

## ПЪРВООСНОВИ НА ЦЕННОСТНИТЕ КОМУНИКАЦИИ

Росина Данкова

### 1. Комуникативната функция на философските ценности

Оценъчната ситуация във философията е свързана със самосъзнателната духовност на цивилизованото общество<sup>1</sup>. В този смисъл функционирането на философията като метафизика съсредоточава своето внимание върху проблема за ценността и оценката, общото и различното между познавателното и оценъчното общуване<sup>2</sup>. Метафизиката на взаимоотношението ценност-оценка, изисква философските ценности да се превърнат в специфичен обект на оценката. Същевременно този обект следва да не е нещо различно от обекта на онтологичното познание.

Онтологичното оценъчно (духовно) усвояване на света<sup>3</sup> предполага и чисто познавателното гносеологично усвояване на действителността. В този смисъл ценността и оценката са онтологически взаимосвързани. Философските ценности могат да се отнесат към функционалните свойства на съществуващото, но не ги изчерпват. Тези свойства се разкриват в оценъчното отношение. Ценността е онтично **функционално** свойство предимно по отношение на висшите цели на разума. Тези цели определят **ценностната ориентация**. Висшите цели на разума са иманентна характеристика на психиката като цяло, включваща в себе си съзнателното и безсъзнателното. Философската ценностна ориентация към висшите цели на разума (както и психиката като цяло) е метафизично (**релационно**), свойство. Метафизичните форми са градивни единици на структурните отношения, насочени към висшите ценности на разума. Чрез метафизичното мислене като естествена способност въпросните функционални свойства се превръщат във философ-

ски ценности. Тъй като те притежават функционално битие, което придава облик на метафизиката като философска наука, онтологията като компонент на метафизиката е също израз на ценностно отношение към висшите цели на разума.

Аксиологическа парадигма е и сотериологическият гносис, утвърждаван в различните епохи на глобалния историко-философски процес. От гледна точка на тази аксиологическа парадигма интерес представлява аксиологическият синкретизъм в метафизиката като философска наука. В този контекст на онтологията може да се гледа като на “сотериологическа аксиология”.

С оглед на своята прогностична функция онтологията би следвало да се схваща и като аксиология на спасението на човека и човечеството. Тя се свежда към кардиналния въпрос за висшите родове на битие и мислене, без които е невъзможна метафизиката. От аспект на критериите за истинност за сравнение ще отбележим, че сотериологията на християнството и индуизма изхожда от предпоставката за падналия човек (след грехопадението), който придобива функционалното свойство смърт. Психически то е свързано с анимата/анимуса. В тази последователност следва да се отбележи, че индуистката сотериология в християнската литература се интерпретира като състояние на “прелест”. В християнството сотериологията е резултат на **благодат**, произтичаща от върховното Благо, а в индуизма – самоутвърждаване чрез овладяване на смъртното със собствени сили и постигане на тъждеството между Атмана и Брахмана. Сотериологичните философски ценности могат да се схващат като реализация на интенцията, съпътстваща сотериологическия гносис. Тук висша цел на разума е постигане на Едно (върховно Благо). Метафизическата истина<sup>4</sup> намира своето последно основание във върховното Благо. В това отношение феноменологията е свързана с “феноменални явления”. В качеството си на имена логосните форми не са нищо друго, освен знание. По статуса на тяхното истинно съществуване феномените могат да бъдат и илюзорни. В този смисъл феноменологията е една по-ниска степен от онтологията и метафизиката като сотериологическа аксиология. При това терминът “феномен” не принадлежи към философските категории. В обхвата на феноменологията ценностите се разглеждат обикновено в съпоставка със свободата и изискват като условие за своето функциониране самосъзнателна философска култура. Последната съдържа и нравствени

оценки за добро и зло, справедливо и несправедливо, полезно и вредно. Това са ценностни отношения, които би следвало да бъдат съотнесени с висшите цели на разума<sup>5</sup>, за да имат метафизическо значение. Но в това отношение скептицизмът е в състояние да отстоява противоположни становища, което го отдалечава от метафизиката като философска наука. Все пак скептицизмът играе важна роля в такива моменти от духовната история на човечеството, когато се налага да се извърши преоценка на ценностите. Тук той може да се включи към предпоставките на метафизиката.

Историята на философската култура<sup>6</sup> не се свежда само до търсене на стари (философски) ценности. Тя изисква търсене на конструктивни (градивни) нови духовни ценности, които приближават човека до висшите цели на човешкия разум. Скептицизмът заедно с това се оказва необходимо средство за изразяване на определен песимизъм или оптимизъм. Истинската метафизика се реализира в служене на идеята за преоценка на съществуващите философски ценности. Скептичните настроения тук са предимно емоционални. Оптимизмът и песимизмът могат дори да се опират на фикс-идеи. Последните, обаче пораждаат фантазми, а не метафизическо мислене. В този смисъл фикс-идеите могат да дестабилизируют съществуващия порядък в системата на философията като наука и като учебна дисциплина. Но съмнението може да изразява и определен **ценностен катарзис**, свързан с метафизичното преодоляване на дадена заблуда или илюзия. В този смисъл може да се говори и за смислово-аксиологични компоненти на философския език.

Духовните ценности правят възможни метафорите във философията. Философските категории препращат към смисловата страна на самосъзнавателните мисловни форми. Категориалният език на философията изразява нейната иманентна аксиологичност. Философският (категориален) текст е коренно различен от "чистата" информация тъй като съдържа в себе си битийни ценности. Философската уникалност е в специфичната му (аксиологическа) значимост като система от форми на битие и мислене. При това текстът е не само знаков комплекс<sup>7</sup>. Тук следва да се включи и **интра-контекстуално конструираното** и интерпретативно генерирано философско-езиково (знаково) цяло. Аксиологическият заряд на философските категории се свързва и с определена **амбивалентност** и дори антиномичност: категориите не са застинали в дадената философска система. Философските категории не са технически термини, а родови форми на битие, мислене, обяснение и **предмет** (Gegen-stand – по Хайдегер).

