

# ФИЛОСОФИЯ

6 - 2006  
година XV

Двумесечно научно-методическо  
списание

Издание на Главна редакция  
на педагогическите издания  
към МОН



## СЪДЪРЖАНИЕ

ЕВРОПЕЙСКИ ФИЛОСОФИ	
<b>Еманюел Левинас</b> – Феноменология на ероса.....	3
СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ	
<b>Франсис Фукуяма</b> – Една по-различна американска външна стратегия.....	11
<b>Петър Чолаков</b> – Политическият проект на Марсилио от Падуа.....	19
МЕТАФИЗИКА	
<b>Васил Пенчев</b> – Единството на ум и сърце като идея за фундаментална философия.....	29
ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ	
<b>Кристиян Енчев</b> – Вярвания, релации и модуси на презентация.....	35
ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ	
<b>Неделчо Христосков</b> – Философски опит върху nihilизма.....	41
ФИЛОСОФСКА ПРОПЕДЕВТИКА	
<b>Силвия Минева</b> – За педагогическото изкуство и етиката.....	51
КНИГОПИС	
<b>Димитър Цацов</b> – Една малка апология на българското .....	58
ГОДИШНО СЪДЪРЖАНИЕ .....	61
УЧЕБНО-ИЗПИТНА ПРОГРАМА ЗА ДЪРЖАВЕН ЗРЕЛОСТЕН ИЗПИТ ПО ПРЕДМЕТЕН ЦИКЪЛ „ФИЛОСОФИЯ“ .....	64

## ЕДИНСТВОТО НА УМ И СЪРЦЕ КАТО ИДЕЯТА ЗА ФУНДАМЕНТАЛНА ИСТОРИЯ

ВАСИЛ ПЕНЧЕВ

Да се постави *проблемът за съдбата* като централен философски означава тъкмо да се опознае *как човек твори сам себе си в онтологичен план*. Или от познавателна гледна точка как човек мисли исторически, т.е. мисли в собствения (Хайдегеровия) смисъл на мислене, като *единство на ум и сърце – единство, трансцендентиращо трансценденталните граници на чистия разум*.

За да разгърнем набелязаната гледна точка и същевременно, за да се оттласнем от познавателния подход, характерен за Кант, към онтологико-историческия, който е водещият в настояща-

та статия (и който е характерен, разбира се, за Хайдегер), ще се обърнем към идеите на Бердяев за времето, тяхната връзка с тези на Хайдегер, обаче експлицирани по начина, представен от Асен Игнатов (Игнатов 1999: 261-264) като общност и съотнасяне на космическо, историческо и екзистенциално време<sup>1</sup>. „*В действителност екзистенциалното време е проява на вечността, то е проникване на вечността, която не е абсолютно откъснато, във времето, в земния живот, то е момент, в който, бидейки още на земята в този живот, вече участвуваме във вечността*“ (Игнатов 1999: 261)<sup>2</sup>. „Възможността за „па-

<sup>1</sup> „Бердяев разграничава три времена: математическо, или космическо време, което символично се представя чрез кръг, историческото време, чийто символ е права линия, и екзистенциалното време, чийто символ е точка без измерения. Математическото (космическото) време е времето на цикличните космически процеси, в часовниковите механизми и на календара, това е време, в което всичко се повтаря и не се появява нищо ново. В историческото време се появяват нови неща, следователно то е по-творческо от космическото време. Но то също така покорява човека, тъй като е време на историческите обективации, които изместват и потискат личността, и носи смърт и робство; освен това таи в себе си нещо, което философът нарича „болестта на времето“ – безмилостно унищожаване на миналото от настоящето, което пък от своя страна се „поглъща“ после от бъдещето. Третото време, най-висшата форма на времето, е екзистенциалното време. Това време, нямащо никакви количествени измерения, носи със себе си лек срещу „болестта на времето“ и решения на нейните парадокси. Това е времето на нашата свобода, времето на личността, ние го изживяваме в редките моменти на творчеството, любовта и светостта [Вж. Николай Бердяев. *О робстве и свободе человека*, Париж, 1939, с. 214-218]“ (Игнатов 1999: 26-261).

