мислеща субстанция, заблуди на духа.

**Abstract:** The article examines the relations and interrelationships between material and spiritual substance in human nature. The processes that affect the soul through thinking and bodily experiences. The development of the dualistic concept that body and mind can be separated, that the soul cannot be bound to spatiality and that its fundamental essence is thinking. The delusions that the mind faces on the path of knowledge, the delusions of the spirit coming from the passions of the soul. The main modes of extensions are examined, as are the attributes of the soul. A transition from lifeless to life. From the extended body to the non-

*extended soul. The analytical mind of the thinking man would help a lot in the development of the soul, in overcoming the aspirations and passions and in the elevation of the spirit to the divine. The thought that can guide and control both substances, as well as determine not only the present being, but also the future manifestation of the spirit. Thought as the basis of existence becomes the main idea of the entire Cartesian philosophy. Where the person is not considered separately with its constituent parts, but as an impacting overall object combining both manifestations of the substances.*

**Keywords:** *human body, soul, God, extension, thinking substance, delusions of the spirit*

Въпросът за човека и неговата субстанциална природа е бил обект на много обсъждания през вековете. Връзката между телесното и духовното, както и влиянието на социума и изграждането му като личност, поставят човека в центъра на различните философски учения от древността до днес. Проблемът между духовното и материалното естество в човешката природа е бил обект на редица спорове и формира различни идейни течения във философията. Отношението между ума и тялото е разглеждано както монистично, така и дуалистично. В епохата на Новото време центърът се измества от визията за човека като божие творение и венец на природата, започват да се търсят онези страни в човешката природа, които са насочени към мисълта и извисяването на човешкия дух. Западната мисъл постепенно навлиза в период, в който се дава превес на мисълта и рационалния аспект пред материалната форма.

Още през XVII в. Рене Декарт дефинира връзката между ума и тялото и изгражда една дуалистична концепция за двете отделни начала/субстанции/ между материалната и идеалната реалност. Декарт разкрива ролята на непосредственото мислене като основно при формирането както на телесната, така и на духовната реалност. Въпреки ширещите се все още теологически схващания, Декарт се е стремил да изведе самостоятелно идеята за човека и неговата природа и да постави основите на бъдещите научни изследвания.

Преди да говорим за природата на човешкия дух, трябва да започнем от размишленията на Декарт върху първата философия и разликата между човешката душа и тяло. В „Разсъждение за метода“ Декарт пише: „Аз описах разумната душа и показах, че тя по никакъв начин не може да се изведе от силата на материята. Душата трябва да бъде специално създадена. Не е достатъчно тя да се намира в човешкото тяло като кормчия на своя кораб, за да движи неговите членове. Необходимо е тя да бъде по-тясно съединена и свързана с тялото, за да има освен това чувства и стремежи подобно на нашите и да образува по такъв начин истинския човек“ (Декарт, 1996: 76). Според Декарт тялото е „материалната субстанция и негов основен атрибут е протяжността и пространствеността“ (Декарт, 19786: 517). То чувства и преживява чрез болката и сетивата са тези, които насочват мисълта в една или друга посока. Вътрешното място, което заема тялото, се различава от мисълта, защото според Декарт мисълта е основна характеристика на човешката душа. И тази характеристика съпътства човека през целия му живот.

За това какъв е произходът на човешкото знание и за ясното разграничаване на душата от тялото четем в произведенията на Декарт: „Разсъждения за метода“ (1632), „Размишления върху първата философия“ (1641), „Начала във философията“ (1641) и „Правила за насочване на ума“ (1628). Според Декарт пътят за достигане на познанието минава през логическите разсъждения и сложните мисловни процеси. А за да достигнем до истината, трябва да извървим дългия път през съмнението и заблудите, защото сетивното познание не е сигурно и често сетивата ни мамят. Сетивното познание е неточно и често измества мисълта към моментните усещанията: „Дори за моето тяло нямам сигурно знание, защото бих могъл да сънувам, че ми е ампутиран кракът, а всъщност той да е напълно здрав“ (Декарт, 1996: 27). Декарт оборва илюзорната реалност на сънищата и съществуването на телата с аргумента, „произтичащ от предположението, че божествено дарените човешки познавателни способности винаги трябва да се разглеждат като адекватно проектирани за някаква конкретна цел“ (Петрова, 2021: 67).

Метафизиката на Декарт е насочена към проявлението на двете субстанции – протяжната /тялото/ и мислещата /душата/. А това, което обединява и се явява свързващо звено помежду им, е Бог като една безкрайна субстанция и техен създател. Идеята за Бог при Декарт е застъпена в почти всичките му съчинения, въпреки че цялата му философия е изцяло рационалистична. Тук е уместно да споменем и факта, че все пак той е завършил йезуитски колеж в Ла Флеш и е възпитан в духа на вярата и разбирането му логически аргументира съществуването на Бог: „Самото траене на нашия живот е достатъчно да докаже, че Бог съществува“ (Декарт, 1996: 111). Декарт се придържа към онтологичния аргумент при доказателствата за съществуването на Бога. Изхожда също от идеята за върховно същество с неговите идеални форми и само от идеята на една такава свършена субстанция човекът може да произлезе като творение.

Като телесно същество човекът съществува във времето и пространството. А времето според Декарт е съставено от мигове, които не са свързани един с друг и това, което пренася човека от един миг в друг, е именно Бог. Траенето, т.е. времето на субстанцията е различно, защото няма субстанция, която да престане да съществува, но мисълта е тази, която определя това „траене“ – като миг, или по-дълъг интервал от време. И тук отново откриваме математическата мисъл на Декарт, която проектира пространството и времето през телесното и материалното: „Телесната природа е обект на геометрията... а идеите получавам от духа“ (Декарт 1996: 70).

Освен движението, основен модус на протяжността е положението и фигурите. Но мислещата субстанция определя положението на тялото в пространството, както и възможността да съществува независимо и извън него. Така Декартовата мисъл ни препраща към това, че душата може да съществува независимо и самостоятелно извън тялото, нещо което срещаме в религиозните вярвания и източната философия. Тялото и умът могат да бъдат отделени, душата не може да бъде свързана с пространствеността и нейната същност е мисленето, и в този смисъл тя може да съществува напълно самостоятелно. Всичко това четем в метафизическите му „Размишления върху първата философия, в които се доказва съществуването на Бога и разликата между човешката

душа и тяло“ (Декарт, 1996: 19). Декарт описва заблудите, пред които умът е изправен по пътя на познанието. Душата се лута между реалността и търсенето на истината, а мисълта е тази, която ни дава ясните ориентири. И както човек не може да си представи ясно как би изглеждала фигура с хиляда страни /хилядоъгълник/, така въображението ни препраща към нови и нови образи, които са с различна степен на истинност. А за тяхното разбиране се изисква специфично усилие на духа и изграждането на представни образи в пространството, за да бъдат те разбрани.

Тези първоначални представи са първата преходна стъпка към самия мисловен процес. И в тяхната полизмерност представите затрудняват духа в процеса на мислене: „По този начин ясно познавам, че за да извикам нещо във въображението си ми е нужно особено усилие на духа, което съвсем не ми е необходимо, за да го схвана. И тъкмо това особено усилие на духа показва по очевиден начин разликата между въображението и чистата умствена дейност или схващането.“ (Декарт, 1996: 69). Когато духът схваща и разбира нещата, той се обръща към самия себе си и разглежда намиращите се там идеи. За разлика от въображението, което се обръща към материята и тялото, и разглежда идеята, получена чрез сетивата.

В телесната природа освен геометрия, има и болка, вкусове, звуци, които също са различни и индивидуални за всеки човек и тези усещания не зависят от духа и мисълта. Освен въображението, чувствата и желанията като модуси на мисленето също внасят заблуди и не може да се взимат в предвид като истинно знание. Да, идеите минават през сетивата, но те са независими и често водят до заблуди, когато идеите ни са базирани единствено и само върху тях: „Идеите, които получавам чрез сетивата, не зависят от волята ми“ (Декарт, 1996: 73). Два са начините, по които можем да мислим за сетивното познание: или да изпаднем в заблудите на сетивните идеи, или да не ги приемаме и избягваме. Грешките в нашето мислене се пораждаат и от това, че волята е безкрайна и често изпреварва нашия краен разум. Грешки могат да се получат и когато разглеждаме нещата сами по себе си и може да се обърка идеята за субстанция с идеята, която трябва да имаме за нейните свойства: „Ние може също да разглеждаме мисълта и протяжността като модуси, или различни начини намиращи се в субстанцията, т.е. когато вземем предвид, че една и съща душа може да има множество различни мисли и че едно и също тяло може да бъде протяжно по различни начини“ (Декарт, 1996: 132). Трудността идва тук от отделянето на понятието, което имаме за субстанция, от понятието, което имаме за мисълта, или протяжността и това понякога води също до объркване.

За да бъдат разбрани добре, те или трябва да се отделят една от друга, или трябва да се търсят и обосновават допирните им точки. Тези две сътворени субстанции – идеалната, мислещата /душата/ и пространствената, материалната /тялото/ – съчетават в себе си присъствието на най-висшето – Бог. А човешкият дух носи в себе си и възприятията, и чувствата, и волята, но те, като част от мислещата субстанция, носят в себе си целта за разлика от телесната субстанция, която е лишена от мисъл и цел и е подвластна само на природните закони. И ако материята е делима до безкрайност, то духовната субстанция е неделима, но носи в себе си божествената частица и потенциал за развитие и духовен

растеж. Модалната разлика между двете определя и начина, по който ние ги възприемаме и мислим като две напълно отделни и различни субстанции: „Понеже ние не бихме могли да познаем модусите, без субстанциите от които те зависят, а субстанциите са реално различни една от друга“ (Декарт, 1996: 130). Декарт разграничава модусите, начините и атрибутите при различните субстанции. Там където има промяна, движение, разнообразие и изменение използва думата „модус“, а при Бога, като вечно съществуващ и непроменен, говори само за „атрибути“ (Декарт, 1996: 126). Главният атрибут на душата е мисълта, а на тялото –протяжността, и всички останали атрибути зависят от тях. И разпознавайки атрибутите, ние можем да направим заключението, че тази субстанция съществува в нейната цялост. И няма как да имаме ясна представа за субстанцията без нейните атрибути, или да мислим само за един атрибут, без да разглеждаме връзката с другите, защото това също би довело да неясно знание за нещата.

Декарт достига до своето прословуто съмнение чрез своите правила на метода, като за да постигнем истината, трябва да се освободим от неистините. Но няма как да схванем и разберем себе си чрез усещанията и въображението без мислещата субстанция, защото възприятията са неясни и неточни. А от съединяването на двете субстанции на духа и тялото се получават понякога смътни начини на мислене: „Съзнанието, свързано с променливостта, е същината на духа, тъй като то носи постоянното зад променливото, единството зад многообразието. Именно поради това аз се схващам като разум“ (Декарт, 1978а: 335). Има неща, които не могат да бъдат приписвани нито само на душата, нито само на тялото, а на тяхната връзка и въздействие между тях, като страстите на душата, които не зависят само от мисълта, както чувствата, усещанията, гладът и др. Мненията също са вид заблуди, защото те насочват мисълта към конкретната ситуация, а не разглеждат проблема от всички страни: „Защото, струва ми се, че единствено на духа, а не на съчетанието на духа и тялото се полага да познава истината за тези неща.“ (Декарт, 1996: 78). Човешката природа няма как да познава всички неща, защото човекът е сътворен като краен и затова може да има само ограничено по своето съвършенство познание, а пълното познание принадлежи единствено и само на Бога. Нашата памет също ни лъже, защото нещата, които сме познавали в миналото и сме имали ясна представа за тях, днес могат да изглеждат по друг начин, защото „познанието, върху което може да се основава едно безспорно съждение, трябва да бъде не само ясно, но и отчетливо“ (Декарт, 1996: 121). Прибързаните заключения също мамят духа и карат човека да живее в заблуда, макар и временна, защото всички истини се откриват с времето.

А ако бъде разгледано човешкото тяло като машина, съставена от различни органи, то то не би могло да се движи без помощта на духа и указанията на волята. И в тази връзка, описвайки тялото като система от органи, Декарт прави извода, че „по своята природа тялото винаги може да се дели, а духът е съвсем неделим. И наистина когато разглеждам своя дух, т.е. самия себе си, доколкото съм само нещо, което мисли, аз не съм в състояние да различа в себе си никакви части, а се схващам като нещо единно и цялостно“ (Декарт, 1996: 81). По-нататък в разсъжденията си Декарт продължава да развива тази идея и търси мястото на духа в човешкото тяло. И няма как мястото на душата да не е

другаде освен в мозъка и по-специално той посочва епифизата, наричайки я „седалището на душата“, „частта от тялото, в която душата директно упражнява своите функции“ (Декарт, 1996: 81). Това според Декарт е мястото, където душата и тялото си взаимодействат и получават послания от божествения свят. Размишленията му го довеждат може би до този център в мозъка поради факта, че той е единствен, а не удвоен орган както другите части в тялото и мозъка, и може би в тази посока е и връзката, която прави с възприемането и пречупването на светлината. Години по-късно медицината ще опише подробно функциите и предназначението на тази жлеза, а мистиците ще я приемат като трето око и връзка с духовния свят. А днес дори науката говори за духовна молекула на съзнанието и синтезирането на ДМТ от епифизата.

Медицината, психологията и съвременните технологиите днес взаимно се допълват в търсене на различните фактори, влияещи върху човешкото развитие. И метафората на Декарт за всеобщото дърво на науките (Декарт, 1978б: 468-469) се оказва много точна. Всички клони на познанието тръгват от философията, където корен е метафизиката, стъблото може да бъде физиката, а всички други клони са науките, които израстват от това стъбло. Но най-високо горе всички науки се събират в трите основни клона, а именно: етиката, медицината и механиката. Това дърво ражда нови разклонения и поддялове, но тази негова представа за науките често се използва дори и днес за онагледяване на познанието в различните области. Един преход от безжизненото към жизненото, от протяжното тяло до непротяжната душа.

Декарт разглежда тялото и от четири различни перспективи. Първите три той отнася до чистата материалност и протяжност: „Телесната субстанция не може да бъде схваната без нейната протяжност“ (Декарт, 1978б: 519), а при последната говори за връзката между двете субстанции и говори за „природата на материята или на тялото, взето изобщо“ (Декарт, 1978б: 516) и тук под „тялото изобщо“ се разглежда като цялата материя, която се разграничава от конкретното човешко тяло. Познанието тръгва от опознаване функциите на материалната субстанция, достигайки до познание за духовната същност. И така човешкото битие се разглежда като съвкупност от разнородни части и атрибути. Онова, което изпълва битието ни, са преживяванията, желанията, нашите страсти и копнежи. Няма по-добър начин за себепознание от това да опознаем нашите страстите и открием чрез тях кое отличава душата от тялото: „За да познаем страстите на душата, трябва да разграничим нейните функции от функциите на тялото“ (Декарт, 1978в: 623). В трактата си „Страстите на душата“ (1649) Декарт тръгва от описанието на целокупната природа на човека, изхождайки от физиологията му, за да достигне до желанията и стремленията на душата и до идеята за добро и зло и морала в човека. В продължилата шест години, чак до смъртта му, кореспонденция с принцеса Елизабет, Декарт разгръща философската си мисъл в различни сфери от човешките емоции през парадигмите на мисълта до това как всъщност трябва да се възприема самият живот. Основните въпроси, които се задават са: Как всъщност душата може да движи тялото?; Може ли душата да съществува без тялото и как страстите свързват тялото и душата? Тук спорът се води от етична и психологична гледна точка и човекът се поставя в центъра със

своите емоции, чувства и мисли. Като поставя акцент върху функциите на душата и приписва на нея основно мисълта, Декарт разграничава действията на душата от страстите на душата. Тези, които свързваме с нейните действия, са всички наши желания, а всички наши познания и видове възприятия могат да се нарекат страсти, защото те не са продукт на душата, а тя ги получава отвън. Декарт също разделя желанията на два вида: едните като действия на душата извън нея, а другите като действия, завършващи в нашето тяло. Първият вид желания са насочени към нематериалното /Бог/, а другите, разгледани в материален и конкретен аспект, ръководят движението на тялото. Възприятията също може да бъдат разграничени: едните имат за причина душата /желания и представи/, другите са свързани с тялото /усещанията на сетивата/. И трябва да се прави разлика кои възприятия към какво се съотнасят: дали към душата, или към тялото.

Страстите на душата не се разбират в буквалния смисъл, който влагаме днес в понятието страст, „А може да ги определим изобщо като възприятия (emotions), които отнасяме изключително към душата и се предизвикват, подхранват и подсилват от съответното движение на духовете“ (Декарт, 1978в: 637). И затова, противно на дотогавашните схващанията, че сърцето чувства и страстите са присъщи на него, Декарт измества усещанията към мозъка и мислещата душа и към жлезата, която ръководи и контролира всичко. В този аспект дори и душата може да бъде разделена на две нива: низша /сетивна/ и висша /разумна/ във вечната борба не само между тялото и душата, но и вътре в душата между естествените желания и волята. Според Декарт „Силата на душата не е достатъчна без познаването на истината... Няма душа, колкото и слаба да е тя, която ръководена добре, да не може да добие пълна власт над своите страсти“ (Декарт, 1978в: 649).

Във втората част на „Страстите на душата“ Декарт описва подробно различните страсти и ги обединява в шест основни страсти на душата, където откриваме повече етичните му разбирания за „удивлението, любовта, омразата, желанието, радостта и тъгата (Декарт, 1978в: 656). И всички останали страсти като съвест, слава, завист, гняв, благоговение и други произлизат, или са разновидности на основните шест страсти на душата. Удивлението е вид познание и не е нито добро, нито зло и то няма никаква връзка със сърцето, а само с мозъка, в който са сетивните органи за него. Силата на удивлението е в различната степен на движение на изненадата, а „изумлението е излишно удивление, което оказва вредно влияние на тялото“ (Декарт, 1978в: 658). Удивлението помага на паметта и оттам то е полезна страст с това, че засилва нашите идеи, но да не го задържаме прекалено дълго в ума си, защото може да се превърне в навик, който отвлича вниманието от същественото. За любовта Декарт казва, че „тя е душевна емоция, която пробужда душата, за да се съедини с онези обекти, които са полезни за нея“ (Декарт, 1978в: 660). И тук основната разлика е между доброжелателството и желянето, както и между привързаността, приятелството и предаността. А разликата между тях е в техните прояви и се разбира и осъзнава само чрез ума.

Интересни са идеите му за омразата, като противоположна на любовта страст на душата, че няма толкова много видове омраза, колкото различни са проявленията на



любовта, защото „понеже не забелязваме тъй добре разликата между злините, от които сме отделени по своя воля, както забелязваме разликата между благата, с които сме свързани“ (Декарт, 1978в: 663). Защото любовта е многолика и има различни форми, докато омразата се проявява с една цел да навреди и отнеме, за да задоволи желанията на егото. Идеята за добро и зло отново са пречупени през сетивата и мисълта, както и от вътрешните емоции, които се предизвикват от самата душа. Вътрешните сетива на душата откриват разликата между етичните категории, а външните сетива водят до разпознаването на естетическите категории като красиво и грозно. И в този смисъл се поражда единият вид любов към хубавите неща – харесването и втория вид любов – желанието. Омразата също се разглежда, пречупена през вътрешните сетива като разбирането за лошите неща и чрез външните като усещане за отвращение: „Но страстите на харесване и ужас обикновено са по-силни, относно другите видове любов или омраза, понеже това, което идва в душата посредством сетивата, я засяга по-дълбоко, отколкото онова, което ѝ се представя от разума“ (Декарт, 1978в: 664). И от всички страсти на душата това са най-измамните, които вкарват човека в заблуди и променят разбирането за истина, защото замъгляват човешкото съзнание, защото единствено желанието като страст няма противоположна на себе си, но и по сила е най-въздействащо.

Впечатленията, които оставят в мозъка различните проявления на доброто и злото, предизвикани от усещанията на тялото, са различни от тези впечатления на душата, които оставят страстите. Усещанията се предават и проявяват в различни части на тялото, както и различните емоции също се отразяват и на физиологичните органи, така и на душата. Връзката между душата и тялото се проявява в това, че при изпитването на дадена емоция се включват и спомените за преживяна обратна такава и то с различна степен на запомнено усещане: „И щом веднъж сме свързали дадено телесно действие с някоя мисъл, след това едното не ни се явява, без да ни се яви също така и другото“ (Декарт, 1978в: 686). Но човешката природа е многообразна и не винаги едни и същи действия пораждат и се свързват с едни и същи мисли. Колко по-лесно би било, ако говорим само за тялото, но то носи в себе си несъвършенството и затова е подвластно на различни негативни прояви и макар страстите да принадлежат главно на душата, те водят след себе си и познанието. А познанието идва чрез любовта и омразата, радостта и скръбта. Макар омразата да отдалечава човека от божествената му същност и от това да търси доброто у хората и така тя се явява като недостатък на душата.

Освен основните шест вида страсти на душата, които оказват съществено влияние върху човека, Декарт се спира в своите разсъждения и на „особените страсти“ (Декарт, 1978в: 696), а именно: уважението, презрението, благородството, смирението, благоговението, страха, угривението на съвестта, милосърдието и др. Добродетелното смирение извисява човека и го кара да мисли върху несъвършенствата на нашата човешка природа, да разсъждава върху миналите грешки, както и върху тези, които могат да бъдат реализирани в бъдеще.

Различията и преживяванията на тези страсти карат душата да се променя и става по-съвършена. Декартовата представа за духа е съвсем различна от Хегеловата идея, която

ще бъде развита по-късно като свободен дух, различен и отделен от душата и материята – онази най-висша частица в човешката същност, която ни свързва с божественото и носи в себе си, идеята за първоначало и абсолютен Декарт описва като „духове“ (Декарт, 1978в: 674) силите, които преминават през различните телесни органи и пренасят усещанията до мозъка и душата. Различната им сила и роля е да раздвижват кръвта по определен начин на базата на породените емоционални процеси и състояния в човешката природа. Подобно на частиците на пламъка на една свещ, така и духовете са такива частици, които „не се спират никъде и едни влизат в кухините на мозъка, други вече излизат от тях през порите на неговата субстанция, които ги отвеждат в нервите, а оттам в мускулите и те движат тялото по всички възможни начини“ (Декарт, 1978в: 628). Оказват въздействие и на всички органи: сърцето, далака, жлъчката, черния дроб, белите дробове и достигат до мозъка, и обратно се връщат към тях чрез мисловните импулси. Тези външните признаци на това какво чувства душата се проявяват чрез цвета /тена/ на кожата, погледа, треперенето, отпадналостта и други. По негово време все още не са били открити ензимите и въздействието на хормоните, но по-късно науката и медицината ще дадат своето логично обяснение за всички тези процеси на биологично активните вещества в човешкия организъм.

Познанието и себепознанието спомагат за развитието на човека и осъзнаването му като личност – нещо което ще открием по-късно и в психологията. Познанието на страстите е полезно за душата, защото имайки ясна представа за тяхната същност, просто силата на преживяване отслабва, или дори избягването им и разбирането им за самите тях вече е мъдрост. И мъдростта е в точно това – да се научим да станем господари на страстите, да се справим с болките и да се радваме на живота. Силните души са и със силна воля да се противопоставят на страстите и да вземат решение да ръководят действията на своя живот, водени от истината: „В това собствено се състои главната полза на морала... Защото страстите са винаги добри, когато се основават върху едно истинско познание, както не могат да не бъдат лоши, когато почиват върху някаква заблуда“ (Декарт, 1978в: 691), „Чувството компенсира невъзможния анализ на онова, което е добро за нас, така че ние не знаем по какъв начин всяка част от природата се съчетава с цялото и какви са предварителните решения, заложили в спонтанността на волята“ (Роди-Левис, 2001: 120). А пътя да се освободи човек от безсмислените желания и от тези, които не зависят от нас, е да размишляваме върху божественото провидение и да останем свързани с вярата, „като отхвърлим общоприетото мнение, че вън от нас има някаква случайност, която по свое усмотрение кара нещата да стават или да не стават“ (Декарт, 1978в: 693).

Човек вече може на базата на размишленията и свободната си воля да избира и да вземе най-правилното и разумно решение: „Свободната воля ни прави до известна степен подобни на бога, превръщайки ни в господари на самите нас, стига само да не изгубим поради низост правата, които ни предоставя“ (Декарт, 1978в: 697). От свободната воля произтича най-висшата добродетел – благородството, защото тя е вид осъзната свобода, даваща правото на свободен избор и приемането решенията на другите да постъпват спрямо тяхната воля. А самите те са пълни господари на своите страсти, защото

разсъждават не само върху собствените си постъпки, но се учат и приемат грешките на другите. Благородните, великодушни и извисени души отдават на всеки онова, което му принадлежи, а в това се проявява и смирението пред бога. Свободният избор определя и това дали ще се поддадеш на една или друга страст, на едно или друго желание и на базата на опита на душата да отсъди кое е добро, или не за нея. Свободният избор може да извиси човека до Бог или да го принизи до първичната му природа. Свободният избор предопределя не само собственото битие на човека, но и това на останалите, които той среща по пътя си и с които си взаимодейства: „В автономисткото русло на философско-антропологическите търсения се набляга върху водещата роля на човешкия избор при осъществяване на едно или друго действие. Постъпките на хората се обясняват преди всичко с реализацията на тяхната свобода, а не като подчинение на необходимост.“ (Тодоров, 2019: 30). Постъпките се определят от личния избор, водени от волята на божествената, разумна субстанция – душата.

Свободата, разглеждана като способност за избор, обхваща не само волята, но се свързва и с разсъдък, като абсолютно необходим при вземането на решения. Човекът е многопластово и многоизмерно същество, което е взаимосвързано и взаимозависимо с всички останали и това определя безкрайно многото му вариации на поведение. И до това многообразие от различни избори в живота ни водят страстите на душата като своеобразни начини на преживявания и усещания: „Разумът изисква да изберем оня път, който обикновено се смята за по-сигурен“ (Декарт, 1978в: 694). Човешката душа е като везни, лута се между различните крайности, докато намери баланса в себе си и се уравни, докато намери вътрешния мир и покой, който идва само от смирението и вярата в Бог.

Аналитичният ум на мислещия човек би помогнал много в развитието на душата, да се надмогнат стремленията и страстите и за извисяването на духа до божественото. Мисълта, е, която може да ръководи и контролира и двете субстанции, както и да определя не само настоящето битие, но и бъдещото проявление на духа. Мисълта като основа на съществуването се превръща в основна идея на цялата Декартова философия. Човекът не се разглежда поотделно със съставните му части, а като един въздействащ цялостен обект съчетал в себе си и двете субстанции. Съжденията, които човек прави съобразно двете свои природи, го водят неминуемо до познание на истината, както и до разграничаване на моралните категории и взимането на най-добрите рационални решения: „Да свикнем да образуваме сигурни и определени съждения за всички представящи ни се неща, и да изпълняваме дълга си винаги, когато вършим онова, което сме преценили като най-добро“ (Декарт, 1978в: 707), ето това е според Декарт максимата, от която трябва да изхождаме и да се ръководим. Да избягваме крайностите на емоциите, които „внесят смут в съдната ни способност и ни карат да вземаме погрешни решения, да правим грешки, за които после да се разкайваме“ (Декарт, 1978в: 720). Доброто познаване на всички страсти на душата помага на човека да взема разумни решения и чрез тях се изправят недостатъците на човешката природа. Или по-скоро това познаване на страстите спомага на човека да не взема прибързани решения, когато е под тяхно влияние, а да даде път на

волята или разума, да изчака да отшумят емоциите, „да се успокои кръвта и да си спомни, че всичко, което се явява на въображението, е склонно да мами душата“ (Декарт, 1978в: 724). И дори доброто и злото да зависят от страстите, душата е тази, която може умело чрез мъдростта да ги ръководи така, че човекът да бъде щастлив.