От казаното дотук става ясно, че аксиологическият заряд на философията би могъл да се разглежда в контекста на самосъзнателния рефлексивен анализ. Последният възражда нови ценности в европейската философия. Поради това той не е никаква “лебедова песен на онтологизма от космологичен тип”. Категориите не са “статуарното” родово общото. Те не се изтласкват от **идеята и името**<sup>8</sup>, защото имат съответствие с божествените имена от Небесната Йерархия. Философските ценности позволяват да се разреши антиномията на Р. Х. Лотце – “Битието няма ценност, ценността няма битие”. Това може да стане и чрез въвеждането на понятията “ноосфера” и “ноосферни ценности”. Разглеждането на философския разум като ноосфера предполага космическа валидност на системата “ценности, ноосфера, човек”.

Сложността на разглежданите въпроси налага същевременно разширяване на проблемния обхват на съвременната философска антропология<sup>9</sup>. Това най-вече се отнася до онтологичните и гносеологичните ценностни аспекти на отношението човек – ноосферно битие. Необходимостта от създаването на социално-екологични ценности също е свързана с преодоляването на въпросната антиномия. В този смисъл се въвежда в негеоцентричен контекст терминът “екофакт” (за разлика от традиционно разбиране за факта) и неговото отношение към съвременното метафизично мислене. Чрез схващането за метафизиката на разума (като ноосфера) се разкриват нови аспекти на основната онтологична категория “битие”. Ноосферното битие има ценност, а ценностите (включително и философските) имат ноосферно битие. Несъмнено в това отношение на преден план излиза проблемът за човека не само като уникална ценност на живота въобще, но и като космическа самоценност. Тук обаче от изключително важно значение са философските критерии за оценка, самооценка и самопознание на човека, който вече е принуден (за да съществува) да създава ноосферни ценности чрез философията като метафизика. На фона на подобна дейност следва да се има предвид и разликата между **ценности** и **антиценности**<sup>10</sup>. Последните обикновено са рожба на фикс-идеи. Според традиционната ценностна ориентация, която вече значително е изчерпала своите възможности, човек, за да живее, трябва да унищожава все по-настойчиво както своята жизнена среда и съответно своите жизнени ресурси, така и жизнените ресурси на планетата Земя като цяло. В съвременната екологична криза всъщност е скрита съответна криза на духовните ценности,

проявяваща се и като криза в ценностната система, зададена от висшите цели на разума.

Кризата на съвременните екологични ценности<sup>11</sup> наистина може да се разглежда като “придаване човешки вид на природата”. Битието на самата ноосфера, включващо в себе си философския разум, става ценност по отношение на човешкия живот. Интерес представлява метафизичното разграничение между ноосфера и антиноосфера. То по аналогия напомня за двата “града” на Блажения Аврелий Августин. В действителност обаче, моделът на Небесната Йерархия и нейните геометрични форми са използвани в праисторическата култура и античното градоустройство.

Разглеждайки хуманизацията на обществото като глобална ценност<sup>12</sup>, съвременната онтология схваща всемирната история като един космологичен процес. Главната му цел е свободата, която (според Хегел) сме длъжни да познаем в нейната необходимост. Подобно схващане на Хегел днес се оценява като изпреварващо по отношение на съвременните глобални проблеми, пред които е изправено човечеството. Схващането, че хуманизацията пронизва все повече страни на общочовешката история представлява ценност за последната. Всъщност това е философска ценност. Съвременният антропоен принцип мотивира негеоцентричната хуманизация. Човешката природа изначално е заложена в природата на Космоса. Това особено убедително се потвърждава чрез **архетиповете**. Чрез антропоен принцип човек се превръща в субект на своето собствено битие. Постигането на подобни цели обаче значително се затруднява от агресивността, която човек носи в себе си благодарение на своята биологична природа. Тази агресивност вреди особено на философските и психологическите общности. Съществува реална възможност дори съвременната хуманизация да се превърне в своята противоположност. При това следва да се отбележи, че съществува антагонизъм между човешкия прогрес и “цената, която се плаща като човешки жертвоприношения”. Цели поколения индивиди се пренасят в жертва в името на тоталитарни, невротично мотивирани фиксидеи. Всъщност най-голяма цена е платена досега в името на космополитни илюзии, които би следвало да се подложат на аксиологичен анализ, за да бъдат отделени действителните ценности от псевдоценностите.

Философските ценности в евристичен план са извънредно богати на проблеми. Ще формулираме някои от тях, които според нас представляват интерес за по-нататъшна изследователска работа: Проблемът за йерархията

на ценностите в постмодерния свят; Философията като ценност в постмодерния свят; Мястото на ценностите в онтологичния модел; Метафизика на ценностната йерархия; Аксиологическата парадигма в онтологията и гносеологията; Ценностни аспекти на есхатологията и др. Интерес представляват и: Първоосновите на нравствеността; Първоосновите на онтологията; Първоосновите на аксиологията; Първоосновите на реториката и др.<sup>13</sup>

## 2. Философия и наука. Ценността на философията като метафизика

Разглеждайки философията като понятие, което обобщава цялото историческо многообразие от философски учения, следва да се признае, че тази самосъзнателна дейност се е развивала в различни посоки, т.е. радиално, независимо от противоречията между отделните философски учения. Общото между философията и науката се състои в това, че философията като правило не се задоволява с достигнатото в науката. Философията търси връзката между миналото и настоящето, като е принудена да използва диахронния подход<sup>14</sup>. Многообразието на философски идеи най-често се проявява по отношение оценката на научната дейност и очертаването на нейните перспективи. Тук могат да се защитават и взаимноизключващи се позиции. Някои от тях се интерпретират като естествен резултат от диалектичната природа на познанието или от психо-физическия паралелизъм. При това всяка философия може да създаде своя методология с различни степени на ефективност, когато попада в границите от 0 до 1. Тъй като философията изразява определено виждане за света, тя всъщност е концептуален модел на този свят. Това "виждане" на света обикновено се представя като светоглед, в ядрото на който се намира определен онтологичен модел. Ако целите на философите са различни, то и тяхната **философска мотивация** е различна. Философията в този смисъл може да моделира и определени подсъзнателни структури, дори без философът да е успял да ги осъзнае напълно. Ако философът се ръководи от фикс-идеи, неговата философия не е в състояние да изпълнява катарзисни (терапевтични) функции. Но в случаите, когато философията изпълнява такива функции, тя функционира като истинно **самосъзнание**. В първия случай самосъзнанието може и да е лъж-

ливо и илюзорно (както е например при подмяната на философски категории с военни термини).