<sup>2</sup> „Бердяев също подчертава крайността на историческото време, но за разлика от Хайдегер той вижда във вечността фактора, който го трансцендентира и ограничава. „След“ края на историческото време „започва“ „вечността“ (Игнатов 1999: 261). „Следователно учението на Бердяев показва границите на историческото време и тяхното преодоляване. Това не бива да се разбира непременно в смисъл, че „вечността“ идва „след“ историческото време и на негово място (отново използване на парадоксални термини!). Всъщност и преди изчезването на историческото време, то, макар да продължава да съществува, се преодолява чрез вечността от съществуващото наред с него екзистенциално време, което е образ на вечността. Това ще рече, че в „моментите“ на творчески и емоционален екстаз (наистина *самo* в тези редки „моменти“), аз като личност живея не в историческото време и още по-малко в космическото, макар че социалното ми измерение и моето тяло остават напълно във властта на тези две времена, а в екзистенциалното време, вечността. Следователно, аз преживявам „късче“ вечност. Това нахлуване на вечността в нашия живот се проявява в мистичния опит, в любовта, разбираана в най-широкия смисъл на думата (любовта към Бог, към ближния, любовта като приятелство, любовта между мъжа и жената, любовта към мирозданието), както и във всяка творческа дейност“ (Игнатов 1999: 263).



ралелност“ на вечността и историческото време предполага *неконвенционално схващане за отношението между иманентност и трансцендентност, според което между тях не съществува непреодолима бездна*“ (Игнатов 1999: 263).

В успоредицата, която прокарва Асен Игнатов между възгледите на Бердяев и Хайдегер<sup>3</sup> за времето, от една страна, както и между техните и своя, от друга, бихме искали да подчертаем няколко момента, отнасящи се до разглеждането на „съдба“ и „символ“, особено в един контекст на фундиране на въпроса за познанието (Кант) във „въпроса за битието“ (Хайдегер):

1. Историческото време е крайно и може да се символизира с ограничена линия с начало, край и особена вътрешна точка, аналогична на Въплъщението.

2. В историческото време е фундирано безкрайното и нивелирано (в т.ч. и без особени точки) „космическо“ време. (Обаче при Бердяев то бива символизирано чрез кръг.)

3. В основата на историческото, а чрез него и на космическото време, е екзистенциалното време, символизируемо като „точка без измерения“, чрез което в историческото време навлиза вечността. При това всяко такова навлизане се съотнася същностно с особена точка на историческото време – Въплъщението.

„Трите времена не бива следователно да се разглеждат като „последователни“, следващи реални фази в развитието на времето<sup>4</sup>. ... те са подредени не в темпорална последователност, а според растящото ниво на битийното им качество. Те не са „сукцесивни“, а откакто съществуват хората, са станали „симултантни“ (Игнатов 1999: 263).

Между тези четири времена – четири, тъй като имплицитно е добавено към експлицитните три и едно четвърто: вечността – и четирите момента в „цикъла на овременяването“ (а именно: вътрешно сетиво – външно сетиво

<sup>3</sup> „Ние разглеждаме идеята на Бердяев като най-доброто осветляване и решаване на поставените от Хайдегер въпроси. Това обаче поражда въпроса дали е възможен синтез между двете тези. Отговорът, може по наше мнение, може да бъде положителен. Как би изглеждал този синтез? Ще го формулираме по следния начин: крайното време, за което говори Хайдегер, съпада с историческото време при Бердяев. Безкрайното математическо-космическо време е конструкция на живеещия в крайното историческо време човек, който обаче обръща приоритетите и извежда пораждащото от породеното. Това „събитие“, описано по този начин от Хайдегер, е за Бердяев резултат от обективизирането, което поробва реалността. Във всеки случай *и за двамата мислители приоритетът на космическото време е илюзия. Централната роля в този синтез би следвало да се поеме от екзистенциалното време, даващо израз на вечността, от която Хайдегер, се абстрахира, чието приемане обаче не би пречило на синтеза*. Във връзка с това се поставя въпросът дали характерът на Хайдегеровата философия, тотално иманентна и концентрирана върху крайното, не изключва възможността за синтез с християнското становище като Бердяевото? (Подчертаваме, че става дума само за абстрахиране от трансцендентността и за нищо повече; твърде повърхностната теза, че Хайдегер бил „атеист“, отдавна не се защитава от нито един сериозен интерпретатор.) Все пак от ограничаването само върху иманентното не следва отрицание на трансцендентното“ (Игнатов 1999: 264).