Диренията на антропологически константи – най-общите и постоянни черти на човешкия род, не са напразни. А дали всъщност можем да познаем душата по-добре от нашето тяло? Да, както стана по-горе ясно, душата може да съществува без тялото, но в способността ѝ да мисли тя носи в себе си спомена от възприятията на телесното. Светлината на мислещата субстанция – душата – прозира чрез нейните свойства и колкото по-добре са осветени различните кътчета, толкова и познанието за нея е по-ясно. Но и тук могат да се появят грешки, както повечето хора не отделят душата от тялото, тогава са и склонни да принасят погрешно качества от едната субстанция на другата. В разбирането за себе си хората не анализират мислещата субстанция, а анализират само протяжната субстанция, защото е по-ясна: „Когато става дума за метафизична сигурност, е трябвало да подразбират само своята мисъл, те напротив са предпочели да смятат, че виждат с очите си и докосват с ръцете си своето тяло, на което погрешно са приписвали способността да усеща и затова не са познали отчетливо природата на своята душа“ (Декарт, 1996: 106). По-лесно е да се разбере материалната протяжна субстанция, отколкото мислещата субстанция и понятието за самата мисъл. Подобно на восъка, който в близост до огъня променя формата си, но в същността си остава восък (Декарт, 1978а: 333), така и човешката душа може да се познае по атрибутите и страстите ѝ, но нейната същност се разбира само чрез мисълта. Приемайки човешкото тяло като един механизъм, нормално е да настъпи и краят, когато отделните части се износят и повредят. Идеята за смъртта като естествен завършек на човешката природа е развита от позицията на механистичните принципи и взаимосвързаности на частите като природни елементи. Безсмъртието на душата сякаш бледнее и не се говори почти нищо за това, а само за тленността на протяжната субстанция. Със спирането на мисленето престава съществуването на човека като сътворена субстанция.

Въпреки съществените различия в посоките, по които са вървели мислителите в желанието си да постигнат най-дълбинните особености на човешкото битие, те споделят обща предпоставка: в основата си това битие е неподвластно на времето, винаги едно и също. Значителен е приносът на Декарт относно разбирането за човешката природа, като го извежда на едно по-високо теоретично ниво, свързано с откриването на нервните пътища като основни за мозъчната дейност, на връзката и взаимодействието на всички органи с периферната нервна система, както и сетивната дейност като основна за тялото. Декарт се превръща в основоположник не само на математиката, но и на механичната физиология и психофизиологията, която ще се развие като наука векове по-късно. Онази *empiria*, която е водела човека през дебрите на познанието и стои в основата на научните трудове на редица философи, днес за нас си остава като фундамент, на базата на който продължават да се надграждат различните нови теории. Онова *ratcio*, което Декарт описва като основа и правила на метода, остава основно правило с валидност и до днес. А за

началата на човешкото познание той ще каже: „За да открием истината, нужно е поне веднъж в живота си да подложим всичко на съмнение, доколкото това е възможно“ (Декарт, 1996: 101). И тази истината за човешката природа ще остане една от най-изследваните и разисквани теми и след смъртта му. Важността на познанието и себепознанието остава на преден план не само в неговата философия, но и ще бъде развита по-късно и от философската антропология, екзистенциализма и психологията, които ще поставят човека в нова светлина и ще разгледат различните ракурси и влиянието на битийния свят при формирането на личността. Човекознанието ще продължи да търси структурните елементи и днес в новия прочит на Декарт и в новата визия на съвременния човек на XXI век.

## REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

Vidinski. Vasil. (2011). Vedroto na Nyuton sreshtu darvoto na Dekart. Sofiya: UI „Sv. Kliment Ohridski“ [Видински. Васил. (2011). Ведрото на Нютон срещу дървото на Декарт. София: УИ „Св. Климент Охридски“.]

Dekart, Rene. (1978a). Razmishleniya varhu parvata filosofiya. Vazrazheniya i otgovori. – V: Izbrani filosofski sacheniya, Sofiya: Nauka i izkustvo, 305-455. [Декарт, Рене. (1978а). Размишления върху първата философия. Възражения и отговори. – В: Избрани философски съчинения, София: Наука и изкуство, 305-455.]

Dekart, Rene. (1978b). Nachala na filosofiyata. – V: Izbrani filosofski sacheniya, Sofiya: Nauka i izkustvo, 457-620. [Декарт, Рене. (1978б). Начала на философията. – В: Избрани философски съчинения, София: Наука и изкуство, 457-620.]

Dekart, Rene. (1978v). Strastite na dushata. – V: Izbrani filosofski sacheniya, Sofiya: Nauka i izkustvo, 621-725. [Декарт, Рене. (1978в). Страстите на душата. – В: Избрани философски съчинения, София: Наука и изкуство, 621-725.]

Dekart, Rene. (1996). Metafizika. Sofiya: Lik. [Декарт, Рене. (1996). Метафизика. София: Лик.]

Petrova, S. (2021). Dekart i ratsionalizmat. Sofiya: Milenium. [Петрова, С. (2021). Декарт и рационализъм. София: Милениум.]

Rodi-Levis. Zh. (2001). Dekart i ratsionalizmat, Vratsa: Odri. [Роди-Левис. Ж. (2001). Декарт и рационализъм, Враца: Одри.]

Rusev, P. (1998). Filosofski vazgledi za choveka prez Novoto vreme. Sofiya: UI „Sv. Kliment Ohridski“. [Русев, П. (1998). Философски възгледи за човека през Новото време. София: УИ „Св. Климент Охридски“.]

Strasman Rik (2017). DMT – molekulata na duha. Sofiya: NSM-Media. [Страсман Рик (2017). ДМТ – молекулата на духа. София: НСМ-Медиа.]

Todorov, D. (2019). Mnogolikoto bitie i negovoto svetovazpriyatie na savremenniya chovek. Sofiya: Paradigma. [Тодоров, Д. (2019). Многоликото битие и неговото световъзприятие на съвременния човек. София: Парадигма.]

Fisher. K. (2004). Istoriya novoy filosofii: Rene Dekar. Moskva: AST. [Фишер. К. (2004). История новой философии: Рене Декар. Москва: АСТ.]

## СЪЩНОСТ И ОСОБЕНОСТИ НА НАЦИЯТА КАТО ПОНЯТИЕ И ЯВЛЕНИЕ

ас. д-р Румяна Попова, ЮЗУ „Неофит Рилски“, Благоевград, България  
E-mail: [r.popova@swu.bg](mailto:r.popova@swu.bg)

## NATURE AND CHARACTERISTICS OF THE NATION AS A CONCEPT AND PHENOMENON

Assist. Prof. Romyana Popova, PhD, South-West University “Neofit Rilski”,  
Blagoevgrad, Bulgaria  
E-mail: [r.popova@swu.bg](mailto:r.popova@swu.bg)

**Резюме:** Съвременната международна система е изградена от модерни национални държави. Именно това придава изключително важното значение на явлението и понятието „нация“. Изясняването на нейната същност е важно при определянето на национализма като термин, идеология и явление, особено днес. Нацията като понятие има широк и в същото време спорен обхват, и се свързва с термини като народ, етнос, раса, държава, модерна национална държава и др. Представянето на различните гледни точки по отношение на термина „нация“, дава възможност да бъдат разбрани неговата същност, особености и влиянието му в съвременния свят. Нацията е сред най-обсъжданите феномени в нашето съвремие.

**Ключови думи:** нация, народ, държава, национализъм, идентичност.

**Abstract:** The contemporary international system is comprised of modern nation-states. This is precisely why the phenomenon and concept of “nation” are of a major significance. Clarifying the nature of the nation is essential for defining the nationalism as a term, ideology and phenomenon, especially today. The scope of the concept of nation is both broad and controversial, and is associated with terms such as people, ethnicity, race, state, modern nation-state, etc. The introduction of the various perspectives on the nation as a concept enables the comprehension of its nature, particular features and characteristics, and influence in the contemporary world.

**Key words:** nation, people, state, nationalism, identity.

### Въведение

Терминът „нация“ е оставил трайна следа в развитието на международните отношения, което детерминира необходимостта от изследването на неговия смисъл и значение. Според етимологията понятието „нация“ е свързано с думите народ, род, раса (от лат. *nationem/nom. natio* – от *natus* – бивам роден) и означава „общност по произход“.

Днес, все по-често, понятието нация се възприема чрез разбирането за политическа общност<sup>40</sup>. Голяма част от изследователите определят нацията като естествен феномен, а държавата като изкуствено създадена общност. Едно от класическите схващания за нацията е свързано с разбирането за хора с общо минало, култура, език, общ национален пазар, единна териториална обособеност и единно самосъзнание. Нация, в тесния смисъл на думата, е съвкупността от гражданите на една държава. Тези граждани могат да бъдат представители на различни етноси и да изповядват различни религии. Като политико-териториални общности, нациите въздействат на всички свои граждани чрез своето образование, законодателство, държавна политика, национални символи и др. Трябва да се отбележи, че във възгледите на редица автори се изключва наличието на независимата държава на нацията като задължително и универсално условие (Смит 2000: 103). Според това разбиране, нацията може да съществува и извън строго определени физически граници.

Правото на всяка нация на самоопределение, изразено за първи път в „Декларацията за правата на човека и гражданина” през 1789 г. и включено в Устава на Организацията на обединените нации (ООН), представлява основен принцип в съвременното международно публично право. Признаването на териториалните граници, както и зачитането на суверенитета и равенството на нациите като основополагащ принцип, изключващ доминацията, са ключови условия за мирното и свободно съществуване, и сътрудничество между нациите. Те се развиват като стабилни и трайни общности от хора, говорещи един език, населяващи приблизително една и съща територия и притежаващи обща култура, бит, вярвания и история. Върху тази основа се гради и националната солидарност, осъзнаването на общия национален интерес и идентификация, отличаващи всяка нация от останалите. Националните интереси, в сферата на международните отношения, служат като средство и аргументация на държавата, чиято основна цел би трябвало да бъде сигурността на населението ѝ и защитата на териториална ѝ цялост и суверенитет (Александров 2001: 264-265).

В историческото си развитие, включително и днес, хората изграждат най-разнообразни групи въз основа на критерии, чрез които успяват да отличат „себе си” от „другите”. Още през Древността, преди формирането на нациите, хората създават големи общности, обособени на териториален принцип и на чувството за превъзходство. През XVI в. пр.н.е., египтяните смятат себе си за по-различни, считайки се за по-специални и по-висши, както от „азиатците” на изток, така и от „нубийците” на юг. Подобни данни могат да бъдат открити и в ранните китайски писмени документи от периода на „Воюващите държави” (481 г. – 221 г. пр.н.е.) – период на непрекъснати войни между малки градове-държави за надмощие в Древен Китай, довели до консолидирането им в няколко по-големи анклава. През V в., историкът Херодот говори за „гръцка общност”<sup>41</sup>: „И ето я нашата гръцка общност: едни сме по кръв и едни по език, тези гробници на

---

<sup>40</sup> Online Etymology Dictionary:

[http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=nation&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=nation&searchmode=none)

<sup>41</sup> На английски език понятието се описва като „common Greekness”.

боговете принадлежат на нас всички ни, заедно (както на спартанци, така и на атиняни), и жертвоприношенията ни са общи, и навиците ни, в резултат на общото ни възпитание.” (Гросби 2008: 13-17). За Платон и Аристотел, човечеството е разделено на елини и варвари<sup>42</sup> от Мала Азия. Нещо повече, според Платон, всички родени като елини, са свързани като членове на едно семейство. Съществуват и много други примери за разграничаване от епохата на Древността. Разделенията, противопоставянето и разграничаването между едни и други групи наблюдаваме и днес: чеченци и украинци се смятат за различни от руснаците; кюрдите се разграничават от иракчаните и турците; тайванците искат да се отделят от континентален Китай; словаци и чехи вече не са част от една държава, а населяват две отделни национални държави и т.н. (Grosby 2005: 3).

Принципът за сравняването и разграничаването на нациите е основен в тяхното съществуване. Но той не бива да бъде приеман поначало като нещо ненормално, ненужно и вредно, а дори и опасно, въпреки че в историята съществуват и подобни примери. Всяка нация защитава и се бори за отстояването на своите ценности, тя е такава каквато е, именно поради наличието на елементите на разграничение от останалите нации. Тя е по своему уникална, стига стремежът за отстояване на това разграничаване да не достигне крайни форми и проявления с негативни последици. Сравняването с други нации също би довело до положителни резултати – например осъзнаването на допирни точки и общи черти може да доведе до осъзнаването, че и „другите” могат да бъдат като „нас”, и да спомогне за установяването и развиването на добри съседски взаимоотношения, които да се отразят благоприятно както на населението на съответните страни, така и на целия регион. В отношенията си с останалите нации, нацията се ръководи от своите национални интереси.

Изграждането, утвърждаването и поддържането на нацията, е свързано със сложни и специфични процеси, със силно влияние върху историческото развитие и трансформация на обществата столетия наред, което налага необходимостта от изследването на тези процеси. Установяването на ясна дефиниция на понятието има проблематичен характер. Липсата на конкретна и единствена дефиниция предоставя възможност за „сблъсък” на идеи и твърдения, благодарение на които актуалността на темата е постоянна. Съществуват обаче много елементи на нацията, които са общоприемливи за различни автори.

### **Определения и възгледи за нацията**

Първите научни изследвания относно разделението на човечеството на нации датират от втората половина на XVIII век, а през XX век, вследствие жестокостта на двете световни войни, изследванията по проблематиката се задълбочават, в опит да бъдат

---

<sup>42</sup> От гръцки език: *barbaroi*, (мн. същ. име), означава “всички, които не са гърци”, но особено мидяните и персите. Първоначално смисълът не е изцяло пейоративен, но се засилва след Персийските войни.  
Източник: <https://www.etymonline.com/search?q=barbaroi>



анализирани резултатите от войните, когато милиони хора загиват в масовата мобилизация на една нация срещу друга.

През 1694 г., „L'Académie française”<sup>43</sup> предлага дефиниция на нацията като „общност от всичките жители на една и съща държава, една и съща област, които живеят под едни и същи закони и използват един и същи език. Според друга дефиниция нацията „е исторически появила се стабилна общност от хора, възникнала върху основата на общността на език, територия и икономически живот, проявяваща се като културна общност в сферата на психическата нагласа.” (Алтермат 1998: 33-35).

Карл Дойч, в средата на ХХ век, обяснява нацията и национализма като продукти на социалното развитие и на развилата се комуникация: „Народът формира социална, икономическа и политическа общност от индивиди от различни социални прослойки и професии около център и водеща група. Неговите членове са обединени чрез интензивна социална комуникация и са свързани с тези центрове и водещи групи чрез здрава верига от комуникационни връзки, които често се проявяват и в икономическия живот, без резки сривове във възможностите за комуникация и заместване, и оттук с по-добра възможност за социално издигане по обществената стълбица (Алтермат 1998: 36).

За развитието на национализма и нацията, Ърнест Гелнър подчертава ролята на индустриализацията: „Процесът на индустриализация протече в последователни фази и при различни условия; той породи нови съперничества с нови загуби и печалби. Пророците и коментаторите на индустриалната епоха независимо дали отляво или отдясно, често ѝ предсказваха интернационализма, но се случи точно обратното: епохата на национализма”. Той представя по-различна теза, засягаща взаимовръзката между нация и национализъм, като според него национализмът ражда нацията, а не обратното (Алтермат 1998: 37).

Възникването на националните държави може да бъде изведено чрез историческата предопределеност в развитието на обществото според идеите на Маркс. При прехода от феодализъм към капитализъм, държавата се оказва важен инструмент за защита на интересите на формираща се буржоазия и управляващите. Именно заради това той казва: „Независими, свързани почти само със съюзни отношения области с различни интереси, закони, правителства и мита бяха набутани в една нация, с едно правителство, с едно законодателство, с един национален класов интерес, с една митническа граница.” (Маркс, Енгелс: 1985: 63). Според него социалните промени се определят най-вече от икономическия фактор. Тоест, икономическата база определя политическата надстройка. (Милър, Колмън и други 1997: 285-286).

Антъни Смит дефинира нацията като население, притежаващо конкретно и специфично наименование, което споделя обща историческа територия, общи митове и исторически спомени, масова публична култура, обща икономика и общи юридически права и задължения на всички членове.” Според принципите на националистичната

---

<sup>43</sup> Френската академия, учредена по инициатива на Кардинал Ришельо през 1635 г. във Франция, с цел изучаване на езика и литературата, формиране на езиковите и литературни норми. Източник: <http://www.academie-francaise.fr/linstitution/lhistoire>

идеология, националната идентичност може да бъде съчетана с други видове идентичности – класова, религиозна, етническа, но въпреки това, тя притежава върховенство пред другите. Оттук следва и изискването за върховенство в идеологията на национализма (Смит 2000: 27). Антъни Смит отделя на нацията изключително важното място при създаването на необходимите социални връзки между отделните индивиди и обществени слоеве. Това е процес, който се реализира посредством споделените политически, икономически и културни ценности и традиции, извор на които са символи като знаме, валута, химн, униформи, паметници и церемонии. По този начин, членовете на общността осъзнават и помнят своето общо наследство и културно родство (Смит 2000: 30). В книгата „Националната държава и национализъм през XXI век”, Монсерат Гибернау определя нацията като „немодерен актьор, който създава модерност” (Guibernau 1996: 148).

Стивън Гросби определя нацията, изхождайки от акта на рождението на човек, дефинирайки я като териториална общност, която се създава въз основа на произхода по рождение - човек се ражда в нация, а тя сама по себе си е едно от многото родства. Това, което я различава от други видове родства, като семейството например, е територията. Територията обаче е критерий за различаване и от други териториални общества, като племената, градовете-държави или някои етнически групи не само поради значително по-големия си териториален обхват, но също и заради относително уеднаквената култура, осигуряваща стабилност, оцеляваща във времето. В исторически план, нациите се появяват като резултат на множество протекли в рамките на столетия процеси. Всички нации имат своя исторически произход, своя предшествваща форма, независимо дали ще я наречем племе, кралство или държава. Тези по-ранни исторически общества са важни съставни елементи в сформиранието на нациите. Стивън Гросби дава пример с английската нация, която възниква от исторически ранните общества на саксонците, англите и норманите. Все пак, наличието на тези исторически предшественици не са единствената предпоставка за формирането на нацията, а част от този процес е и съществуването на общите спомени на всеки един от това множество от индивиди, които са част от нея – спомени за миналото на тяхната нация (Гросби 2008: 22-23). „Социалните връзки на колективното самосъзнание – ето това е нацията”, твърди Стивън Гросби (Гросби 2008: 27). „Нациите са творения на човека”, казва авторът, „но правилното разбиране на нацията изисква тя да бъде различавана от останалите видове човешки творения. Тя е форма на „социални взаимоотношения” (Гросби 2008: 60).

За Йохан Хердер нацията е по-висша ценност от индивида, който получава своите характеристики заради принадлежността си към даден народ, който той използва като синоним на нацията (Алтермат 1998: 34). Според него всяка нация притежава свой собствен „дух”, свой специфичен начин на мислене, действие и общуване, а за да бъдат преоткрити тези уникален дух и идентичност, трябва да бъдат полагани усилия, дори ако бъдат забравени и изгубени. „Необходимо е да се преоткрие „колективният аз” чрез филологията, историята и археологията, или чрез проследяване на корените в

„етническото минало”, за да се установи историческата идентичност отвъд чуждите напластявания през вековете (Смит 2000: 104-105).

Джон Стюарт Мил определя нацията като група граждани, чийто колективен суверенитет ги организира в държава като тяхно политическо проявление. Сходни определения дават и други представители на английската либерална мисъл (като Адам Смит), като за всички тях съществува равенство между нацията, държавата и народа, а това равенство се припокрива и с критериите за териториалността, защото държавата е териториална единица (Ташева 2007: 191).

Макс Вебер, в своето определение за нацията, поставя акцент върху политическия фактор. Според него той има водеща роля при определянето на границите, в които се оформят отделните идентичности. Политическата общност е тази, която създава границите и рамките, в които се изгражда съзнанието за общ произход, което е преди всичко обусловено от общата политическа съдба, а тя поражда вярата в общото потекло. Политическото единство укрепва съзнанието за принадлежност и мобилизира индивидите да изпълнят моралния си ангажимент да съхранят групата (Ташева 2007: 193).

От направения анализ по отношение дефинирането на същността на нацията е видно, че определенията са твърде многообразни. Помежду си са както сходни, така и противоречиви и противоположни. Едни от тях са противоречиви и противоположни, други са сходни. Част от авторите наблягат на историческия и езиков елемент в определянето същността на нацията. Някои изтъкват политическия и териториален аспект. Според други, икономическите фактори са основополагащи, а някои разглеждат като фундаментално развитието на обществата и Новото време, и т.н. Всеки от анализите допринася за точното определяне на същността на нацията. Хю Сетън Уотсън казва: „И така, стигам до извода, че не може да се създаде научна дефиниция за нацията; Но феноменът е съществувал и продължава да съществува.” (Anderson 1991: 3). Като най-обоснована може да бъде посочена тезата на Антъни Смит, която подчертава многопластността на понятието.

Бенедикт Андерсън определя нациите като „въобразени общности”, определяйки идентичностите като въобразени „азове” - те са онова, което смятаме, че сме, и онова, което искаме да бъдем (Хънтингтън 2005: 41). Според автора, характерна черта на всяка нововъзникнала нация е винаги да претендира за древност.

Анализираното и представеното дотук дава основание да се даде следното определение за „нация”: *Нацията е голяма група от хора, съзнаваща, че формира общност, свързана с определена територия, споделяща обща история, култура, символи, митове, език и публична власт, и с желание за устойчиво мирно и сигурно бъдеще и благосъстояние.*

Съзнаващата се като нация група винаги претендира за самоопределение и суверенитет. Осъзнаването на принадлежността към дадена нация от страна на индивида е само един от многото аспекти на представата, която човек има за самия себе си. Осъзнаването на това да си част от териториално обособено родство или произход, може да съвпада, а може и да не съвпада с осъзнаването и приемането на факта, да бъдеш

гражданин, подчинен на политическите, икономическите и правните взаимоотношения в държавата. Връзката между нацията и държавата се изразява в нуждата от защита живота на членовете на нацията и правилното ѝ развитие, като от своя страна държавата притежава необходимите институции, структури и механизми (Гросби 2008: 49-50).

Не е изключено усещането за принадлежност на индивидите към нацията да се промени с времето. Поддържането на чувството за национална идентичност трябва да бъде постоянно поддържан процес, дори да се налага тя да бъде „изобретена”. Едни от механизмите са обучението на един общ език, обща история, организирането на събития и културни мероприятия, издигането и позоваването на национални герои, почитането на национални символи и празници, хомогенизиране на културата и др.

### **Заклучение**

Нацията като понятие има широк и в същото време спорен обхват, и се свързва с термини като народ, етнос, раса, държава, модерна национална държава и др.

Нацията притежава спецификата да се разграничава от другите нации, като по този начин разграничава и своите членове от останалите. Това представя и двойствения ѝ характер – да приобщава и отличава.

Концепцията за националната държава и нейното място, роля и значение в международните отношения като реален феномен бива подлагана на критика в контекста на развитието на глобализационните процеси, и всички връзки и последици, до които водят те.

Анализът за същността на нацията като понятие и явление е тясно свързана с въпроса за нейното възникване. Нацията е обществен феномен, възникнал през Новото време, но притежаващ своите фундаменти назад във времето, исторически развиващ се и повлиян от различни по специфика и характер обстоятелства и фактори. Тя е етап от обществения прогрес и еволюция. Тези процеси се развиват по различен начин и с различни темпове по различните географски локации. Нацията е изградена от политически, икономически, социални и културни връзки, осъществявани между членовете ѝ. Значителна характеристика на нацията е психологическата нагласа на индивидите – колективното осъзнаване за формиране на политическата общност. Членовете на нацията имат голяма степен на сходство по отношение на политическата, икономическата, социалната, културната, духовната и други сфери на живота. Нациите притежават собствени национални символи, идеали и интереси. За да съществува една нация, нейното поддържане трябва да бъде постоянен процес.

Нацията и националната идентичност се обособява окончателно през последните два века. Но дори и през XIX в., определян като ерата на национализма, нацията и съответно националната държава не е единствената, нито пък преобладаваща форма на политическа структура. Наднационалните империи през този период управляват големи територии и население, където се наблюдава наличието на субнационални идентификации – регионални, локални, социални, етнически, културни, които също имат важно значение. Религията все още продължава да има важно значение за по-голяма част от хората, а само

някои от споменатите общностни групи успяват да създадат свои национални държави, което води до използването в международните отношения на термина „нации без държави”.

Когато нациите и националните държави се разглеждат като политически единици, упражняващи своя суверенитет върху определени териториални граници, трябва да се има предвид, че тези граници не са трайно установени в системата на международните отношения. Самите те се изменят в хода на историята, за да се достигне до настоящата политическата карта, като не е изключено да продължат да се изменят – не задължително, не навсякъде, не по един и същи начин, и в една и съща степен, но в състояние на конфликти и войни, подобно развитие не бива да бъде пренебрегвано. През последните две - три десетилетия съществуват примери за подобна промяна на политическата карта на Европа.

## БИБЛИОГРАФИЯ/REFERENCES

(Transliterated)

1. Aleksandrov 2001: Aleksandrov, Egeni. Rechnik na mezhdunarodnite otnosheniya. Sofiya: Trakia-M, 2001. [Александров 2001: Александров, Егени. Речник на международните отношения. София: Тракия-М, 2001].
2. Altermat 2008: Altermat, Urs. Etnonatsionalizmat v Evropa. Sofiya: Gal-Iko, 1998. [Алтермат 2008: Алтермат, Урс. Етнонационализъмът в Европа. София: Гал-Ико, 1998].
3. Anderson 1991: Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso, 1991.
4. Entsiklopediya na politicheskata misal. Blekuel, sastaviteli: Milar, Deyvid, Kolman, Dzhanet i drugi. Sofiya: TsID, 1997. [Енциклопедия на политическата мисъл. Блекуел, съставители: Милър, Дейвид, Колман, Джанет и други. София: ЦИД, 1997].
5. Grosbi 2008: Grosbi, Stivan. Natsionalizmat. Sofia: Zahariy Stoyanov, 2008. [Гросби 2008: Гросби, Стивън. Национализъмът. София: Захарий Стоянов, 2008].
6. Grosby 2005: Grosby, Steven. Nationalism: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2005.
7. Guibernau 1996: Guibernau, Montserrat. Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century. Polity, 1996.
8. Hantingtan 2005: Hantingtan, Samyual. Koi sme nie? Predizvikelstvata pred natsionalnata identichnost na Amerika. Sofiya: Obsidian, 2005. [Хънтингтън 2005: Хънтингтън, Самюъл. Кой сме ние? Предизвикателствата пред националната идентичност на Америка. София: Обсидиан, 2005].
9. Marks, Engels 1985: Marks, Karl, Engels, Fridrih. Manifest na komunisticheskata partiya. Sofiya: Partizdat, 1985. [Маркс, Енгелс 1985: Маркс, Карл, Енгелс, Фридрих. Манифест на комунистическата партия. София: Партиздат, 1985].