Еклектичната философия не е в състояние да допринесе за осъществяването на нито едно значимо научно откритие. Колкото и странно да изглежда, еклектичното философстване издава определен нарцисизъм, дори когато е добре прикриван. Подобна философска еклектика носи в себе си белезите на инцестните култове. Истинската философия е проява на “духовна квинтесенция на своето време”.

Представянето на философията чрез категории (философски език) предполага наличието на **висши родове**, валидни както за битието, така и за мисленето<sup>15</sup>. В такава философия мястото на психологията може да се определи като особено важно. Философският подход към психичния феномен изисква експликация на общите принципи и закони на съществуването. И обратно – всяка философска трансцендентна идея се нуждае от разсъдъчна проверка. Философията е “лакмуса” за нашите висши цели (на разума). Ако няма такива философията остава еклектична, натраплива, нарцистична и дори невротична.

Философските категории като висши родове на битие и мислене предполагат единство между “Първа философия” (Аристотел), философия на природата като исторически първа и частните науки за природата. Това предполага паралелно развитие на философията и частните науки, но и тяхното взаимно влияние. Възможно е да се получи и отделяне на частни науки от философията в нейната история. Така е станало например с психологията. Но философията и психологията имат общо архетипно начало.

Схващането за **философията като метафизика**<sup>16</sup> притежава по-висока степен на евристичност по отношение на частните науки и най-вече на психологическите. Самата психическа нагласа на дадения философ е свързана с неговия личен катехизис. Той играе определяща роля в онтологичния модел на дадена философия (ако не е еклектична). Категориалното определяне на философията и философията на природата предполага осмислянето на общото и различното между философията на природата и природата на философията. От тази гледна точка философията може да се разглежда като начин на пребиваване на небесното Благо в човешката природа. Човек не само се вслушва в зова на битието чрез философията, но той живее това битие. Посредством философията той става съучастник на Истината като битие и битието като Истина. Всичко друго, което не

отговаря на тези критерии, но претендира да е философия, би могло да се окачестви като една нова сянка на сенките, т.е. сянка на философията и свързаната с нея демиургия.

Философските учения са потенциално или актуално съпричастни на **самосъзнателните комуникации**. В подобни случаи те се оказват зависими от господстващата държавна идеология и мотивират отчуждената публична власт. Но като истинно самосъзнание философията е в състояние да изследва редица проблеми, имащи отношение към социалното битие и да прониква в същността на познавателната дейност. Истинната философия се познава по това дали може да изпълнява катарзисни (социално-терапевтични) функции и дали чрез нея може да се постигне освобождаване на мисленето от програмната нормативност на дадена фикс-идея. Подобна ситуация би следвало да се отчита и когато философията се схваща като наука за понятията, принципите на познанието и действието (И. Кант). Това е така, защото последните биха могли да бъдат използвани не само като средство за разкриване, но и като средство за прикриване на истината.

Когато на преден план се изнася самосъзнателната комуникативна функция на философията, тогава тя се схваща като “наука за разума, който разбира самия себе си” (Хегел). Но ако “самосъзнанието” е подчинено на дадена фикс-идея, то философията може да функционира като наука за разума, който заблуждава себе си. Тогава той предпочита илюзорното пред истинното (както например магическото пред реалното). От гледна точка на духовната квинтесенция на дадена епоха би могло да се говори и за магическа функция на философията. Именно към тези “философски” учения бихме могли да отнесем ненаучните. Малко или много всяка ненаучна философия изпълнява някаква магическа функция, чиято главна цел е уж да разкрива истината, но в действителност тя, както отбелязахме, може да я скрива. В този смисъл може да се каже, че във връзка със социалната функция на философията като култура, обхваната в концептуалното мислене, историята на философията е неразделна част от историята на **самосъзнателния духовен живот** на обществото.

Философията не може да се определи чрез Абсолюта, защото това е завършен процес. Комуникацията изисква самосъзнателна експликация и определение на философията като наука и учебен предмет. Философският език изразява стремежа им към върховното Благо като абсолютно битие<sup>17</sup>. Чрез философията човек се стреми към всеобхватното битие на върховното



Благо (Едно) като към свое първоначало. В този дух философските категории изразяват родовата същност на човешкото битие (и самата действителност) и мисленето.

Всяко философско системотворчество се дължи на определен онтологичен модел. Еклектичното представяне на философията е доказателство за отсъствие на такъв. Подобна ситуация вреди особено на обучението по отделните философски дисциплини, тъй като изложението е еклектично. Казано елементарно, всички философски принципи са “стационарни” тъй, като са неизмени. Иначе няма да бъдат принципни. Дори принципът на всеобщото движение е “неподвижен двигател” (Аристотел). Но ако става дума за стремеж на даден философ към всеобщото, това всеобщо не може да не бъде Върховното Благо (Едно). То е възможно най-висшата цел на философския разум, който е в състояние да създаде истинна Онтология (като ядро на метафизиката). Едва когато философът съзерцава това върховно Благо като висша цел на своя разум, тогава е в състояние да създаде философия като наука, т.е. като метафизика. В това отношение за единица битийност следва да се счита даден род на мислене (и битие).

