

БЪЛГАРСКО ОНТОЛОГИЧНО ОБЩЕСТВО
ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОСОФСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ – БАН
СУ “Св. Климент Охридски”
НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ
ЮЗУ “НЕОФИТ РИЛСКИ”

Предисловие

Част I
ПОЗИЦИИ

Димитър Цацов

Николай Милков

ТРАКТАТНИ СКЕЛИ

ОНТОЛОГИЯТА

ПРЕЗ ДВАДЕСЕТИ ВЕК

Димитър

КРИТИЧЕСКАТА ОНТОЛОГИЯ НА НИКОЛАЙ ХАРТМАН

Мариана

ФОРМИРАНЕТО НА ХЕРМЕНЕВТИКАТА В ОНТОЛОГИЯТА

КАТО ОНТОЛОГИЯ

СБОРНИК НАУЧНИ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Христо Тодоров

МАРТИН ХАЙДЕГЕР – ХЕРМЕНЕВТИКА И ОНТОЛОГИЯ

Стефан Населков Димитров

ЕКЗИСТЕНЦИАЛИСТКАТА МЕТАФИЗИКА НА ЖАН-ПОЛ САРТР

ЕКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЪТ НА САРТР В СВЪЗТА НА ЕДНА

ФУНДАМЕНТАЛНО-ОНТОЛОГИЧНАТА ТЕОРИЯ “СЪТНЕ И НИЩО”

И “ЗА

Валентин Канавров, Веселин Петров, Димитър Цацов,

Любен Сивилов, Николай Турлаков, Христо Тодоров

АНАЛИТИЧНАТА ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКАТА НА

СЪЗНАНИЕТО

Мария Стойчева

АНАЛИТИЧНАТА ОНТОЛОГИЯ. ПЪТЪТ СТРОСЪН

Владомир С. Матов

МАЙКЪЛ ДАМЕТ И ДЕБАТЪТ ЗА (АНТИ-)РЕАЛИЗМА

Татяна Батанска

ПОСТМОДЕРНИЗМЪТ СРЕЩУ МЕТАФИЗИКАТА

Веселин Петров

МЕТАФИЗИЧЕСКИТЕ ИДЕИ В ПРОГРАМА НА АНАЛИТИЧНАТА ФИЛОСОФИЯ

ФАБЕР

2007

ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ
ΠΡΟΣ ΔΕΚΑΤΟΝ ΒΕΚ

© Издательство “Фабер”, 2007

ISBN 978-954-775-755-4

СЪДЪРЖАНИЕ

Предисловие.....	7
------------------	---

Част I.

ПОЗИЦИИ

<i>Димитър Цацов</i> ОНТОЛОГИЗМЪТ НА РЕМКЕ – МИХАЛЧЕВ	13
--	----

<i>Николай Милков</i> ТРАКТАТНИ СКЕЛИ.....	38
---	----

<i>Димитър Цацов</i> КРИТИЧЕСКАТА ОНТОЛОГИЯ НА НИКОЛАЙ ХАРТМАН.....	55
--	----

<i>Николай Турлаков</i> ФОРМИРАНЕТО НА ХЕРМЕВНЕВТИЧНАТА ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАТО ОНТОЛОГИЧЕН ПОДХОД ПРИ ХАЙДЕГЕР	81
--	----

<i>Христо Тодоров</i> МАРТИН ХАЙДЕГЕР – ХЕРМЕНЕВТИКА И ОНТОЛОГИЯ.....	121
--	-----

<i>Стефан Ивелинов Димитров</i> ЕКЗИСТЕНЦИАЛИСТКАТА МЕТАФИЗИКА НА ЖАН-ПОЛ САРТР – ЕКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЪТ НА САРТР В СВЕТЛИНАТА НА ЕДНА ФУНДАМЕНТАЛНО-ОНТОЛОГИЧНА КРИТИКА. “БИТИЕ И НИЩО” И “ЗА “ХУМАНИЗМА”.....	147
--	-----

<i>Анета Карагеоргиева</i> АНАЛИТИЧНАТА ФИЛОСОФИЯ И МЕТАФИЗИКАТА НА СЪЗНАНИЕТО	157
--	-----

<i>Мария Стойчева</i> АНАЛИТИЧНАТА ОНТОЛОГИЯ. ПИТЪР СТРОСЪН	185
--	-----

<i>Благовест С. Моллов</i> МАЙКЪЛ ДАМЕТ И ДЕБАТЪТ ЗА (АНТИ-)РЕАЛИЗМА.....	216
--	-----

<i>Татяна Батулева</i> ПОСТМОДЕРНИЗМЪТ СРЕЩУ МЕТАФИЗИКАТА	247
--	-----

<i>Веселин Петров</i> МЕТАФИЗИЧЕСКИТЕ ИДЕИ В ПРОЦЕСУАЛНАТА ФИЛОСОФИЯ	259
---	-----

Част II.
ТЕМАТИЗАЦИИ

<i>Ангел С. Стефанов</i>	
РАЗМИШЛЕНИЯ ВЪРХУ ИДЕИТЕ ЗА МНОГО СВЕТОВЕ	285
<i>Лилия Гурова</i>	
ЕСТЕСТВЕНИ ВИДОВЕ.....	307
<i>Васил Пенчев</i>	
ОНТОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ И ИСТОРИЧЕСКО ВРЕМЕ.....	328
<i>Нина Димитрова</i>	
РУСКАТА РЕЛИГИОЗНА МЕТАФИЗИКА ОТ ХХ ВЕК	355
<i>Валентин Канавров</i>	
КАК СА ВЪЗМОЖНИ КРИТИЧЕСКИТЕ ОНТОЛОГИИ?	380
<i>Георги Донев</i>	
ОНТОЛОГИЯТА КАТО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ГРАНИЦА И ФЕНОМЕНОЛОГИЧНА ФОРМА НА СЪЩЕСТВУВАНЕТО	403
<i>Николай Милков</i>	
СТЕРЕОЛОГИЯ.....	414
<i>Любен Сивилов</i>	
СЛУХОВЕТЕ ЗА ОНТОЛОГИЯТА.....	426

ОНТОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ И ИСТОРИЧЕСКО ВРЕМЕ

“Основният въпрос, основната предпоставка за всяка философия на историята е безспорно въпросът за значението на времето, за природата на времето, защото историята е процес във времето, акт във времето, движение във времето. Ето защо значението, което се отдава на историята е непосредно свързано със значението, което отдаваме на времето. Има ли времето метафизично значение? Свързано ли е то с нещо съществено, достигащо до най-дълбокото ядро на битието, или е само форма и условие за света на явленията, за света на феноменалното? Свързано ли е с истинското битие, или е само феноменологично, свързано само с явлението, и не се простира върху вътрешната същност на битието, върху вътрешното му ядро?”

Николай Бердяев (1994: 71)

В юдео-християнската религиозна и философска традиция съществува отчетлива тенденция светът да се разбира като история. Тя може да се проследи през Августин чак до Хегел и Хайдегер. На тази основа може да се предложи едно нестрого разграничение между ‘метафизика’ и ‘онтология’: метафизиката предполага светът да се разбира като природа, *fuvisi*”, докато онтологията – като (човешка) история. Тогава на емпиричната пропаст между физически и исторически опит, на теоретичната бездна между науките физика и история, ще съответствува философската колизия между метафизика и онтология. Тънката нишка, която свързва двете области, е времето, което видяно от едната страна е физическо, а от другата – историческо.

1. Историческият екзистенциал на историческото време

Основната тема е да се въведе историческият екзистенциал на историческото време. Предстои да се експлицира историческото време като мярка за количество и качество на историческите избори. Съществено е наблюдението, че историческото време по своята формална структура съвпада с понятието за информация, но се отличава от него именно по това, че е (исторически) екзистенциал, т.е. че е преживяван и осъществяван творческият процес на създаване (и от друга страна – на експлициране) на информация, извършвайки избори.

В случая се има предвид следната особеност на величината “информация”. Нека например да имаме възможност за избор между точно две равноправни възможности. Която и възможност да се избере, количеството на информация е едно и също – един бит. Обаче можем да различим два типа информация: *преди и след избора*. Първата можем да наречем имплицитна, а втората експлицитна информация. Необходимото и достатъчно основание за преход от едната в другата е наличието на избор. Ето защо това позволява формално определение на избора, което да е независимо от каквото и да било избиращо; или респ. можем да предположим имплицитно (формално) избиращо („демон“) и избор винаги когато имаме преход от имплицитна в експлицитна информация. Фактически неявно въвеждане на разграничение между тези два типа информация е направено още с формулирането на т.нар. парадокс на демона на Максвел [Maxwell 1990 (1871): 4 (308)]; [Кузнецова 1985]; [Поплавский 1979: 166]; [Lloyd 1997].

Имплицитната и експлицитната информация могат да се мислят и като възможна (потенциална) и действителна (актуална) информация, доколкото първата се основава на избора като бъдеще (потенциалност, възможност), а втората – на избора като минало (актуалност, действителност). Оттук преходът от едната в другата формално определя посока на времето, обратна на “стрелата на времето“: от бъдещето през настоящето към миналото на избора. Законът на термодинамиката “за нарастване на ентропията в *течението* на времето” (т.е. по посока на “стрелата на времето“) е възможно да се съпостави (дори като своеобразен закон за запазване) с прехода от потенциална към актуална информация.

Съществува един непрекъснат преход от потенциална към актуална информация като *течение на времето*. Обратно, винаги когато имаме подобен преход можем да говорим в един обобщен смисъл (с известни допълнителни уговорки) за време и това обяснява много широкото и при това плодотворно използване на метафората за време от ХХ в. насам.