<sup>4</sup> „Вече показахме, че космическото време в никакъв случай не предшества историческото, а е налице, макар и спорадично, успоредно с него. А вечността, чиито израз в този живот е екзистенциалното време, не „следва“ след историческото време и в този смисъл не представлява „последна фаза“, защото не „предшества“ всички други времена. Следователно, ако става дума за някаква „последователност“, то тя би изглеждала така: „първо“ е вечността, „после“ е историческото време, и от друга страна, преживяват екзистенциалното време. Предложеният от самия Бердяев ред, в който като първо функционира космическото време, като второ историческото и като трето екзистенциалното време е все пак основателен, стига да не се забравя, че те са подредени не в темпорална последователност, а според растящото ниво на битийното им качество“ (Игнатов 1999: 263).

– външен опит – вътрешен опит: срв. със: Стоев 2005: 191-196), е налице аналогия по същество:

...	...
вечност	вътрешно сетиво
космическо време	външно сетиво
историческо време	външен опит
екзистенциално време	вътрешен опит
вечност	вътрешно сетиво
...	...

При това посоката на фундиране (обосноваване) е „отдолу-нагоре“, т.е. обосноваването е обратно на *участието*<sup>5</sup>. Аналогията има много смисъл и предлага разнобразни възможности за разгръщане и тълкуване. С оглед обаче на тематиката в настоящата статия ще се ограничим до разглеждане само до връзките:

историческо време	външен опит
екзистенциално време	вътрешен опит

Ще се опитаме да категоризираме аналогията „историческо време – външен опит“ чрез термина „исторически опит“ и съответно „екзистенциално вре-

ме – вътрешен опит“ – с „екзистенциален опит“. *Екзистенциалният опит е опитът на символа, въплъщаващ се като избор* (така както вечността се въплъщава в екзистенциалното време), а *историческият опит е опитът на съгбата, в която се разгръща в крайна сметка символът като поредица от избори*.

За да съотнесем конкретността на символа с незавършеността на съдбата и с тоталността на историческия опит – и по подобие с понятията за крайност, потенциална и актуална безкрайност – ще се направи разграничение между три термина: крайно неизбраното (просто *възможното*, или *възможното в тесен смисъл*), дадено в конкретността на символа, потенциално безкрайно неизбраното (*откритото*), дадено в незавършеността на съдбата и актуално безкрайно неизбраното (*всевъзможното*<sup>6</sup>), дадено в тоталността на историческия опит. Трябва да се има предвид, че в символа, но извън и обхващайки, т.е. *участвайки* в неговата конкретност, са нали-

<sup>5</sup> В интересуваният ни нас контекст, на *analogia entis* може да се гледа като на „истинната“ метафора, т.е. като на онази метафора, описваща „истинното“ предчувствие, онтологичната посока, разположението. „Условието за възможност“ на аналогията<sup>5</sup> е „в самата комуникация на битието. Участието е родовото име, давано на съвкупността от решения, изказани относно този проблем“ (Рикьор 1994: 394). В крайна сметка, *участието е творческата каузалност*. „Следователно именно творческата каузалност установява между съществата и Бога връзката на участие, която прави онтологично възможно отношението на аналогия“ (Рикьор. 1994: 394).