Философските категории могат да се интерпретират като език на самосъзнанието (но този език, както отбелязахме, може да се ползва не само за разкриване, но и за скриване на истината). В този двойствен контекст би могла да се разглежда и философията на езика като комуникативно средство. Ето защо философията (на езика) следва да се схваща като **метафизика на вербалните комуникации**.

Осмислянето на изходните предпоставки на частните науки в системата на философията<sup>18</sup> позволява тя да се разглежда и като наука за **трансцендентните принципи на познание и практическо социокултурно действие**<sup>19</sup>. В научно отношение философията е метафизическа дейност, която има отношение към формулирането на проблемни ситуации и към подбора на средствата за тяхното разрешаване. Не бива да се забравя, че като наука философията включва в себе си и проблемите за същността на: ценностите, логиката, естетиката, етиката, човека, природата (земна и космична) и др. Подобни проблеми дават основание на философията да се гледа като на област между изкуството и науката (Шопенхауер) или между религия и наука (Б. Ръсел). Именно в това отношение е особено важно да се има предвид катарзисната функция на философията. Последните определения

за философията придобиват актуалност във връзка с разглеждането ѝ като социокултурен фактор, който може да служи на едни безсъзнателни или подсъзнателни цели. Както вече отбелязахме, това личи най-убедително, когато тя се подчини на цикъла “делник – празник” чрез някаква фикс-идея. В подобен случай може да се обясни например защо на философията се гледаше като на някаква магическа идеологическа свръхсила, която може да “проникне” във всичко и дори да преобразува всичко в името на една фикс-идея. Външно такава философия се отнася към волунтаризма, но в действителност се е превърнала в “теология” на неадекватни и обърнати ценности. Истината, а не илюзията е тази, която придава битие на философските ценности като ценности на самосъзнателния духовен живот.

### **3. Семиозисът на моралното общуване и първоосновите на нравствеността**

#### **3.1. *Етическата категория “добро” в самосъзнателните комуникации***

Съвременната метаетика<sup>20</sup> показва недвусмислено, че понятието добро се нуждае от метафизичен анализ. Той е необходим за представяне статуса на традиционните етични проблеми в контекста на една **психотерапевтична метаетика**. В историята на българската философска мисъл основата на тази проблематика полага Зоя Ставрева със своята докторска дисертация “Състраданието като фундамент на морала при Шопенхауер”, която тя защитава през 1914 г. в гр. Берн – Швейцария. До края на второто хилядолетие нейното оригинално изследване остава непреведено на български език и непубликувано. Тази празнота е ликвидирана с издаването на книгата “Първооснови на морала”. Така се открива възможност за експликация на проблемите, заложили в горепосочената дисертация на Зоя Ставрева. Съвременната метаетика показва, че нравственият опит не е достатъчен за определяне на категорията добро с оглед на един потребен катарзис. От историята на етичните учения е известно, че моралният смисъл на доброто се разкрива най-пълно чрез категоричния императив, поради това че последният

има като своя крайна цел доброто, обърнато към **природата на човека** като към цел. Самият категоричен императив обаче подлежи на метафизично обосноваване в съответствие с определени ценностни критерии. Моралният дълг оценностява човешките постъпки, които също трябва да създават нравствени ценности. Доброто по своята природа би следвало да е определящ фактор в Универсума който не може да бъде изолиран от човешкото екзистенциално битие чрез комуникациите. **Доброто се актуализира като дълг в действие.** Още в античната философия дългът е съотнесен с благочестието. Волята за добро би следвало да е **БЛАГО-честива**<sup>21</sup>. Добрата постъпка прави човека благо-честив, а благо-честивият не може да не бъде добър. Благочестив е този, който се съобразява с висшите цели на разума.

Своята “Метафизика на нравите” Имануел Кант написва през 1785 г. и с това съчинение той оказва силно влияние върху Артур Шопенхауер. Последният счита Кант като философски образец за подражание и като олицетворение на истинския философ, който съчетава в себе си теоретичната и емпиричната страна на нравствения категоричен императив. В самосъзнателните комуникации нравствеността като постъпка има цел извън себе си, но и самата е цел на нравствения опит. В това отношение **метафизиката на нравствеността**<sup>22</sup> се схваща като богословие (теология), но същевременно това е етиката като философска наука. Ако етиката иска да се нарече мотивирано философска наука, тя би следвало да се схваща като метафизика на нравствеността. В противен случай етиката може да остане само нормативна наука за етиката. Тя би следвало да включи в своя предмет и етоса. Тепърва предстои да се изясни съотношението между етиката, етологията и етиологията.

Разглеждането на етиката като метафизика на нравствеността предполага идеята за произхода на нравствените понятия (без които например една съвременна психоанализа би била невъзможна). Добре е когато нравствените понятия се схващат като априорни, а не само като апостериорни. Според съвременната етика като метафизика, нравствените понятия съществуват а priori в разума. Това обяснява защо например нравствеността при невротите и депресиите остава на заден план. Невротикът не се нуждае от адекватен Бог. Определящи са фантазмите (и безпредпоставъчното мислене), преследващи определена цел, която пряко или косвено е свързана с принципа за максимално удоволствие. Очевидно в това отношение една

етика като метафизика на нравствеността би могла да изпълнява психотерапевтични функции както в индивидуален, така и в социален план. Такава метаетика е съотнесена винаги с философския разум.

В някои случаи нравствените комуникации предполагат понятия или етически категории. Но волевото действие дори и да предписва нравствени понятия, може да привнесе някакво зло. Извеждането на нравствеността от понятието “закон” е необходимо, но недостатъчно условие при общуването. Показателно в случая е, че самото битие на нравствените ценности не е във времето и пространството и поради това изглежда непознаваемо, а “доброто” изглежда недефинируемо. Но това не означава, че нравствеността не се съпреживява и че човек не се нуждае от нравствено битие при общуването. Напротив, безнравствеността лишава човека от истинно битие и той лесно може да стане неадекватен в общуването. В тази връзка е необходимо да се има предвид че в метафизиката на морала аналитичните съждения имат за предмет част от субекта. Но когато познаваме първоосновите на морала посредством опита, съжденията са синтетични. Следователно синтетичните съждения играят особено важна роля в нравственото общуване.