10. Smit 2000: Smit, Antani. Natsionalnata identichnost. Sofiya: Izdatelsko atelie Ab, 2000. [Смит 2000: Смит, Антъни. Националната идентичност. София: Издателско ателие Аб, 2000].

11. Tasheva 2007: Tasheva, M. Inovativna Sotsiologiya, Sofiya: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, 2007. [Ташева 2007: Ташева, М. Иновативна Социология, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2007].

### **ИНТЕРНЕТ ИЗТОЧНИЦИ**

1. <http://www.academie-francaise.fr>, Последно посетен на 30.01.2023 г.
2. <http://www.etymonline.com>, Последно посетен на 30.01.2023 г.

## ЗА НЯКОИ ОТ ТЕОРИИТЕ ПРЕДВЕСТНИЦИ НА РИСКОВОТО ОБЩЕСТВО И УЛРИХ БЕК

Анна Кълцева  
Доктор по Социална философия

**On some of the theories preceding the theory of Risk Society and Ulrich Beck**  
Anna Kaltseva, PhD

*Резюме: Човешката история може да бъде определена и като история за преодоляване на опасности, несигурност и рискове от различен характер – семеен, психологически, социален, трудов, военен, политически, екологически. Отделните сфери на дейност имат свои определения за „Риск“, както и методи и програми за преодоляване, и ограничаване на рисковите фактори. Като понятие със свой собствен живот „Рисково общество“ е формулирано от Улрих Бек в едноименното му изследване, публикувано през 1986 г. Но корените на рисковото общество се откриват по-назад във времето. На теориите предвестници на рисковото общество е посветена тази статия. Защишава се тезата, че със своите социо-философски изводи за обществото и хората учени-теоретици и писатели-публицисти полагат основите за бъдещата всеобхватна теория на рисковото общество, обоснована от Улрих Бек.*

Ключови думи: рисково общество, Улрих Бек, историческо развитие

*Abstract: Human history can be defined as a history of overcoming dangers, uncertainties and risks of a different nature - family, psychological, social, labor, military, political, and ecological. Individual spheres of activity have their own definitions of "Risk", as well as methods and programs for overcoming and limiting risk factors. As a concept with its own life, "Risk Society" was formulated by Ulrich Beck in his study of the same name, published in 1986. But the roots of the risk society can be found further back in time. This article is dedicated to the precursor theories of the risk society. The thesis is defended that with their socio-philosophical conclusions about society and people, theoretical scientists and publicist writers lay the foundations for the future comprehensive theory of risk society, substantiated by Ulrich Beck.*

Key words: risk society, Ulrich Beck, historical development

През 1905 г. Макс Вебер (1864-1920), смятан за основоположник на съвременната социологическа мисъл, публикува своето изследване „Протестантската етика и духът на капитализма“ (Вебер, 2013). В него Вебер посочва, че „духът на капитализма е кредитоспособният човек“ и отбелязва, че истинските измерители и характерни белези на духа на капитализма са заложени през 18 век в проповедите на един от основателите на САЩ Бенджамин Франклин. За Вебер Франклин е олицетворение на капиталистическия дух и протестантската етика. Моралните ценности са подчинени и трябва да служат на целта за повече благосъстояние, натрупване на пари и богатство. Затова и носителите на

капиталистическия дух са безразлични към църквата. За своята епоха Макс Вебер посочва среднозаможните занаятчии като основните носители на духа на капитализма. Анализирайки предпоставките за създаване на модерното общество и неговия капиталистически дух, Макс Вебер приема като естествено подчиняването на моралните ценности на стремежа към печалба. Вебер става жертва на испанския грип и не успява докрай да прогнозира как тези фактори ще се отразят върху развитието на обществото в следващите десетилетия. Но в условията на Световно рисково общество кредитоспособността продължава да е водещ фактор в глобализираната финансова система на падения и кризи.

Полският социолог Зигмунд Бауман (1925-2017) отбелязва, че кредитоспособният човек дава облика на съвременното общество, чиито основни измерители се свеждат до потребление на стоки и пари, а след тях на още по-нови стоки и повече пари (Бауман, 2004). Според Бауман потреблението е основата на глобализацията, която е „тоталитарно налагане на правилата на финансовите пазари в целия свят“. В тези условия процъфтява потребителското общество, което Бауман нарича „общество на непрестанното желание“. След всяко желание идва забравата – забравата за стоката, за вещта, която по един или друг начин вече е консумирана и затова е станала безинтересна. Но пък забравата детерминира ново желание към потребление, имане, притежаване на друга стока. Така потребителското общество в условията на глобализация се самовъзпроизвежда, но това не произвежда дългосрочно задоволство и в крайна сметка не прави личността щастлива. За тази личност Улрих Бек отбелязва, че човекът на Рисковото общество се насочва към търсене на самия себе си, към откривателство на опори и смисъл, непознати за света преди края на 20 век (Бек, 2013).

В началото на 20 век Макс Вебер анализира и един друг въпрос на своето време - рационализацията на социума като основен белег на индустриалното общество в новата епоха на модерността. В тази епоха Бог вече „е мъртъв“, както провъзгласява Ницшевият Заратустра (Ницше, 1994). Но мъртъв е не Бог като творческа, деиндивидуализирана, всепроникваща сила на природата, която създава живота във всичките му многообразни форми и движения. Мъртъв е богът, описван и налаган от църковните догми векове наред. В края на 19 и началото на 20 век настъпва моментът да се прояви на практика твърдението на Джон Лок (Лок, 1996), изречено през 17 век, че „Бог създава човека и го оставя. Животът е лична отговорност“. Вековете на човешката история разкриват колко трудно човечеството се съгласява в своята целокупност да поема отговорност. Почти до епохата на индустриализираното общество тази отговорност е поемана от църковната институция. Но модерността разомагьосва света и хората трябва сами да изградят своя добър за живеене свят. Процесът е болезнен и труден както в социално-психологически, така и в икономически, политически и религиозен аспект.

Трудността е формулирана в края на третото десетилетие на 20 век от Ерих Фром като „бягство от свободата“ (Фром, 1992) – нежелание да се поеме отговорност за развитие, за действие, за положителна промяна в личен и обществен план. Нежелание,



предизвикано от столетия формирано мислене и поведение, за което Имануел Кант пише през 18 век, че хората все още имат нужда някой да ги ръководи и не си служат уверено със собствения разсъдък (Кант, 1784). В тази връзка в „Социалната философия на Хосе Ортега и Гасет“ Лазар Копринаров посочва, че в началото на 20 век се разклаща основната идея на класическата философия – тъждеството между разум и битие (Копринаров, 2010). В края на 20-то и началото на 21-то столетие в Световното рисково общество и възникващата в него космополитическа обществена, морална и духовна реалност поемането на отговорност като единство на рационално и емоционално отношение към света става отличителна черта на индивида според Улрих Бек, който си дава сметка за вековните трудности пред този процес, но категорично го изтъква като основа на новата ценностна система. Тази теза изразява оптимизма на Бек, който като цяло се отличава с твърде скептичен и дори песимистичен поглед и анализ върху проблемите на своето време.

През първата половина на 20 век бягството от свободата създава човека-маса – доволен в ограниченията и зависимостите в името на това да задоволява материалните си нужди и да потребява. Във философското и политическо изследване „Бунта на масите“ (Ортега и Гасет, 1993) Хосе Ортега и Гасет разкрива рефлексията на човешката маса като бунт за повече потребление и материално задоволство, подклаждани и поддържани от безотговорни и духовно бедни личности. Според Хосе Ортега и Гасет кризата на обществото е криза на човека, като човекът-маса само се ползва от културните постижения на цивилизацията, без да ги създава.

В началото на 20-те години на 20 век Освалд Шпенглер (1880-1936) прогнозира залеза на Запада, за което Гергана Попова отбелязва: „Властта на техниката и произлизащата от нея механизация на живота; обособяването на милиони метрополии – центрове на икономически, политически и културен живот и превръщането на цели държави в провинции; хаосът, който настъпва при срещата на расите; господството на парвенюто и неговият стремеж към световно господство; имитативната, лишена от творчески импулс култура; манията по спорта, дълголетие и здравословния живот са теми, оригинално развити от Шпенглер, банализирани през годините, но още предизвикващи интерес у песимистично настроените хуманитаристи“ (Попова, 2016).

Този интерес, за който говори Попова, продължава през следващите десетилетия. В „Едноизмерният човек“ през 1964 г. Херберт Маркузе (1898-1979) набляга на това, че човекът на неговото време идентифицира себе си с вещите и превръща потреблението в смисъл и цел на живота си. Така се превръща в роб на вещите и се очертават параметрите на нов вид обществено робство – робство на потреблението (Маркузе, 2011). Маркузе набляга и на променената роля на науката, като неговото отношение пряко кореспондира със заключенията на Улрих Бек, направени две десетилетия по-късно. Маркузе посочва, че в напредналия етап на индустриалната цивилизация научната рационалност се трансформира в политическа сила (Маркузе, 2011:22). Създават се литературни и философски симулакруми и симулации като театър на абсурда на Йожен Йонеско (1909-

1994) и тезата на Жан Бодрийар (1929-2007), че „симулацията е подменила това, което наричаме реалност“ (Попова, 2016:114), като така се обезсмисля различието между лъжа и истина, между реално и мнимо. Интелектуалната мисъл оприличава цивилизацията на модерен затвор (Фуко, 1998), от което за бъдещето се мисли и пише като за шок. Но докато в „Шок от бъдещето“ (1970) Алвин Тофлър (1928-2016) е песимистичен анализатор на „разрушителния стрес и дезориентация на хората, подложени на твърде голяма промяна в твърде кратко време“ (Тофлър, 1992), то в „Третата вълна“ (Тофлър, 2006) Тофлър изразява оптимизма на учения от съвременността – процес, който Улрих Бек нарича рефлексивна модернизация и определя като „да живееш сам, означава да живееш за другите“ (Бек, 2001:21). За Алвин Тофлър Третата вълна означава край на индустриализацията и начало на нова цивилизация. В тази нова според Тофлър цивилизация всичко е ново, а песимизмът не съществува дори като понятие. Хилядолетия е продължила Първата вълна на селскостопанската революция, само около 300 г. Втората вълна на индустриализацията, а Третата вълна след 50-те години на 20 век може да обхваща само няколко десетилетия, отбелязва Тофлър. Тя е високотехнологична, в нея ролята на националните държави и бюрокрацията става все по-малка, появяват се нови семейни отношения, а времето и пространство се използват по нов начин.

Тофлър признава, че никой не може да отговори на въпроса защо Втората вълна загива и съответно е неправилен въпросът коя е причината за възникването на Третата вълна. В нея се поощряват индивидуалното развитие; расовото, религиозно, регионално и културно различие; животът е организиран около дома от жизнеспособна цивилизация без господство на пазара; изкуството е силно, а човекът е в равновесие с природата; елиминират се зависимостите на всички нива. Тофлър отбелязва, че милиони хора търсят себе си, което поражда духовни движения, но и секти и тероризъм. Настъпва революция в психиката и осъзнаване на собствената индивидуалност, придружено от стремеж към равновесие и хармония. Много близки до тези изводи на Алвин Тофлър са заключенията, до които достига Улрих Бек в изследванията си за период от три десетилетия.

Посочените дотук учени с техните изследвания и изводи за причините, същността и състоянието на европейското и световно общество от края на 19 до края на 20 век са само малка част от научните трудове, посветени на човешката цивилизация в най-ново време. Могат да се добавят още редица автори и тези, които правят опит да обяснят състоянието на човечеството и да очертаят перспективите за неговото развитие в една все по-рискова в много и дори във всички сфери и аспекти на живота среда.

#### **Използвани източници**

**Бауман, З.** Глобализация: Последствия для человека и общества, на: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/bauman-globalizaciya-8l.pdf>

**Бек, У.** Рисковото общество, С., изд. КиХ, 2013

**Бек, У.** Световното рисково общество. С., изд. Обсидиан, 2001

**Вебер, М.** Протестантска етика и дух на капитализма, на: [http://tower-libertas.ru/wp-content/uploads/2013/10/Max\\_Veber - Protestantskaya etika i dukh kapital.pdf](http://tower-libertas.ru/wp-content/uploads/2013/10/Max_Veber_-_Protestantskaya_etika_i_dukh_kapital.pdf)

**Кант, И.** Отговор на въпроса „Що е просвещение“, на: <http://www.litclub.bg/archiv/broi33/kant.htm>

**Копринаров, Л.** Социалната философия на Хосе Ортега и Гасет. Бл. УИ „Неофит Рилски“, 2010

**Лок, Д.** Два трактата за управлението, С., Гал-Ико, 1996.

**Маркузе, Г.** Одномерният човек.  
[https://royallib.com/book/markuze\\_gerbert/odnomerniy\\_chelovek.html](https://royallib.com/book/markuze_gerbert/odnomerniy_chelovek.html)

**Ницше, Ф.** Тъй рече Заратустра, С., изд. Хр. Ботев, 1994

**Попова, Г.** Избрани лекции по социална философия., ВТ, изд. Фабер, 2016

**Тофлър, А.** Шок от бъдещето. С., изд. Народна култура, 1992

**Тофлър, Э.** Третя волна, на: [https://thelib.ru/books/toffler\\_elvin/tretya\\_volna.html](https://thelib.ru/books/toffler_elvin/tretya_volna.html)

**Фром, Е.** Бягство от свободата, С., изд. Хр. Ботев, 1992

**Фуко, М.** Надзор и наказание. С., УИ „Св. Кл. Охридски“, 1998

**Хосе Ортега и Гасет,** Бунтът на масите. С., УИ „Св. Кл. Охридски“, 1993

# ТЕХНОЛОГИИТЕ КАТО ДВИГАТЕЛ В ОБЩЕСТВЕННОТО РАЗВИТИЕ – ПАРАДОКСИ И ПРОТИВОРЕЧИЯ

Радост Патева

Докторант, Югозападен университет „Неофит Рилски“

[rpateva@gmail.com](mailto:rpateva@gmail.com)

## TECHNOLOGY AS AN ENGINE IN PUBLIC DEVELOPMENT – PARADOXES AND CONTRADICTIONS

Radost Pateva

PhD student, South West University "Neofit Rilski"

[rpateva@gmail.com](mailto:rpateva@gmail.com)

**Резюме:** *Технологиите са начинът, по който човекът се адаптира към околната среда, Те съпътстват човека от зората на историческото му развитие. Настоящата статия представя накратко развитието на технологиите в исторически план според изследователи като Жак Елул, Луис Мъмфорд, Жилбер Симондон и др. Представен е възгледът за началоѝ на индустриалната революция не от изобретяването на парната машина, а няколко века по-рано – с развитието на корабоплаването в открито море. Този технологичен пробив на Запада предизвиква епохата на колонизацията и редица обществени промени, които са актуални до днес. Задълбоченото изучаване на технологиите от гледната точка на обществените науки започва основно през 20<sup>-ми</sup> век и продължава до днес. Причина са както бурното развитие на технологиите като явление, така и проникването и разпространението им във всички сфери на обществения и личния живот и последващите обществени промени, които предизвикват непрекъснато.*

**Ключови думи:** технологии, технологични революции, обществено развитие

**Summary:** *Technologies are the way in which man adapts to the environment. They accompany man from the dawn of his historical development. This article briefly presents the development of technology in historical terms according to researchers as Jacques Ellul, Lewis Mumford, Gilbert Simondon. The view is presented that the industrial revolution began not with the invention of the steam engine, but several centuries earlier – with the development of the high seas shipping. This technological breakthrough in the West triggered the age of colonization and a number of social changes that are relevant to this day. The in-depth study of technology from a social science perspective began primarily in the 20th century and continues to the present. The reasons are both the rapid development of technologies as a phenomenon, as well as their penetration and spread in all spheres of public and private life and the subsequent social changes that they cause continuously.*

**Keywords:** technologies, technological revolutions, social development

Значимостта на темата за влиянието на технологиите върху човека и обществата често остава извън вниманието и на обикновените хора, и на изследователите. Изглежда,

че ролята им рядко е обект на задълбочено и цялостно осмисляне от познавателна и философска гледна точка.

Причините са свързани с начина, по който възприемаме технологиите и мислим за тях. Най-очевидната от тези причини може да се определи като ефект на завареното положение. Човекът използва техника и технологии от зората на съществуването си (оръдия на труда, средства за запалване и поддържане на огън, приспособления като мостове, канали и акведукти, съдове като кошници, делви и гърнета). Според Ортега и Гасет („Размишления за техниката“) техническите действия са присъщи само на човека – т.е. „изнамирането на процедура или метод, който позволява на човека в известни граници да постигне надеждно, по собствено воля и с полза за себе си нещо, което го няма в природата, но от което той се нуждае“ (Ортега-и-Гасет 2014: 25).

Наред с това, веднъж измислени, доказали ефективността си и влезли във всекидневна употреба, техническите обекти стават част от света – такъв, какъвто го възприема човекът (особено човекът от следващите поколения), т.е. „заварено положение“ и факт, който се приема за даденост и не му се обръща особено внимание. Европейецът например приема като даденост да има жилище с течаща вода, електроснабдяване и битови електроуреди, както и да разполага с обществен транспорт и индивидуални средства за придвижване. Това са технологични постижения, с които и израснал, защото такъв е стандартът на живота в обществото. Всичко това обаче съвсем не се отнася за голяма част от хората, които живеят в Африка или в Азия.

Склонността на човека да мисли себе си като съзнателно същество извън материалните обстоятелства на живота си, т.е. особеностите на самосъзнанието също са причина за пренебрегване на техническия фактор и определящата му роля за начина, по който човек възприема света, себе си и околните.

Наред с това, класическата философия от древността разглежда „човека“ („роден мъж, а не жена, свободен, а не роб, член на цивилизована общност, а не варварин“) като освободен от принудата да извършва трудова дейност. Тази традиция продължава и в по-късните векове (различните „идеални общества“ – Утопия, Божественият град и пр. търсят решения как човекът да избегне тежкия труд, който го приравнява до състоянието на работен добитък. Точно трудовата дейност обаче е сферата на техниката, изобретенията и технологиите – полето на непрекъснато променящи се конкретни решения, които водят до по-висока ефективност (повече резултат с по-малко средства и разходи на материал и енергия) и до повече свобода за човека.

Роля при анализа на технологичните явления има и скоростта, с която те се променят – те имат различна продължителност на живот и действие, които трудно могат да бъдат предвидени и към които човек или е принуден да се приспособява, или се обрича на изоставане.

Могат да се посочат още причини техниката и технологиите се „изплъзват“ от полето на философските проучвания. Въпреки конкретността и многообразието си, тези явления са предмет на анализ именно от гледна точка на социалната философия, защото

обществената им значимост не подлежи на съмнение. Нещо повече – осмислянето на технологичните феномени може да служи като отправна точка при оценката (и да дава визия) за бъдещо обществено развитие. В това отношение философията дори има предимство, защото може да оценява технологиите от гледна точка на човешката личност и развитието ѝ.

Специално за България може да се отбележи и сравнително слабият интерес към темата до средата на 40-те години на 20 в. и последвалите десетилетия на доминирани от марксистко-ленински интерпретации по темата.

Краткият преглед на основните понятия, характеристики и дефиниции може да бъде сведен до три основни пункта:

**Терминология и понятия.** Техника или технология? Въпреки различните си употреби в основните западни езици (английски, испански, френски и немски), в българския е уместно да се използва понятието технология като обобщение и технологии като съвкупност от знания, умения и специфично оборудване, които хората използват за постигането на конкретни, предварително очаквани резултати в определени сфери на дейността си. Освен това, понятието технология съдържа в себе си двете думи „технос“ и „логос“, условно разбирани като „умение“ и „наука“ (know how) – ключовите характеристики на начина, по който човекът се приспособява към обкръжаващия то свят (за разлика от останалите живи същества – растения и животни).

**Обхват на съдържанието.** Доколкото човек (съвременният европеец, северноамериканец и жител на индустриализирана страна) се ражда и расте в силно технологизирана среда, която приема за даденост, следва да се уточни, че технологични обекти са не само всички оръдия на труда (и оръжията), но също така инструментите, приспособленията (вкл. всички съдове – кошници, гърнета, шишета, кутии и пр.), редица изкуствени материали, съоръжения (мостове, акведукти, водопроводи, електропроводи, газопроводи и пр.), машини, апарати, вкл. компютри, лаптопи и планшети.

Тези дейности (на човека) променят или преустройват обстоятелствата или природата, създавайки в нея това, което го няма – което го няма тук и сега, когато има нужда от него, или което изобщо го няма. Най-общо казано, това е специфичният начин, по който човекът взаимодейства със средата, която го заобикаля. Включва предварително определена цел, знания и умения, с които да се постигне тя, и специфични инструменти - сечива, устройства, уреди или апарати, или набор/комплекс от тях.

**Обществено явление с комплексен характер .** За да играе роля в социалния живот, технологията не е изолирана или просто открита – тя следва да се прилага и използва достатъчно широко, обикновено в съчетание с други технически и организационни явления. В исторически план човешките цивилизации стъпват на определени естествени условия на средата, достъпни и ефективни технологии и обществена организация. Напр. Древен Египет има за основа на земеделието преливането на Нил, насочвано чрез система от канали и използването на реката като основна транспортна артерия, строителство на пирамиди и храмове и обществена организация,

базирана на божествеността на фараона. В Елада съществуват редица независими полиси, основна земеделска култура са маслините, крайбрежната корабоплаване се развива и позволява колонизация на бреговете на Средиземно и Черно море, социалната структура включва както монархии, така и републики и пр.

Технологиите съществуват в комплекс, независимо от това, че са конкретно създадени в определени области, защото са продукт на общественото развитие. Те зависят от ресурсите, които са достъпни, от нивото на познание и от обществените норми, които помагат или пречат на развитието им.

Откритието, когато е изолирано, все още не може да се нарече технология, защото не влиза в масова употреба и не оказва обществено въздействие. Известно е например, че още преди новата ера Херон Александрийски изобретява двигател, задвижван с пара (аеопил, aeolipile), Витрувий също го споменава, но до 18<sup>-ти</sup> век изобретението не намира масово приложение. След това „парната машина“ става най-характерният символ на новата ера на индустриалната революция.<sup>44</sup>

**Историческите аспекти са ключови за разбиране на развитието на технологиите.**

Цивилизациите на различните човешки общества от древността до наши дни могат да бъдат изучавани и опознати чрез технологиите, които са използвали и развивали в основните сфери на дейност – селско стопанство, въоръжение и укрепления, занаяти, строителство, пътища и инфраструктура (водоснабдяване, напояване), както и чрез религията, вярванията и изкуствата си.

Без да се навлиза в подробности, може да се посочи, че едно от различията между западните и източните държави при XIV – XV в. изиграва огромна роля - развитието на мореплаването на Запад и ограниченията върху използването на флота на Изток.

### **Западноевропейската технологична революция**

Технологичният разцвет на Римската империя с многобройните ѝ постижения, запазени и до днес (между тях и бетонът, който, за разлика от съвременния, се „самовъзстановява“, след като се напука) е последван от период, наричан „тъмни векове“ и „мрачно Средновековие“. Точно през този период обаче се натрупват нови знания и умения, които водят да разцвет на корабоплаването. За това допринасят както уредите – все по-точните и удобни часовници (за определяне на географската дължина), квадрантът за определяне на географската ширина, логаритмична линия за изчисление, така и напредъкът в корабостроенето - изобретяването на неподвижния рул, различните видове платна, увеличаващи скоростта на движение, появата на двумачтовите кораби, а след 1500 г. и на тримачтовите, които могат да плават срещу вятъра. Водният транспорт става конкурентен и икономически изгоден. Адам Смит в „Богатството на нациите“ изчислява,

---

<sup>44</sup> „The steam engine owed its conception to the great inventor and scientist, Hero of Alexandria: it was the translations of his works in the sixteenth century that turned attention to the possibilities of this instrument of power“. (Mumford 1934: 108).

че двама мъже с осем коня пренасят 4 тона товар за шест седмици между Лондон и Единбург. За същото време кораб, управляван от 6-8 души, плаващ между Лондон и Лейт, пренася 200 тона стоки, т.е. количество, за което по суша ще са необходими 50 каруци, сто души и 400 коня.

С възможността за дълги презокеански плавания започва търсенето на морски път към богатствата на Индия. Настъпва епохата на великите географски открития, последвана от ерата на колониализма и колониалните империи, чиито обществено последици са ясно видими до наши дни. Европейските кралства, които граничат с Атлантическия океан (Англия, Испания, Португалия, Франция, Холандия) си съперничат за контрол на морските пътища и търговията по тях и създават свои колонии по света.

Наред с това продължава процесът на развитие на естествените науки, които използват не скрити познания и „божествено вдъхновение“, а сравними емпирични методи и постигат конкретни резултати. Във всекидневния живот на хората навлизат нови вещи и материали, продукт на усъвършенстващите се производствени практики. Според Л. Мъмфорд, с изобретяването на ръчното и стенното огледало със сребърна амалгама, (и това, че са сравнително евтини и достъпни), се променя и представата на човека за самия него и за начина, по който го виждат другите (XVII в.). Самосъзнанието, интроспекцията, разговорът „с огледалото“ стават възможни с този предмет. Известно е, че Рембранд развива майсторството си, рисувайки серии от автопортрети – опознава себе си, за да изобразява и другите. Появява се като жанр модерната автобиография. А най-великият философ на XVII в., Бенедикт Спиноза, е бил майстор на оптични лещи.

Последствията от контакта с непознати преди земи засягат целия спектър на обществения живот: войни и съперничества, споразумения, забогатяване на метрополиите, нови културни растения за земеделието, разпространение на непознати преди болести (сифилисът), възгледи за доминиращата позиция на европейската раса и много други. В Европа робството изчезва заедно с Римската империя, но в колониите то е „легитимен“ източник на богатства почти до края на XIX в. След разпада на колониалната система през XX в. редица обществени проблеми остават дискуссионни и до днес.

### **Технологиите като фактор в общественото развитие в съвременността**

Според Жак Елул, технологиите съвременното общество се развиват във взаимосвързан комплекс, който има системни характеристики. Въпреки, че технологията е абстракция, процедура и организация, тя е по-скоро посредничество (медиация), отколкото инструмент. Човек разчита на технологията като на средство да направи неща, които не може сам, но трябва да се отчита, че тези „средства“ са повече посредничество, отколкото инструмент. В примитивните общества технологичните обекти са изолирани, те са вид единични опосредствания, в индустриалното общество те са навсякъде и стават доминиращи.

**Технологиите са универсални, но не и тяхното разпространение и използване в съвременните общества.**



Известно е, че Архимедовият винт (устройство, което позволява да се издига вода на височина, обикновено за поливане) е познат на европейците от древността – предполага се, че е изобретен 250 години пр. н. е. Прилагането му (задвижван е обикновено от коне или волове, които се въртят в кръг) освобождава жените от изнурителното задължение да носят вода с делви за домакински нужди по няколко пъти на ден. Има селски райони в съвременна Азия, където изобретението още не е познато, и прилагането му (в съвременен вариант с бензинов двигател) предизвиква сред жените през XXI в. същото вълнение и изумление, както в древна Елада.