<sup>6</sup> Във „всевъзможното“ би трябвало да се подчертае една плодотворна двусмисленост, която би проличала по-ясно с използването на термина „омnipотенция“: т.е. съвкупността от *всички възможности*, дадена актуално като едно цяло и *всемогъщество* като качество на някаква личностност (напр. на божествената личност). „Възможното не е съществуващо, не е онова, което е или което не е, то е особен модус, който не може да бъде въобще преведен на езика на реалното или идеалното съществуване. *Посибилитетът* е философия на възможното, която своята предпоставка „първоначалото“ намира в *самата категория на възможното*, вече след това и прилага към понятията „реалност“, „идея“, „знак“, „език“ и др.“ (Епштейн 2001: 33). Същият автор предлага „своя собствена позиция, която може да се определи като *посибилитет*. За мен е важно не да се свежда възможността към други по-широки категории, такива като реалност или език, битие или понятие, а да се изхожда от самата категория за възможното като основополагаща. „Възможното“ за мене не е някаква особена реалност, притежаваща своя физическа протяжност или пространствено-времеви континуум. Но възможното и не е условна фикция, отразяваща в символична форма свойствата на нашия реален свят. Възможното е особен модус на „можествуване“, който ни извежда зад пределите на тази реалност, но без непременно да принадлежи на някаква друга реалност. Особеност на възможното е именно неговата несводимост към реалното, било то реалността на нашия свят или на други светове“ (Епштейн 2001: 32).

це и откритото, и всевъзможното, и то по съответен собствен начин, приблизително като *времевост* и тълкуваемост (откритото) и като *нуминозност* и всеобхватност (всевъзможното). Това участие се е извършило (също и *прехвърлило в смисъла на трансцендираше трансцендентността си в иманентността*<sup>7</sup>) поради първичното участие на всевъзможното в откритото и чрез него във възможното. Тук е добре да се разграничи участие в широк смисъл, което да включва участие в тесен смисъл (произход<sup>8</sup>), от една страна, и включване или обосноваване, от друга. При *прехвърлянето от възможното в действителното*, което е също така дадено в *прехвърлянето от сетиво в опит*, се извършва обръщане на перспективата от участието в тесен смисъл (което по-нататък ще подразбираме под участие) в обосноваването: всевъзможното участва в откритото, а то на свой ред във възможното; обаче обратно на това нуминозността на символа е включена в неговата времевост, а тя в неговата конкретност. Доколкото споменатият ред на включване е и ред на обосноваване, то при Хайдегер екзистенциалността фундамира историчността, а последната – нуминозността. В аспекта на участие обаче, както и

с оглед на перспективата на настоящата работа към една *фундаментална история* (и в която да е фундирана *фундаменталната онтология*), всевъзможното (историческият опит) участва в откритото (съдбата, в т.ч. и в съдбата на конкретна общност, обозначававана с термина „исторически път“), а тя във възможното, в което се осъществява всеки конкретен избор на човека. Обсъжданата тук двойственост на перспективата ни позволява да говорим и за една двойственост на избора, като начало и край на историческото време, в която така рамкираност може да е налице особено в точката на Въплъщаването. От едната страна е изборът на човека като избор начало – сред възможното (което чрез избора се превръща в неизбрано) на избраното, от другата страна – *изборът край* (есхатологията, напр. на Страшния съд), чрез който се *довършва изборът на спасеното* (действителното), който се извършва чрез избор на нуминозното (избор на богове) сред всевъзможното (напълно неопределеното). Обръщането на перспективата от края към началото разменя възможното и действителното: в тази перспектива всевъзможното е действителното (огледално избраното от човешкия избор) и ка-

<sup>7</sup> И тук може да се постави въпросът дали се съотнасят трансцендирането на трансцендентността в иманентността и „трансценденталността“.