Без нравствени ценности в общуването благородството се превръща в отмъщение. Без нравственост и великодушието лесно преминава в егоизъм. Отмъщението отрича великодушието. Отсъствието на нравствени ценности може да превърне виновния и безхарактерен човек в безскрупулен злодей. Необходимо е да се има предвид че добродетелите на човека обикновено се оценяват не като въздействащи върху самата личност, а от гледна точка на това как биха се отразили на неморално утвърденото благосъстояние и състоянието на дадена колективна нагласа като цяло. Нравствените ценности задържат желанието на масата да подчини отделната персона на низшите ѝ страсти. Без нравствени ценности безкористието е практически нереализуемо. Без метафизиката на морала някои добродетели са в състояние да нанесат и вреда на отделния човек. Без морал в човешкото общуване разумът не може да удържи човешките инстинкти в равновесие с другите ценности. Показателно е, че понякога в общуването човекът – носител на най-висши добродетели, може да се превърне в обект на злонамерена жертва. Най-добре се наказва доброто, защото от него не може да излезе зло (като отмъщение или възмездие). При това жертвата на

добрата личност външно изглежда по-убедителна, отколкото жертвата на злата. “Добрият добро не вижда, а злия зло не го хваща.” – гласи народната поговорка. Нравственият човек отдава приоритет на общественото добро, а безнравственият смята съхранението и развитието на личността си за по-важни, отколкото общото добро. Добрият по-лесно може да стане оръдие на обществото или на злия, отколкото злият да стане оръдие на доброто. Така нареченият “честен човек” няма да извърши зло на злия, но обратното е напълно възможно. Нравственият човек е един обобщаващ образ на жертвите, които обществото иска да издигне над себе си, за да прикрие своето бездушие, незаинтересованост и безчестие. Нравственият лесно бива превръщан в “жертвен козел”, обречен на смърт, за да отвори пътя на злото и за да се представи последното като добро.

#### **4. Метафизика на културния семиозис в българската философия**

Българската философска образованост е белег за културно извисяване на човека, обществото и нашата традиционна духовност<sup>23</sup>. Самата философска култура е критерий за висшите цели на разума като национални ценности. Българската философия е саморефлексия на културния (личен и обществен) духовен опит и форма на самопознание (на българите).

Историята на българската философска култура<sup>24</sup> включва в себе си общите представи (и цели) в обсега на традиционните ценности, които управляват съзнанието на българския духовен живот. Самата идея за историята на българската философска култура традиционно се основава на Цицерон. Над 200 определения за културата позволяват да се акцентува на различни аспекти в историята на самосъзнателната духовност за българина, намерила своя категориален израз във философията.

Философията на българската култура (като метаезик) разшифрова езика на нашите културни и техните подсистемни високоспециализирани ценностни образования. По този начин българският философско-културологичен дискурс (чрез родовите понятия на битието и мисленето) става смислов транслатор на философския текст и неговите значения. Транслацията йерархизира последния в четири културни контекста (пласта): **подсъзнателен, съзнателен, самосъзнателен и трансцендентен**. Изразени

обемно, те образуват взаимопроникуващи се сфери. Връзката между тях е семантична – всеки следващ пласт мотивира природата на предходния, доколкото се стреми към него като към свое първоначало. Философската култура изразява обосноваването на ролята, смисъла и съдържанието на висшите цели на разума (на българина). Така нареченото “Дърво на целите” в българската философия изпълнява не само ценностно-нормативни функции, но разкрива също така йерархичната организация във **философския самосъзнателен живот на българския етнос**. Философската култура функционира и на съзнателното равнище, докато философията на културата – на самосъзнателното. Последното използва целесъобразно философските категории. Ето защо **философските доминанти** изразяват глобалните тенденции в историко-философския процес.

Самосъзнателният пласт на културните комуникации включва не само философията на културата, но и философската култура (и образование)<sup>25</sup> – основна страна на категориалното отношение между култура и философия. Тъй като философията е квинтесенция на културата, **самосъзнателните комуникации** могат да се интерпретират като начин на **културното битие** в личностен и обществен план.

Понякога дадена култура на общуване се оказва благоприятна среда за развиване на философия. Дадени културни общества не се самореализират чрез философската мисловна дейност, не успяват да издигнат своята култура на самосъзнателно равнище. Това доказва необходимото място и роля на философските комуникации в културното пространство. Изразявайки интелектуалното умонастроение, философското общуване е условие за изграждане на философска култура.

Като начало е необходимо да се използва **философията на името**, тъй като анализирането на сакралния пласт на понятието генерира съответен философски смисъл. Философската култура в българските традиции по своя етимологичен произход се свързва с латинския глагол “colo” (образовам, почитам, създавам), а неговата метафизична форма е старогръцкият “paideusis” (възпитавам, обучавам, образовам). Това се отнася до Платоновото разбиране за “ейдос” и “форма” на Аристотел. Връзката между култура и философия е осмислена от стоика Цицерон (106 – 43 г. пр.н.е.), който в “Тускулански беседи” се позовава на психоаналитичната конструкция “култура аними”. “Култура аними” е “култивиране” на душата и

мисленето, което изисква образование. Духовната способност на човека да се образува и осмисля себе си се свързва с философските знания<sup>26</sup>.

Потребността от философска култура намира израз в ония “духовни сили” на българския самосъзнателен живот, който се свързва с философията. Философската култура предполага мисловна способност, преобразуваща “първичната природа”<sup>27</sup> по такъв начин, че да се изгражда една втора, самосъзнателна човешка природа. В нея се целеполагат възвишените намерения и се опредметяват духовни способности на българина. В тази традиция се осъществява и философското схващане за “култура” и “цивилизация”. **Философията култивира в по-висока степен от изкуството висшите цели на разума.** Дори схващането за първоосновите на философията се свързва с Благото, в което е вкоренена моралността.