Прилагането и използването на определени технологии не премахва различията между хората и обществата, колкото и дълго да трае (и в Германия, и в Индия използват железопътен транспорт повече от век, но това не прави двете държави по-малко различни).

С масовото прилагане на технологиите според Симондон, „конкретизацията дава на технологичния обект междинно място между естествения обект и научното представяне на абстракцията“. Еволюираният технологичен обект не е изолирано явление, а придобива вътрешна кохерентност и става част от причинно-следствени връзки, подобни на природните обекти, инкорпорира част от природния свят, който е условия за съществуването му.

Ако трудът опосредства усвояването на природата от човечеството, работата, извършвана от технологиите, създава най-мощното опосредстване, защото трудът е трайно инкорпориран в нея. Чрез технологичната дейност човекът създава опосредствания, които излизат извън нивото на индивида, който ги извършва.

Според Симондон технологичната активност създава свят от технологични обекти и универсализира обективното опосредстване между човека и природата, и също така свързва човека с природата с много по-неразривна и богата връзка в сравнение с тази на колективния труд. Към това трябва да се добави, е тази връзка става изключителна и единствена, всички други връзки – поетични, магически, символични – изчезват. Технологията е не само средство, а тотално и универсално опосредстване – както ва връзката човек – природа, така и на връзката на човек и човека и с групата.

Човешките отношения вече не са въпрос на шанс, на култура, традиция или символика, всичко се изследва (групова динамика, психоанализа, дълбочинна психология), изучава и превръща в приложима технологична схема (педагогика, човешки отношения и т.н.). така всеки индивид следва определени действия и играе ролята, която се очаква от него. Само така човек е удовлетворен от себе си и останалите са удовлетворени от него. Кодът за общуване е технологичен, съпричастността – също.

Технологията е посредник в общуването на човека с природата, на човека със самата технология, на човека с другите хора и с човечеството като цяло. Превърнала се в *universum of means and media*, самата технология става обкръжаваща среда за човека.

## **20<sup>-ти</sup> век и съвременната технологична революция**

Основните характеристики на бурното технологичното развитие на западните общества през ХХ в. включват, но без да изчерпват, масовото навлизане на технологичните продукти и процеси в нови сфери на живота и по нови начини:

- Електричеството - електрификация на производството и бита, домакинските електроуреди и електрически инструменти
- Средства за придвижване – както обществен транспорт, като и семейният автомобил, така и мотопедът, който след ВСВ става символ на новата вълна и независимите млади хора, мотоциклетите
- Различни нови технологии за забавленията и свободното време на човека -кино, радио, телевизия, средства за масова информация (по-рано свободното време е протичало предимно в семеен, роднински и съседски кръг, с игри и любителски изпълнения; масовите средства за информация и забавление стават проводник на пропагандно въздействие – както с търговска цел, така и с политически и идеологически цели)
- Споразумения за ограничения върху развитието или разпространението на определени технологии заради рисковете, които представляват за човечеството (забраната на наземните ядрени опити и споразуменията за използване/притежаване на ядрени оръжия; за забрана на химическите и бактериологични оръжия, забраната клониране на човешки ембриони )
- Въвеждане на национални стандарти за допустимо съдържание на отпадни вещества във въздуха, водите и почвата, както и международни споразумения за предотвратяване на разрушаването на естествената среда, за борба със замърсяването на атмосферата, за опазване на биологичното разнообразие и пр.

Технологиите са начинът, по който се развива не толкова човекът като личност в индивидуален план, колкото човешкото общество. Изобретенията са дело на малцинството, което може да дава ново качество; разпространението и приложението им зависят от обществените условия и потребности; промените, които предизвикват, често не са очакваните и прогнозираните. Веднъж навлезли в практиката, технологиите имат различна продължителност на живот и развитие – някои се променят и запазват, други изчезват почти без следа. За следващите поколения стават „естествена част“ от обкръжаващата среда и основа за следващи изобретения и технологии.

Като пример може да се посочи бурното развитие на информационните и комуникационните технологии от 80<sup>-те</sup> години до днес. В основата са чисто технически изобретения като оптичното влакно в комуникациите и графичният интерфейс при компютрите( позволява да се дават команди на компютъра с икони, а не с код). Развитието

и прилагането на тези технологии променят непрекъснато всекидневния живот на хората в целия свят.

Насищането с технологии може да дава решение на някои стари проблеми, но създава нови и неподозирани преди. Само няколко провокативни философски въпроса, базирани на развитието на съвременните технологии (без да стигаме до изкуствения интелект, който става актуален по напълно нов начин с появата на ChatGTP през настоящата година):

✓ Известни са откритията на психологията и неврологията/неврофизиологията за закономерностите и особеностите на човешкото поведение и за това как може да се въздейства за промяна на поведението. Може ли в такъв случай да се твърди, че вече не са „валидни“ концепциите за рационален избор и свободна воля?

✓ Компютрите работят с бинарен код – 0, 1, „да“, „не“, той е основата на съвременните средства за комуникация. Доколко това влияе върху начина, по който хората днес мислят за проблемите, защото всичко се свежда до теза и антитеза, без третия елемент на диалектиката – синтезата?

И няколко политически некоректни примера:

✓ Преди да стане технически възможно да се произвеждат повече стоки с по-малко труд, не са се водили дискусии за продължителността на работния ден/седмица. В индустриализираните държави стандартната работна седмица е около 40 часа. Става ли човекът по-добър и в какво отношение, когато разполага с повече свободно време от предшествениците си? (Според Хана Арент допълнителното свободно време няма да превърне *animal laborans* в свободна и творческа личност, а само ще увеличи консуматорството.)

✓ Преди появата и разпространението на домакинските електроуреди, които облекчават труда на домакинята и намаляват времето за домашните задължения, не са се водили сериозни дискусии за равноправното участие на жените в обществения живот. Тук следва да се спомене и принудителната еманципация при социализма, която води до икономически ръст чрез увеличение на разполагаемата работна сила в рамките на едно поколение (и до демографски срив при следващите). Може да се проследи известна статистическа зависимост между наситеността на домакинствата с електроуреди и равнопоставеността на жените в обществото в различните държави.

✓ Преди проявата на технологична възможност за промяна на биологичния пол на индивидите – съответната хирургия и хормонални терапии – не е съществувал и обществен дебат за трансджендър хората в обществото. В момента този дебат е най-оживен в обществата, където това е технически (и финансово) достъпно.

✓ Освен всичко друго, усъвършенстваните технологии за въздействие върху нагласите и поведението на хората чрез съвременните средства за комуникация позволяват на заинтересованите (финансово и политически) агенти да държат в центъра на обществения дебат теми и проблеми, които далеч не са най-съществените за добруването и развитието на хората и на обществата.

Единственото, което ни два досегашният опит с технологиите, е, че е трудно да предвидим както конкретното им развитие, така и последствията от масовото им приложение. Но това не означава, че технологиите и тяхното философско осмисляне трябва непременно да ни плашат.

#### **REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА:**

Аренд, Хана, Човешката ситуация, С.: *Критика и Хуманизъм*, 1997

Ортега-и-Гасет, Хосе, *Фантазиращото животно*, С.: *Изток – Запад*, 2014.

Ellul, Jacques *Le Système technicien Le Cherche midi*, 2012

Mumford, Lewis, *Technics and Civilization*, publ. Routledge & Kegan Paul PLC, 1934

Simondon, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1956

## СПРАВЕДЛИВОСТ И ОБЩЕСТВЕНО УСТРОЙСТВО ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА АРИСТОТЕЛ

Венцислава Венчова

Докторант, Югозападен университет „Неофит Рилски“

E-mail: [ventsislava\\_venchova@swu.bg](mailto:ventsislava_venchova@swu.bg)

## JUSTICE AND SOCIAL ORDER IN ARISTOTLE'S POLITICAL PHILOSOPHY

Ventsislava Venchova

Ph.D. Student, South-West University “Neofit Rilski”

E-mail: [ventsislava\\_venchova@swu.bg](mailto:ventsislava_venchova@swu.bg)

**Резюме:** Настоящата студия разглежда проблематиката във връзка с устройството на държавния апарат още от времето на Аристотел до нашия модерен век. Настоящето изследване има за цел да покаже основните фундаменти, на които се крепят идеите за държавни, морални, социални постулати. Засягат се темите от политиката до нравствената и духовната идеология, както и теми, свързани с престъпността, корупцията, начините за подбор на кадри и техните слабости в държавния апарат, както и проблемите, пред които Република България бива изправена. Идеята за това, че моралът и духовността са в основата на това човек да се развие до такива върхове, че всяка служба, с която се захване, да отговаря на най-високите морални и правови норми. Показани са идеите за справедливостта, както и приносът на Кристиан Таков. Показана е обстановката в Република България такава, каквато е, особено по отношение на темите за корупцията и злоупотребите към здравето и живота на хората. В настоящата студия са приведени мненията на професор-криминолог към МВР, а именно проф. Костадин Бобев, във връзка с разкриването на престъпленията; специалисти, психолози, както и криминологът и полиграфист Тодор Тодоров.

**Ключови думи:** Държавна служба, морал, право, корупция, престъпления, криминалистика, полиграф

**Summary:** The current study examines the issues related to the structure of the state apparatus from the time of Aristotle to our modern century. The present work aims to show the main foundations on which the ideas of state, moral, ethical, emotional, psycho-physical, spiritual postulates are based. The present work deals with topics from politics to moral and spiritual ideology, as well as topics related to crime, corruption, the ways of selecting personnel and their weaknesses in the state apparatus, as well as the problems that the Republic of Bulgaria is facing. The idea that morality and spirituality are based on the development of man to such heights that any service he undertakes rises to legal heights. The ideas of justice are shown, as well as the contribution of Christian Takov. The current work shows the situation in the Republic of Bulgaria as it is, especially with regard to the topics of corruption and abuses of people's health and life. In this study, the opinions of a professor - a criminologist at the Ministry

*of Internal Affairs, namely Professor Kostadin Bobev, are shown in relation to the detection of crimes; specialists, psychologists, as well as the criminologist and polygrapher Todor Todorov.*

Keywords: state service, morality, law, corruption, crimes, forensics, polygraph

Интересното е, че Аристотеловата „Политика“ звучи все още толкова актуално дори в наши дни, когато ежедневието на всеки човек е толкова динамично, толкова глобално и изпълнено с много въпросителни. Верни на философията, можем да кажем за пореден път, че философията е длъжна от морална гледна точка да бъде винаги актуална и да отразява привичките и странностите на съвременето.

Дали наистина човек дотолкова се е променил (дали се е усъвършенствал или не до там, е друга тема), че да усеща с всяка клетка промяната и донякъде тежобата на времето, в което живее. Дали човек е сигурен в живота си, дали въпросителните в нашите модерни времена не са много повече, дали пулсираме по различен начин, дали светът в своето цяло всъщност се нуждае да анализира и осмисли всяка една в известен смисъл негативна промяна, че да усещаме тези наши времена толкова различни и толкова променящи се. Може би консуматорството в модерното ни общество достигна своя пик, а всяко човешко поведение и маниер рефлектират върху държавата, върху социалния живот, върху всеки човек, като единица.

Общественото устройство, като социален ред, е тема, върху която много философи са разсъждавали, тя е актуална и в нашите времена, тъй като все по-ясно се вижда липсата на равновесието в обществото. Общуването между хората често пъти става чрез интернет, ценностната система е много по-различна от тази на родителите ни, детството на децата е различно, физическата възраст на хората съвсем не определя тяхното ниво на осъзнатост, себепознание и емоционална интелигентност. Това са все фундаменти, които са от особено значение за структурирането на един социум във формата на ред и структура, тъй като в основата стои социумът, т.е. отношението между хората. Изключително важно е да се обърне внимание на това какво има във всеки човек, който е част от този социум. Ето защо, когато искаме промяна, на първо място е важно да отбележим, че тази промяна идва на първо място в съзнанието и душата на отделната личност, тъй като сборът от здрави, целенасочени, морални и етични личности създава социума, от който всеки един от нас е част. Не винаги обаче човешката личност успява да устои на изкушенията от света, често пъти се потъпкват закони или се извършват от хората не до там чисти от морална гледна точка постъпки. Ето защо в устройството на социума не просто има разделение на властите в държавата, но и има законодателна власт, която учредява законите. Тези нормативни актове (законови или подзаконови, може и регламенти, и директиви, но те са по-различни, съпоставени с наказателно-процесуалния кодекс, например) ясно показват какви биха били санкциите за дадено лице, ако направи или не това деяние (действие или бездействие), което носи след себе си определени последици. В „Левиатан“ Хобс пише, че не са достатъчни само природните закони за запазването на мира: „От само себе си е ясно, че постъпките на хората зависят от волята, а волята се обуславя от надеждата и страха,

така че когато по-скоро от нарушаването на законите, отколкото от тяхното съблюдаване се очаква по-голямо или по-малко зло, те биват нарушавани съзнателно“ (Хобс, 1994: 85). Според Хобс още хората са устроени по начин, по който за тях едно благо е достатъчно, само когато им носи определена облага: „Хората обаче не смятат за благо почти нищо, ако притежателят му не получава някаква облага и преимущество от това, че другите не го притежават“ (Хобс, 1994: 87). Интересен момент, на който Хобс обръща внимание в своя труд „Левиатан“, е, че той говори и по темата за мира, като изключително категорично пише за това, че мир между хората не се постига само чрез тяхното съгласие, а и с тяхното единство. Това е особен показател, тъй като Хобс показва на читателя, че стабилността в социума се постига не просто чрез добродетели, но и чрез човешката воля, насочила усилията си към единството: „За осигуряване на мира между хората е необходимо не само съгласието, но и единството. Тъй като сговорът на множество воли, имащи една и съща цел, не е достатъчен за запазването на мира и за една трайна защита, необходимо е освен другите средства, нужни за осигуряването на мира и защитата, да има и една воля за всички. Това обаче може да стане само като всеки подчини волята си на някой, който да е един, например на волята на един човек или един съвет по такъв начин, че тая воля да е валидна за волята на всички индивиди, доколкото тя определя нещо като необходимо за запазването на общия мир“ (Хобс, 1994: 88). В „Левиатан“ Хобс отговоря на това що е съюз, като отговорът на този въпрос прави една препратка към устоите, върху които е изграден ЕС; ясно се вижда идеята за подчиняване на волята на всички хора, част от този съюз на волята на една фигура: „Какво е съюз? Такова подчиняване на волята на всички на волята на един човек или един съвет имаме тогава, когато чрез договор всеки се задължава пред всички останали да не се съпротивлява на волята на този човек или на съвета, на който се е подчинил, т.е. той не ще му откаже да употреби своите сили и средства против когото и да е...“ (Хобс, 1994: 88). В съюза, според Хобс правото на всеки се пренася върху един, като тук вече не може да се говори за свободна воля, въпреки това обаче такава воля води до определени действия: „В съюза правото на всички се пренася върху един. Въпреки че самата воля не е свободна, тя причинява своите действия (ние желаем не да искаме, а да действуваме) и затова съвсем не се поддава на пренасяне и съглашения. Но тя, който подчинява волята си на един друг, пренася върху този друг правото да разполага с неговите сили и способности; така че когато и всички останали сторят същото, този, комуто са се подчинили, получава толкова голяма сила, че със заплахата за тяхното прилагане той може да държи отделните воли в единство и съгласие“ (Хобс, 1994: 88). Може би човекът-маса всъщност прави точно това, предоставя своята собствена сила в ръцете на някой друг, а този друг постоянно му говори за това, което няма, за това, че не е достатъчно добър, за това, че е по-важно да имаш, отколкото да знаеш кой си, за това, че консуматорството е цел, цел и пак цел, която ще направи човешкия живот по-красив и по-щастлив.

В своята книга „Триумфът на масите“ Николай Ценков разглежда въпроса за консуматорството, породено от промяната в условията на човека-маса. Ценков е на мнение, че промените, които са настъпили чрез новата Четвърта индустриална революция,

са водещи и възпитават желанието и копнежите на масите да искат още и още. В своя труд Николай Ценков посочва, че изводите на Шваб за Четвъртата индустриална революция са валидни и то най-вече за икономиките от Запад, също така, че в глобалното общество се създават условия за един устойчив масов пазар, който изключително бързо и мощно развива в човешкото съзнание мисълта за консуматорство, което започва да достига все по-големи и големи мащаби (Ценков, 2022: 163-164). Масовото потребление, според Ценков, всъщност е родено, за да задоволява потребностите, които има всеки човек, а не само елита, като според автора точно това е разликата между капиталистическото общество и обществото на феодалите. Преди производството е било ориентирано към това да се задоволят потребностите на владетеля, на княза, феодала или патриция – „главата на домашната общност“ (Ценков, 2022: 163-164), докато сега виждаме, че производството е насочено към самия производител, а именно към масите, защото точно масите се превръщат в най-важния потребител. Според Ценков масите придобиват огромна власт, която преди не са имали, и именно тази нова социална роля на масите е основната причина, поради която икономическите елити биват поставени в жестока конкуренция на пазара, за да се предостави на масите високо качество на много по-ниски цени. Ценков пише, че масите, като потребители, са всъщност господарите на най-силния и влиятелен бизнес; средният гражданин живее добре и неговото състояние се е подобрило, като непрекъснато става все по-добро; печелившият и голям прогрес е без съмнение социалното мнозинство (ниската и средната класа) (Ценков, 2022: 163-164). Противно на идеята на Маркс, като се увеличи богатство, не се увеличава нищетата, а точно обратното се наблюдава – работниците (масите) придобиват все повече възможности, стават все по-състоятелни и платежоспособни: „Днес богатство може да се натрупа само като се обслужват консуматорите.“ (Ценков, 2022: 163-164).

Съвременният писател и психотерапевт Мадлен Алгафари в едно свое интервю на въпроса „Защо толкова много хора смятат, че щастието се крие в материалното богатство?“, отговори по следния начин: „Защото, когато го слушаш, слушаш, слушаш непрекъснато ... когато шаманът- телевизор ти го набива в главата и ти казва, че ти, ако нямаш този таблет или тази кола не си щастлив, и когато не си задаваш сам въпроси, се увеличаваш и ти промиват мозъка, и матрицата има огромна нужда от това, защото един осъзнат човек не е управляем човек; и тогава започваш да бъркаш, мислейки си, че да притежаваш е по-важно, отколкото да си; и когато направиш огромната грешка да сложиш „имам“ пред „съм“, няма как да си щастлив...“ (Алгафари, 2023).

Трябва да се запитаме каква е реалността и къде стои идеята за човека в света, както и мястото на самата личност в една държава. Дали е по-редно да има огромни различия между хората в техния финансов и емоционален живот, или е по-добре да се търси винаги равновесието и да се тренира човешкото умение да не се залита нито в една, нито в друга крайност, както по отношение на приноса на човешката личност към държавата, така и във връзка със състоянието на човешката психика. Настоящата студия поставя определени въпроси, на които ще се опита и да даде съответните отговори, като въпросите са актуални не само за времето, в което Аристотел е живял, а и звучат доста



съвременно. Въпроси, които може би винаги ще са актуални, и отговори, които може би биха се променили. Идеята е философията да остане вярна на своите основополагащи устои, а именно – да е актуална, критична, умееща да пита и в същността си на най-мъдрата наука.

Какво е държавата? Какво е законът? Какво е правото? Колко са формите на държавно устройство и кои са най-добрите и полезните за хората? Това са въпроси, върху които много философи са разсъждавали. Има различни философски течения, които извеждат на преден план вижданията и възгледите си във връзка с построяването на света такъв, какъвто го познаваме днес. Има различни социални и философски течения, които свободно говорят за това, че е много по-важно човек да се запита какво той самият е направил за държавата си, преди да поиска и да постави въпроса какво държавата е направила за него. Всъщност всяка структура, създадена, за да функционира обществото, има някаква определена йерархия и тази йерархия е изключително важно да се спазва. Според Олоф Гигон още първите страници на „Никомахова етика“ ни показват, че всяко действие е стремеж към определено благо, и както в държавността, така и по отношение на богатата, има определена йерархия, която се спазва, „от която се определя съответното действие“ (Аристотел, 1995: I). В „Никомахова етика“ Аристотел пише, че именно благо е това, към което човек се стреми, но има разлика между целите: „Всяко изкуство и всяко изследване, както и всяка постъпка и съзнателен избор, изглежда се стреми към някакво благо. Затова добре са определили, че благо е това, към което всичко се стреми. Но се вижда, че има някаква разлика между целите – едни са дейности, а други са дела в резултат на тях. И от тях има някои, които са цели отделно от постъпките; в такива случаи делата, естествено са по-добри от дейностите.“ (Аристотел, 1993: 17).

Според Олоф Гигон Аристотел е заварил много голям брой държави, както гръцки, така и не гръцки, като всяка от тези държави е притежавала своя система на държавно ръководство, „която е била фиксирана изрично в обичайно право и закон“ (Гигон, 1995: XVIII). Според Гигон по времето на Аристотел е имало изобилие от формулирани и практически изпробвани принципи, които са посветени на изграждането на държавата: „От тях Аристотел се възползвал в изключителна степен. От това следва, че „Политика“ не само обсъжда и използва несравнимо повече стари доктрини от етиката, но и има подчертано технически характер. Според модерните представи по-голямата част от съдържанието на „Политика“ би могла да спада не към философията, а към правото“ (Гигон, 1995: XVIII). Не напразно Гигон нарича „политика“ философията на държавата. Създаването на държавата, като институция, която работи с хората и за хората, създаването на законите съвсем не са процеси, които започват и приключват за кратко време, напротив. Създаването на модел, който да работи така, че обществото наистина да е организирано по начин, по който хората да живеят добре, е много трудоемко и изисква много познания, много високо ниво на духовност и умение не само за ораторство, но и за слушане: „И тъй целта на държавата е добрият живот... Държавата е общността на родове и села в името на съвършения и независим живот. А това според нас е щастливият и добродетелен живот“ (Аристотел, 1995: 79). Важно е да се отбележи, че държавата, като

институция, борави с методите на подчинение и управление. Затова, например, в административното право за разлика от гражданското, методът е известен, като властнически и това бива доказано чрез Административнопроцесуалния кодекс (АПК). В гражданското право ищецът и ответникът имат еднакви права или, казано с други думи, еднакъв старт. В административното право едната страна е винаги държавата, държавата, чрез институциите, държавата, разделена на трите власти – законодателна, изпълнителна, съдебна – там винаги държавата управлява с юмрука на властническия метод: „Откакто съществуват държавни формации, съществуват и закони, и обичайно право, които уреждат живота в такива формации. Това е естествено. Далеч не толкова естествено е цялостната структура на една държава да се превърне в предмет на дискусия и на теоретичен размисъл.“ (Гигон, 1995: XIX). Да, институцията дава възможност лицето да жали, но се задвижва целият механизъм, с което се поставя началото на един процес, в който е засегнат един нормативен акт чрез действие или бездействие. Несправедливо е някой да не си плати данъците или да избегне плащането на данъците, защото по този начин се ощетява държавата, ощетяват се хората, затова е важно служителите в институциите да са хора с висок морал и чест: „Обаче добродетелта не може да унищожи този, който я притежава, и справедливостта не може да бъде гибелна за държавата“ (Аристотел, 1995: 79).

В предговора на „Политика“ Гигон изяснява Аристотеловата идея, че в основата на правилното функциониране на държавата стоят хората, като социум, в унисон с тяхното възпитание. Философията на Аристотел, която даже според думите на Гигон, по-скоро би могла да се отнесе към правото повече, отколкото към философията, ясно показва и пред съвременното, че устремът на една държава и нация е най-напред златната среда, която се постига в отношенията между хората (Гигон, 1995: XVIII). В особено голям процент тези отношения се крепят на възпитание и собственост. Не напразно има и съпоставки между слоевете на обществото, както и се засяга идеята за справедливостта. Слоевите на обществото, справедливостта и движението на държавата в една посока, устремена напред, може би не би била логична без йерархията и предаването на опит от по-вещите хора в обществото, към тези, които тепърва започват да се учат на занаят или да бъдат, да речем държавни служители. Структурата на държавата е тясно свързана с разпределението на задачите между хората, служещи в нейните структурни разделения. Не напразно се използва и до ден днешен думата „служба“ – в полза на хората.

Нека разгледаме думата „служител“, идва от „служба“. На кого служи този служител? Служи на държавата, на хората/на обществото. Аристотел дефинира отношенията в държавата по следния начин: „Управлението и подчинението са не само необходими, но и полезни, и някои неща са разделени още по рождение – едни – за да управляват, други – за да се подчиняват. Има много видове и управляващи, и подчинени, както например властта над човека, е по-висша от властта над животното, защото извършвана от по-висши подчинени, работата е по-висша. А където има управляващи и подчинение, налице е някаква работа“ (Аристотел, 1995: 8). Ето защо според Аристотел щом има управляващи, има и подчинение – власт над човека, регулатор, за да се извърши

дадена работа/служба. В „Политика“ Аристотел пише още, че разделението може да е дори и по рождение, т.е. според него едни хора се раждат, за да управляват, а други се раждат, с цел да служат – това отново подсилва Аристотеловата идея за йерархията: „Хората от по-благороден произход са по-скоро граждани отколкото неблагородните и във всички държави благородството е на почит в страната си“ (Аристотел, 1995: 85). В обществото има йерархия, то е изградено от съставни елементи – от хора с различни професии, знания, образование, занаяти и пр.; в държавата също има йерархия – не напразно има министри и магистрати, етимологиите на думите говорят достатъчно. Но в държавата, като институция, има служители, но има и висши държавни служители, т.е. служителите се избират по определен начин, нужно е да има определени изисквания, които трябва да бъдат покрити, за да може дадено лице от служител да стане висш държавен служител, критерии като ранг, опит, подходящо образование, владене на езици; дори, ако се замислим, – семейството е изградено йерархично, може ли едно дете да се грижи за родителите си? Ето защо в нашата народопсихология е залегнало това неписано право да се уважава по-възрастният. Защо? Ами, защото той е роден преди теб, т.е. в тази йерархия е по-висш от тебе, ти се учиш от него и е нужно да го уважаваш. Да речем, например, че един новоназначен служител постъпва на служба и трябва да отиде да се научи, за да работи въпросната работа, – в такава среда също има йерархия – този, от когото учи има повече професионален стаж, повече умения, знания, ранг, той е по-високо в йерархията. Йерархията е толкова важна, че тя е контролът върху всяко изпълнение на служебните дела, визира се идеалният вариант, тъй като от гледна точка на психотелесното се наблюдава, че има хора, които физически са достигнали една напредлана възраст, но емоционално се държат като деца. Това са други явления, които са свързани с човешката психика, страхове и умения, които човек може да притежава, за да развива своята емоционална интелигентност, психика, устойчивост и себеосъзнаване.