<sup>8</sup> Основанието да използваме „произход“ като синоним на участие в тесен смисъл е следната забележка на Винделбанд, както, разбира се, и нейният контекст: „Кант не успява да утвърди и ясно да изложи фундаменталната разлика между понятията „произход“ и „обосноваване“ (Виндельбанд 1994: 262). Посоката на произхода е посоката на едно фундаментално-историческо време, докато посоката на обосноваване е тази на едно фундаментално-онтологическо (екзистенциално) време. Общността на тези двете времена представлява единното онтологично време като херменевтично време. На свой ред обаче двете посоки отново са налице не само „отвътре“, но и „отвън“ на това херменевтично време, а именно: времето обосновава разбирането и времето произхожда от разбирането. Може да се говори за една принципна двойственост на екзистенциалите (в т.ч. и историческите) за разлика от понятията (в т.ч. и философските категории), която добре се предава с двойствеността на „metav“ – „отвъд“ и „сред“. Екзистенциалът съдържа своята отвъдност в себе си и в този смисъл е всеобщ, без никога ни най-малко да бъде безсъдържателен, каквато е налице при понятийно фундамираните философски категории: тяхната всеобщност граничи с безсъдържателността им. В това отношение и във формален план екзистенциалът е еднакъв с феномена, който съдържа вътре в себе си своето показване (Heidegger 1993: 31) (което е и неговата отвъдност). От тази гледна точка спецификата на историческия екзистенциал е, че неговата отвъдност е фактичността му: Той съдържа събдването си вътре в себе си.



то такова то встъпва в качество на неопределеното и неопределимото, *απειρος απειρων*, апейрон – първоматерията, докато нуминозното, тъкмо поради своята принадлежност в „права“ перспектива към съществуващността, *ουσια*, се оказва неизбраното или само възможното. Чрез обрънатата неизбраност на нуминозното (за разлика от непосредствената неизбраност на възможното) се дава завършването на човешкия избор в края, *εντελεχεια*, която Хайдегер превежда „*Sich-im-Ende-Haben*“ – „да-се-има-в-края“, но също така и „да-си-има-края“ „Вместо създадената от него дума *εντελεχεια*, Аристотел употребява и думата *ενεργεια*“ (Хайдегер 1998:51). За съвременната физика енергията встъпва в качеството на своеобразна първоматерия, апейрон, а боговете са нейното неизбрано. Но днешната физика, напр. от перспективата на древните Гърци, е тъкмо онова, което е в края, за тях естествено неведомо в качеството на действително, но известно като нуминозното, боговете както и като тяхната неизбраност с избора на философския дискурс, извършен от Гърците.

Между избора начало и избора край е Въплъщението в символ – но без да се забравя един изключително важен аспект, върху който ще се наблегне в друга статия: Въплъщението на личността в човешката личност, т.е. трансцендентирането на трансценденцията в иманентност. От избора-начало и избора-край необходимо следва пресичането на правата и обратната перспектива, прехвърлянето, от възможното в действителното и от сетивото в опита, и с всичките му останали измерения<sup>9</sup> – Въплъщението. Перспективата на християнството все пак е една отделна перспектива, а именно от Въплъщението към всичко останало, в т.ч. и към избора начало (Творението) и избора край (Спасението).

Тома от Аквино обсъжда *връзката между избора и обичта*: „изборът и обичта са наредени по един начин в нас,

а по друг – в Бога... в нас изборът предшества обичта. В бога обаче е обратното. ... Така става ясно, че обичта предхожда по понятие избора, а изборът – предопределението“ (Тома от Аквино 2003: 419). Необходимо е да обърнем внимание на няколко взаимосвързани момента. Първо, същността на обичта е да събира и да обединява, да единява и да превръща в едно онова, което първоначално е отделено, т.е. не е едно. По този начин обичта *свързва* и така можем да проследим нейната същност, проектирана по два начина, които са „едно и същото такова“, в трансценденталната аперцепция, която свързва избраното, и в символа, който символизира – и чрез това обаче и свързва – неизбраното. И в двата случая обаче става дума за човешка *обич*, поради която тя се *предхожда* от *избора*. Божествената *обич* – обратно, – *предхождайки* *избора*, свързва символа и съществуващото (и следователно метафората и пропозицията) в единството на символа, произтичащо от всевъзможността. Така тя, от друга страна, преди избора е свързала онова, което ще се избере (което ще стане избраното), и онова, което няма да се избере (което ще остане неизбраното), в единството на *възможното* и *действителното*, **Все-Възможното**, което също така е и **единството на времето**.