Тълкуването<sup>28</sup> на културата в историята на българската философия предполага експликация на нейните универсалии. Това са философските категории, които са самосъзнателни форми на битие и мислене като жизнена потребност на българина. Философията позволява да се прозре кои позиции са господстващи и второстепенни, влиятелни или периферни идеи, “безопасни” или “рисковани” в общуването. В този смисъл немотивираниите от нравствена гледна точка комуникации могат да влияят негативно върху философската култура. Като отрицателно въздействащо дадено общуване може да “затъмни” индивидуалното съзнание и да не позволи философската мисловност да се реализира по истинен начин.

В най-общи линии културното пространство е пресечната точка на конкретната ситуация и самосъзнателното мислене, полето в което философската култура се осъществява. Философската култура изразява степента на самосъзнателното развитие на обществото. Философската култура чрез самосъзнателните комуникации носи в себе си идейни, материални и социо-културни компоненти като се самоопределя чрез тях.

Историята на българската философска култура прави възможно самосъзнателното **ценностно опредметяване** както в историческото време, така и в пространството на духовните събития. В този смисъл **семиозисът** на българската философска култура следва да се схваща като четиримерен пространствено-времеви континуум. Философското знание и философската култура служат като средство за разширяване границите на българското духовно битие. Същевременно семиозисът на българската философска

култура може да привлече и да опредмети в себе си **знание** за космическата природа в качеството му на **ценност**. Културната мисия на българина информационно се превръща от земна в космическа. Стремещт на българското духовно битие послужи като мотив определенето на философията, което дава св. Константин-Кирил Философ, да лети в Космоса, заедно с българския космонавт Георги Иванов. Българската философска култура мотивира съвременното цивилизационно присъствие на българина като европейско разумно и културно същество, чиито корени потъват дълбоко в духовната история на евразийското културно пространство-време.

## **5. Логическото в самосъзнателните комуникации на българската философия**

Историята на българската философска мисъл е необходимо да включи изследвания на собствените предоснования, за да може да бъде конструирана като наука. Това се отнася до анализа на палеобалканските митове, с които е свързана историята на българската философска мисъл. В нея се реализира общата концепция за “категориите”, влизащи в системата на философията. Тази концепция е продукт на културни традиции и метафизически се олицетворява от концепцията за “качествата на реалността като цяло”. В историята на българската философска мисъл основните съждения несъмнено би следвало да приписват предикат на реалността като цяло, така и всяка пропозиция приписва предикат на субекта. Оттук може да се направи извод за наличието на Абсолют, с който се съотнася историята на българската философска мисъл и с който тя оправдава своето съществуване. В историята на българската философска мисъл се реализира убеждението за универсалността на субект-предикатната форма. Подобно убеждение се допуска в аргументи, свързани с правилността на историко-философското доказателство. Това е най-важният аспект, в който историята на българската философска мисъл допуска традиционната логика. Важни концепции в историята на българската философска мисъл като “конкретно универсалното” и “обединението на тъждество и различие” се откриват там, където се борави експлицитно с формалната логика.

Въпросът е: Какъв е принципът на извеждане, според който се преминава от миналото към бъдещето на българската философска мисъл. В



случая извеждането би следвало да се основава на закона за причинността, но историята на българската философска мисъл включва и функционални връзки. Същевременно това е основание да приемем закона за причинността в историята на българската философска култура. Философското знание може да е а priori или да се основава на постулати. Но то може да бъде и обобщение от минали случаи, в които намира потвърждение дадена идея. Схващането за историко-философската причинност като а priori, по определение не може да се отхвърли. Тази причинност не е толкова очевидна, както обикновено изглежда на пръв поглед. В историята на българската философска мисъл причинността се схваща като постулат – нещо, което се избира да се твърди, макар и де не сме сигурни, че има абсолютни основания. За осъществяване на исторически комуникации е важен принципът на индуктивизма. Но не съществува и абсолютно основание, че всяка употреба на дедуктивния принцип при извеждане на ново знание е необходима. Историята на българската философска култура изисква и емпирични обобщения, които все пак трябва да се оправдаят концептуално.

Тук данните обаче не трябва да бъдат емпирични, тъй като аргументираме това, което не се наблюдава в българския историко-философски процес. Налице е определено отношение между наблюдаваното и ненаблюдаваното, като елементи в историята на българската философска култура. Причинността в историята на българската философска мисъл се реализира чрез изложения на грешки процес, известен като “индукция на простото изброяване”. Този процес се състои в признаване на общи истини за всички пропозиции (които са истинни във всички случаи), за които имаме информация. В този дух следва да се признае, че несигурността на простото изброяване е обратно пропорционална на обширността на обобщението в историята на българската философска мисъл. Историко-философският процес и неговото представяне зависи от степента, в която предметът на наблюдението е частен и ограничен по обхват. Ако сферата на историко-философското изследване се разширява, този недостатъчен метод става все по-малко изложен на опасността да подведе философа на историята на идеите.

Изграждането на историята на българската философска мисъл като наука изисква да оправдаем научно самия метод на простото изброяване на идеи и схващания. Какви логически принципи покриват същата основа без

историко-философският метод да бъде изложен на неуспехи. Като метод на доказателство, когато се използва целенасочено, той дава понякога истина, а понякога неверен резултат. Методът на простото изброяване очевидно не може да е общовалиден метод, понеже общовалидността изисква неизменно **истината като битие**. Ако простото изброяване на историко-философските идеи в българските традиции трябва да се сметне за общовалидно, то трябва да се формулира от гледна точка на надеждните критерии за истинност, свързани с интерпретацията на фактите в историята на **българската философска култура**.