При това *понятието за историческо време като мярка за количество и качеството на извършваните избори е по-широкото, докато това за време, или по-точно за физическо време, е мярка само за количеството избори, и то сякаш автоматично извършвани от самата природа*.

В контекста на информационното общество Кастелс предлага идеята за “безвременното време, както наричам доминиращата темпоралност на нашето общество”, което “възниква, когато характеристиките на даден контекст, а именно информационната парадигма и мрежовото общество пораждаат системни смущения в последователния ред на явленията, протичащи в този контекст” [Кастелс 2004: 446].

Очевидно е, че “безвременното време” на Кастелс е непосредствено свързано с “историческото време”, както последното се обсъжда тук. В епохата на информационното общество историческото време вече, и то за първи път, става видимо, емпирично наблюдаемо, напр. чрез явленията посочени от Кастелс (но

далеч не само чрез тях). Това навежда на мисълта, че в частност *предстои възникването на една много обширна интердисциплинарна област с фундаментално значение – темпоралистика, – разположена между физика, история, психология и редица други теоретични дисциплини и практики* [Пенчев 2006]. По същество, Кастелс обръща внимание на това, че в информационното общество количеството и качеството на човешките избори са преминали един критичен праг на видимостта и поради това се наблюдават ефекти на “смущения в последователния ред на явленията”. Тоест, метафората-оксиморон за “безвременното време” акцентира върху емпиричното присъствие в качеството на наблюдаемост на ефекти [Кастелс 2004: 447], свидетелстващи в полза на “историческото време” като теоретичен факт.

Мимоходом може да се подчертае, че езикът на една т. нар. информационна парадигма позволява същностно единство при обсъждането на исторически, социологически и физически явления (а и на редица други).

1. В най-дълбоката си основа физиката и историята почиват на един и същи философски фундамент, който може да се нарече темпоралистика или теория за времето.

2. Историческото време е по-общият случай, понеже е не само понятие, но и исторически екзистенциал.

2.1. Обаче и в качеството *само на понятие* историческото време е по-общият случай, защото взема предвид не само количествената, но и *качествената* страна на изборите.

2.2. Макар и в най-дълбоката си основа, т.е. като Λόγος, думите и числата, езикът и математиката да са едно и същото такова¹¹⁹, в нашето съвремие между първите и вторите има пропаст: едните – думите и езикът – са универсални, но гъмжащи от произволности, недомислици и лични пристрастия, а вторите – числата и математиката – са с много силно ограничено приложение, макар и да са точни и адекватни.

Ето защо определящата качествена страна на историческото време засега все още изисква езика и се противопоставя на недопустимо опростяващата математика. Но да се види общата основа на физиката и историята на математиката и езика, а именно времето, означава да се насочим към едно такова наистина “велико обединение” (термин на пръв поглед използван в съвсем друг смисъл от съвременната физика).

¹¹⁹ Тук мимоходом се засяга един много важен въпрос, който би трябвало да бъде предмет на обстойна самостоятелна разработка, а именно съотношението между математика и език в отношението между природа и история, между науките физика и история, между метафизика и онтология на основата на изключително дълбоките мисли, залегнали в трудовете на основателите на феноменологията, Брентано, Майнонг, Хусерл, Хайдегер и др., както и на съвременното развитие на науката. Това съотношение като скрита колизия пронизва европейската философия още от нейното възникване: Числото на Питагор и Словото на Хераклит.

2.3. Имайки предвид, че в понятието за информация и сега се различава количествена и качествена страна, при това, което е и много съществено, тясно свързани, *ще определим понятието за историческо време*, за разлика от историческия екзистенциал на историческото време, *като информация*.

3. Условието да се осъзнае историческото време като *исторически екзистенциал* е в приемането на *двойствеността* на избора, представяща се като *единството* на *избора-начало* („грехопадението“) и *избора-край* („спасението“). Изборът-край, макар и проектиран в далечно (безкрайно) бъдеще, „се намира“, бива намерен, „се оказва“ зад нас или в нас като скрит, необходимо изискващ и въплътен в *действителността на присъствието ни (Dasein)*, т.е. като *битието* на *присъствието* ни.

Фундаменталната история е-дадена-е-била-дадена на човека като фундаментална онтология, а в последната – като една история, разположена *вътре* в природата. Обръщането на перспективата, започнато от Хайдегер с полагането на природата в историята [Heidegger 1993: 381], в крайна сметка води до: (1) полагане на фундаментална онтология във фундаменталната история; (2) осъзнаване на единството и равнопоставеността на двете полагания като единство на двойствеността на избора като избор-начало и избор-край.

Сведено до понятие, в историческото време се губят изключително съществени черти от разбирането му като исторически екзистенциал, а именно неговата (1) „субективност“ и (2) телеологичност, провиденциалност.

С цялостното си творчество, за мотото на което може да служи „най-цитираният никога неосъществен замисъл“: „Критика на историческия разум“, Дилтай акцентира именно върху интересуващата ни *обективност* на *„субективните“* моменти в *историческото време*: разбиране (тълкуване, херменевтика), светоглед (ценностна ориентация), преживяване.

Нека обърнем внимание върху преживяването като особена и съществена страна на историческото време. „В опозиция на Кантовата концепция за времето като празна, априорна форма, която може да има само феноменално съдържание, Дилтай се съгласява с Бергсон, че времето е реална манифестация на живота. Все пак, неговата концепция за това, как времето се преживява, се различава. Вместо да приеме неструктурираната цялост на Бергсоновата интуиция за траене, той свързва времето със своята категория *Erlebnis* [преживяване¹²⁰]” [Makkreel 1992: 387]. Докато понятието за информация (историческо време) се съсредоточава върху количеството и качеството на изборите, то – за нас – преживяването представя важността, субективната значимост на избора. Последната има отношение към качеството, но представлява самостоятелно измерение на избора, свързана със символната „интензивност“ на неизбраното, възвърната в *цялостта* на *избиращото*. Трансценденталната аперцепция,

¹²⁰ Да отбележим, че „преживяване“ има двойна конотация емоция-опит. Например, немската дума „*Erlebnis*“ подчертава емоционалната страна, т.е. *емоция-опит*, докато английската „*experience*“ – *опитът: емоция-опит*.

с термините на Кант, не само свързва даденото в явлението, но свързва и емпиричния субект. Преживяването е тази обърната към субекта страна на “емпиричната аперцепция”, при което самостта („азовостта“) встъпва в качеството на критерий за правилност на избора, автентичност, правилност в качеството на съпосочност със съдбата, неотклоненост от нея. Преживяването “разказва на сърцето” “какви ги е свършил” “умът”. Преживяването е също така опит на сърцето, който се експлицира в символно познание (но не познание на символите, което отново е опит на ума). Символното познание е познавателната страна на символа, която е неизразимият остатък и която изчезва при превръщането му в понятие. В термините на Лосев [1976: 56, 64-65, 156 и др.] това е онази част от непосредствено-интуитивното, също непосредствено интуитивна, която изчезва при представянето му като мислително-дискурсивно.

Erlebnis по начало сякаш е замислено да бъде все едно “полупонятие – полукзистенциал”, което да представя в понятийна форма неизразимата, но много същностна разлика между понятието и екзистенциала за време. “В контраст с живота, който е поток от ефимерни моменти, Erlebnis е същностно структурирано. Чрез интерпретирането на живота посредством категорията Erlebnis изглежда възможно да се преодолее дуализма между една интуиция за времето и дискурсивното знание за него” [Makkreel 1992: 388].

Ето защо можем да кажем, че преживяването ни дава (отчасти като понятие, отчасти като екзистенциал) непосредствено-интуитивната разлика между понятието за историческо време (информацията) и неговия исторически екзистенциал, като ударението пада на “екзистенциал”: исторически *екзистенциал*.

Обратното, а именно интуитивно-непосредствената разлика между понятието за историческо време е неговият *исторически* екзистенциал се дава от противоположно-аналогичното полупонятие – полу-исторически-екзистенциал на провидението. В този смисъл провидението е преди всичко “качество на вътрешна насоченост, което присъства във всяка ситуация” [Тиллих 2000: 258]. “Провидението е *качество* на всяка констелация от условия – такова качество, което “води” или “влече” към осъществяване” (пак там). В случая не става дума за субективното желание на човека да направи или да се откаже от избор. Поскоро провидението намира един видим израз в това, че на човек се “приписва” “служебна” съдба в случаите, когато той не “реагира”, т.е. не вземе решение волно или неволно в рамките на един отреден му отрязък от време. Главното качество на приписаната служебно съдба е нейната сигурност в качеството на защитеност. Хайдегер описва тази ситуация по следния начин. “Чрез стълкновение на обстоятелства и събития [Begebenheit] съдбата не възниква първо. Нерешителният също се – и още повече онзи, който е избрал – заобикаля и не може да “има” никаква съдба” [Heidegger 1993: 384]¹²¹.

¹²¹ Второто изречение е преведено по смисъл. То е: “Auch der Unentschlossene wird von ihnen und mehr noch als der, der gewählt hat, umgetrieben und kann gleichwohl kein Schicksal “haben”.