Второ, божествената обич е условието за възможност на човешкия избор и следователно и на човешката обич. Същият този ред – който по-скоро, използвайки термина на Кант, нарекохме условие за възможност и който в настоящия контекст може да се доуточни като условие за избираемост, и каквото е самата божествена обич, – а именно божествена обич, избор (при това, забележете: *и* човешки, *и* божествен), човешка обич, Тома от Аквино нарича „предхождане по понятие“. Чрез последното веднага се вижда връзката и дори в извештен смисъл съвпадението между предопределението и човешката обич. Скри-

<sup>9</sup> Например едно много важно такова необсъждано измерение е прехвърлянето от несъзнавано в съзнание: т.е. осъзнаването.

то за човешките очи и много трудно забележимо за човешкия разум, предопределението е дадено непосредствено в човешката обич – в сърцето. Дадено в сърцето обаче то се оказва *след* избора ... В случая подхожда за „след“ – *μετα*: „след“ и „сред“. За да съвместим привидното противоречие за разума между избора и предопределението, трябва да видим двете посоки на времето, които тръгват от избора, който макар и извършван от човека, е и божественият избор: в едната посока човек избира своята съдба; в обратната – която е и посоката на божествения избор – обичта е предопредила човешкия избор. Единството на мисленето като мислене на ума и мислене на сърцето е единството на тези две посоки на времето. Единството на времето обаче е единството на възможното и действителното, всевъзможното, божествената обич. Така „предходането по понятие“ вече ни се разкрива и като предходането на божествената обич, която е мисленето в широк и собствен смисъл, на мисленето с човешкия ум и мисленето с човешкото сърце, което фигуративно и донякъде парадоксално можем да наречем и божествения ум. Тъждеството на божествения и на човешкия избор превръща заедно ума в сърце и човешкото – в божественото.

Освен това трябва да се добавим, че обмисленият тук *reg* по понятие принадлежи непосредствено към *reg* на обосноваване, при което обаче не се тръгва от екзистенциалното като най-вътрешно, а от нуминозното, което е все едно екзистенциално на екзистенциалното и все едно най-вътрешно на най-вътрешното, и оттук – най-външното и най-важното.

Участието и обосноваването обаче – въпреки своята взаимна противонасоченост – са едно и същото такова (*das Selbe*), което вече беше обсъдено в качеството им на времевоности, съответно на вечността и екзистенциалното време.

Ето защо неизбраното като исторически опит е едно и същото такова с неизбраното като символ. Същността на символа е да бъде едно и същото такова на исторически и на вътрешен опит и по този начин е изначалният *λογος*, който се възплъщава в раздвояването и двойствеността на човешките думи, отнесими и свързващи външното и вътрешното – за нас в случая и най-важно историческият опит и вътрешния опит<sup>10</sup>. От възплътеността на *λογος*-а в *езика* е значението на последния *за фундаменталната история*, свързваща историческия и вътрешния опит. Например езикът е този, който интериоризира историческия опит като вътрешен с овладяването му от личността и който екстериоризира вътрешния опит като исторически в качеството му на реч за историята (исторически дискурс).

## ЛИТЕРАТУРА

- Виндельбанд, В.** 1994. Критическият или генетическият метод? – В: *Философия на културата: избранное*. Москва: ИНИОН.
- Игнатов, А.** 1999. *Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха*. С.: ФАКЕЛ.
- Рикъор, П.** 1994. *Живата метафора*. С.: ЛИК.
- Стоев, Х.** 2005. *Кант и проблемът за вътрешното сетиво*. С.: Изток-Запад.
- Тома от Аквино.** 2003. *Сума на теологията*. Част 1. С.: Изток-Запад.
- Хайдегер, М.** 1998. За същността и понятието за *Fuvs*“. Аристотел, *Физика*, В, 1. – *Философски форум*, 4, 23-64.
- Епштейн, М.** 2001. *Философия възможного*. Санкт-Петербург: „Алетей“.
- Heidegger, M.** 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

<sup>10</sup> Което раздвояване метафизически се представя като представяне на предмета (*Gegen-stand*) и „кореспондентна теория на истината“.