Когато служебните дела са изпълнени с висок морал, тогава може да се твърди, че държавата, като институция, е в добри ръце, т.е. ръководството на държавата не е лошо, когато моралът е водещ, законите се спазват, защото йерархията дава възможност да се възпитава в хората чувството на отговорност, морал и не на последно място – уважение. Дори в природата има йерархия, а от природата по-силно едва ли има и не напразно създателят на „Никомахова етика“ пише в „Политика“, че: „Живото същество е първото, което се състои от душа и тяло, от които едното е по природа управляващо, а другото – подчинено. А това, което е по природа, трябва да го разглеждаме по-скоро у тези, които са развити според природата, а не у деградиралите. Затова и трябва да изберем за предмет на изследването си такъв човек, който е в най-доброто разположение на тялото и духа, та чрез него да стане ясно казаното. И при тези, които са в лошо състояние, често би могло да ни се стори, че тялото управлява душата, понеже водят жалък и противоестествен живот“ (Аристотел, 1995: 9). Душата и тялото също са показател за това, че има йерархия, защото едното е водещо, а другото подчинено. За Аристотел лошото състояние е това състояние, в което тялото управлява душата и тогава сякаш животът става противен на естественото, даже недостоен. Здравият човек е човек, при който душата води тялото.

Душата е по-високо в йерархията, а не плътта. Когато душата води, когато тялото се ръководи от нея, тогава животът е смислен, тогава животът тече напред, а не деградира. Хората, които не са осъзнати, са хора, които са деградирани, защото там не властва душата, не властват Вселенските закони, при такива хора властват низшите инстинкти и първосигналните пориви на телесното, на дивото, на това, което граничи с животинското, а не с човешкото, осъзнатото, дипломатичното, моралното.

Аристотел ясно определя отношението душа – тяло: „И тъй, по наше мнение можем да наблюдаваме първо в живото същество и господарската, и политическата власт. Душата управлява тялото с властта на господар, а разумът – инстинкта с властта на държавник и цар. Оттук е ясно че е естествено и полезно за тялото да се управлява от душата и за инстинктите да се управляват от разума и от разумната част, а тяхното равноправие или обратният случай са вредни за всички“ (Аристотел, 1995: 9). От текста на Аристотел все по-ясно става, че разделението като отношения на господство и подчинение са фундаментите, върху които стъпва обществото, и които определят и Аристотеловата идея за управлението на държавата. Аристотел ясно показва в своя текст коя форма е добра форма на управление и коя не е, но преди да се проследи концепцията на античния мислител в тази посока, е добре да се обърне още внимание на разделението, тъй като разделението, както става ясно по-горе, може да е на управляващи и роби. Аристотел определя институцията на робството основно чрез „притежанието“: „Роб е по природа този, който може да принадлежи на друг (затова и принадлежи на друг) и който има дотолкова общо с разума, колкото да разбира, но не и да го притежава. Другите живи същества не разбират повелите на разума, а служат само на инстинктите си. Но ползването им се различава малко от ползването на робите, защото и робите, и домашните животни помагат за удовлетворяване на насъщните нужди чрез тялото“ (Аристотел, 1995: 9). Не случайно в „Политика“ Аристотел съвсем категорично пише, че „робството е противоестествено“ (Аристотел, 1995: 9). Когато даден елемент в устройството на човека, държавата или дори светът е противоестествен, това автоматично означава, че златна среда липсва и това води след себе си до много порочност. На човешката психика може да се въздейства по неблагоприятен начин и затова има много възможности, които, разбира се, не са морални, а злонамерени. При разрушението на едно държавно устройство историята познава много нечисти начини за въздействие и измама. Според Аристотел робството нарушава равноправието на естественото човешко развитие, държавност без равновесие и равноправие не може да съществува. Важно е да се направи разграничение, че според мислителя робството е различно от подчинението, тъй като човек е подчинен на законите, а робът е противоестествено състояние на човешкия дух и човешката същност.

Според Аристотел робството е изразено в неразбирането на човека за притежанието и управлението на своя собствен разум. Разумът управлява инстинктите, следователно човек, който няма умението за разбиране и притежание на своя разум, е човек, който следва собствените си инстинкта, а няма как инстинктът да е на по-високо стъпало в йерархията от λόγος. С други думи, не е морално да се построи форма на

държавно устройство, основана върху инстинкти. Но робството е било част от миналите епохи (а може би съществува и в нашата, но в различна форма), дори Платон е бил роб. При робството, според Аристотел, дори природата се намесва, за да може по още един начин да се покаже на човек, че йерархията наистина съществува: „Природата се стреми да направи различни и телата на робите и свободните – едните силни, с оглед необходимостта от употребата им, другите – изправени и негодни за подобен род дейност, но полезни за обществения живот (а той се дели на дейност във време на война и дейност в мирно време)“ (Аристотел, 1995: 9-10). На едно от най-високите стъпала за Аристотел е природата. Ако се вгледаме в думата ще се види следното: при – рода – та, т.е. Майката-природа – толкова съвършена, че тя има силите да моделира йерархията в природен план, така че всяко човешко същество да може да понесе съдбата си, така както е морално.

Моралността също заема висока йерархична позиция във формите на държавно устройство, които според Аристотел са полезни и добри: „И тъй, ясно е, че някои са по природа свободни, а други – роби, за които робуването е и полезно, и справедливо.“ (Аристотел, 1995: 10). Щом робството според Аристотел е противоестественно, не може да става дума за това, че то е морално. Обикновено моралът възпитава в човека, социума, държавата, вселената уменията да се търси равноправие/равновесие, да се защитават ценности и, разбира се, да се прилага законът, като израз на най-зрял и здравословен морал. От Древността до днес човекът е преминал през много епохи и времена на разруха, чрез всяка война, която човечеството е водило. Природата не търпи да бъде подчинена, но чрез природата може да се стигне до решение на грешки, които човечеството допуска не веднъж. В този ред на мисли, робството е по-скоро природно, защо? Защото, няма как да осъзнае човек, че робството е неморално, ако не го е прилагал, а робството е част от човешката история. Хората са били роби, продавани са били за такива, но ... това е спряло, вече не е така. В наши дни хората се подчиняват – на църква, закони, правила – дори в най-минималистичен вариант, битов – студентът се подчинява на правилата на академията/университета; човекът като цяло се подчинява на определени закони, които ако се установи, че едно лице ги нарушава, то въпросното лице, търпи определени санкции. Подчинението е различно от робството. Подчинението е тъждествено на приемане и доброта, дори израз на Христовото възпитание, както ни показва учението на Петър Дънов – приемането е една от най-ценните добродетели, но робството... робството е противоестественно. Разбира се, Аристотел, изпреварил времето си, съвсем ясно е осъзнавал, че природата няма как да бъде подчинена и към нея дори най-добрата форма на държавно устройство не е в състояние да приложи методът си на подчинение, защото: „Но често се случва и обратното – един имат тела, други души на свободни. Впрочем поне това е ясно – ако някои хора превъзхождаха останалите дори само по тяло толкова, колкото ни превъзхождат статуите на боговете, всички биха се съгласили, че тези, които им отстъпват, заслужават да им робуват. А ако това разделение важи за тялото, то за душата то би било много по-справедливо. Но не е еднакво лесно да се види красотата на душата и красотата на тялото.“ (Аристотел, 1995: 10). Аристотел още в началото говори за превъзходството, както и за разликата в красотата на тялото и на душата, което показва

възможността на човек да види едното първо – това на тялото, и по-късно да види и другата красота – на душата. Красивата душа, която е здрава, е елементът, с който моралът е в състояние да закрепил онази форма на държавно управление, която Аристотел намира за най-добра, а тя ... не е демокрацията.

По-нататък в „Политика“ Аристотел определя двойния характер на „роб“ и „робуващ“, като самият мислител съвсем не отрича факта, че дори и тезата за това, че в същността си робството може дори да се приеме, като морално и естествено, защото според философа „можеш да бъдеш роб и робуващ по закон“ (Аристотел, 1995: 10) и точно затова стана дума по-горе. Необходимо е човек да спазва законите, което е един вид подчинение/робуване на закона, което може да се сравни с подчинението на един роб на своя господар, с тази разлика, че в наши дни, законът си служи със санкции, а не със смърт, нито с продажба на човешки същества. Неслучайно Аристотел нарича закона не по какъвто и да е начин, а използва думата „споразумение“, което дори и в днешни времена, е актуално. Всеки човек в социума, без значение от неговия статус, професия и финанси, без значение дори и от семейното му състояние, негласно е сключил споразумение със законите в дадена държава, защо? Защото всеки знае, че ако наруши даден закон, към самия него ще има последици. Или казано с пример, ако за един служител се докаже, че е участвал в корупционни действия, то за този служител, би могло да има определени действия, които са изразени чрез съда, като институция в държавата, т.е. този служител, може да отиде в затвора, да му бъде забранено да упражнява тази професия или да заплати в пари определена глоба, често пъти наказанията дори биха могли да се комбинират, особено по нашето законодателство. Разбира се, животното може ли да се съди? Не. Защо не може – много просто, животните нямат разум, те не подлежат на това възпитание, оформяне и развитие, през които етапи и фази преминава човекът: „Не е трудно обаче да се види, че в известен смисъл са прави и тези, които твърдят противното. Защото „робство“ и „роб“ се употребяват в двоен смисъл – можеш да бъдеш роб и робуващ по закон. Законът е един вид споразумение, според което победените във война принадлежат на победителите“ (Аристотел, 1995: 10). Не напразно мислителят ни поставя в „Политика“ в ситуация, в която има победители и победени, т.е. има по-силни и по-слаби. Когато има съпоставка на силите в едната и другата крайност: слаб – силен, умен – глупав, закон – беззаконие и пр., винаги това върви успоредно с идеята за надмощието, което от гледна точка на психологията, в нездравословната си форма е именно насилие, тъй като насилник е по-силният, т.е. силата може да се разглежда и с негативен аспект. Това важи отново в пълна сила и в държавите, защото когато една по-силна държава налага надмощието си върху една по-слаба държава, във формите, които граничат с безчовечие, дори може да се говори за диктатура – извратено и гнусно преследване на човешки цели, като се използва методът на подчинението и насилието. И тук се наблюдава един много сериозен сблъсък на: добро и зло, закон, морал и тяхната липса; възпитание и невежество; сила и слабост. Това е много сериозен показател, върху който Аристотел се спира и ни показва от много далеч колко е важно човекът, ръководителят, владетелят – фигурата или фигурите, които съставят, градят, ръководят, развиват, уголемяват една държава да бъдат здрави хора,

психически здрави хора: „Впрочем, ако тези мнения се разграничат едно от друго, то мнението, че по-доброто по качества не трябва да управлява и господства няма никаква сила и убедителност.“ (Аристотел, 1995: 10). От Античността до модерността, в която живеем, целта на всеки народ и държава е развитието, дали като пари, територии и власт поотделно или заедно, няма кой знае каква разлика, защо? Защото неслучайно по-напред разгледахме Аристотеловата идея за златната среда. Тази златна среда се проявява или не на всяко ниво на човешко съществуване в социум, в държава. Когато се загуби равновесието, се получават болните форми на устройството на държавата, които по-нататък в историята на човечеството се изразяват не в каква да е форма, а във формата на войната, която дава неопишимо количество човешки жертви, в името на това да покаже коя държава или форма на държава е в състояние да подчини/да пороби друга държава, тъй като надмощието винаги представлява сила, показва превъзходане в определени блага, затова има различия и по отношение на справедливостта; за едни справедливо е, когато превъзхожда по-силната страна, както пише и Аристотел, а за други справедливо е милосърдието: „И дори между учените хора едни мислят така, други – иначе. А причината за този спор и това, което позволява да се привеждат доводи в полза и на едната, и на другата страна, е че по някакъв начин доблестта, разполагаща със средства е и най-способна да си послужи с насилие и че надмощието винаги представлява превъзходане в някакво благо, така че изглежда, че насилието не е лишено от доблест, а спорът се отнася само до справедливостта на насилието. Затова за едни справедливо е милосърдието, а за други е справедлив самият факт, че управлява по-силният“ (Аристотел, 1995: 10).

Робството, насилието и справедливостта, биха могли да се разгледат като три фундамента, върху които се стъпва, когато се разбива на съставни части идеята за всяко едно държавно устройство. В „Политика“ Аристотел ясно пише, че има спор за тези основополагащи постулати. Важно е да се отбележи, че насилието има и притежава много форми, но в основата на насилието стои човекът, по-точно болният човек, и то болен не на физическо ниво, а по-скоро на психотелесно. Хитлер е бил силен, явно, но не е притежавал милосърдие, щом е убил толкова много хора в концлагерите си – в тази връзка авторът Виктор Франкъл пише в своята книга „Човекът в търсене на смисъл“ следното: „Лагерникът се страхуваше да взема решения и да поема каквато и да била инициатива. Това бе резултат от силното чувство, че негов господар е съдбата и че той не трябва да се опитва да ѝ въздейства по никакъв начин, а да я остави да следва своя ход“ (Франкъл, 2017: 80). Франкъл ясно показва, че господарят в случая се явява съдбата върху човека в концлагера, но съдба, която не е избрана от пленника, а съдба, наложена му от един диктатор и дори убиец. Проблемите (най-вече тези, свързани с желанието за самоубийство у лагерниците), за които В. Франкъл споделя в своя труд „Човекът в търсене на смисъл“, са показани и от една по-съвременна гледна точка, в книгата на Емил Маджаров „Пенитенциарна психология“, а именно: „След четиридесетте години се появяват ред работи на психолози – бивши лагеристи от фашистките концентрационни лагери. В. Франкъл подчертава, че възможностите за използване на психотерапията в концентрационните лагери са били крайно ограничени. Налагало се е най-вече да се

предотвратяват самоубийства. С тази цел е била организирана информационна служба за улавяне на всяка проява на мисъл за самоубийство. Прави се опит да се повдигне духът на хората в концентрационния лагер, като се насочват те към цели в бъдещето и се активира „стремежът им към търсене на смисъла“ (Маджаров, 2016: 15). Това е доказателство за идеята (дори в толкова ненормална среда, като лагер, в който хората знаят, че ще умрат) да се търси справедливост и да се модифицира идеята за робството, а именно по начин, чрез който с помощта на психологически методи, хората там сякаш отново да поемат контрол върху животът си, за да се спасят от гнусната форма на робството, която е изградена в тези лагери. Стремежът на човек да запази себе си сякаш се поставя в момент на сравнение с безсилието, което може да се настани в човешката душа, на човека-роб. Този момент от трудовете на Франкъл и Маджаров показват ясно именно идеята, по която и Аристотел разсъждава, а именно, че робството, насилието и справедливостта – са двуизмерни и много зависи на каква сила биха били подчинени.

Всяка война, през която човечеството е преминало, е петно върху психиката и мъдростта, които съществуват в света, защото няма нищо възвишено и липсва милосърдие; от друга страна обаче – може би, ако такива огромни грешки и толкова огромно количество човешка мъка липсваха, пред човечеството нямаше да стои въпросът за търсенето на смисъл и търсенето на най-добрата форма на управление на една държава, а защо това е важно? Защото формата на държавата е азбуката, по която всеки един човек намира своето собствено място. И когато всеки един знае на какво или кого служи, то тогава наистина може би ми могло да се създаде ред, а какво е редът, ако няма закони, т.е. – връзката между доброто устройство и добрите закони е нераизчерпаема и от изключително значение. С други думи: когато се загуби равновесието – насилието, справедливостта и робството приемат уродливи форми. Но когато тези постулати се приемат от законова гледна точка, то тогава говорим по-скоро за ред, а не за свободия, защото насилието не приема формата на убийството, а приема формата на санкционирането, справедливостта не приема формата на това да властва по-силния, а да се намери онази справедливост, която да защитава най-висшето благо, а именно правото на живот. Робството от своя страна няма да приема формата на убийства за удоволствие, а здравословната форма – подчинение на морал и законност.

Формите за държавата са различни, щом се говори за държава, за управление, за общество, за слоеве в обществото, задължително се стига до закон, до правовата държава, както и до това доколко справедлив и добър е един закон. Това от своя страна поражда въпроси, свързани с това кои фактори са показателни за общественотоопасния характер на деянията, които са категоризирани като противообществени, това са теми, които засяга Георги Бойчев в своята книга „Правонарушение“. Според Бойчев на първо място се поставя основното обстоятелство, което определя съдържанието и същността на дадено обществено правоотношение, както и обществените връзки и явления, или тяхна страна, върху които контретно/конкретни противообществени влияния оказват своето отрицателно въздействие, „т.е. същността и съдържанието на обекта, върху който деянията въздействат. Редица обществени отношения, обществени връзки, явления или



страни от тях имат такъв характер. ... Затова деянията, с които се въздейства отрицателно върху такива обществени отношения или страни от тях, имат общественоопасен характер – те са общественоопасни деяния“ (Бойчев, 2003: 117-118). Откакто свят светува се водят войни. Аристотел ясно показва в своя труд, че има множество разминавания във възгледите, че да управлява най-силният за някой е справедливо, така както чрез насилие се стига до победа, до завоюване на нова територия. Но територията и хората, както и смесването на едни хора от една площ с хора от друга територия, носи след себе си избори на форми, чрез които тези хора, трябва да бъдат въведени или казано чрез по-модерни думи, интегрирани във форма на държава, в която нито да има нищета, нито да има разхищение. Философията на Аристотел ясно показва Платоновото въздействие върху него, тъй като неговият учител също е бил продаден в робство. Аристотел ясно поставя в два противоположни пункта идеята за благородените и неблагородените, съпоставяйки добродетелта с порочността. Аристотел ясно осъзнава, че не е изключено един благородник да бъде подчинен в роб, защото робството може да е вследствие на война, т.е. по-силният е победител, а по-слабите стават притежание на по-силния, сякаш така има справедливост. Но за хората, които от благородени са станали роби, също трябва да се намери място в структурата на дадена държава и е важно мястото им да е в полза на тази държава, т.е. тази държава да може да се предпазва и подготвя, да има идея и ръководство не само за вътрешните си работи, но и за границите си с другите територии. Според Аристотел важно е формата на държавата да даде сигурност и в същото време да намери златната среда на политиката, така че хем да няма нищета, хем да няма прекалено много блага, които правят човек ленив; т.е. формата на държавата е нужно да бъде *справедлива*.

От гледна точка на развитието на философията днес робството въздейства по негативен начин на мисленето и развитието на човека, тъй като животът е най-висше благо, животът е заветно право на всеки човек. В своя труд „Истина и справедливост“ видният български юрист Кристиан Таков дефинира справедливостта така: „Какво е справедливостта? Започвам с няколко работни понятия. Традиционно от Античността насам тя е причислявана към добродетелите. Справедливостта е една от първоначално четирите добродетели, като в последствие християнството добавя още три, за да станат общо седем. И така тя наред с умереността, мъдростта и смелостта е измежду първите четири добродетели. Впоследствие към тях се добавят християнските вяра, надежда и любов. ... Всички добродетели трябва да са налице едновременно, а ако някоя от тях липсва, то цялата система се клати, страда и не върши никаква работа“ (Таков, 2019: 21-22). Таков разглежда въпроса за справедливостта и начина, по който всеки човек може да я види и усети в ежедневието, от гледна точка обаче на правото, тъй като, какво е правото? В началото правото е било така да се каже обичаи, т.е. първо сме имали обичаи, които след това са превърнати в закони, с идеята да се създаде система в дадена държава, да има правораздаване и да се обособи социум. Таков пише, че когато един юрист, който притежава власт, с която да правораздава, но той не го прави правилно, а прилага порочни методи и практики, които са повече корупционни, отколкото морални, това създава едно горчиво усещане в останалите хора, че правото е лъжа, че толерира едни хора повече за

сметка на други, а това от своя страна води до „шизофренна раздвоеност“ (Таков, 2019: 23). Според Таков хората приемат правото, като една система, която бива наложена отвън, която ги принуждава те да бъдат съгласни с нея поне на пръв прочит, но в същността си има възможност тази система да бъде заобиколена и опорочена: „тази външна система на наложеното, чуждото, натрапеното право ние възприемаме като враждебна. За да сме конформисти, ние заявяваме привързаността си към нея, но същевременно с леко намигване помежду си сме напълно наясно, че няма да я спазваме, а ще се ръководим съобразно вътрешните си правила, които са от семеен, приятелски, мафиотски, шуробаджанашки или друг порядък“ (Таков, 2019: 23). Поради тези и други причини Таков е бил на мнение, че е от особено значение да се говори и преподава дори за справедливостта: „по тая причина си мисля, че занимаването със справедливост е абсолютно задължително за всеки юрист, но то не се преподава“ (Таков, 2019: 23). Идеите на Кристиан Таков кореспондират в много тесни логически връзки с това, което са писали и казвали Платон и Аристотел. Всъщност този поглед върху проблематиката, който имаме от Античността насам, ясно дефинира и показва смисълът на държавността, както и мястото на човека в дадена държава. Различните гледни точки – философски, юридически, психологически и чисто човешките/битовите, оформят и създават едно усещане, че е от изключително значение всеки да намери своето място в света и да бъде полезен на държавата, в която живее, т.е. държавата се изгражда от хората нагоре или с други думи казано, това, което е в душата на хората, личи и навън, това тези хора дават, раздават и показват. Не може да се създаде едно добро управление, ако хората, от които зависи това, не са искрени, работливи, добри и ... справедливи.

А справедливостта от своя страна се появява тогава, когато има хора, които са годни за работа, годни са за дела и то дела, които се вършат задружно. Това е формата на държавата, тя е задружна, няма държава без задружност, както пише в своята „Държава“ Платон: „Справедливите вече ни се показват и по-мъдри и по-добри, и по-силни за работа, а несправедливите не могат да направят нищо задружно“ (Платон, 1974: 53), „Следователно несправедливият е враг и на боговете, Тразимахе, а справедливият им е приятел.“ (Платон, 1974: 53). Според Платон, когато има несправедливост у хората, те стават „покуварени“. Според „Политика“ на Аристотел за всеки човек е нужно да се намери точното му място и неговата работа, както и разсъждава Πλάτων в „То κράτος“, „Държавата“: „Ние, макар и да казваме, че с общи усилия някои несправедливи са по-силни, но това говорим не съвсем точно, понеже, бидейки несправедливи, те не биха се въздържали напълно от взаимни неправди. Явно е, че у тях все още е останала някаква справедливост, която ги въздържа да постъпват несправедливо помежду си и спрямо тия, срещу които въстават. Чрез тая справедливост те са извършили всичко, което са извършили, макар че с несправедливост са се стремили към несправедливи дела, понеже са наполовина покуварени. Когато хората са напълно покуварени и свършено несправедливи, те са и напълно безсилни за работа.“ (Платон, 1974: 53). Платон обвързва справедливостта и качеството на живот в обществото, кои хора живеят по-добре, дали тези, които са справедливи, или тези, които не са: „Трябва да изследваме това, което по-

късно поставихме за изследване: дали справедливите живеят по-добре от несправедливите и дали са по-щастливи. Според мене от казаното сега вече е ясно, но все пак трябва по-добре да се изследва, защото не става въпрос за нещо незначително, а как трябва да се живее.“ (Платон, 1974: 53). Несправедливостта създава в хората врагове, както в техния собствен Аз, така и в техния социум, а как се създава форма на държава чрез безсилие, това ще да е една лоша форма, в която цари робство и нищета: „А нали несправедливостта се явява с такава сила, та където и да е – било в държава или сред народ, войска или където и да било другаде, първом я прави безсилна да върши нещо със себе си поради смут и несъгласие, а след това я прави враг на себе си, на всичко противоположно на себе си и на справедливото?“ (Платон, 1974: 52). Несправедливостта е като инстинктите, много ниско в йерархията, тя създава само смут, неправда и враждебност, точно това и показва Платон в „Държавата“: „Мисля, че несправедливостта и когато е у един, тя върши онова, което ѝ е присъщо по природа да прави, т.е. първо ще го направи безсилен да действа, понеже ще се бунтува и няма да е съгласен сам със себе си, а след това ще го направи враг на себе си и на справедливите.“ (Платон, 1974: 52).

В част първа от своята книга „Към разбирането за справедливо и справедливост преди и при Аристотел“ Димка Гичева-Гочева показва проблематиката, свързана с понятието справедливост, като го разглежда от гледна точка на „Държавата“ от Платон, тя пише следното: „Като че ли от всички човешки добродетели и ценности справедливостта от античността до днес се е оказвала най-трудно определяемата. А както всички знаем, за Платон и Аристотел тя е най-важната“ (Гичева-Гочева, 2022: 123). Думите на Димка Гичева-Гочева ясно кореспондират и с идеята на видния български юрист Таков, по-горе не случайно е представена неговата идея за това, че всъщност сякаш има различни видове справедливост, като в своите лекции и блог по онова време Таков е споделял, че фундаментален проблем е точно липсата на ясна дефиниция за това що всъщност е справедливост. Гичева-Гочева показва една съвременна гледна точка по отношение на справедливостта, която е на Джон Ролс: „Да погледнем първо към един наш съвременник, чиято Теория за справедливостта е може би най-популярното четиво в момента в световен мащаб по тази тема. В прочутата си книга Джон Ролс дава две определения за справедливостта и първото от тях казва: „Справедливостта е основно достойнство на обществените институции – такава, каквато е истината за философските системи. Колкото и елегантна, и издържана да е една теория, тя трябва да бъде отхвърлена, ако не е вярна. По същия начин законите и институциите трябва да бъдат реформирани или премахнати, ако са несправедливи, без значение колко са ефикасни и добре функциониращи“ (Гичева-Гочева, 2022: 123). Ако се фокусираме върху думите на Джон Ролс, според Гичева, всъщност справедливостта е „основно достойнство“ при самия Платон, тъй като за него справедливостта е добродетел и достойнство, това схващане кореспондира с възгледите на Ролс и на Таков. С помощта на различните гледни точки на философи, юристи, писатели от античността до сега, всъщност остава едно усещане в човека, че проблемите, които са били в своята зора по времето на Античността, са много актуални и днес. Видно е от изложените философски трудове по-горе в този текст, че основен градивен елемент на

справедливостта, институциите в държавата и самата държавност, както и управлението всъщност зависят най-вече от човешкия фактор. Именно човека, като фигура, като субект и главно действащо лице е този така жизнено важен показател за това дали обществото, държавността, законността, системата в цялостта си работи добре. Защото, ако голяма маса личности са с лош морал, лишени от справедливост и подвластни на корупция, то тогава този социум има проблем, който е важно да разреши час по-скоро, за да може да се намери адекватно решение за справяне с тази не лека ситуация. Не е случаен и фактът, че по-надолу в текста ясно ще се види зората на идеята за разделението на властите, както и идеята на Аристотел за това кое управление е най-добро и защо античният философ толкова държи на средата, на „златната среда“, на това равновесие, което се постига чрез средната класа – а именно, нито много богати, нито много бедни.