Би могло да се каже, че данните в историята на българската философска мисъл дават и вероятностни резултати. Причинността в историко-философския процес се подкрепя в този случай, който можем да проверим. Ако една пропозиция е истинна за даден случай от историята на българската философска мисъл, тогава бихме могли да кажем, че е твърде вероятно въз основа на данните да бъде истинна оценката и в следващия аналогичен случай. Не може да се счита за опровержение фактът, че това, което обявяваме за истинно, не винаги се случва. Дадено историко-философско събитие може да бъде и вероятно въз основа на такива данни, които още не са станали факти. В историко-философския анализ истинното знание е възможно да се реализира при следващ анализ и при по-точно доказване. Всяка историко-философска пропозиция, бидейки истинна, увеличава вероятността тя да бъде истинна във всеки следващ случай, но при отсъствие на противоречащи случаи. Възможността за истинност при всеки нов случай поне клони към увереност. Подобен принцип е необходим, ако методът на простото изброяване трябва да се приеме за общовалиден в историята на българската философска мисъл.

Оттук обаче следва въпросът как се знае, че използваният принцип е истинен? Тъй като в случая е необходимо да се оправдае индукцията, това не следва да се докаже чрез индукция, защото ще се получи "логическият кръг" на безсмислието. Тъй като се иска да се оправдаят всички емпирични извеждания на историята на българската философска мисъл от емпирични данни към преминаващото в областта на метафизиката, то самият преход може да се смята за възможен върху основата на тези данни. Следователно, ако нещо от историята на българската философска мисъл се знае, то не се знае само от опита, но и от нещо, което е независимо от българския духовен опит. Именно в този смисъл се изисква да се оправдаят изводите от българския духовен

опит. Но самото историко-философско извеждане не може да се оправдае емпирично, но то не може и емпирично да се отхвърли. Това засяга всеки друг логически принцип, използван в историята на българската философска мисъл. Нейното логическо знание не е производно единствено от опита и следователно българското философско мислене се осъзнава чрез преодоляване на емпиризма, който в случая не бива да се абсолютизира, независимо от превъзходството му по много въпроси, които лежат извън логиката и философията.

**Историята на българската философска мисъл не бива да се откъсва от метафизиката.** Чрез обосноваване а priori в историята на българската философска мисъл се доказва, че светът трябва да има разнообразни и важни характеристики, без които той би бил невъзможен и самопротиворечив по отношение на неговото битие. Самата метафизика е изследване на естеството на Вселената (като макрокосмос) и естеството на човека (като микрокосмос).

**Историята на философската култура**<sup>29</sup> е своеобразно приложение на логиката към действителния свят. Историята на българската философска мисъл включва и логическо знание, доколкото са наистина философски проблемите на логиката. Всеки логически проблем, когато се подложи на необходимия историко-философски анализ и метафизично редуциране се оказва, че трябва да заеме съответно място в историята на българската философска мисъл. Но доколкото думата метафизика днес се използва в различен смисъл от философите, отначало е необходимо известно обяснение за това, което подлежи на историко-философска систематизация.

Необходимо е също така да се има предвид, че някои философи просто повтарят вече формулираното дори с известна деградация. Неефективността на тази традиция все още се счита за норма при изпитите и се отстоява като "превъзходна пропедевтика". На последната се гледа като на тренировка на онова тържествуващо мошеничество, което би било от полза за посетнешния живот. Ако философията се схваща като метафизика, то цялата философия може да се редуцира до логика. Още от началото на осемнадесетото столетие всички български енергични умове осъществяват извеждане на заключения, следвайки средновековната традиция и по един или друг начин разширяват обхвата на проблемите, попадащи във философската рефлексия. Така например, още И. Селимински се ползва от индуктивния метод на Бейкън и Галилей, полагащи основите на модерната физика и астрономия. Самата индукция като метод на философско изследване трудно

се забелязва, когато изследването е завършено. Окончателната форма на завършената наука История на българската философска мисъл формално изисква всичкото знание, включено в нея, да е дедуктивно. Индукцията присъства като един от принципите, по който дедукциите в историята на българската философска мисъл встъпват в сила. Въвеждането на индуктивния метод в историята на българската философска мисъл е свързано със създаването на нов вид недедуктивно обосноваване и с разширяването на обсега на дедукцията чрез указване на начини за извеждане на историко-философското знание. Валидността на индуктивния подход в историята на българската философска мисъл е изключително труден, но и много значим за нашата история на философското мислене.

## **6.    Онтологичното значение на категорията       “мяра” в самосъзнателните комуникации**

### **Метафизически смисъл на категорията “мяра”**

**Категорията мяра като битиен синтез на две противоположни тенденции**

Онтологията се основава на генетичната връзка между битието и мисленето при отчитане на проблема за първоосновата на света. Между тях съществува структурна връзка. Това обуславя възможността на човешкото мислене да прониква в същността на битието (гносеология). Учението за родовите форми на взаимодействията (и отношенията) е свързано с логиката на философските категории, чието значение зависи от метафизическия (диалектически) начин на мислене. Тук важна роля играе категорията “мяра”. Това са ценностни характеристики на философията, имаща три страни, три пътя към съ-битиенно представяне на онтологията, които помежду си са свързани и съгласувани. Онтологичните проблеми се различават по вида на връзките, които разглеждат: 1) генетични; 2) структурни. Тези връзки от своя страна са за еднородност и разнородност. Мярата е категория, която обхваща както структурните, така и генетичните връзки. Тя изразява онтологическото единство на количество и качество, граница на преминаването им едно в друго в зависимост от нещо трето, което е тяхното родово битие. Чрез количествената и качествената определеност на всяко нещо,

мярата намира израз както в онтологията, така и в гносеологията, а така също и в отношението битие – мислене. По този начин като родова форма те имат **методологическо, онтологическо и гносеологическо значение**. Това взаимодействие е достатъчно сложно и са възможни различни комбинации на тяхното разбиране.

Категорията “мяра” изразява както схващането за еднородност, така и за разнородност на света, за неговата изменчивост при запазване на определени структурни инварианти.