В редица случаи, макар човек да взема решение в отредения му отрязък от време, то все едно “бива прието за сведение”, но практически игнорирано, събитията следват собствена логика, без да се повлияват от направения избор. Все едно във всяка ситуация има “праг на адекватност”, който е своеобразен изпит за зрялост: това е едно равнище на разбиране, имплицитно присъстващо във всеки избор, чието съблюдаване одействителностява избора. Алюзията е с малко дете, което бива поддържано, докато прохода: поддържането игнорира *напълно* неправилните решения, които биха довели до падане, и позволява повече или по-малко правилните, които водят до придвижване. В този си аспект провидението “поддържа” съдбата на човека.

При достатъчна решителност да не бъде поддържан, да не остави нещата такива, каквито са, човек получава поне за известно време своята съдба, каквато и да е тя, поне в началото възможно по-лоша, но с това и прибавя към безценния опит на “паданията” и, разбира се, на “обелените колена”. В този си аспект провидението “наблюдава” съдбата на човека, готово да се намеси, ако нещата приемат застрашителен обрат¹²².

“Провидението е непрекъсната дейност на Бога. Той никога не е зрител, а винаги насочва всичко, към неговото осъществяване. Обаче насочващата съзидателност на Бога винаги съзижда чрез свободата на човека и чрез спонтанността и структурната цялостност на всички творения. Провидението действа чрез полярните елементи на битието. То се осъществява посредством условията на индивидуалното, социалното и универсалното съществуване, посредством крайността, небитието и тревогата, посредством взаимовръзката на всички крайни неща, посредством тяхното съпротивление на божествената дейност и посредством разрушителните последици от това съпротивление” [Тиллих 2000: 257-258]. Бихме могли да кажем, че постепенно бог предоставя функциите си на човека и човечеството в степента на узряването му и научаването му. Бог, първо, се интериоризира (въплъщава) в човека, и второ, се осъзнава (самоотъждествява) като самосъзнание “в” и “на” човека. Бог става човек – Въплъщението, – за да може човек да стане бог – Самоотъждествяването¹²³. Тук вече ясно се подсказва, че в теологичните аспекти на историческото време като провидение незабележимо проблясва сакралното, което сякаш се движи по *кръг* между бог и човек, оживявайки *същия този кръг* между историческото и екзистенциалното.

Всички тези *отсъстващи* в понятието за информация посоки на историческото време *се изявяват с светлината на двойствената личностност на*

¹²² Срв. с Хайдегеровото определение на съдбата [Heidegger 1993: 384].

¹²³ Срв. с: “в светоотеческата мисъл се утвърждава разбирането за историята не просто като локус, където се пресичат Вечността и времето, а като процес значим сам по себе си, защото в него се разгръща божествената изкупителна педагогика” [Мерджанова 2000: 163].

избора, споменатите вече моменти на (1) субективност (преживяване) и (2) теологичност (провидение).

Провидението за разлика от преживяването е и *историческата* личност на избора: екстатичността се трансцендентира във фактичността и с това се гарантира и трансценденцията на фактичността, която е във връзка с екстатичността: историческото, в крайна сметка, гарантира екзистенциалното.

В религиозната философия биват разграничавани вертикално, което е външно за света, и хоризонтално време, което е в света. От една теологическа гледна точка концепцията на Хайдегер за времето може да се представи като съчетаване на вертикалното и хоризонталното време, при това в рамките на хоризонталното, и следователно на историческото и екзистенциалното. Тези две страни могат да бъдат напълно равнопоставени в окръжността, обхващаща избора-начало и избора-край; човека и бога. Така хоризонталното време е онази дъга, която е от избора-начало към избора-край, докато вертикалното – от избора-край към избора-начало: в крайна сметка тези две “дъги” са съответно на преживяването и на провидението. П. Тилих предлага подобна схема за съчетаване, обаче по-скоро запазвайки примата, характерен за религиозното виждане, на вертикалното време:

“Това ни води до въпроса можем ли да си представим такава схема, която така или иначе би съединявала качествата “изхождане”, “движение напред” и възхождение. Аз бих предложил такава крива, която се спуска надолу, движи се както надолу, така и напред, достига най-дълбоката точка, която е *nunc existientiale*, “екзистенциалното Сега” („the existential now“) и аналогично се завръща там, откъдето е дошла, движейки се както напред, така и нагоре. Такава крива може да бъде начертана във всеки момент на преживяното в опита време и тя може да се разглежда още и като схема за означаване на времевостта като цяло. Тя подразбира създаването на времето, началото на времето и завръщане на времето към вечното, края на времето. Обаче края на времето се разбира не в термините на определен момент или в миналото, или в бъдещето. Началото и завършването във вечното не са определени моменти във физическото време, а по-скоро онзи процес, който, както и божественото творчество, се извършва във всеки момент. Винаги има и съзидание, и разрушение, и начало, и край” [Тилих 2000а: 369]¹²⁴.

Ако обобщим, историческият екзистенциал на историческото време съдържа дискурсивен (понятиен) и интуитивен момент. Първият се представя

¹²⁴ Срв. с: “Философската мисъл в исляма, която не е трябвало да се изправя пред проблемите, произтичащи от това, което наричаме “историческо съзнание”, се движи от едно двойно движение: на напредване от началото (*мабда*) и завръщане към Начало-то (*маад*) във *вертикално* измерение. Формите се осмислят по-скоро в пространството, отколкото във времето. Нашите мислители не виждат света в еволюция в един праволинеен хоризонтален смисъл, а във възход; миналото не е зад нас, а “под краката ни” [Корбен 2000: 19-20].

като информация, като количество и качеството на изборите, а вторият – като единство на историческо и екзистенциално, на преживяване и провидение. При такова разграничение обаче се губи самото това единство, тяхното съчетаване в единна окръжност или по-скоро се пропуска *един от най-съществените моменти на историческото време: творческият му характер*. П. Тилих пише, че “прибягваме до базисната онтологична полярност на свободата и съдбата, прилагайки я по отношение на Бога и света, и твърдим, че направляващата съзидателност на Бога се осъществява чрез спонтанността на творенията и човешката съдба. Сега въвеждайки историческото измерение, можем да кажем, че онова “ново”, към което е устремена историята (както частното ново, така и абсолютното ново), е цел на историческото провидение. Би било грешка да се говори за божествения “замисъл” даже и в онзи случай, ако го разбираме детерминистки. Доколкото терминът “замисъл” е за предустановен образец, включващ и всички онези частности, които представлява замисълът. Това ограничава елемента на случайното в процеса на историята до такова степен, че съдбата унищожавя свободата. Обаче структурата на историята включва в себе си и случайното, и удивителното, и неизводимото ново. Трябва да разширим символа на божественото провидение, включвайки в него вездесъщ елемент на случайност” [Тилих 2000а: 328-329].

Интуитивният творчески характер на историческото време има понятийна проекция в неговата “нелинейност” (в смисъла, който се използва напр. от теорията на хаоса). Макар всяка “мирова линия” (всяка “съдба“) от избора-начало към избора-край да е произволна (случайна) и следователно в общия случай нелинейна, то преобразуванията от една в друга “мирова линия” („съдба“) са линейни и в този смисъл можем да кажем, че са собствено причинни и необходими.

При това *интуитивният творчески момент принадлежи* не на единия елемент от двата (провидение и съдба, преживяване и провидение, екзистенциално и историческо, бог и човек), макар че може да се проектира произволно именно по този начин, а на *тяхното отношение*. В най-дълбоката си основа *творчеството е отношение*, напр. не бог твори и не човек твори, а човек в отношението си към бога твори. Формално бог може да бъде определен като другото относимо освен човека в отношението на творчество; също така може да се каже, че бог е бъдещето състояние на човека, и следователно *творчеството е догонване на бога от човека като догонване на самия себе си*, като разгръщане във времето на природата, заложен в самия него.

На интуитивния момент на творчеството като отношение съответствува понятийният като отношение на качеството и количеството на изборите и сходното с него отношение на понятизираните историческо (информацията) и физическо време. Творчеството е също така отношение и на интуитивния и дискурсивния (понятийния) момент (и на творчеството), т.е. представлява и отношението на символ и понятие. Корелацията е понятиен израз на особен тип

неща, които не са съществуващи (действителни) и към които можем да причислим всички цялостности или тоталности (бог, общество, вселена и пр.).

Оттук *творчеството* вече ни се представя като *отношение на кръгова взаимовръзка, херменевтичен кръг между особена част (Dasein), онтичен пример на каквато е човекът, и цялото (Sein), онтичен пример на каквото е някое конкретно цяло, т.е. приемано за съществуващо, каквито бяха изброени погоре.*

Възможното има два времеви ипостаса: (1) като обратно време и (2) като тук-там присъствие по протежение на непрекъснатото време на действителното в моментите на корелация като едно време на целостта. И двете – (1) и (2) – представляват израз, макар и различен, на едно и също, при това обаче в първия случай се приема “гледната точка на бога” и от нея възможното е исторически възможното, а във втория – тази на човека и от нея възможното е екзистенциално възможното. Исторически възможното е своеобразно свръх-съществуващо, свръх-действително, идеалното действително. Екзистенциално възможното е обратното, непълно-съществуващо, непълно-действително, метафизичният аспект на целостта, на тоталността на действителността, който е налице като символно измерение, тук-там, от време на време. В кантиански смисъл исторически възможното е в сетивото, при което вътрешното обхваща външното, докато екзистенциално възможното е в опита, при който външният обхваща вътрешния [Стоев 2005: 106, 193]: възможното е обхванатото, в двата случая различно и по различен начин. Дори и в математически смисъл, след като приемем вероятността за математически израз на екзистенциалната възможност, исторически и екзистенциално възможното са реципрочни.