По отношение на справедливостта Аристотел ясно показва в „Политика“, че едно лошо управление е еднакво вредно, както за робите, така и за робовладелците, дори да са роби или господари по справедливост: „И тъй, ясно е, че спорът има някакво основание и не е вярно, че едни са по природа роби, а други – свободни; ясно е също, че това различие все пак съществува у някои и за едни от тях е полезно и справедливо да са роби, за други – да са господари, и едни трябва да бъдат управлявани, а други – да управляват с властта, с която са надарени по природа, а следователно и да бъдат господари. Лошото управление обаче е безполезно и за двамата.“ (Аристотел, 1995: 11). Управлението на държавата, формата на управлението ѝ е толкова важно, както е важно създаването на едно семейство, като ръководенето на едно стопанство: „След като установихме, че частите на науката за ръководене на домашното стопанство са три, едната е господството, за което говорихме по-горе, втората – бащината власт, а третата – брачната власт, защото мъжът трябва да властва и над жена си, и над децата, и в двата случая като над свободни, но не по еднакъв начин, ами над жената, като държавник, а над децата като цар. Мъжът е по природа по-способен да ръководи, отколкото жената (освен ако някъде възникне противно на природата обратна връзка), а по-старият и зрелият – по-способен от младия и незрелия.“ (Аристотел, 1995: 21). По времето на Аристотел определени състояния в едно семейство или общество към онзи момент са били напълно естествени. Аристотел, освен че е живял във време, в което робството е било ежедневие, също е бил свидетел на времена, в които жените са третираны, като по-долу стоящи от мъжете. В днешно време обаче наблюдаваме една доста по-различна ситуация. Жената вече се доказва в много и различни поприща, не само като майка и домакиня, имаме жени – победители в спорта, в политиката, в бизнеса, в държавните администрации на много високи длъжности.

Когато говорим за обществено устройство, след като вече споменахме по-горе и за ролята на жената не само като майка и домакиня, но и като публична или обществена личност, т.е. личност с характер, която има професия и плаща данъци наравно с мъжете, не може да не се запитаме за принадлежността и за собствеността, като за основа приемаме не просто собствеността, като основно вещно право, а собствеността от много по-широки хоризонти, ведно с принадлежността, но не просто към общество или политическа система, а принадлежността към света. Едва когато разясним идеята за това,

че земята е дадена по Божия воля на хората, тогава бихме могли да погледнем и устройството на обществото, както и мястото на справедливостта в него. По този повод Джон Лок пише в своя труд „Два трактата за управлението“: „Независимо дали ще разгледаме естествения разум, който ни казва, че веднъж родени, хората имат право на самосъхранение и следователно на храна, вода и други подобни неща, които природата предлага като средство за тяхната прехрана или ще разгледаме Откровението, в което се разказва за онези земни дарове, които Бог е дал на Адам, а Ной и синовете му, свършено ясно е, че Бог, както казва цар Давид (Пс. 115:16), „е дал земята на синовете човешки“, т.е. на цялото човечество“ (Лок, 1996: 213). От друга страна Лок вижда противоречивостта в дефинирането на собствеността, защото ако собствеността реално е на всички, на цялото човечество, „на Адам и потомството му“ от Бог (Лок, 1996: 213), реално е много трудно да си представим по какъв начин човекът би могъл да придобие собственост; всъщност би било невъзможно някой друг да има собственост освен вселенския монарх (Лок, 1996: 213). Въпреки това според Лок може да има собственост дотолкова, доколкото правото на собственост на един човек да не нарушава правото на собственост на друг, по силата на природата: „Чрез обсега на човешкия труд и жизнени удобства природата ясно е установила мярата за собственост; нито един човек не би могъл да обладае или присвои всичко чрез собствения си труд, нито пък би могъл да потреби за собствена наслада повече от една малка част; по този начин не е било възможно за нито един човек да обсеби правата на друг или да придобие за себе си собственост, ощетявайки съседа си, за когото би останала (след като другият е взел своето) също толкова добра част за притежаване...“ (Лок, 1996: 219). Природата ясно показва от къде и до къде е дадено право на собственост, с идеята никой да не е ощетен. Може би това би бил един доста сполучлив принцип, стига да се приложи и в идеята за устройството на обществото, както в идеята за справедливостта.

Политическата сцена, устройството на държавите – това са все социални реалии, които търпят своите промени доста бързо и не винаги в добрата посока. След като говорим за политика и обществено устройство, е важно да отбележим, че в дадена държава власт имат определени принципи, чрез които тази държава с конкретното обществено устройство може да ръководи силите си. В своето съчинение „Суверенът е неотчуждаем“ Русо пише: „Първата и най-важна последица от установените ... принципи е, че единствена общата воля може да ръководи силите на държавата съобразно с крайната цел на нейното учредяване, а тя е общото благо. Защото, ако противоположността между частните интереси е наложила създаването на обществото ... Именно общото в тези различни интереси образува социалната връзка; и ако нямаше точка, в която всички интереси да се съгласуват, никое общество не би могло да съществува. А обществото трябва да бъде управлявано еднотелно въз основа на този общ интерес“ (Русо, 1988а: 99-100). Думите на Жан-Жак Русо звучат изключително адекватно в нашия век; Русо директно заявява, че различията в частните интереси са причина да се изгради обществото, но въпреки различията на тези интереси, в крайна сметка е нужно обществото да се управлява въз основа на общ интерес. Тогава, можем ли да кажем, че

социумът се изгражда върху частни интереси и в един момент на политическата сцена, чрез разделението на властите, бихме могли да станем свидетели на сблъсъци между тези интереси? След като става дума за общи интереси, следователно може да се говори, че е налице и обща воля, която винаги има право, а тя по думите на Русо винаги се стреми към обществена полза (Русо, 1988б: 103): „... но не следва, че народните решения всякога са еднакво правилни. Човек винаги иска своето добро, но невинаги го вижда. Народът никога не може да бъде подкупен, но често го мамят и само в такива случаи сякаш той иска лошото“ (Русо, 1988б: 103).

От една страна видяхме, че човек има право на собственост още от Бога, от друга, тези права се обвързват с общите интереси, които произтичат от единиците, които изграждат социума. Човекът има право на живот, на храна, на работа, на собственост, има и право на свободна воля, т.е. вижда се една промяна не просто в устройството и в ролята на човека в обществото, а промяна, която засяга най-вече личностните и психологическите качества на човека. Щом се говори за свободна воля, следователно става дума и за порив за живот, а кой иска да живее лош живот? Разбира се, че никой, затова и социумът има необходимост от справедливостта, тъй като следва да се зададе въпросът докъде е границата на суверенната власт? В своя труд „За границите на суверенната власт“ Русо извежда, че ако се приеме, че държавата или самата гражданска общност е само моралната личност, като нейният живот се изразява в съюза на нейните членове, и ако най-важното, за което е нужно да се погрижи, е собственото си опазване, то според Русо: „... тя се нуждае от всеобща сила за принуда, за да движи и разполага всяка част по подходящ за цялото начин“ (Русо, 1988в: 104). Русо обаче не спира дотук и извежда дефиницията за властта: щом природата е дала на всеки един човек абсолютната власт над всички негови членове, по сходен начин и общественото съглашение „дава на политическото тяло абсолютна власт над всички негови членове; и същата тази власт, ръководена от общата воля, се нарича, както вече казах суверенитет“ (Русо, 1988в: 104). От казаното до тук става ясно, че суверенът има неограничена власт и може да ползва по всякакъв начин всичко, което е добре за неговото благо, че да променя положението в едно устройство от хора – социум. Важното тук, което Русо отбелязва, е, че е важно да се прави разлика между правата на гражданите и правата на суверена „и задълженията, които първите следва да изпълняват в качеството си на поданици – от природното право, на което трябва да се радват в качеството си на човеци“ (Русо, 1988в: 105). Оттук следва, че още с този труд на Русо можем да говорим, че се потвърждава идеята за разделението на властите в модерната държава, като по много ясен начин е показано колко не добре разпределени са отговорностите между суверена и между „поданиците“ или с други думи казано, гражданите, т.е. още тук се вижда идеята за властта и подчинението в полза на държавата, чрез суверенната власт, която държавният апарат притежава, защото „Всички услуги, които може да окаже на Държавата, гражданинът ѝ ги дължи от момента, в който суверенът ги поиска...“ (Русо, 1988в: 105).

Интересен е тук моментът, по какъв начин обществото може да предостави своите услуги към държавата и какви всъщност са тези услуги, защото едно е обществото да

служи на държавата, водено от добродетелите, които са за общото благо, за да се стига и запазва равноправието, за което и Аристотел пише, съвсем друго е, ако услугите, които обществото дава на държавата, са свързани с користни цели или постигане на резултати, удовлетворяващи само един субект или група от субекти на дадено общество, защото ако тук видим идеята за това, че определени обществени кръгове стават близки до държавата, с цел някаква изгода, можем да тълкуваме, че тук се забелязва идеята за групировките и организираниите престъпни групи: „Щом служенето на обществото престане да бъде основно дело на гражданите и те предпочетат да служат с кесиите си вместо със собствените си личности, държавата вече е близо до разруха. Трябва да се иде в бой? Те плащат на наемни войски и си остават вкъщи. Трябва да се иде в съвета? Те си определят депутати и си остават вкъщи. От много мързел и пари стигат най-после до положение да имат войници, за да заробват родината, и представители, за да я продават“ (Русо, 1988г: 170).

Все пак обаче и в наши времена виждаме това разделение на властите, което служи като регулатор на обществените отношения, на отношенията между властите и разбира се, на отношенията между гражданите и държавния апарат. Ето защо е важно да се обърне внимание на идеята за държавната служба и на мотива за наличието на справедливост. Важно е, защото е от съществено значение какви хора ще се назначават на длъжности в държавната машина. Необходимо е да се поясни, че държавните служители, било то в полиция, в пожарна, в митници и пр., за да станат държавни служители, е необходимо да преминат подбор, който е от няколко етапа. Едва, когато хората, искащи да служат на родината, отговорят на всяко изискване, на тях им се дава право да упражняват тази дейност. Идеята за този конкурсен подбор е прозрачност и да се даде възможност на съответната администрация да избере най-добрите, които да работят там. В зависимост от длъжността, има възрастови изисквания, образователен ценз, тест, който да определи знанията на кандидатите, физическа подготовка (за някои), интегритет, IQ – тест и беседа с психолог (за някои) – всички правила стават ясни чрез Закона за държавния служител и определени наредби, които се ползват в конкретното ведомство, като обявлението за конкурсните процедури се показва по достъпен за хората начин, за да имат те информираност и да спазят сроковете за участие: 1. За конкурс в МВР (тук е важно да се отбележи, че те имат и специален закон – ЗМВР (Закон за министерство на вътрешните работи) (вж: прикачения линк към Обявление за конкурс);

2. За конкурс в Агенция „Митници“ (вж: прикачения линк към Обявление за конкурс в Агенция „Митници“) – те също имат и специални закони, като Закон за митниците (ЗМ), Закон за акцизите и данъчните складове (ЗАДС) и пр., които са част от законовия апарат, чрез който се регулира работата на Митниците. **Специално при подбора** на кадри, обаче, като човешки ресурси се използват разпоредбите на Закона за държавния служител, както и други правилници и наредби, касаещи начините, чрез които се стартира една конкурсна процедура, като например вътрешните правила за начина на провеждане на конкурс, най-често чрез заповеди, това е валидно и за двете министерства, към които има оставени линкове за техни конкурсни процедури. При „Митници“

специално, интересното е, че те ползват и много регламенти и директиви на целия ЕС, тъй като те са органът, който извършва контрол и надзор върху движението на хора, стоки и услуги.

Интересен факт за Агенция „Митници“ е, че преди години български медии и интернет издания, съобщиха, че тогавашният директор на Агенцията връща тестът за интелигентност от етапите за подбор на кадри, т.е. тестът е бил включен веднъж, а след това премахнат от етапите за подбор, след което включен отново, линк: <https://www.24chasa.bg/biznes/article/4602613> (към момента тест за интелигентност няма за постъпване на работа в Агенция „Митници“).

От написаното дотук, настоящата студия поставя следните въпроси: Каква е социалната роля на служителя? Какви са проблемите, свързани с качествата на служителите и за точната оценка, кои са подходящите качества на служителя, необходими за изпълнението на съответната длъжност? Какъв е идеалът за служител?

За целта на отговорите се ползват две заповеди, чрез които се стартира конкурсна процедура, като самите заповеди ще бъдат цитирани точно, а файловете на тези заповеди прикачени:

*Първо: Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г. от Министерството на вътрешните работи, чрез която се стартира конкурсна процедура за Столична дирекция на вътрешните работи посочва най-напред основанията, които са във връзка с определяне на длъжностно лице за упражняване на правомощията по Закона за Министерството на вътрешните работи: „На основание чл. 156, ал. 1, ал. 5 и ал. 6 от Закона за Министерството на вътрешните работи, чл. 5 от Наредба № 8121з-344 от 25 юли 2014 г. за назначаване на държавна служба в МВР и заповед № 8121з-155/03.02.2023 г., относно определяне на длъжностно лице за упражняване на правомощията по Закона за Министерството на вътрешните работи“,*

*за:*

- 1. „ Районни управления – деветдесет вакантни длъжности „полицай – старши полицай“*
- 2. Отдел „Пътна полиция“ – десет вакантни длъжности – „младши автоконтрольор II – I степен.“*

*В конкретната заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г. се посочват следните изисквания:*

*- Кандидатите за участие в конкурса трябва да са дееспособни физически лица, които да отговорят на определени изисквания, а именно:*

- 1. Да имат българско гражданство;*
- 2. Да не са осъждани за умишлено престъпление от общ характер, независимо от реабилитацията;*
- 3. Да не са привлечени като обвиняеми или да не са подсъдими за умишлено престъпление от общ характер;*

*- В настоящата заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г. има упоменати и специфични изисквания, които са свързани с това, че кандидатите не бива да са*



навършили 41 години към датата, на която е обявен конкурсът и е пояснено, че това изискване не се прилага за кандидати, които са бивши държавни служители на МВР, заемали длъжности по ЗМВР, или настоящи служители на МВР. Следващо изискване е да имат завършено средно образование, а за длъжността „младши автоконтрольор II – I степен, е нужно и да притежават валидно свидетелство за управление на МПС, категория „B“. След това условията, на които трябва да отговорят кандидатите, са свързани с това, че всеки един от тях е нужно да покрие определени изисквания, които са свързани с физическата годност, като тези изисквания са определени в „специализираната методика за изследване на физическата годност на кандидатите за назначаване на държавна служба в МВР, съгласно приложение №2 от Наредба №8121з-344 от 25 юли 2014г. за назначаване на държавна служба в Министерство на вътрешните работи. Друго изискване е, че тези кандидати е нужно и да отговорят на минималните изисквания за психологична пригодност, които са определени в „специализираната методика за психологично изследване на кандидатите за назначаване на държавна служба в МВР, съгласно приложение №3 от Наредба №8121з-344 от 25 юли 2014 г. за назначаване на държавна служба в Министерството на вътрешните работи;

- Следващите изисквания към кандидатите са медицински изисквания за работа в МВР, съгласно Наредба №8121з-345 от юли 2014г. за определяне на медицинските изисквания за работа в Министерството на вътрешните работи.

След всички подробно изброени изисквания в настоящата заповед, която тази студия разглежда, а именно Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г., има написана и информация по отношение на това къде, в какъв срок и по какъв начин кандидатите могат да подават своите документи, както и допълнителни насоки, свързани с реда, по който всички останали документи, имащи отношение към кандидатстването, да бъдат оформени и представени пред съответната администрация. Посочен е адресът, на който да се представят документите за участие в конкурса, както и има налична информация за това кои кандидатури в този подбор няма да бъдат приети. Има налична информация за това, че в определен срок експертната лекарска комисия изпраща по служебен път медицинските свидетелства на кандидатите до отдел „Човешки ресурси“ при Столична дирекция на вътрешните работи. Има описание на „тестовата батерия“, свързана с физическата подготовка на кандидатите, както и подробно описание на психологическото изследване на всеки един кандидат: „2. Психологично изследване:

2.1. Тестово изследване с тест за интелигентност, личностни въпросници и други психодиагностични методи;

2.2. Психодиагностично интервю.

Кандидатите, покрили психологичните критерии за съответствие с изискванията за длъжността, установени чрез изследването по т. 2.1, се явяват на психодиагностично интервю.

Кандидатите, непокрили минималните изисквания за длъжността, установени в изследването по т. 2.1, не преминават елиминаторния праг на етапа и не се явяват на психодиагностично интервю.

3. *Заключително интервю*“ (Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г.).

*В заповедта се посочва и в какъв срок да се проведе конкурсната процедура. В бланката на заповедта е предвидено място, в което да се напишат имената на членовете на конкурсната процедура, което място стои непопълнено. Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г., описва и задълженията, които са за председателят на комисията. Точка VIII гласи: „Столична дирекция на вътрешните работи да публикува обявление за конкурса по реда на чл. 156, ал. 6 от Закона за МВР“, а точка IX гласи: „Заповедта да се публикува в електронната страница на дирекция „Човешки ресурси” – МВР в интернет и интернет, и се изпрати на Столична дирекция на вътрешните работи, за сведение и изпълнение“. (Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г.). Заповедта завършва с името на лицето, което е издало конкретната заповед, в случая Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г.*

От изброените съставни елементи на конкретната заповед, въпросите, които настоящата студия, поставя са следните: 1. Необходимо ли е, предвид развитието на социално, политическо, икономическо, обществено ниво, да има промяна в уредбата, която урежда специфичните правила, чрез които се оформя една конкурсна процедура. От Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г. става ясно, че медицинските изисквания са посочени в

Наредба № 8121з-345 от 25 юли 2014 г., видимо е ясно, че тази наредба е била създадена преди девет години, т.е. въпросът тук е дали наистина нищо не се е променило за тези девет години, че тези изисквания да нямат нужда от промяна? Изискванията за психологическата пригодност са същите, съгласно приложение № 3 от Наредба № 8121з-344 от 25 юли 2014 г., отново са минали 9 години, като въпросът тук е: Нима не е необходимо от съображение за сигурност, както и вследствие натрупан опит в провеждането на конкурсите, статистика за това дали в МВР има определено текучество на кадри или не, ако има защо? Не може ли заповеди, които са създадени преди толкова години, да бъдат коригирани в една или друга посока за доброто на служителите, или казано с пример: В Наредба № 8121з-345 от 25 юли 2014 г., пише, че при Афакия или други заболявания на лещата кандидатът е негоден, съответното за едното или двете очи, като в последната графа се посочва, че е нужно индивидуален преглед. По-надолу в същата Наредба № 8121з-345 от 25 юли 2014 г., се казва, че:

Зрени е	Двуоочно зрение, равно на 1.4 без корекция и най-малко 0.5 на слабо виждащото око - задължително изискване за: - кандидати като ДС по графа 1 - кандидати за Академията на МВР.
------------	---

Въпросът тук е: Ако кандидатът Х демонстрира физически показатели, като бързина и ловкост, умение за разпределяне на въздуха в екстремни ситуации, които са със задоволителни или много добри стойности; психологическата му пригодност също е на ниво, отговорите му на личностните въпроси също са достатъчно добри и показват характер на един добър бъдещ служител, а зрението му се нуждае от корекция, която е по-

завишена от показаната в Наредба № 8121з-345 от 25 юли 2014 г., и тази корекция би могла да се направи чрез най-обикновени лещи, тогава счита ли се, че при подборът е направен най-добрият избор? **Забележка:** по правилата, които станаха ясни и от Заповед № 8121К-3191/30.03.2023 г., е уточнено и утвърдено, че всеки кандидат първо преминава медицинско изследване и едва тогава може да се яви на физически и психологически тест.

Въпросът, който настоящата студия задава е: Сигурни ли са експертите, че е по-добре да се назначи на служба кандидат с перфектно зрение и не до там задоволителни психологически или физически качества, спрямо кандидат, който има по-завишена степен на отклонение в зрението, но това отклонение може по един много лесен начин да бъде коригирано?

*Следващата Обява за конкурс, която настоящата студия ще разгледа е от Агенция „Митници“: „за длъжността „инспектор в териториална дирекция на Агенция „Митници“, Териториална дирекция Митница Пловдив“, като тази обява е учредена чрез Закона за митници и конкретна заповед, а именно: „а основание чл. 10а, ал. 2 от Закона*

*за държавния служител и Заповед No ЗAM – 585/32-120337/29.03.2023 г. на директора на Агенция „Митници“. В настоящата обява се посочват:*

- *Длъжността и административната структура, както и броя на свободните щатни бройки;*
- *Мястото на работа;*
- *Описането на длъжността;*
- *Размерът на основната заплата, като се казва, че: „Размерът на основната заплата за конкурсната длъжност се определя в рамките на минималния и максимален размер на основната месечна заплата, съгласно Приложение No 1 към чл. 3, ал. 2 от Наредбата за заплатите на служителите в държавната администрация в границите от ... до ....“*
- *Минималните изисквания, съгласно Класификатора на длъжностите в администрацията, за заемане на длъжността, след което тези изисквания биват изброени и прави впечатление, че при посочването на образованието, съответната обява ясно казва, че то трябва да е висше, но не пояснява в конкретика в кои научни области;*
- *Посочва се минималната образователна степен, която е нужно да притежава кандидата;*
- *Посочва се дали се изисква или не професионален опит;*
- *Посочени са също така и специфичните изисквания, като в настоящата обява ясно е казано, че е нужно кандидатът да отговори на изискванията, посочени в чл. 10, ал. 1 и 2 от Закона за митниците, като това са разпоредбите, показващи кои лица може да са митнически служители и за кои лица такова право няма;*
- *Посочват се още допълнителните умения и квалификации, които носят предимство на кандидатите, а именно компютърни умения, ползването на специализирани информационни системи, както и ползването на чужд език, отново не е*

упоменато дали се държи на конкретни чужди езици, като се вземе предвид географското разположение на работното място на бъдещия служител.

- Дадена е и информация по отношение на българските граждани, които са преминали срочна служба в доброволния резерв, по чл. 59, ал. 1 от Закона за резерва на въоръжените сили на Република България, като е посочено, че тези кандидати се ползват с предимство при кандидатства за работа в държавната администрация при постигнати равни крайни резултати от проведена процедура;

- Посочен е броят на работните места, за които се обявява този конкурс, в случая по разглежданата обява, а именно „на основание чл. 10а, ал. 2 от Закона за държавния служител и Заповед No ЗAM – 585/32-120337/29.03.2023 г. на директора на Агенция „Митници“, работните места по тази обява са: 1 работно място;

- Описва се начина, чрез който ще се проведе конкурсът, а именно: тест, който е свързан с познанията от професионалната област на длъжността (в някои обявления за конкурси се е случвало да се поставят точните източници, като закони и кодекси, по които кандидатите да се подготвят, за съжаление обаче архивът на сайта на Агенция „Митници“ не пази обявления, които са от минали години), както и изследване на професионалната и психологическа пригодност при назначаване и повишаване в длъжността, т.е. чрез тест за интегритет. Последният етап е интервю.

- Описани са необходимите документи за участие в подбора;

- Описани са също и адресът, електронната поща и сроковете за подоване на документите;

- Дадени са указания, че списъците и всички други съобщения, които са по отношение на този конкурс, че ще се обявят на страницата на Агенция „Митници“ в интернет (вж. линк към обявата).

От настоящия разбор на съдържанието на тази обява, става ясно, че за кандидат, който за първи път постъпва на държавна служба, биха могли да възникнат доста въпроси, които биха били от всякакво естество. Наредба No Н-1 от 03.06.2016 г., която определя психологическата и професионалната пригодност, е в сила от преди седем години, въпросът, който поставя настоящата студия, е: дали наистина тази наредба няма необходимост от промяна, предвид времената, в които живеем?

От цялата информация дотук стана ясно, че актовете, чрез които се стартира дадена конкурсна процедура, показват някои показатели, които кандидатите трябва да покажат, както и качества, които да притежават, но от друга страна, доста от стъпките, по които трябва да се премине при такъв подбор, са свързани с интервюта или с беседи, т.е. можем ли тук да говорим за това, че има субективен момент? Психологът, който води беседата, може ли да бъде поставен в ситуация, в която да има симпатии към един кандидат повече, отколкото към друг? Другият въпрос е тези служители дали преминават определен вид атестация, ако да – кога и къде да се провери, ако не – защо?

Криминалният психолог Тодор Тодоров, който в периода 1999 – 2012 г. е работил в сектор „Криминална психология“ на института по психология – МВР, като от 2009 до 2012 година е бил началник на сектора, в едно свое интервю говори точно за проблемите,

които се срещат в човешките ресурси. Психологът казва, че не е важно само един кандидат да бъде умен, а да се провери и неговата ценностна система. Освен това Тодоров твърди, че ако кандидат за МВР демонстрира на физическия тест много добри резултати, които му носят много точки, ако някой от останалите покаже по-добри резултати от това лице на следващите етапи, то отново кандидатът с най-добри физически показатели, ще води по общ сбор точки (Тодоров, 2023а).

В друго свое интервю Тодор Тодоров отговоря на въпроса дали има хора, които са успели да излъжат полиграфа ([Тодоров, 2023б](#)).? На този въпрос Тодоров отговаря така: (6:27 минути от видеото): „Не са успели да излъжат полиграфа, успели са да излъжат полиграфиста“, като заявява в същото интервю, че това е слабостта на полиграфа. Ето защо настоящата студия поставя и друг въпрос: Щом един полиграфист може да бъде излъган, тогава можем ли да се съмняваме в обективизма на служителите-експерти, които водят определени подбори на кандидати за конкретна държавна служба в държавната администрация?

От думите на Аристотел, Таков, Маджаров, Бойчев става ясно, че темите за сигурността, справедливостта и моралността са в много тесни връзки една спрямо друга. Това е така, защото човекът е елементът на обществото. Човек първо създава семейство, което е най-малката градивна частица на обществото, а след това чрез поведение, чрез пример за поведение, чрез образование, се създават останалите стълбове, по които да се развиват хората в обществото. Неизбежно е, щом говорим за човек, да пропуснем да кажем, че освен неговите физически и социални характеристики, от особено значение са характеристиките на човека, свързани с неговото умствено състояние и ментална дейност, казано по друг начин емоционалната интелигентност. Емоционалната интелигентност и духовното израстване са от особено значение, тъй като тези фундаменти определят посоката, в която едно общество ще поеме. Ако вземем общество, в което всички способности, които принадлежат на човека, са на едно много ниско ниво, то това води след себе си до създаване на лоши условия в социума като цяло и в семейството, като единица, освен това такива хора са податливи и може лесно да се стигне до употребата на различни форми на насилие. Ето защо е от изключителна важност проблемите, свързани със социума, да се дискутират свободно и да не попадат в категорията на темите табу, защото ако родителите не предупредят своите деца, че по света има дрога, че тази дрога е със следните показатели и причинява редица проблеми; ако тези хора не подготвят своето поколение за трудностите, през които им предстои да премине, това значи, че тези родители са в състояние да оставят един човешки живот неподготвен, защото ако децата не научат най-важните неща въщи, като любовта, обичта, отговорността и не им се изгради умението да комуникират свободно по всякакви теми, то тези деца ще научат всички тези неща отвън, чрез интернет, чрез тяхната среда, чрез родители на свои приятели и пр. Важно е да се възпитава в децата информираността и то не тази, която е в пошлата форма, а да се гради тяхното критично мислене.

Разбира се, трудностите са част от живота на всички хора, било то държавни служители или граждани, но чрез тях човек става по-осъзнат: „Трудностите крият в себе

си известни богатства, от които не трябва да се лишавате“ (Дънов, 2022: 91). Тук обаче е нужно да се направи разлика, защото трудностите в житейския път са едно, но трудностите, свързани със сигурността на държавата, са нещо съвсем различно. Допирната точка тук е човекът, т.е и в двата случая, когато човек мисли трезво, осъзнато и критично, то тогава може част от проблемите да бъдат избегнати или то поне решаването им да стане по-лесно и по-дипломатично. Осъзнатостта на човешката личност помага във всяка социална роля и във всеки момент, бил той свързан с лично или служебно дело.

Какви са проблемите в сферата на сигурността, с които държавното устройство на Република България е нужно да се справя и защо е важно хората в държавната машина да са изключително добре подготвени и морални. Поради географското си положение Република България се определя като транзитна дестинация и то на редица незаконни трафици. Специалистите говорят, че когато една държава има допир с такъв род трафик, това води след себе си засилването на корупцията в държавата. Има достатъчно информация, чрез която става ясно за това, че у нас наркотиците и проституцията съществуват, както и опитите за нелегален експорт на деца и жени, както и опитите, свързани с износ на органи, *освен това обаче има редица случаи на контрабанда, прилагам линк към тридесет минутния филм „Златната граница Капитан Андреево – филмът“ (<https://www.youtube.com/watch?v=PVwJHFAsMNe>), където със собствените си лица се показват част от публични фигури в Република България, поне към момента на създаването на филма. „Пунктът Капитан Андреево е врата към целия Европейски съюз“, това са думите, с които репортерът Генка Шикерова изрича в началото на видеото, към което има линк по-долу; проблемите и темите, по които може много да се разсъждава не са никак малко, а всеки гражданин е в състояние да се запита не малко неща, вж. линкове, с.*

Има още информация, налична както в медийното пространство, така и в интернет. От казаното дотук, следва заключението, че стресът, казусите и проблемите, с които се сблъскват държавните служители, част, от които са изброени по-горе в текста, чрез интернет линкове, са причините и предпоставките да се избират най-добрите кадри, които да са лоялни към републиката, гражданите, законите и службите, в които работят. Ето защо е важно моралните им ценности, душевната им зрялост, образователният им ценз, всичко, което е от значение за един служител, да бъде налице, тъй като това са служителите в униформи, на които стои българският флаг, от които зависи сигурността на Република България. В своята лекция „Аспекти на националната сигурност“ Н. Доцев характеризира важноста на документа, постановяващ стратегията за сигурността: „Стратегията за национална сигурност (СНС), като в нея са разработени нови принципи на формиране и осъществяване на политиката за сигурността: (1) всеобхватен подход към сигурността; (2) неделимост на сигурността и (3) ефективно управление на ресурсите, необходими за нейното успешно осъществяване. СНС е добър пример за документ, в който е предвидено определените стратегически цели да се постигнат чрез политики. Това може да се случи, ако тя продължи да бъде ативно прилагана в съответните функционални области чрез процесите на планиране, бюджетиране, изпълнение и отчет на резултатите“

(Доцев, 2012: 23). Нека не забравяме, че изпълнението на всяка стратегия, политика, отчет се прави от хора, т.е. отново идеята за човешкия фактор е фундамент. Фундамент, върху който трябва да се работи неуморно и непрестанно. Да се полагат усилия този човешки ресурс да получи добро образование, грижи, възстановителни процедури дори, свързани с психолози; физическа подготовка и много високо ниво на духовност, морал и чест.

Разбира се, специалистите са установили чрез какви методи, похвати, структури всяко едно посегателство срещу личността (престъпление) може да се разкрие, за целта се ползва криминалистиката, която е: „...наказателно-правна наука, която изучава процесите на възникване на следите от престъплението, тяхната същност и обективната им връзка с разследваното престъпление“ (Бобев, 2009: 9); тук е важно да се даде информация за това кой е Костадин Бобев – „професор, доктор на юридическите науки, директор на научноизследователския институт (към 2009 г.) по криминалистика и криминология при МВР. Автор, специалист, ръководител с голям експертен опит в областта на криминалистичната идентификация наследи и вещественни доказателства. Професор Бобев е член на комитета по криминалистичен лабораторен анализ към Американската асоциация по идентификация. Постоянен представител е на МВР в Европейската мрежа на криминалистичните институти“ (Бобев, 2009). В текста са посочени линкове, които показват проблемите, свързани с валутата на гранично-контролно пропускателните пунктове на територията на страната, а в своя труд „Криминалистика“ К. Бобев пише за това по какъв начин се прави изследване на фалшиви банкноти. Според Бобев, за да има бърза реакция, която води до разкриване и пресичане на такъв тип престъпления, органите на МВР и Министерството на финансите имат разработени комплексни мерки, които служат за установяване на каналите за внасяне и разпространение на фалшива валута. Като освен това Бобев добавя, че фирмите производители влагат нови обозначения и защитни знаци, които трудно биха могли да се възпроизведат от фалшификаторите. Според К. Бобев класическият пример за защита на ценни книжа (ценни книжа са такива документи, които имат определена парична стойност – банкноти, облигации, акции, бонове и др.) е нанасянето на воден знак, което се случва още в самия процес на изготвяне и формиране на хартията. Бобев казва, че фонът на документа, който покрива по-голямата част от повърхността на документа, е друг елемент, служещ за защита, като този слой е изграден от многоцветни фини линии, които са разположени една спрямо друга по схема, която има строго определен начин (Бобев, 2009: 159). К. Бобев дефинира и методиката за разкриване: „От криминалистична гледна точка противодействието на този вид престъпления налага използването на различни методи и средства за анализиране на такива документи и даването на точна експертна оценка за начините на фалшифициране и разпространение (на базата на назначени експерти от различни райони на страната)“ (Бобев, 2009: 159). Във връзка с методиката за разследване на престъпленията, свързани с наркотици, К. Бобев в общата хакартеристика казва, че наркотиците и престъпността, която е свързана с тях, заемат едно особено място сред въпросите, които вълнуват всяко едно общество. Според Бобев причините, които обуславят тези престъпления, имат както социален, така и икономически характер, като според него те застрашават съществени

страни, върху които са изградени обществените отношения: „Това са едни от най-тежките престъпления против народното здраве, характеризиращи се с извършване на широкомащабни действия на организираните престъпни групи, които се стремят към големи парични печалби за сметка на физическото и психическото здраве на много млади хора. Често престъпленията с наркотици се съпътстват с извършването на други тежки криминални и икономически престъпления като: убийства, въоръжени грабежи, унищожаване или повреждане на лично имущество, изнудване, незаконни финансови операции“ (Бобев, 2009: 290). Бобев посочва, че според Наказателния кодекс към престъпленията, свързани с наркотиците, се отнасят:

- Производството, придобиването, разпространяването, съхраняването, държането, превозването или пренасянето на наркотични вещества или техни аналози без надлежно разрешение (чл. 354а, ал. 1 от НК);

- Използването на прекурсори или съоръжения или материали за производство на наркотични вещества (чл. 354а, ал. 2 от НК)“ (Бобев, 2008: 290).

От казаното дотук може да се направят следните заключения: 1. Всяко съвременно общество е изправено пред множество проблеми, свързани с престъпленията, изброени по-нагоре в текста. 2. От изключителна важност е хората, които са в държаваната машина да са добре обучени, подготвени и притежаващи умения, както и да имат висока морална перспектива за собствената си личност, защото всяко едно изкушение или лошо свършена работа, може да коства живота на хората, било то чрез наркотици, било то чрез фалиране по незаконен начин на бизнеси, както и други престъпления против личността, ето защо е от изключителна важност лицата, които имат вина, да бъдат наказани спрямо действащото законодателство: „Изпълнението на наказанието лишаване от свобода предизвиква редица негативни преживявания и страдания. Те са породени от изолацията от обществото, от ограничаването на потребностите и от липсата на възможност човек сам да планира собственото си поведение. Наказателният ефект, обуславящ страданията, в най-пълна степен се постига чрез действието на режима. През средните векове той е включвал и жестоки наказания. Почти до началото на XX век правонарушителите били жигосвани с нагорещено желязо, което е форма на заклеяване и стигматизация“ (Маджаров, 2016: 179).

#### REFERENCES/ЛИТЕРАТУРА

Aristotel, (1995). Politika. Sofiya: Otvoreno obshtestvo. [Аристотел, (1995). Политика. София: Отворено общество.]

Aristotel, (1993). Nikomahova etika. Sofiya: Gal-Iko. Аристотел, (1993). [Никомахова етика. София: Гал-Ико.]

Bobev, K. (2009). Kriminalistika. Sofiya: UI „Sv. Kliment Ohridski“. [Бобев, К. (2009). Криминалистика. София: УИ „Св. Климент Охридски“.]

Boychev, G. (2003). Pravonarushenie. Vtoro dopalнено izdanie. Sofiya: Yurispres. [Бойчев, Г. (2003). Правонарушение. Второ допълнено издание. София: Юриспрес.]



Gigon, O. (1995). – V: Aristotel, Politika, Sofiya: Otvoreno obshtestvo, I – XXXII. [Гигон, О. (1995). – В: Аристотел, Политика, София: Отворено общество, I – XXXII.]

Gicheva-Gocheva, D. (2022). Kam razbiraneto za spravedливо i spravedlivost преди i pri Aristotel. Sofiya: UI „Sv. Kliment Ohridski“. [Гичева-Гочева, Д. (2022). Към разбирането за справедливо и справедливост преди и при Аристотел. София: УИ „Св. Климент Охридски“.]

Danov, P. (2022). Za trudnostite v zhivota. Sofiya: Hermes. [Дънов, П. (2022). За трудностите в живота. София: Хермес.]

Dotsev, N. (2012). Aspektite na natsionalna sigurnost. – V: Aspekti na sigurnostta (sb.). Sofiya: Diplomaticheski institut pri ministara na vashnite raboti na Republika Balgariya, 23-24. [Доцев, Н. (2012). Аспекти на национална сигурност. – В: Аспекти на сигурността (сб.). София: Дипломатически институт при министъра на външните работи на Република България, 23-24.]

Lok, Dzh. (1996). Dva traktata za upravlenieto. Sofiya: Gal – Iko. [Лок, Дж. (1996). Два трактата за управлението. София: Гал – Ико.]

Madzharov, E. (2016). Penitentsiarna psihologiya. Parva chast. Sofiya: Albatros. [Маджаров, Е. (2016). Пенитенциарна психология. Първа част. София: Албатрос.]

Platon, (1974). Darzhavata. Sofiya: Nauka i izkustvo. [Платон, (1974). Държавата. София: Наука и изкуство.]

Ruso, Zh.-Zh. (1988a). Suverenat e neotchuzhdaem. – V: Ruso, Zh.-Zh., Izbrani sachineniya, Tom parvi, Sofiya: Nauka i izkustvo, 99-100. [Русо, Ж.-Ж. (1988а). Суверенът е неотчуждаем. – В: Русо, Ж.-Ж., Избрани съчинения, Том първи, София: Наука и изкуство, 99-100.]

Ruso, Zh.-Zh. (1988b). Mozhe li obshtata volya da se zabluzhdava. – V: Ruso, Zh.-Zh., Izbrani sachineniya, Tom parvi, Sofiya: Nauka i izkustvo, 103-104. [Русо, Ж.-Ж. (1988б). Може ли общата воля да се заблуждава. – В: Русо, Ж.-Ж., Избрани съчинения, Том първи, София: Наука и изкуство, 103-104.]

Ruso, Zh.-Zh. (1988v). Za granitsite na suverennata vlast. – V: Ruso, Zh.-Zh., Izbrani sachineniya, Tom parvi, Sofiya: Nauka i izkustvo, 104-108. [Русо, Ж.-Ж. (1988в). За границите на суверенната власт. – В: Русо, Ж.-Ж., Избрани съчинения, Том първи, София: Наука и изкуство, 104-108.]

Ruso, Zh.-Zh. (1988g). Za deputatite ili predstavitelite. – V: Ruso, Zh.-Zh., Izbrani sachineniya, Tom parvi, Sofiya: Nauka i izkustvo, 170-173. [Русо, Ж.-Ж. (1988г). За депутатите или представителите. – В: Русо, Ж.-Ж., Избрани съчинения, Том първи, София: Наука и изкуство, 170-173.]

Takov, K. (2019). Istina i spravedlivost. Sofiya: Sibi. [Таков, К. (2019). Истина и справедливост. София: Сиби.]

Frankal, V. (2017). Chovekat v tarsene na smisal. Plovdiv: Hermes. [Франкъл, В. (2017). Човекът в търсене на смисъл. Пловдив: Хермес.]

Hobs, T. (1994). Leviatan. Sofiya: Jusautor. [Хобс, Т. (1994). Левиатан. София: Jusautor.]

Tsenkov, N. (2022). Triumfat na masite. Sofiya: Kolibri. [Ценков, Н. (2022). Триумфът на масите. София: Колибри.]

Zapoved № 8121K-3191/30.03.2023 g. ot Ministerstvoto na vatrešnite raboti [Заповед № 8121K-3191/30.03.2023 г. от Министерството на вътрешните работи]: <https://www.mvr.bg>

Algafari, Madlen. 2023. [Алгафари, Мадлен. 2023.]  
[https://www.youtube.com/watch?v=cAtBJfX5\\_qk](https://www.youtube.com/watch?v=cAtBJfX5_qk),  
[https://www.youtube.com/watch?v=XZjQ\\_I5vKPc](https://www.youtube.com/watch?v=XZjQ_I5vKPc)

Todorov, Todor. 2023a. [Тодоров, Тодор. 2023a.]  
[https://www.youtube.com/watch?v=J2egmK\\_K0X0&t=1s](https://www.youtube.com/watch?v=J2egmK_K0X0&t=1s)

Todorov, Todor. 2023a. [Тодоров, Тодор. 2023б.]  
<https://www.youtube.com/watch?v=m3Gw4VB4GRs>

Obyavlenie konkursi v MVR [Обявление конкурси в МВР]: <https://www.mvr.bg/dhr>

Obyavlenie za konkursi v Agentsiya „Mitnitsi“ [Обявление за конкурси в Агенция „Митници“]:

<https://customs.bg/wps/portal/agency/careers/announcements-of-competitions>

Obyava konkurs „za dlazhnostta „inspektor v teritorialna direktsiya na Agentsiya „Mitnitsi“ [Обява конкурс „за длъжността „инспектор в териториална дирекция на Агенция „Митници“]: <https://customs.bg/wps/wcm/connect/customs.bg28892/b2b7cf95-55cf-4ff9-8ea4-e2593f106393>

„Zlatnata granitsa Kapitan Andreevo – filmat“ [„Златната граница Капитан Андреево – филмът“] <https://www.youtube.com/watch?v=PVwJHFAsMnc>

Kriminalni razsledvaniya [Криминални разследвания]:

<https://www.youtube.com/watch?v=tZzlyyMlyUM>

<https://www.youtube.com/watch?v=T97T4D17rOw> – продължава разследване от страна на журналисти във връзка със „сагата Капитан Андреево...“.

<https://www.youtube.com/watch?v=NKMPuUU9XWA> – 50 килограма марихуана на Капитан Андреево, Агенция Митници.

[https://www.youtube.com/watch?v=wO\\_EVtZEkyE](https://www.youtube.com/watch?v=wO_EVtZEkyE) – валута – ГКПП Капитан Андреево

<https://www.youtube.com/watch?v=6wmu7tA65h8> – недекларирана валута – Лесово

<https://www.youtube.com/watch?v=N55SAfEx9oM> – контрабанда на парфюми – Лесово

<https://www.youtube.com/watch?v=32o7Mb2ApRo> – 4.6 млн. таблетки, съдържащи псевдофедрин, ГКПП Кулата - [Pseudoephedrine](https://echa.europa.eu/bg/search-for-chemicals?p_p_id=disssimplesearch_WAR_dissearchportlet&p_p_lifecycle=0&disssimplesearch_WAR_dissearchportlet_searchOccurred=true&disssimplesearch_WAR_dissearchportlet_sessionCriteriaId=disssimplesearchSessionParam101401681233250855) CAS number: 90-82-4, от [https://echa.europa.eu/bg/search-for-chemicals?p\\_p\\_id=disssimplesearch\\_WAR\\_dissearchportlet&p\\_p\\_lifecycle=0&disssimplesearch\\_WAR\\_dissearchportlet\\_searchOccurred=true&disssimplesearch\\_WAR\\_dissearchportlet\\_sessionCriteriaId=disssimplesearchSessionParam101401681233250855](https://echa.europa.eu/bg/search-for-chemicals?p_p_id=disssimplesearch_WAR_dissearchportlet&p_p_lifecycle=0&disssimplesearch_WAR_dissearchportlet_searchOccurred=true&disssimplesearch_WAR_dissearchportlet_sessionCriteriaId=disssimplesearchSessionParam101401681233250855).

**Zionist ideology and educational ideology:  
The period of the establishment of the State of Israel**

**Adiel Shoshani,**

PHD student, SWU “Neofit Rilski”

[Adiela100@gmail.com](mailto:Adiela100@gmail.com)

**Ционистката идеология и идеологията в образованието:  
Периодът на установяване на Израелската държава**

**Адиел Шошани,**

докторант, Катедра „Философски и политически науки“, ЮЗУ „Неофит Рилски“

**Article summary:** *The State of Israel is a young country compared to the countries of the world, only 75 years old, since 1978. In this article I will review the Zionist process that preceded the declaration of the state, I will explore the ideologies of the various parties that existed at that time and influenced the writing of the Declaration of Independence. I will mainly refer to the differences between state Zionism and state religious Zionism, which are the two main streams that are still active in the State of Israel today. I will try to answer the questions: How are the ideologies at the time of the establishment of the State of Israel expressed in the State of Israel 2023? Are and how are Zionist ideologies reflected in the state curriculum of the State of Israel?*

*The article gives an overview of the Zionist movements that operated before the establishment of the state and identifies each movement with prominent leaders who saw themselves as Zionist leaders. There have been internal disputes and wars between the various movements, such as the question of where the State of Israel will be established? Some offered to accept the British proposal in 1903 to establish the state in Uganda in Africa, and some opposed it. Each position was based on different ideological claims and maintained a continuous ideological line. It is interesting to see that two ideological positions stood against each other, one saw the Jewish state as a security haven for Jews against pogroms and anti-Semitism, and the other saw the Land of Israel as the Jewish homeland from biblical times and aspired to establish the state there.*

Keywords:

Zionism, Religious Zionism, An Exemplary Society in the Land of Israel, Binyamin Ze'ev Herzl, David Ben-Gurion, Anti-Semitism, Zionist Education, Curricula in Israel.

### **I. The Beginning of Zionism**

There is great importance to the time frame within which we place Zionism. Because the answer to the question: When did Zionism begin and when did it end (if it ended)? It teaches us the main key to my work for understanding the Zionist movement and its educational trends. Some will argue that Zionism began with the advent of Theodor Herzl. And some will suggest the beginning of Zionism from other important events in the Bible, such as the exodus from

Egypt or the commandment "lech lecha" that God said to Abraham. In any case we can determine with certainty:

1. The Zionist movement appeared at the end of the 19th century and operated throughout the 20th century until the establishment of the State of Israel.

2. The Zionist movement is a continuation of an old idea that came to fruition in modern times.

At the same time, the question must be asked: What is Zionism? And from this also define its beginning. One option to define Zionism is: Zionism is the return of Zion, a Zionist is the one who ascends to Zion. This is the well-known opinion of David Ben-Gurion, he opposed calling people who did not immigrate to Eretz Israel, Zionists. But on the other hand, it can be seen that the Zionist movement included a complexity that was reflected in its various wings:

Practical Zionism – immigration to Israel and the establishment of settlements, kibbutz life and agriculture.

Spiritual Zionism – Developing a new spiritual life for the well-known Jewish holidays.

Political Zionism – establishing political ties with world leaders and recognizing them in the Zionist enterprise.

Religious Zionism – saw the Zionist enterprise as a messianic continuation of the vision of the prophets of Israel from biblical times.

Eastern Zionism – The Immigration of Jews from the Orient to the Land of Israel (Yemen, Morocco, Iran, Tunis, etc.)

European Zionism – The Immigration of European Jews to Israel.

Certainly in the Zionist movement there were arguments between each other, but they all saw each other as part of the great Zionist movement working on different fronts for the same purpose.

There is no doubt that Zionism is an antithesis to exile. Because of this, can we say that once the Zionist movement established the State of Israel, it ended its function? However, the Diaspora should be seen as an existential situation, and not necessarily a geographical state of the place of the Jewish people. The exile is a way of life that is expressed in a religiously based Jewish society, a society trapped in the patterns of old Judaism, which strictly observes the commandments of the Torah and is still waiting for a heavenly Messiah to come to redeem Israel and build the Temple. But the Zionist movement was also a revolution. A cultural one that adapted Jewish life to the modern Western world. Zionism purports to offer a cultural and even secular foundation for Judaism, with the key word being nationalism. The definition of the Jewish people will be made on the national basis, independent of the connection to religion.

There is no doubt that the trend of renewal is the most prominent trend in the emergence of Zionism, and it determines Zionism's modern position and delays the appearance of Zionism in the framework of the modern era, within the borders of the second half of the 19th century, and not even before the 1880s.

The Zionist movement answers two different distresses of the Jewish people: the spiritual or mental distress and the physical distress. The spiritual distress is related, on the one hand, to the recognition of the Jewish cultural backwardness, and on the other hand, to the recognition of

the damage caused by the Enlightenment movement when it broke into Jewish life. The fateful question was whether Judaism would indeed be able to create a meaningful synthesis with the Enlightenment, to prove the possibility of developing a modern Jewish work with a direct connection to the modern world.

Before us is a clear appearance of a movement that seeks to change the tolerable state of the Jewish people, to bring about a revolutionary change in the situation of the Jewish people, to advance the Jewish people into modern processes. It is clear that this is a revolution associated with a particular situation, and it is not the historical exile situation, which has lasted for 2000 years, since the destruction of the Second Temple.

The early Zionists are embarrassed educated, and the moment the pogroms in Europe flashed out, the solution also occurred to them. What is required is to define ourselves as a national definition and to harness the Enlightenment movement as well as the movement for the sake of general nationalism within the Jewish circle: the Enlightenment will be done in Jewish tools and frameworks. It will be an education in Hebrew, while introducing Western culture into the Jewish world. In doing so, the Zionists felt that they were saving Judaism from doom and saving their lives in the redeeming Torah.

Against the tendency to present Zionism as an answer to anti-Semitism, I would like to present a different approach: Zionism as an answer to the Enlightenment movement and emancipation. This means that the historical role that Zionism took upon itself was to link these two great currents that broke out in the world and integrate them into the old Jewish life cycle. This was the gospel of Zionism: the Jew is an educated, liberated, with equal human rights, who demands his cultural and political sovereignty.

Why isn't Zionism an answer to anti-Semitism? Because when we examine the Jews' response to anti-Semitism, we see that he is voting with his feet for the United States and not for Israel. The largest Jewish settlement in America grew during the period of anti-Semitism in Europe in the 1880s to the order of 2-2.5 million Jews, while the immigration to Eretz Israel at that time numbered no more than 50,000 people.

If I sum things up to this point, it can be clearly seen that the Zionist movement is a new movement that came to meet the plight of the Jewish people in the Diaspora. Within the Zionist movement there are various parties that work for the continued existence of the Zionist movement. In my work, I will concentrate on two main parties that to this day work for the Zionist enterprise: the secular Zionist movement and the religious Zionist movement.

## **II. Secular Zionism – From Zionist Ideology to Educational Ideology**

The father of secular spiritual Zionism was EHAD HAAM, He understood and foresaw the goal of Zionism for many more distant years when the State of Israel would already be established and it would have to give an answer as to why it is the spiritual center for the entire Jewish Diaspora around the world. He saw the role of Zionism as a magnet for all Jews in the world through the territorial, spiritual, social and political center of the Land of Israel. A center and focus for Jewish creativity in the modern world. He envisioned an organic Jewish settlement that would engage and operate in all fields and professions, both in the Jewish sacred spheres and

in the fields of science and technology, a settlement that could achieve independence and political sovereignty.

The secular Zionist enterprise in the Land of Israel was saved by the Second Aliyah (1904-1914), the immigration of young pioneers who established settlements in the Land of Israel out of nothing through hard agricultural work, preservation and the establishment of social and spiritual life. It was they who laid the foundations for the Zionist enterprise in the Land of Israel. The pioneers put forward their Zionist principles:

- a) Revolutionary Zionism
- b) Zionism with social significance
- c) Zionism that fulfills the Jewish exemplary society

The pioneers shaped the Zionist way of life in the Land of Israel, they translated into practical life the great vision of HERZEL to establish an exemplary company in the Land of Israel. They shaped the image of the pioneer, the farmer who works the land and can extract agricultural treasures from it, they also shaped the image of the fighting Jew, who knows how to stand up for himself and preserve his property and rights. In addition, they designed the infrastructure for all the state systems that will be established in the future: spiritual, organizational, political, social, economic and cultural. All of these will not be established according to an orderly plan but out of the struggle for existence in the Land of Israel. When the general aspiration is to realize an exemplary society, an egalitarian society, a just society. Socialist or humanistic ideas stand before their eyes. But the daily process was to cling to the Land of Israel out of a connection to man and the land.

All the pioneers who immigrated to Israel on a second Aliyah (1904-1914) left behind their families and their Judaism and came to Israel in the hope of fulfilling all their dreams of an exemplary society here. The transition from Europe and Russia to Eretz Israel was not easy. They had to adapt to new ways of life that had a new Judaism, without practical commandments commanded by God. And so when every Jewish holiday came, they invented and renewed new leaderships. In shaping the new way of life, I would like to mention several central figures who led and developed the new secular Judaism in the Land of Israel:

- a) Aron David Gordon (1856-1922)—One of the pioneers, a philosopher and man of the earth, wrote about the connection between man and the earth and created new Jewish rituals.
- b) Chaim Nachman Bialik (1873-1934) – poet, thinker, reviver of the Hebrew language, translated the old Jewish sources into modern Hebrew.
- c) Rachel the Poetess (1890-1931) - pioneer of the Kinneret group, poet.
- d) David Ben-Gurion (1886-1973) – Halutz, the first Prime Minister of the State of Israel.

In the early years of the State of Israel (1948-1953), the new government had a number of educational goals:

- a) To create a complex educational system for the different parties according to the individual ideology of each one.
- b) To build schools and educational institutions that will be able to accept and absorb the new immigrants from the various countries.

c) To write a curriculum for the study of the Hebrew language for all those who come to Eretz Israel.

d) To adapt the curricula to the global goals of the young State of Israel (farmers, builders, soldiers, etc.)

In its early years (and to this day), the young State of Israel dealt with the Arab-Palestinian conflict, but did not abandon the establishment of the general education system, which is the spiritual basis of the Zionist vision for generations to come. Therefore, to this day, one can see traces of secular (state) Zionist ideology in the Land of Israel.

The State Education Law of 1953 (Appendix 1) details the objectives of state education in Israel. An in-depth study shows the echoes of Zionist ideology: exemplary society, democracy, peace between the countries, the development of the Hebrew language, love of the land, Jewish traditional Jewish history.

### **III. Religious Zionism - From Zionist Ideology to Educational Ideology**

Two religious Zionist movements were in contact with Theodor Herzl. One is the Hovevei Zion movement under the leadership of Rabbi Mohaliver, and the other is the Mizrahi movement under the leadership of Rabbi Reines. The ideological foundation of Hovevei Zion was based on the ancient hope for the return of Zion and the affection of the Land of Israel. The political idea was not a central part of their doctrine, even if it appeared in their hopes. Their main interest was in the settlement of the Land of Israel and its construction. Not so in the Mizrahi movement. Its main interest was to integrate with the general Zionism under the leadership of Theodor Herzl and to influence it.