“Гледната точка на бога”, историческата, и гледна точка на човека, екзистенциалната, историческото време и екзистенциалното време са реципрочни и допълнителни в общия философски смисъл, който влага Нилс Бор в “допълнителността”.

Може да се изкаже дълбоко философската хипотеза, че нелинейността, случайността, творчеството са принципно неотстраними, възможно е обаче те в процеса на познание да се изтласкват от една област в друга или от едно към друго (обикновено по-фундаментално) равнище. “Настоящето” може да се определи като “мястото”, сред което е и човекът със своята свобода и на което е събрана всичката принципно неотстранима случайност, за да се разиграе в своеобразна “онтологическа томбола” (или сходният и станал прословут образ, предложен от Айнщайн, на “бог, играещ на зарове“). Самото съществуване на живота и на човека сякаш показва наличието на някакъв онтологичен закон за нарастващо монополизиране на случайните печалби: човекът е информационния експлоататор на вселената, върхът на нейната информационна, “хранителна” верига.

Нелинейността, случайността, творчеството могат да се приемат за разграничите между епистемологическо и онтологическо равнище или между по-

нятийно и символно познание, при което последното е непосредствено интуитивно („тъждество на мислене и битие“), но е случайно: случва се тук-там, от време на време и възниква въпросът как човек може да се възползва от него, смирено очаквайки го, без да го насилва или да си фантазира. То има характерът на откровение. Неговата съкровищница е религиозният опит точно както научният опит е съхранил понятийното познание.

Всяка от цивилизациите, бидейки свързана с определен тип религиозен опит, представлява една форма на историческо време. „Цивилизацията е организъм за поддържане на приемствеността между миналото, настоящето и бъдещето, което и формира историята като протяжност на социокултурното битие. Чрез това обществото и човекът получават възможност да избягват безсмислената историческа цикличност като постоянно „повторение на времената“ и да насочат своята дейност за умножаване на духовното или материалното състояние“ [Ерасов 1995: 28]. Във връзка с множествеността на основните религии и съответно цивилизации може да се постави въпросът за главния фактор (фактори), който обуславя различни типове историческо време. *Дадена цивилизация е мястото на съответния тип „историческо време“, на което то се разгръща, потегляйки от изначалната универсалност на битието, за да реализира собствената потенция на типа универсалност, заложена в типа „историческо време“, в крайна сметка достигайки до общата точка на обединението с другите цивилизации, която съдържа вече както неговата собствена универсалност, така и споделяна с другите цивилизации универсална универсалност.*

В догонването не се догонва някой друг, който всъщност само експлицира своята собствена и чрез това нашата собствена универсалност, а самите себе си по пътя на „историческото време“ на тази собствена универсалност, която в крайна сметка се влива в общата.

2. Идеята за скица в тази перспективата на някои философски концепции за времето от древността до наши дни

Има множество обзори, посветени на историята развитието на научното, философското и религиозно разбиране на времето, напр. [Гайденко 2000; 2002]; [Савелиева, Полетаев 2006]. Целта е не да се представят, нито дори да се споменат въпросните концепции, повече или по-малко известни, а да се очертае още по-ясно перспективата на тълкувание, зададена чрез „историческото време“.

Обаче едва за Хайдегер „това от което, Dasein неявно разбира и тълкува така нещо като битие, е времето“ [Heidegger 1993: 17]. Необходимо е *„изначално експлициране на времето като хоризонт на разбиране на битието от времевостта като битие на разбиращото битие на Dasein“* (пак там). Следователно с Хайдегер времето се превръща в основна философска „категория“ (кавичките са употребени, тъй като неговата изначалност за мисленето пред-

хожда и поради това не допуска каквато и да било категориална рефлексия), измествайки субекта на класическата немска философия, който е налице, макар и като интенционален поток на съзнанието, дори и в предхождащото го учение на Хусерл. “Битие и време” става “възможно само на почвата, положена от *Е. Хусерл*, с чиито “Логически изследвания” феноменологията направи пробив” [Heidegger 1993: 38].

Концепция за историческо време е в руслото, водещо началото си от юдео-християнската религиозна традиция и древногръцката философия и вливащо в себе си цялата по-нататъшна европейска философия. Най-грубо и схематично може да се каже, че идеята за всяко трите времена – космическо, историческо и екзистенциално – възниква съответно в древногръцката, юдейската и християнската цивилизация. В Новото време космическото време се оказва преди всичко приоритет на науката, докато историческото¹²⁵ и екзистенциалното време остават за религията и философията. Напрежението, което съществува между тези три типа време е, от една страна в съвременността, свързано с противопоставянето на наука и религия, и посредничещата роля на философията, в някои от чиито течения преобладава концепцията за космическото, “обективно” време, а в други – тази за екзистенциалното, “субективно” време или за историческото (напр. както при Хегел световноисторическото време на обективния разум). От друга страна като произход, това е напрежението между трите основни потока – древногръцки, юдейски и християнски, – от чието вливане възниква европейската цивилизация. Примагът на екзистенциалното време, защитаван и от Бердяев, и от Хайдегер, а заедно с тях и от Асен Игнатов от тази гледна точка в крайна сметка означава надмощие на християнската позиция.

Следва да се потърси такава *концепция за времето*, която да *осигурява равновесие на трите съставки, космическа, историческа и екзистенциална, а чрез това между религия, философия и наука*, както и между *древногръцките, юдейските и християнските корени като условие за възможност на универсалистката претенция на европейската цивилизация в качеството ѝ на обединител в глобалната, като намираща се на общочовешка позиция*. Историческият екзистенциал на историческото време именно и позволява такъв единен поглед към природата, историята и човека, към ума и сърцето, и в частност – към науките физика и история.

3. Историческо време на събитията и на структурите

Една от възможните констелации на екзистенциално, историческо и космическо време, на вечността, всякогашността и текущостта като аспекти на времето, установени още от Платон чрез съществуващото (1) вечно, (2) винаги

¹²⁵ В XX в. обаче науката история се включи в обсъждането на историческото време и до голяма степен като го превърна в научен проблем.

и (3) времево, на характерното за Новото време напрежение между обективно и субективно време, между времето като обект и условие в науката физика и в науката история, и във философията, и като житейска категория – една от тези възможни констелации откриваме в концепцията за многопластовото и с различна скорост протичащо историческо време, на събитията и структурите, на краткосрочната, средносрочната и дългосрочната перспектива, на политическата и икономическата история, от една страна, и на историята на цивилизациите, от друга.

Бродел [1977: 129-134] излага редица “аргументи против кратковременната историческа перспектива”. “Ние не трябва да мислим изключително с категориите на кратковременната перспектива”, трябва да проявяваме “бдителност по отношение на събитията”, тъй като, по думите на Люсиен Февр “Историята е наука за миналото и наука за бъдещето” [Бродель 1977: 134]. “Без константите с различна трайност в набора от фактори, определящи бъдещите събития, не би било възможно да се предскаже каквото и да било” [Козелек 2002: 260].

Бродел типизира два типа отношение към времето – това на историка и на това на социолога [Бродель 1977: 136-138]. “Социологът не се церемони с това послушно време, което може да съкращава, спира и насочва по свое усмотрение. Историческото време, обаче, не се поддава на толкова лесно манипулиране със синхронизми и диахронизми: за историка е почти невъзможно да си представи, че животът е някакъв механизъм, който може да се спре във всеки момент и спокойно да се изучи” [Бродель 1977: 136].

Съотнасянето на времевите скали свързва синхронни социални обединения от различен мащаб. Ако социологът го интересува едно конкретно социално явление и заради неговото изучаване конструира адекватно време, то за историка то би било релевантно само ако: (1) е запазен характерът му на мярка и (2) е показано съотношението му с другите времеви скали. С други думи, за социолога е позволено да откъсне изучаваното от неговия времеви контекст, докато за историка – не.

Бих продължил, че времето на структурите има и този аспект да поддържа или да посредничи за постоянната контекстуалност на събитията, срв. с: [Козелек 2002: 23]; [Kosellek 1985: 94-95]. Фактите на събитията сами по себе имат тенденцията да се превръщат в самостоятелна същност, “случайно” навързани в някаква хронологична последователност. Нещо повече, някои могат да го смятат за добродетел на историята, нейна “обективност”, за разлика от връзките между събитията, привнасяни от произволната “субективност” на историка, често дори от политическите и идеологическите му пристрастия. Придържайки се обаче към времето на структурите, всъщност не се позволява да се заместват липсващите знания за връзките с осъществяването на съответните интелектуални желания на историка.

Бягството на социолога от холистичния контекст на явлението, даден за него в хода на времето – бягство, аналогично на това на “позитивистично на-

строените” историци във фактите – може да се извърши “с помощта на два различни умствени процеса”. “В единия от тях той ограничава своя анализ до събитията в най-строгия смисъл на тази дума. Във втория той застава на гледната точка на “квазивечното време”. Законно ли е всичко това? Именно този въпрос и представлява истинският предмет на спора между историци и социолози или даже между историци с различни убеждения” [Бродел 1977: 138].

“Историческото време” позволява да се преодолее онова лъжовно противопоставяне между общо и уникално, на което обръща внимание Козелек (2002: 371), между “номотетично” и “идиографично”, между наука за природата, “физиката”, и напълно различната от нея и по обект, и по предмет, и по методи, и основополагащо по концепцията за времето, наука “история”: Само посредством “формата” на “историческото време”, “която наричае “голяма продължителност” можем да се освободим от “плена на събитията” и да ги видим по нов начин.