The gap between the two religious movements was reflected in the years 1903-1905 when the British proposal to establish the State of Israel in Uganda in Africa was made. The Mizrahi movement supported the proposal, while Rabbi Mohaliver's movement strongly opposed the establishment of the state in Africa. Finally, it was Rabbi Mohaliver who decided: The Land of Israel is the only place where the State of Israel will be established.

The gap between the religious Zionism of Hovevei Zion and that of Mizrahi has left its mark on religious Zionism to this day. It is expressed mainly when there is a clash between the values of the Land of Israel and the values of the state and statehood. A clear example of this was during the disengagement period (2005) during the uprooting of the Gush Katif settlements. The religious Zionist party was divided into two who demanded a forceful demonstration in front of the security forces and a mass march towards the Gaza Strip, and those who thought that the will of the minority could not be imposed against the decisions of the state and that the government's decision should be accepted. In my view, the former were the successors of Hovevei Zion who did not agree to give up the Land of Israel even when it involved opposition to Herzl and the elimination of the hope of establishing a Jewish state at that time. The latter were the successors of Rabbi Reines, who chose to join the state, political position.

Religious Zionism was part of the general Zionist movement and was called HAMIZRAHI. It was founded in 1902 after the decision of the Zionist Congress that Zionists should engage in secular Zionist education, a group of religious Zionists led by Rabbi Yitzhak

Yaakov Reines determined that only in observance of the commandments would the Jewish people be preserved. The group decided to continue operating according to its principles within the framework of the Zionist movement.

The MIZRAHI took the position that the Zionist movement continues the great idea of the Bible, and in particular the divine edict to Abraham "Go from your land and your homeland to the land that I will raise up." The rabbis always spoke in praise of the Land of Israel and were some of the greatest sages who even risked their lives on a long and dangerous journey to reach the Land of Israel. Therefore, from the restoration of the Zionist movement, they saw it as a realization of the Messianic dream dating back to biblical times.

The ideas and principles that guide religious Zionism:

a) There is an identity between religion and nationality in Judaism, and there is a strong connection between the Land of Israel, the People of Israel and the Torah of Israel: these three components complement each other – the aspiration is not only to restore to the people their political freedom in their country and their language, but also to their teachings.

b) The Zionist movement arose because the exile cannot serve as a seat for Jews, but the role of the movement is not only in maintaining the physical existence of the people, but Zionism is a movement of repentance and purification for traditional Judaism and is also a remedy for the spiritual distress of the people.

c) The ideas and plans of the Zionist movement are carried out and led by secular people, but they have an important religious value. The settlement of the Land of Israel and the attempt to establish a Jewish state there are important religious commandments.

d) The success of Zionism will lead to the flourishing of the Jewish religion because the settlement in the Land of Israel will constitute a barrier to assimilation.

Leading figures in shaping the ideology of religious Zionism:

Yitzchak Yaacov Reines (1839-1915) was a Lithuanian Orthodox rabbi and the founder of the Mizrahi Religious Zionist Movement, one of the earliest movements of Religious Zionism, as well as a correspondent of Theodor Herzl

Abraham Isaac Kook (1865-1935) was an Orthodox rabbi, and the first Ashkenazi Chief Rabbi of British Mandatory Palestine. He is considered to be one of the fathers of religious Zionism, and is known for founding the Mercaz HaRav Yeshiva.

Yehuda Leib Maimon (1875-1962) was an Israeli rabbi, politician and leader of the Religious Zionist movement. He was Israel's first Minister of Religions.

Samuel Mohilever (1824 – 1898), also Shmuel Mohilever, was a rabbi, pioneer of Religious Zionism and one of the founders of the Hovevei Zion movement.

Indeed, when we look at the document of principles of religious education in Israel, we can see how the existence of the State of Israel is considered in religious education as the beginning of redemption, and from this, Independence Day and Jerusalem Day receive special prayers in synagogues and schools. Religious education in Israel has autonomy regarding the admission of teachers to religious schools, and state law defines that a secular teacher should not



be allowed to teach in religious schools. Thus, religious education is responsible for teaching the commandments, the Bible and all sacred subjects.

#### **IV. Curricula reflecting Zionist ideology**

The education system today faces new challenges that require ideological and practical attention in both religious and secular schools. In this part of the article I will try to address the different challenges and differences between educational approaches.

##### **a. The Feminist Challenge**

The feminist movement is the product of humanistic and liberal ideas from the beginning of the modern era. It intensified in the 19th century and reached very significant achievements in the twentieth century when most countries of the world allowed women rights to vote and be elected to all state institutions.

One of the principles of secular education is to teach boys and girls together in the same classroom, which is not the case in religious education, where there are separate classes of boys separately and girls separately. In mixed education, it is easier to maintain gender equality and to maintain equal opportunities so that all disciplines are taught equally in all classes and the scholastic level is maintained. In separate education, it is possible to adjust the classes according to gender considerations.

##### **b. The Postmodern Challenge**

Almost all the movements and processes of the modern era that are included in the concept of modernity have one clear common denominator – the aspiration to repair man and the world. The purpose of modernity is to improve and correct what was in the past. The reaction to modernity on the part of the conservative and religious world generally recognizes the positive aspects of the correction, but seeks to receive it in a balanced dose, without the exaggeration that it entails and can be dangerous, and without destroying the old world and its goodness.

Postmodernism casts doubt on any belief, including religious faith. Therefore, religious and conservative education tries to guard against the postmodern influences and strengthen the religious faith in the hearts of its students. In the state schools we can find education for choice and judgment within a world full of temptations and moral and moral challenges. Religious education will refrain from introducing lectures on Liberian topics that could harm or undermine religious faith.

##### **c. The New Family Challenge**

This is perhaps the most central issue in which there is a disagreement between religious and secular ideology. The idea of a new family undermines the traditional structure of a family in which there are two parents—father and mother—and children. Those who encourage the development of the new family accept with understanding open marriage, renunciation in principle of birth, single-parent families, single-gender families and beyond.

State schools will accept with understanding the need for students to search for their sexual identity and perhaps even fixate it at an early stage of education, recently introducing

Universe services in schools that are open to all genders. Religious education, on the other hand, finds it very difficult to accept the openness to the whole subject of a new family. And copes on the one hand with a rigid hand towards any insertion of content that contradicts the values of the new family and on the other hand tries to be sensitive towards students who identify outwardly with a different sexual identity.

These three challenges are currently facing every society in the world, they can be divided into two, those who see them as an opportunity to promote human rights and freedoms and those who are conservative and who fight them with all their might. Schools in general also face the challenging questions of the twenty-first century. In the State of Israel, there are various populations that face these challenges within the education system on a daily level. The following examples allow us to see the ways in which the Israeli Ministry of Education is coping with the challenges that arise in schools.

The first example is on the subject of gender equality between men and women, as stated in an official document of the Ministry of Education in Israel for schools (January 2018, on the Ministry of Education website, available on <https://pop.education.gov.il/gender-and-gender-equality/supervisors-talk-and-plans/>):

"In our era, women's wages are approximately 65% of men's, women are poorer, and suffer more from domestic violence. In contrast, in terms of eligibility for a matriculation certificate, the percentage of boys eligible for a matriculation certificate is lower than that of girls. Both women and men are portrayed in the media in their stereotypical traditional roles, and are treated socially based on traditional gender roles that are influenced by social constructions.

We continue to deal daily with cases of sexual harassment and sexual offenses. These barriers are not only enough to preserve the balance of power in society, but they may even erode past achievements and halt progress toward improving the quality of life in the future. In recent years, Israel's place in the World Economic Forum's Global Equality Index has declined from year to year.

The value of gender equality is based on the value of human dignity as a human being, and the Israeli education system sees it as an important goal in educational work. Through the Gender Equality Unit, we seek to educate for these values and thus "hold in our imagination possibilities that go beyond this reality," as Belle Hawkes writes. Today, there is a growing understanding that men, like women, face gaps and social difficulties stemming from gendered social constructions, and therefore it is important to provide a response in this area for all people.

Education for equality – through it we can create a change in restrictive gender perceptions, and create a safe space for every man and woman in the education system, in Israeli society and in the world in general.

The activities of the Unit for Gender Equality are broad and varied and are aimed at all educational institutions. This diversity aims to tailor to each educational institution the program that suits its needs, worldview and the community in which it is located: conferences, seminars, seminars, long-term intervention programs and more. Our work is done in schools in cooperation with the supervision and local authorities. "

From this document, it appears that on the one hand, the Ministry of Education is taking it upon itself to act to correct the social injustices in the field of gender equality on both sides in schools, but on the other hand, it is careful not to say things that are clear and binding on all schools, but leave each school to act in accordance with its ideological worldview. A review of official Ministry of Education documents reveals the leading principle in the Ministry's approach to controversial issues in Israeli society. On the one hand, the Ministry of Education does not refrain from dealing with controversial issues, but it does not take a position, but rather it presents research facts about the subject in question and finally offers each school a choice of how to conduct itself in its community in accordance with its worldview.

**References:**

- Adler, M. (1977). *Reforming Education* (pp. 275-280). Boulder: Westview Press.
- Bradach, D. (2003). *Going to Scale: The Challenge of Replicating Social Programs*. *Stanford Social Innovation Review*, Spring 2003, pp. 19-25.
- Brandes, y. (2021). *The hyphen and the ellipse – religious Zionism: values and balance*. Center of Research and Information of the Knesset (2012). *Data on Religious State Education*. [https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/15556b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977/2\\_15556b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977\\_11\\_6959.pdf](https://fs.knesset.gov.il/globaldocs/MMM/15556b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977/2_15556b58-e9f7-e411-80c8-00155d010977_11_6959.pdf) (Hebrew)
- Herzl, T. (1950). *The Jewish State* (Translated: S. Perlman), Jerusalem: The Zionist Library Press, p. 13. (Hebrew)
- Keller, D. (1989). *The Identity and Ideological Meaning of the Bypassing Systems* (pp. 175-190), Beit Berl Press. (Hebrew)
- Kim, C., & Mauborgne, R. (2001). *Creating New Market Space*. *Harvard Business Review on Innovation*. USA: Harvard Business School Publishing Corporation, pp. 1-30.

## Относно проблемното отношение между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства

Радослав Оведенски, студент по Философия, ЮЗУ „Неофит Рилски“; задочен докторант по „Теория на държавата и правото. Политически и правни учения“, УНСС, radi\_ovedenski@abv.bg

**Резюме:** Това изследване извежда проблема за отношението между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства. Този проблем има значение за разбирането на метода и методологията, която представя Чистото учение за правото. Но освен това значение и за неговия методологичен потенциал.

**Ключови думи:** континентално правно семейство; англосаксонско правно семейство; Чисто учение за правото; Ханс Келзен

## On the problematic relationship between the Pure Theory of law and the concept of legal families

Radoslav Ovedenski, [radi\\_ovedenski@abv.bg](mailto:radi_ovedenski@abv.bg),  
Student in Philosophy, South-West University “Neofit Rilski”, PhD Student, University of National and World Economy /UNWE/

**Abstract:** This research raises the problem of the relationship between the Pure Theory of law and the concept of legal families. This problem is relevant to the understanding of the method and methodology which presents the Pure Theory of law. But in addition to this importance and for its methodological potential.

**Keywords:** continental legal family; Anglo-Saxon legal family; A Pure Theory of law; Hans Kelsen

Поставената **цел** е да представи някои същностни момента от проблемното по своя характер и състояние отношение между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства.

**Задачите**, които следва да бъдат изпълнени в това изследване са: 1. да се даде отговор на въпроса: *какво поражда проблемното отношение между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства?*; 2. да се представи концепцията за континенталната правна система и да бъдат изведени съществените прилики и отлики с Чистото учение за правото; 3. да се представи концепцията за англосаксонското правно семейство и да бъдат изведени съществените прилики и отлики с Чистото учение за правото; 4. да бъдат синтезирани изводите от направеното изследване.

**Основното твърдение**, което защитаваме с това изследване е, че Чистото учение за правото методологически разрушава концепцията за правните семейства. То предлага методология, която разрушава **д о г м а т а н а с у в е р е н и т е т а**, която има основно

значение за изграждането, развитието и утвърждаването на националните правни системи. Последните са предпоставка и градивен елемент за изграждането на представата за правно семейство. Това, което следва от подобно твърдение е, че Чистото учение за правото има методологичен потенциал отвъд концепцията за правните семейства и отвъд концепциите на правните семейства.

Извън това изследване остава концепцията за религиозно-традиционното правно семейство.

Метод и методология на изследването. Изследването използва сравнителноправният метод (подробно за предимствата на този подход вж. Чернева, Б. 2017. *Обща теория на правото и сравнителното право*. В: *Научни четения в памет на Венелин Ганев и Никола Долапчиев*. Сборник доклади. с. 197-198), наред с него метода и методологията на Чистото учение за правото.

От какво се предпоставя подобно изследване? Една подобна съпоставка е необходима, защото „разбирането на теоретичните модели, въз основа на които е изградена правната система, е от значение с оглед на процеса на правоприлагане, като предпоставка за непротиворечивост, систематичност и последователност в работата на правоприлагащите институции“ (Топчийска 2016, 123), споделяме мнението на доц. Топчийска, но и защото **методологичните проблеми трябва да бъдат формулирани и коментирани**.

**Какво поражда проблемното отношение между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства?** Отговорът на този въпрос според нас е следният: „определянето на начина на създаването може да стане пряко или непряко, съобразно с това, дали по-висшата норма сама определя производството, в което се създава по-нисшата; или като тя се ограничава само да установи една инстанция, която е овластена, по свое усмотрение, да създава норми, които да важат в една определена област. В такива случаи се говори за делегация; и единството, в което по-висшият порядък е свързан с по-нисшият, има характера на една делегационна свързка“ (Келзен 1937, с. 100). Следователно „...отношението на един по-висш порядък към няколко по-нисши, които са делегирани от първия, трябва да бъде същевременно отношение на един цялостен порядък към обгърнати от него частични порядъци“ (Келзен 1937, с. 100). Как се пропуква, как се разрушава догмата на суверенитета? Посредством **понятието делегация / делегационна свързка**, което според нас има особено значение за методологичното по своя характер отношение между Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства. Защо? Най-напред то обяснява как един по-висш нормативен ред се отнася и свърза с един по-нисш нормативен ред. Но освен това как се постига единен нормативен субординиран правен ред. Пример за подобна субординация е „тенденцията на сближаване и дори унифициране на двете основни правни семейства, институционален израз, на които е правото на Европейския съюз“ (Колев 2015, с.164).

Според Келзен „теоретичното унищожение на догмата за суверенитета, която е главното оръдие на империалистичната идеология, насочена против междудържавното право, е един от най-съществените изводи на чистото учение за правото“ (Келзен 1937, с.

111). Към този извод се присъединяваме. Тук Келзен прави едно навременно и важно уточнение, че „макар той и да не е добит с политическа цел, все пак може да има политическо действие“, но според Келзен „в този смисъл може да се каже, че чистото учение за правото, като осигурява, чрез релативиране на понятието държава, познавателното единство на цялото право, създава една не несъществена предпоставка за организационното единство на един централизиран световен правов ред“ (Келзен 1937, с. 111), защото „държавата, като орган на междудържавното право: това е само един картинен израз за правовия ред на единичната държава, който се намира в делегационна връзка с междудържавния правов ред и посредством него с всички други правни порядъци на отделните държави – една делегационна връзка...“ (Келзен 1937, с. 110). Следва да отбележим, че това положение е състояние на конвергенция на понятието за правна норма, което извежда Чистото учение за правото с **понятието политическа норма**. От последното то искаше да се освободи и да изгради една чиста наука (подробно по този въпрос вж. Келзен 1937, с. 5; с. 7; с. 14). Не може да бъде отречено, напротив следва да бъде утвърдено, че „правото има редица свои специфични характеристики, независимо от съществуващите допирни точки с другите нормативни системи на обществото“ (Станин 2016, 70), в този случай изведеното понятие делегация / делегационна свързка и политическата норма оправдават това твърдение. Но тогава следва въпроса: има ли опасност за чистотата на Чистото учение за правото в този случай? По отношение на това създадо се конвергентно положение Келзен казва, че: „установяването на такова възможно развитие не може да вреди на чистотата на това учение“ (Келзен 1937, с. 111). Защо? Според Келзен „и точната наука за природата (и само тя) също така прави възможен напредък на техниката, без да го има за своя цел, дори именно защото тя нищо друго не възнамерява, освен чистото познание“ (Келзен 1937, с. 111). Споделяме това мнение. Освен това, отговорът на Келзен съдържа достатъчно методологичен потенциал да оправдае създаването се конвергентно състояние.

Ако трябва да съпоставим методологически Честото учение за правото с концепцията за правните семейства, то следва да се изправим пред следния проблем, че отношението и изграждащите и съпътстващи отношения съвсем не са изчистени, съвсем не са ясни. Въпреки че Келзен запазва някои методологични положения. Откриват се сериозни противоречия, както при съпоставката с континенталното правно семейство, така и с правното семейство на общото право (за правните семейства вж. подробно Колев, Т. 2015, с. 139 и сл., както и посочените от него източници; вж. също и Ромашова 2005, с. 564 и сл.). На какво се дължи това? Откъде произлизат противоречията? Въпросите са валидни, както за континенталното правно семейство, така и за англосаксонското правно семейство.

**Чистото учение за правото и концепцията за правните семейства.** За Романо-германското правно семейство е характерна „органическата му връзка с римското право“ (Колев 2015, с. 144). Англосаксонското правно семейство се различава именно с „липса на влияние (или незначително такова) на римското право в процеса на възникването и развитието на Common Law“ (Колев 2015, с.163). Чистото учение за правото разрушава

частично тази връзка посредством отделянето на понятието морална норма от понятието правна норма. Тогава едно твърдение, че „за съществуването на правната система трябва да са изпълнени определени морални условия“ (Гройсман 2017, с. 142) не може да бъде споделено, защото **„изискването за „минимална моралност“ като условие за съществуването на всяка правна система“** (Гройсман 2017, с. 142) не намира своята обосновааност. Защото се извежда и утвърждава чрез ефективността.

Романо-германското правно семейство отдава „особеното значение на закона в системата на източниците на правото. Законът е основен и най-важен източник на правото, защото той регулира основните и най-съществени отношения в различните сфери на обществения живот“ (Колев 2015, с. 145). Съвсем различно е положението в Англосаксонското правно семейство, защото „общото право по своята същност и съдържание е „съдийско право“, т.е. то се създава от съдилищата чрез съдебните решения“ (Колев 2015, с.163). Затова „нормата в англосаксонското (общо) право има казуистичен (индивидуален) характер и представлява собствен „модел“ на конкретно решение, а не законодателни абстракции от отделни случаи“ (Ромашова 2005, с. 564), което предполага поредна специфична особеност на Общото право спрямо романо-германското правно семейство, именно изявената „...повишената роля и значимост на процесуалното в сравнение с материалното право“ (Колев 2015, с.164). Последната характеристика извежда съвсем закономерно поредна: „високо ниво на независимостта на съдебната власт по отношение на всички останали държавни власти“ (Колев 2015, с.164). Според проф. Колев „можем да прибавим, че – специално за юристите – най-добрият способ за установяване на справедливо и съответстващо на правото решение е позоваването именно на закона. Той, по силата на строгостта на правилата, съдържащи се в него, се разглежда като най-добрия правно-технически способ за утвърждаване на точност, краткост и яснота“ (Колев 2015, с. 145). Това е предпоставка за следващата характеристика на романо-германското правно семейство: „ярко изразеният кодифициран характер на правото като форма на неговата систематизация“ (Колев 2015, с. 145), което обуславя „ярко изразената доктриналност и концептуалност. Подобно на решенията на съда, работата на учениците-юристи (*la doctrine, die Rechtslehre*) се ползва с особено влияние (особено в отраслите на частното право)“ (Колев 2015, с. 144). Съвсем противоположно положение се открива в англо-саксонското правно семейство, за което е присъщо „пълно или почти пълно отсъствие на „кодифицирано“ право, и по-точно на кодифицирано законодателство“ (Колев 2015, с.163). Дори да допуснем, че е така, защото подобно позоваване утвърждава **д о г м а т а**, но е едно по своята същност партикуларно положение спрямо правото, валиден е въпроса: къде остава **К о н с т и т у ц и я т а**? Къде остава позоваването *ex constitutionem*? Не е ли последното пренебрегнато за сметка на едно и изключително позоваване *ex lege*? Подобно положение съдържа много силен държавнически елемент. Положението дадено от Чистото учение за правото е именно, че посредством установената делегационна свръзка има правни норми от по-висока степен, респективно норми от по-ниска степен. Според Чистото учение за правото „най-близката до конституцията степен са генералните норми, създадени по пътя на законодателството...“

(Келзен 1937, с. 61), но над конституционната степен е международния порядък. Но освен това Чисто учение за правото не отдава предимство на някоя степен от нормативния порядък. То проследява последователно създаденото субординационно отношение в неговата цялост, не партикуларно.

Романо-германското правно семейство се отличава още и с „...ярко изразеното деление на правото на публично и частно на основата на различния интерес, който се защитава – общообщественият и частният. Публичното право регулира дейността на държавните органи и институции чрез предоставяне на специфична компетентност, а основната категория на частното право е субективното право“ (Колев 2015, с. 145); – По този въпрос трябва да се отбележи най-напред, че „според най-разпространеното схващане касае се за едно разделение на правните отношения...“ (Келзен 1937, с. 82). Както отбелязва проф. Л. Дачев „терминът „правно отношение“ (правоотношение) е въведен в континенталната правна теория през XIX век от Савини и бързо получава широко разпространение. Същевременно с него юристите изразяват различни понятия и изграждат различни конструкции, за да обяснят едно действително правно явление“ (Дачев 2004, с. 244-245). Проф. Дачев отбелязва, че „безспорното в съществуващите различни схващания е, че правоотношението дава обяснение на реализирането на правото, по-точно на определена част от този реален процес“ (Дачев 2004, с. 245). Споделяме това мнение. Келзен отбелязва, че „изобщо има склонност различieto между частно и публично право да се разбира в смисъл, да се противопоставя правото на една извънправна, или една само полуправна власт, и по-особено да се противопоставя правото на държавата“ (Келзен 1937, с. 82). Приемаме това твърдение. Това разбиране е присъщо на традиционната правна наука. Позицията по този въпрос на Чистото учение за правото е следната: „ако същественото различие между частно и публично право се схване като различие между два метода за правосъздаване, ако се разбира, че така наречените публични актове на държавата са също такива правни актове, каквито са и частните правни сделки, ако преди всичко се разбере, че волеизявлението, което е правосъздаващия състав в двата случая, е само продължение на процеса на образуване държавната воля, че както в заповедта на органите на публичната власт, така и в частно-правната сделка само се извършва индивидуализирането на една генерална норма – там на един административен закон, тук на гражданския законник – тогава съвсем няма да изглежда така парадоксално, дето чистото учение за правото, от своето универсалистическо гледище, насочено винаги към целостта на правния порядък, така наречената воля на държавата, съзира и в частно-правната сделка, както и в заповедта на публичната власт, един държавен акт, сиреч един фактически състав на правосъздаване, който трябва да се вмени на единството на правния порядък“ (Келзен 1937, с. 83-84). И тук е същностният момент на различieto. А именно, че „с това чистото учение за правото дава относително значение на противопоставянето на частно и публично право, което традиционната правна наука разбира в а б с о л ю т е н смисъл, като го превръща от едно стоящо извън системата различие, сиреч различие между право и неправо, между право и държава, в едно различие вътре в системата: и с това именно се разкрива като една наука, която разрушава идеологията, свързана със



схващането на въпросното противопоставяне като абсолютно“ (Келзен 1937, с. 83-84). По този начин понятието д е л е г а ц и я / делегационна свързка съвсем естествено се развива в създаденото субординационно отношение на порядъка. Това е методологически проблем.

Особеност на романо-германското правно семейство е „...едновременното съществуване на гражданското и търговското право, което довежда в някои държави (Франция) до възникването на специализирани съдилища – търговските“ (Колев 2015, с.145). Това деление се свежда към нормативния порядък в неговата субординация и Чистото учение за правото може да си служи с него единствено в своето качество на една „особена правна наука“ (Келзен 1937).

Извеждането на понятието д е л е г а ц и я / делегационна свързка, позицията спрямо понятията източник на правото; субективно право и други основни понятия, поставят на дневен ред един сериозен размисъл за състоянието на проблемите, състоянието на утвърдените концепции, които разкрива методологията на Чистото учение за правото.

#### **Цитирани източници (References):**

Гройсман, С., 2017. Право и морал. Проблемът за юридическата валидност в прочита на съвременния правен позитивизъм. С.: Сиела.

(Groysman, S., 2017. Pravo i moral. Problemat za juridicheskata validnost v prochita na savremenniya praven pozitivizam. S.: Siela.)

Дачев, Л., 2004. Юридически дискурс. Русе: Свида.

(Dachev, L., 2004. Yuridicheski diskurs. Ruse: Svida.)

Келзен, Х., 1937. Чистото учение за правото. Увод в проблематиката на правната наука. С. Превел от немски: Иван Н. Бочев, под редакцията на проф. д-р Йосиф Фаденхехт.

(Kelzen, H., 1937. Chistoto uchenie za pravoto. Uvod v problematikata na pravната nauka. S. Prevel ot nemski: Ivan N. Bochev, pod redaktsiyata na prof. d-r Yosif Fadenheht.)

Колев, Т., 2015. Теория на правото. С.: Сиела.

(Kolev, T., 2015. Teoriya na pravoto. S.: Siela.)

Ромашова, Р. А., 2005. Теория государства и права. Учебник. Санкт-Петербург, Издательство Р. Асланова, „Юридический центр Пресс“.

(Romashova, R. A, 2005. Teoriya gosudarstva i prava. Uchebnik. Sankt-Peterburg, Izdatelystvo R. Aslanova, „Yuridicheskiy tsentr Press“.)

Станин, М., 2016. „Право и „права“. В: Право и права. Сборник в памет на проф. д-р Росен Ташев. С.: Университетско издателство „Св. Климент Охридски. с. 70-76.

(Stanin, M., 2016. „Pravo i „prava“. V: Pravo i prava. Sbornik v pamet na prof. d-r Rosen Tashev. S.: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski. s. 70-76.)

Топчийска, Д. 2016. Правата и принципът за върховенство на правото. В: Сборник в памет на проф. д-р Росен Ташев. С.: Университетско издателство „Св. Климент Охридски. с. 122-135.

(Topchiyska, D. 2016. Pravata i printsipat za varhovenstvo na pravoto. V: Sbornik v pamet na prof. d-r Rosen Tashev. S.: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski. s. 122-135.)

Чернева, Б. 2017. Обща теория на правото и сравнителното право. В: Научни четения в памет на Венелин Ганев и Никола Долапчиев. Сборник доклади. с. 187-198.

(Cherneva, B. 2017. Obshta teoriya na pravoto i sravnitelnoto pravo. V: Nauchni cheteniya v pamet na Venelin Ganev i Nikola Dolapchiev. Sbornik dokladi. s. 187-198.)

## 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 фамилните 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, Кьосев 1993: Ангелов, Ангел. Традиция и език. – В: Общуване с текста. Съст. Ангел Ангелов, Александър Кьосев. 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