Р. Козелек различава основно три времеви пласта според скоростта им на промяна: (1) “краткосрочна последователност на “преди” и “след това”, която по необходимост характеризира нашите всекидневни действия” [Козелек 2002: 271]; вж. и сл.); (2) “равнището на средносрочните тенденции, равнището на поредица от събития, в които се включват множество фактори, които не са подвластни на конкретни действащи хора” [[Козелек 2002: 272; вж. и сл.]; (3) “равнище на като че ли метаисторическо траене, което поради това все още не е безвременно [Козелек 2002: вж. и сл., както и с. 28-29].

Според него разграничението между “дългосрочно, средносрочно и краткосрочно е предизвикателство пред една комплексна теория на историческите времена” и позволява да се избегне “измамната алтернатива да се избира между линейни или кръгообразни времеви процеси” [Козелек 2002: 30; вж. и с. 21]. При това “в хода на модерната история отношението помежду им се е променяло из основи” [Козелек 2002: 275; вж. и сл.].

На други места, напр. [Козелек 2002: 22-23]; [Kosellek 1985: 94-95] Козелек говори също както Бродел за време на събитията и време на структурите. Той поставя “три въпроса относно историческите времена”. “Първо се опитам да покажа историографски, че с темпорализирането започва онова диференциране на нашата модерна история, което може да бъде изследвано адекватно само “социално-исторически”. Второ, въз основа на двойката понятия събитие-структура се опитам теоретично да покажа, че за да можем да работим социално-исторически, ние трябва да правим разграничение между различни нива на времето. Трето, с помощта на метаисторическите категории опит и очакване се опитам да покажа как може да се разкрие една промяна на историческите времена” [Козелек 2002: 419].

4. Кайросът на П. Тилих

Вече стана дума за концепцията на П. Тилих за историческото време, кайрос. Сега ще се ограничим до онези негови аспекти, които са по-скоро свързани с интерпретацията на историята. “Интерпретацията на историята включва в себе си нещо повече, отколкото отговор на въпроса за историята. Доколкото историята е всеобемащо измерение на живота и доколкото историческото време е такова време, в което се предполагат всички други измерения на времето, отговорът на въпроса за смисъла на историята подразбира отговор на въпроса за смисъла на битието” [Тиллих 1995: 309-310]. Очевидно тези аспекти, от една страна, са тясно свързани с възгледите на Хайдегер, от друга страна обаче, и това е много важно за насоката на настоящето изследване, те ги преакцентират чрез едно фундаментализиране на историчността, естествено и непосредствено свързано с теологията. Също така: “Кайрос е начин за *определяне на логическото чрез историческото* и като такова е форма на интегриране на историческото знание, предпоставка за неговата непротиворечивост” [Ионов 1997: 129].

Историческото измерение присъствува във всички сфери на живота, макар и само в качеството на подчинено измерение. В човешката история то се възвръща към себе си [Тиллих 1995: 310]. Историческото измерение, срв. с.: [Мерджанова 2000: 137-138] е универсално и е измерение на универсалност, в историята се осъзнава като такова.

Немският теолог разграничава “два противоположни типа на интерпретация на историята – неисторически и исторически” [Тиллих 1994: 310]. Според първия тип историята е безцелна, тя просто е “онова място, в което индивидуалните същества преживяват своя живот. Такова е отношението към историята от страна на огромен брой хора. Могат да се различат три форми на подобни неисторически интерпретации на историята – трагична, мистична и механистична” (пак там). Хайдегер говори за пропадане, захвърляне на *Dasein* в смисъла на заложеността в битийното устройство на слепота за битието. Хората живеят, “без да подозират вечния *telos* на техните лични съдби” [Тиллих 1994: 310].

Науката в качеството на атеистичен и антирелигиозен миросглед води до господство на неисторическия тип в механистичната му форма. “Физическото време контролира анализа на времето с такава пълнота, че остава съвсем малко място за особените характеристики на биологичното (а още по-малко – историческото) време. Историята става поредица от събития във физическия свят – събития, които интересуват човека и които са достойни за това да ги запомнят и изучават, макар и те да не спомагат особено за интерпретиране на съществуването като такова” [Тиллих 1994: 311-312].

Основните характеристики на двата основни типа исторически интерпретации – абсолютните [Тиллих 1995а: 220] и относителните [Тиллих 1995а: 223] се обобщават в понятието за кайрос. “От абсолютните типове извеждаме необходимостта за абсолютно напрежение в историческото съзнание; от отно-

сителните типове – изискването за универсалност на историческото съзнание” [Тиллих 1995а: 226; вж. и сл.]. “Но това изискване съдържа парадокс. Онова, което става в кайроса, трябва да бъде абсолютно и в същото време неабсолютно, но да подлежи на съда на абсолютното. Това изискване се изпълнява, когато безусловното се представя в качеството на средство и израз на безусловното” [Тиллих 1995а: 227].

Понятието за кайрос е понятие *и* на християнската вяра, *и* на философията на историята. “Кайрос в неговия уникален и универсален смисъл е, за християнската вяра, пришествието на Исус Христос. За философията на историята кайросът в неговия общ и специфичен смисъл е всеки повратен момент в историята, когато вечното съди и преобразява времето [Тиллих 1995а: 231]. Кайросът свързва вечното и времето и чрез това свързва и теологията с философията на историята.

Нека съпоставим едно интуитивно ясно понятие за “рефлексивна секуларизация” с това за теономия, предложено от П. Тилих. “Кайросът в неговия особен смисъл, кайросът, решаващ съдбата на днешната ситуация е идването на нова теономия, на основата на секуларизираната и опустошена автономна култура” [Тиллих 1995а: 231; вж. и сл.]. “Теономията съединява абсолютния и относителния момент в интерпретацията на историята. Обединявайки изискванията, щото всичко относително да е станало израз на абсолютното, с разбирането за това, че нищо относително само никога не може да стане абсолютно” [Тиллих 1995а: 231]. Доколкото бог е творчество, не е възможно, ако е имало теономия, отново да има “нова теономия” само в качеството на повторение. Пътят на религията е в свързване и осмисляне от науката: “новата теономия” е вече една “хомономия” и следователно и философия; ако науката е дадена като опит, а религията като откровение, то философията е и опит, и откровение. Твърдението, че “нищо относително само никога не може да стане абсолютно”, е самото то относително и следователно трябва да се добави: “освен ако не е била такава волята божия”.

Кайросът следва да се противопостави, но чрез това и да се обедини с хроноса. “Неговият изначален смисъл – истинното време, онова време, в което нещо може да бъде направено – следва да се противопостави на *хронос*, измеримото или часовото време. Първото е качествено, а второто – количествено” [Тиллих 2000а: 326-327; вж. и сл.]. Кайросът е “онзи момент, когато историята в термините на конкретната ситуация е съзряла за това да придобие способност да възприеме нахлуването на централното проявление на Царството Божие. В Новия Завет този момент се нарича “изпълняване на времената” (на гръцки – *kairos*)” [Тиллих 2000а: 326; вж. и сл.].

В аспекта си на теологично понятие това за кайрос принадлежи на църквата и на нейната история. “Фактът, че опитите на *kairos* принадлежат на историята на църквата и че “великият *kairos*”, явлението на центъра на историята, отново и отново се преживява в опита чрез онези относителни “*kairoi*”, в които

Царството Божие се проявява в отделното нахлуване – този факт е за нас решаващ. Отношението на единния *kairos* към *kairoi* е отношение на критерия към онова, което с този критерий поверява отношението на източника на сила към това, което се захранва от източника на сила. *Kairoi* са възниквали и възникват във всички подготвителни и възприемащи движения в църквата латентно и явно” [Тиллих 2000а: 327]. Обаче съпоставянето на *kairos* и *kairoi* ни позволява да съотнесем един избор и множество избори като негов израз.

Един от много трудните въпроси за историята и нейната философия е относно прогнозирането и в частност предвиждането на бъдещи събития. Наред с традицията, оформяща известен характер на общността и предопределяща в общи линии типове предпочитания сред множеството от възможности, може да се постави въпросът и за прогнозиране на възникването на самата ситуация на избор. Не само за християнството, но също и за исляма и юдаизма, е характерно пророчеството. То по-скоро следва да се окачестви като прогнозиране на възникване на ситуация на избор, отколкото предвиждането на конкретната алтернатива, която ще се избере. “Осъзнаването на *kairos* е дело на виждането ... Пророческият дух действа съзидателно извън всякаква зависимост от аргументацията и добрата воля. Обаче всеки от онези моменти, които претендират, че са били духовни, трябва да бъде проверен и критерият е великият “*kairos*”. [Тиллих 2000а: 327]. С други думи, пророчеството представлява съотнасяне на *kairos* с някои от отделните *kairoi*, неговата възможност се предпреоеля тъкмо от този централен *kairos*. “Макар пророческият Дух и да е латентен и даже да се подтиска в протегание на дълги периоди от историята, той все пак никога не отсъства и нахлува през преградите на закона в *kairos*” [Тиллих 2000а: 327].

Пророчествата, разбира се, са дело на човека и следователно могат да бъдат истинни и неистинни. “Две неща следва да се кажат за *kairoi*: първо, те могат да са демонично изкривени, и второ, могат да бъдат погрешни. И тази последната характеристика винаги в една или друга степен е налице – даже и във великият “*kairos*”. Грешката тук се състои не в присъщата ситуация на качеството на *kairos*-а, а по-скоро за съжденията за неговия характер в термините на физическото време, пространство и причинност, а също в термините на човешката реакция и непознатите елементи в историческата констелация” [Тиллих 2000а: 328].

Отделен въпрос е в какъв смисъл или спрямо какъв критерии може да се оценява истинността на пророчествата. “Никоя от датите, предварително предсказани в опита на кайроса, никога не е била вярна; никоя от ситуациите, разглеждани като резултат от *kairos*-а, никога не възниква. Обаче нещо става с някои хора по силата на Царството божие, по какъвто начин то се явява в историята, и историята от това време се изменя” [Тиллих 2000а: 328].

Въпросът за валидността на пророчествата опира до фундаменталната природа на пребиваването на *Dasein* във време-пространството. Пророчествата сякаш показват ситуацията на избор чрез едно избрано, което може да се окаже

избрано в резултат на тази ситуацията на избор и което обаче тъкмо в резултат на пророчеството се оказва “пожертвано”: тоест, то никога няма да се случи в действителност, въпреки че ситуацията ще възникне.

За нас, хората, тези *kairoi*, разбира се, са разположени във време-пространството и при това отделени със значителни и дори огромни дистанции според обичайните ни мерки; въпреки това обаче те в някакъв труден за проумяване – да го наречем условно физико-исторически – смисъл са *заедно и корелират*. Представата още повече се усложнява от това, че при всеки от тях хората осъществяват някакъв конкретен избор, който и също така трябва да е заедно и да корелира с избори, осъществявани на друго място и по друго време, често и от различни хора. “С други думи, опитът на *kairos*-а се подчинява на реда на историческата съдба, което прави невъзможно предвиждането в някакъв научно-технически смисъл” [Тиллих 2000а: 328].

С аспекта на историческото време като кайрос и познанието му чрез пророчество ние се допираме до концепта за едновременност на историческите моменти, или обобщено за *заедност* на различни точки от време-пространството. Тъкмо съвкупността от тези точки, които се оказват заедно, е *kairos* и *kairoi*, онова едно-много – едно-навсякъде, обаче не като еднообразието на субстанцията на по-късната философия, – което още Хераклит позовава като същност на *Λόγος*-а, а Хайдегер [2001: 3-14] обмисля. От гледна точка на *Λόγος*-а сякаш можем да говорим за един-единствен Избор, който за хората се представя като множество избори, като историческо време. Но това ни позволява да мислим *Λόγος*-а и по един понятиен начин, а именно като *не-време-пространствената*, следователно *не-физическа*, а *културно-цивилизационна заедност* на човешки общности и на човечеството като цяло в епохата на *глобализиращото догонване*. Догонването има много съществен аспект на експлициране на тази заедност: *догонването изявява тази заедност*.

За да достигнем до истинско разбиране изглежда трябва да отговорим на два въпроса:

1. *Каква понятийно е общата физико-историческа същност, която може да се проявява ту като време, ту като пространство, ту като физика, ту като история?* Очевидно “бог” е термин, означаващ по-скоро въпроса, отколкото някакъв понятиен отговор.

2. *Какво е това преобразование, което може да трансформира време в пространство и обратното, именно превръщайки едното в другото, или по друг начин казано, физиката в история и обратното, едната – в другата?*

На първия въпрос може да се отговори посредством понятието за историческо време като информация; на втория чрез еквивалентността на историко-космическото и историко-екзистенциалното, на божествената и на човешката гледна точка, т.е. чрез понятието за исторически екзистенциал.

И двете понятия – за историческото време като информация и за исторически екзистенциал – имат ясно определима физическа и математическа проекция.

5. А. Игнатов относно вложеността на безкрайното природно в крайното историческото време

В концепцията на Асен Игнатов за историческото време се обсъжда обединяване на възгледите на Бердяев и Хайдегер в рамките на религиозната философия на първия, както и с критиката му на “ускореното развитие”. Тук ще се обсъди преди всичко водещата идея за фундираността на природното в историческото, на безкрайното в крайното време в светлината на историческия екзистенциал на историческото време.

Съотношението на природното и историческото време, на хронос и кайрос беше водещо и в концепцията на П. Тилих.

Нека започнем с това, заедно с П. Тилих и Н. Бердяев да подчертаем онтологичното значение на времето:

“Безспорно всяка метафизика, която се стреми да види в историческото нещо съществено за дълбочината на битието, е свързана с признанието за онтологичното значение на времето, т.е. че времето съществува заради самата същност на битието. Това е въпросът за отношението между времето и вечността” [Бердяев 1994: 71].

В платоническото русло на християнската философия опозицията бог – човек се съпоставя с тази на вечност – време. Доколкото историята като поредица от емпирични факти (историография на събития) се отнася към вторите членове на тези опозиции, възниква въпросът какво е тя по отношение на първите членове¹²⁶. Според Бердяев “трябва да установим като предпоставка на историята, че времето на историята, онова време на нашата световна действителност, в което протича историята, този еон на земната съдба на човека, се намира във вечността и само затова, че историята се намира във вечността, времето придобива онтологично значение” [Бердяев 1994: 76-77].

Отговор на същия въпрос е концептът за историческото, противопоставено на екзистенциалното, на избора-край, противопоставен на избора-начало, на съдбата – на грижата, на историческия екзистенциал – на екзистенциала в тесен смисъл и пр. С това “вечността” се поставя във времето като негов край: антиномичността на есхатологията: време след “края на времето”, на която обръща внимание Бердяев, а чрез него и Асен Игнатов [1999: 261-262], се преодолява в повторното затваряне на осевото време на Ясперс¹²⁷ чрез едно “противовреме” на бога. Бог все едно пренарежда или преизчислява вселената до свършека на времената, от нейния край се завръща в нейното начало и също така пренарежда или преизчислява вселената от началото на времената до настоящия момент, *връчвайки резултата на човека в неговото сърце като*

¹²⁶ В тази връзка да си спомним Хайдегеровото противопоставяне *Geschichte* – *Historie*.

¹²⁷ Вж. следващия параграф, 7.

избор-край, за да може да има и в себе си, в своето мислене този път и като единство от ума до сърцето и от сърцето до ума. Това “противовреме” е също така вертикалното сакрално време на сътворението, но проектирано в настоящето и като съ-творяване заедно с, в и чрез човека. Върху подобно разбиране на времето акцентира Декарт, а чрез него и Мамардашвили [Пенчев 1996а: 27-34; Пенчев 1999: 26-27].

Въпросният аспект на възврътност-в-себе-си на сакралното време, *проециран* и следователно въплътен в профанното емпирично време, изисква крайността на историческото време, за разлика от природното:

“С историческото време нещата стоят иначе. Независимо дали времето е без начало и без край, или пък е преходно като всички неща на света (макар времето да не е обикновен “предмет“), *времето на историята е крайно. Това е очевидно, защото историята е също така крайна – тя не е съществувала вечно и по всяка вероятност няма да е вечно налице*” [Игнатов 1999: 253].

Асен Игнатов опонира на общоприетия подход, според който “светът съществува изобщо, и то в безкрайното си време, като само от определен момент нататък на това време започва историята на човечеството, а с нея – и крайното време. *Откъде обаче знаем това? Валидната като саморазбираща се теза, че космосът е основата, върху която се издигат историята и културата, е сама по себе си продукт на историята и културата*” [Игнатов 1999: 254; вж. и сл.].

Характерно и за П. Тилих е предпочитанието на онтологичния пред космологичния подход във философията на религията. При първия подход човек среща бога в себе си и това е същностно, при втория го среща външно и това е една случайна среща. Оттук произлизат и двата основни типа концепции за времето: онтологични и космологични, съответно екзистенциално и космическо време. При това възниква въпросът за собствения статут на историческото време и за неговата съположеност с екзистенциалното и космическото време. Във връзка с предложената от А. Игнатов интерпретация на Хайдегеровата концепция за времето посредством тази на Бердяев може да се изтъкне: (1) междинността на историческото време; (2) приматът на екзистенциалното над историческото и над космическото време; (3) приматът на историческото над космическото време. “*Нека да обобщим в духа на Хайдегеровия ход на мислене: Понятието за безкрайното, космическо време е продукт на съществуващия в крайността исторически свят*” [Игнатов 1999: 255; вж. и сл.].

Асен Игнатов поставя въпроса за избора. “Според нашата интерпретация това означава, че както твърдението за един извънчовешки, предчовешки космос и за неговото време, така и методите за верифициране на тези твърдения представляват *десиционистични* актове и са сводими до атове на вземане на решение. Независима от културата обективност е илюзия, *сциентистка утопия*” [Игнатов 1999: 255]. С избора на изначалността на космическото време е напра-

вен изборът на европейската метафизика¹²⁸, т.е. изборът “да се скрие изборът”. Едва с “коперниканския преврат” на Кант в европейската философия започва движение [срв. Пенчев 1996: 23-36], което води до откриването на избора. С полагането на “външното сетиво” във “вътрешното”, но на “вътрешния опит” във “външния” [Стоев 2005: 106, 193 и др.] се задава двойна, взаимно реципрочна перспектива на едно “време на сетивото” и едно друго “време на опита” [срв. с: Игнатов 1999: 255]. От тази гледна точка същността на “*сциентистката утопия*” е в хипостазирането на “времето на опита”, в рамките на което наистина може да се твърди – доколкото “външният опит” обхваща “вътрешния”, – че космическото време обхваща екзистенциалното. Историческото време обаче означава не хипостазиране на перспективата на “сетивото”, което би довело до една противопоставена, но аналогична *онтологична* утопия, а удържане на двойствеността на перспективата, недопускане на което и да е и на каквото и да било да хипостазиране, което неминуемо изисква осъзнаването на избора като момента на удържано равновесие между двете перспективи, всяка от които се проявява в единосъщиято на избора-начало (екзистенциалистката) и изборакрай (космологическата).

Според Асен Игнатов [Игнатов 1999: 255] “десиционистично” “не означава непременно “произволно”; десиционистичните актове могат да бъдат и съвсем смислени и рационални; *техният смисъл не почива обаче върху някаква природообразна обективност, а върху една ценностна структура*, като цяло хармонична и подредена, която обаче, ако и да е осъществена и постигната от цели поколения, все пак е човешко дело; тази структура не може да се променя произволно, тя притежава константен, устойчив стил, който е така да се каже, “трансиндивидуален”, но не е независим от човешкия род”, срв. с: [Каприев 1993: 11]. Съзнанието на традицията¹²⁹ е в ценностната система, нейното самосъзнание – във философската система. Тази идея може да се проследи назад във времето като се почне поне от Дилтай [Дилтай 1998: 150] и Винделбанд [Винделбанд 1994: 241]. Тя е същностна както при обосноваване на цивилизационния подход, така и при използването му като метод, по-точно при съставянето на един “цивилизационно психологически” или “народо-психологически” “профил” с оглед прогнозиране на бъдещи решения и действия.

Фундираността на историческото време в избора намира израз в “зрелостта на времето”. “Изразът “зрялост на времето” е извлечена от живота фраза, която говори за качествената вътрешна, диференцирана природа на историческото време, за философското познание, че отделните елементи не са равнозначни” [Игнатов 1999: 228]. “Зрелостта на времето” е много близка до

¹²⁸ В тесния смисъл на тълкуването на *μετά* само като “след”, “отвъд”, но не и “сред”. “Сред” е посечено като първо значение напр. в [Вейсман 1991].

¹²⁹ За това, че изборът почива на традицията стана дума във връзка със самото определение на съдбата на Хайдегер в “Битие и време” [Heidegger 1993: 384].

характеристиката, която дава П. Тилих на кайроса въз основа на Евангелието на Йоан: изборът има свой момент, когато е налице необходимата пълнота от алтернативи; само тогава човешкото решение се одействителностява. “Големите повратни точки успяват, защото, както се казва, “времето е узряло” [Игнатов 1999: 91]. Също както при кайроса “в *“зрелостта на времето”* намира израз единството на астрономическото и историческото време” [Игнатов 1999: 299].

По отношение на космическото време историческото, разбира се, е крайно, но по отношение на екзистенциалното, което – ако използваме цитирания от Асен Игнатов образ на Бердяев – е точка, миг, то е безкрайно. Историческото време, представлявайки *удържане на двойствеността на космологическата и на екзистенциална перспектива*, се оказва *удържане и на двойствеността на крайното и безкрайното*, за което удържане ще използвам – следвайки Хайдегер [Пенчев 2005: 24] – термина “некрайно”. *Историческото време* според собственото си единосьщие на двойственост е *некрайно*.

6. Понятие за некрайност на историческото време

Достигайки до извода, че историческото време е крайно, Асен Игнатов предлага модел, в който има три особени точки: “начало”, “край” и “повратна точка” („координатна точка“) [Игнатов 1999: 256]. *“Разбирането в дадено време за “начало” и “край” на историята изразява в концентрирана форма ценностите на съответната култура”* [Игнатов 1999: 256]. “В развитието на религиозно-философската и миросгледна мисъл времевата схема често се усложнява така, че *наред с “начало” и “край” възниква и някаква “повратна точка”*, нещо като “координатна точка”, която организира цялата история и е не по-малко значима, отколкото в общи линии онова събитие, което подразделя историята на “предисторията” и “същинската история” [Игнатов 1999: 256]. “Парадигматично в това отношение (доколкото отрицанията само му подражават!) е традиционното теологическо схващане за историята” [Игнатов 1999: 256].

Появата на *тази особена точка на Въплъщението всъщност превръща крайното историческо време в некрайно*, в известен смисъл **междинно** между крайното и безкрайното, или респ. между “времето” и “вечното”. Некрайността на историческото време се състои в крайността му по отношение на съдържаща се в него безкрайност, особена точка – Въплъщението, според християнство – т.е. по отношение на екзистенциалното време. С помощта на “модела”, представен от Бердяев и цитиран от Асен Игнатов, представящ екзистенциалното време като точка, а историческото – като отсечка, съдържаща тази точка, се вижда, че отсечката, оставайки крайна, по отношение на точката се явява безкрайна. Следователно точно както крайното е междинно между безкра-

йното малкото и безкрайно голямото, некрайното е междинно между крайното и безкрайно голямото¹³⁰.

Тъй като особената, повратната, координатната точка на историческото време символизира избора, то също така можем да кажем, че емпирично *крайното историческо време се превръща в некрайно по отношение на избора*. И това превръщане има няколко аспекта.

По отношение на количеството и качеството на изборите то вече беше определено като информация.

Чисто количествено историческото време съдържа некраен брой избори в следния смисъл: доколкото неговият край предстои, то ние не можем да твърдим, че се е случил в качеството на факт; ето защо трябва да допуснем заедно с изглеждащата ни значително по-вероятна хипотеза за неговия край и тази за неговата безкрайност. В този си аспект историческото време е некрайно, тъй като се представя като “суперпозиция” на две несъвместими хипотези: *че то е крайно и че то е безкрайно*.

В съдържателен план некрайността на количеството избори се отнася към разграничението преди и след избора, т.е. между имплицитна и експлицитна информация. След избора, т.е. в качеството на факти или на експлицитна информация, една величина е или крайна, или актуално безкрайна, “трето не е дадено”. Преди избора, т.е. в качеството собствено на (предстоящи) избори или на имплицитна информация, обаче трето е дадено и това именно “некрайността”. Става ясно, че “ситуацията от типа преди избор” се фиксира и обсъжда в *интуиционистката* математика и логика и следователно с разграничението “преди избор” и “след избор” се *разграничават и обединяват* интуиционистката и класическата математика като противоречието се оказва вече “не в едно и също отношение”.

Доколкото разграничението преди и след избора в настоящата работа има аспект и на разграничение и обединяване между “човешки” и “божествен” избор, между избор на ума и избор на сърцето, между избор-край и избор-начало, между въображаем и реален избор, то некрайността на количеството избори има (при това обобщаващ интуиционисткия) аспект на *двумерност на избора*.

Следващият аспект на некрайност на историческото време е по отношение на качествената страна на информацията, т.е. на качеството на изборите. Преди избора *се съпоставят* две или повече възможни алтернативи, а след избора – една действителна с други, останали само възможни. Изобщо съпоставянето изисква интерпретация, т.е. присъствието на Dasein. Но е възможно устойчивостта на това присъствие да се фиксира или хипостазира (основната идея на “европейската метафизика в тесен смисъл”) като някакъв привидно свръх-

¹³⁰ Собствено математически, некрайните величини могат да се въведат като реципрочни стойности на безкрайно малките, според “нестандартния анализ” на Робинсън, т.е. като реципрочни на “диференциалите” на Лайбниц. Срв и с [Петров 1971].

човешки (изобщо свръх-Dasein), “обективен” критерий за избор, идея, принципи, аксиоми, постоянна онтологична посока, чието следване е истината (като *adaequatio*), която да замени съдбата, “подобрявайки” и “смекчавайки” нейната откритост, рискованост.

Последният аспект, който може да се нарече и собствено философски, на некрайността на историческото време е този на исторически екзистенциал, а именно на дадеността на историческото в екзистенциалното, на съдбата в грижата, на божествеността в човека. Следователно с термина “догонване” и *понятизираме, и символизираме некрайността на историческото време* като исторически екзистенциал, т.е. в собствено философски смисъл.

7. Вместо заключение: осевото време на Ясперс

Може да се обсъжда въпросът за водещите типове “историческо време” според основните цивилизации (религии) както и за философски разбраните фактори, които обуславят подобна типология. Водещо е самото разчленяване на неразчленимото (битието): т.е. за онова “едно, две, три след което следва и всичко останало” – един образ, използван както от даосизма и конфуцианството, така и от неоплатонизма.

Най-близо до подобно разбиране на историческото време се намира концепцията за осевото време на Ясперс: “осевото време, прието за отправна точка, определя въпросите и мащабите, прилагани към цялото предшествуващо и последващо развитие” [Ясперс 1991: 38]. Моментът на осевото време е превръщането на доисторическите народи в исторически, т.е. началото на историята, или изборът-начало на историята, който, разбира се, предполага и неин избор-край. С избора на осевото време се избира самият избор. “Предшествуващите го велики култури на древността губят своята специфика. Народите, които са били техни носители стават за нас неразличими в степента, в която те се приближават към движението на осевото време. Доисторическите народи остават доисторически чак до онова време, докато те не се разтворят в историческото развитие, идващо от осевото време; в противен случай те измират. Осевото време асимилира всичко останало” [Ясперс 1991: 38].

Осевото време е структуро- и системоопределящ фактор за историята, който най-общо може да се охарактеризира като съхранимост във времето. “Ако се отправяме от него, то световната история придобива структура и единство, способни да се запазят във времето, и във всеки случай, запазили се до ден днешен” [Ясперс 1991: 38]. Съдбата, историческият път, историческото време като тип са тъкмо начинът за съхраняване във времето. Камъкът се запазва в степента, в която не взаимодействува с останалото. Живото, и още повече човекът, и още повече човекът, мислещ исторически, се запазва в степента, в която догонва своята собствена природа, φύσις, като свое развитие, израстване, т.е. в степента, в която се образува, именно взаимодействувайки с останалото.

“Всичко това е въввлечено във водовъртеж. В онази степен, в която възприетата в традицията на миналото субстанция е още жива и действена, нейните явления се изясняват и тя чрез това се преобразява” [Ясперс 1991: 32-33; вж. и сл.]. Традицията на миналото е въввлечена в догонване, което е догонването от човека на своята собствена природа като преход към универсалност. “В тази епоха се разработват основните категории, с които мислим и до ден днешен, заложен са основите на световните религии, и днес определящи живота на хората. Във всички направления се извършва преход към универсалност” [Ясперс 1991: 32-33]. Същността на възникването на осевото време е в *разкъсването* на цикличното синкретично природно-историческо време. Времето вече не е кръговрат. Историческото време вече не е времето на астрономическите цикли и не е подобно, а противопоставено на тях. Историческото време вече не е природното време. С *първото* разчленяване на времето като кръговрат, с което възниква осевото време, се появява *второто* между природа и история, а с него – *третото*: на ние и останалите, на цивилизация и варвари, при което цивилизацията е мястото и начинът да се преодолее противопоставянето на природа и история посредством културата, която *въплъщава* историческото в природното, създавайки цивилизационните артефакти. Цивилизацията се отказва от универсалността на синкретичното, на битието като ненарушим кръговрат на времето, разчленявайки го, разпъвайки го на кръст между оста на хоризонталното, профанното време на човешкото съзидание и оста на вертикалното, сакралното време на божественото творчество, обаче само за да го възстанови в хода на осъществяването си като една нова универсалност на обединението на разчлененото: на осевото време с противовремето в нов кръговрат и чрез това на природното с историческото време, на природата с историята, на отделните цивилизации в една обща, “глобална”. С политането си в осевото време човекът е направил решителната крачка в откритостта, в бездната от възможности, чиято реална стойност на сполука или на катастрофа ще може да се оцени само от бъдещето, дадено засега в хоризонта на “Страшния съд”.

В цивилизациите на Китай, Индия и Европа възниква исторически новото на самото исторически ново. “Новото, възникнало в тази епоха в трите споменати култури, се свежда до това, че човек осъзнава битието като цяло, самия себе си и своите граници” [Ясперс 1991: 32-33; вж. и сл.].

С възникването на историята може да възникне и философията на историята, която “на Запад” “възниква на основата на християнското вероучение”. “В грандиозните творения от Августин до Хегел тази вяра вижда присъствието на бога в историята. Моментите на божественото откровение означават решителните поврати в потока на събитията” [Ясперс 1991: 32].

Може да се каже, че християнската цивилизация парадоксално създава грядущата универсалност като свое частно цивилизационно достижение, с което въплъщава в собственото си догонвано битие екстериоризирането, прави видимо догонването на собствената за всяка от цивилизациите универсалност

като обща. Частното цивилизационно историческо време на християнството има претенцията да е универсалното историческо време, онзи вид, който възплъщава рода, онова частно, което е общото. “Впрочем християнската вяра е само една вяра, а не вяра на цялото човечество. Нейният недостатък е в това, че подобно разбиране на световната история изглежда убедително само за вярващия християнин. Нещо повече, и на Запад християнинът не свързва своето емпирично постигане на историята с тази вяра” [Ясперс 1991: 32].

Ако използваме идеята за една *рефлексивна секуларизация*, то с нея се има предвид именно “да се подложи на анализ самата християнска традиция като всеки друг емпиричен обект”, както впрочем и всяка друга религиозна традиция, но в никакъв случай не да се отхвърли, не да се зачерква и най-вече не да се гледа с високомерието, присъщо на “просветеността” на науката, аналогично на забавното и почти винаги съвсем неоправдано високомерие, с което тинейджърите съдят за своите родители¹³¹. Фигуративно казано, с рефлексивната секуларизация човекът вече се осъзнава като съратник, “колега” на бога. Това намира израз в емпиричното осмисляне на религиозната, цивилизационната основа на историята.

“Оста на световната история, ако тя въобще съществува, може да бъде открита само *емпирично* като факт, значим за всички хора, в т.ч. и за християните. Тази ос следва да се търси там, където възникват предпоставките позволили на човека да стане такъв, какъвто е; където с поразителна плодотворност е вървяло такова формиране на човешкото битие, което, независимо от определено религиозно съдържание, може да стане дотолкова убедително – ако не със своята емпирична неопровержимост, то във всеки случай с някаква емпирична основа за Запада, за Азия, за всички хора въобще, че чрез това за всички народи биха били намерени общи рамки за разбиране на тяхната историческа значимост” [Ясперс 1991: 32].

ЛИТЕРАТУРА:

Бердяев Н. (1994). *Смисълът на историята. Опит за философия на човешката съдба*. С: “Христо Ботев”.

Бродель Ф. (1977). *История и общественные науки. Историческая длительность*. – В: *Философия и методология истории*. Москва: “Прогресс”, 115-142.

Вейсман А. (1991). *Греческо-русский словарь*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина.

Виндельбанд В. (1994). *Нормы и законы природы*. – В: *Философия культуры: избранное*. Москва: ИНИОН.

¹³¹ Можем да говорим за своеобразен “едипов комплекс” на човека по отношение на бога, пример за какъвто е възвестяваната “смърт на бога”, “убийство на бога” в еврейската философия.

- Гайденко П. (2000). *Понятие времени в античной и раннесредневековой философии*. – В: *Историко-философский ежегодник*, 98. Москва: “Наука”, 5-40.
- Гайденко П. (2002). *Проблема времени в Новоевропейской философии (XVII-XVIII)*. – В: *Историко-философский ежегодник*, 2000. Москва: “Наука”, 169-196.
- Дилтай В. (1998). *Типовете светогледи и развитието им в метафизическите системи*. – (същ. авт.) *Философия на светогледите*. С.: ЛИК.
- Ерасов Б. (1995). *Цивилизация: слово – термин – смисъл. – Цивилизации и култури – Россия и восток: цивилизационни отношения*. Вып. 2. Москва, 3-30.
- Игнатов А. (1999). *Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха*. С.: ФАКЕЛ.
- Ионов И. (1997). *Теория цивилизации и еволюция на научното знание*. – В: *Обществени науки и современность*, 6/1997.
- Каприев Г. (1993). *Механика срещу символика*. С.: Университетско издателство: “Св. Климент Охридски”.
- Козелек Р. (2002). *Пластовете на времето*. С.: Дом на науките за човека и обществото.
- Кастелс М. (2004). *Възходът на мрежовото общество*. С.: ЛИК.
- Корбен А. (2000). *История на ислямската философия*. С.: “Маулана Джалалуддин Руми”.
- Кузнецова О. (1985). *Максвелл и граници на применимостта на второто начало на термодинамика*. – В: *Максвелл и развитие на физиката XIX-XX век*. Москва: “Наука”, 158-166.
- Лосев А. (1976). *Проблема на символа и реалистическото изкуство*. Москва: “Искусство”.
- Мерджанова И. (2000). *Есхатологичната антропология. Човекът и историята в съвременното Православие*. В. Търново: Праксис.
- Пенчев В. (1996). *Битие и наука*. С.: “Дамян Яков”.
- Пенчев В. (1996а). *Коментар към Мамардашвили*. С.: ЛИК.
- Пенчев В. (1999). *Физическият и философският проблем “Какво е Сега?” – Философски алтернативи*, 1/1999, 26-34.
- Пенчев В. (2005). *Съдбата на битието. (Синоптичен поглед към четири текста от Хайдегер)*. – В: *Философия*, 3/2005, 23-30.
- Пенчев В. (2006). *Философско обосноваване на темпоралистиката, наука за времето*. – В: *Философия*, 4/2006, 41-48.
- Петров С. (1971). *Физически парадокси във философска интерпретация*. С.: “Наука и изкуство”.
- Поплавский Р. (1979). *Демон на Максвелла и соотношения между информация и ентропией*. – В: *Успехи физических наук*. Т. 128, вып. 1 (май) 1979, 165-176.
- Савелиева И., А. Полетаев. (2006). *История и време: в търсене на изгубеното*. С.: “Стигмати”.
- Стоев Х. (2005). *Кант и проблемът за вътрешното сетиво*. С.: “Изток – Запад”.
- Тиллих П. (1995). *Избранное. Теология на културата*. Москва: Юрист.
- Тиллих П. (2000). *Систематическа теология*. Т. 1-2. Москва-Санкт Петербург: Университетска книга.
- Тиллих П. (2000а). *Систематическа теология*. Т. 3. Москва-Санкт Петербург: Университетска книга.
- Хайдегер М. (2001). *Логос*. – *Философски алтернативи*, 2/2001, 3-14.

Ясперс К. (1991). *Истоки истории и ее цель*. – В: (сщ. авт.) *Смысл и назначение истории*. Москва: Издательство политической литературы.

Heidegger M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Vittorio Klostermann.

Kosellek R. (1985). *Futures past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Massachusetts, and London, England. MIT Press.

Lloyd S. (1997). *Quantum-mechanical Maxwell's demon*. – In: *Physical Review A*. Vol. 56, №. 5/1997, 3374(9).

Makkreel R. (1992). *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*. Princeton, New Jersey: University Press.

Maxwell J. (1871). *Theory of heat*. – In: *Maxwell's Demon: Entropy, Information, Computing* (eds. H. Leff, A. Rex). Bristol: Adam Hilger, 1990.