Онтологическото разбиране за понятието “мяра” касае първоосновите на битието и мисленето. В онтологията проблемът за мярата е свързан с количеството. Благодарение на това разбиране силен тласък получава развитието на математическите науки, а така също етиката и естетиката. Онтологичният смисъл на хармонията на числата<sup>30</sup> и до днес остава актуален. И в логиката мярата позволява да се разкрие значението на качеството. Тя издига числото в степен на онтологическа реалност, първооснова и определение на всичко структурно и сетивно.

Онтологичното значение на числата не лишава категорията мяра от нейния пълен смисъл. Ако се откъсва количеството от качеството, става невъзможно разбирането за тяхната връзка и взаимодействие с оглед на тяхната родова форма – мярата. Сетивните неща не остават единствено със своята количествена характеристика, но придобиват и качествен облик.

Мярата може да се разглежда в нейната относителност спрямо видовото различие, което може да се разбира като количествено обособяване на дадена качествена определеност. Качествената определеност на нещата може да се разбира като модификация на **Логосното битие**.

Въпросът за съотношението и преминаването на количество в качество може да се изрази антиномично във формата на апории. На тяхна основа става ясно, че категорията качество не може да се изведе логически от количеството. Но двете намират своето родово единство чрез категорията “мяра”.

Платон свързва понятието “мяра” с количеството и качеството като категорията мяра изразява два вида измерения – количествени и същностни. **Чрез мярата онтологически се създава всичко прекрасно и добро**. Мярата образува тъканта на всяко битие. Мярата тук е семантичен принцип на създавания предмет в неговите качествено-количествени характеристики. Мярата придава битие на взаимоотношението между безпределното и разумния предел. Ето защо мярата изразява генезиса, ставането, когато в

безпределното (безкрайните количествени изменения) бъде внесено пределното (родовата форма).

**Онтологичният подход към мярата** обхваща диалектиката на прехода на противоположни понятия едно в друго и създава предпоставки за осъществяване на логическото мислене. Особено голямо значение проблемът за мярата има в **морала**. Мярата е определяща и в **естетиката**. Мярата е основание да се смята, че онова, което се нарича прекрасно, е морално. Мярата е златната среда, според която всичко хубаво, добро и красиво е умерено.

При отчитане на антропния принцип, може да се каже, че светът е създаден според мярата на човека, тъй като и човекът съществува в съответствие със световната космическа мяра. Върху основата на категорията “мяра” може да се каже, че красиво е онова, което човек (наблюдавайки) оценява чрез преживяването на прекрасно и приятно. Тук определяща е собствената мяра. Тя би следвало да произтича от възгледа за моралната същност на красотата, вкоренена в трансцендентното битие. Висшите идеи за нравствено и красиво<sup>31</sup> се основават върху трансцендентни принципи. Философските категории въобще, а не само мярата, са в непрекъсната зависимост (и връзка) с принципите на диалектиката. Тук категорията “мяра” добива действителното си значение. Категориите мяра и форма могат да се разглеждат последователно като две взаимосвързани страни на категорията същност. От своя страна количество и качество са вътрешни, иманентни характеристики на мярата. Мярата, доколкото нейният субстрат е същността, се изразява преди всичко чрез количеството и качеството. Притежаващите форма неща имат качествена определеност.

Количеството и качеството като две страни на същността са неразделими в мярата. Количеството съдържа в себе си възможността да се превърне в своята противоположност – качеството, но само чрез мярата. С нея са свързани категориите “прекъснатост”, “непрекъснатост”, “единично”, “множество” и др. Когато става преминаване на количественото изменение в качествено, всъщност се изявява категорията “мяра” (“Метафизика”). Истинните изводи във философската логика не търпят игнорирането на отношенията количество-качество-мяра. Пълноценният смисъл на категорията “мяра” е свързан с гносеологическото ѝ значение. Мярата, придаваща битие на красивото, разумното и доброто<sup>32</sup>, предполага избягването на крайности и умереност във всичко.

В метафизиката мярата изразява идеална структура и порядък на всяко нещо и в самия Космос. Върховното Благо е мярата на всичко, което има битие в себе си. Човекът може да се схваща като мярка на всички неща по отношение на своята творческа природа, тъй като неговите архетипове са форми на битие и мислене. Може да се каже, че обективната основа на красотата е хармонията на числата само при наличието на мяра. Право на съществуване има всичко, което не е извън границите на умереността (поне в рамките на човешките дейности). Мярата на световната хармония излиза от центъра на света, обхваща цялата природа и създава във всяка душа чувство за универсална съразмерна благоустроеност на света и човека.

Чрез мярата логиката е изправена пред възможността да се развива по пътя на диалектиката при запазване положителното отношение на гносеологията към закономерността на битийните връзки. Познаваемостта на света предполага възможността да се търсят и класифицират връзките между отделните неща (и в света като цяло) чрез тяхната мяра като родова форма на битие. Дори когато естетическите явления се свързват с основаващата се на чувството на удоволствие и неудоволствие способност за съждение, тук се проявява категорията “мяра”. Познанието е способно да проникне в същността на битието чрез мярата на количеството и качеството. Те могат да се разглеждат като самостоятелно съществуващи абстракции, но и като форми на битие. Видовите форми на мярата – количеството и качеството са неразривно свързани с битието. На всяка от тях съответства определена битийна реализация. В този смисъл ще напомним, че философската система на Хегел обхваща 1) логика; 2) философия на природата; 3) философия на духа, която също включва категорията “мяра”. Трите “определения” на Абсолюта в неговото саморазвитие – “битие”, “същност”, “понятие” също предполагат своя собствена мяра. Учението за битието на Хегел от своя страна също се саморазвива и получава своите определения: “качество”, “количество”, “м я р а”. Качеството в онтологичния модел на Хегел е вътрешна определеност на битието. Всеки космически предмет благодарение на своето качество е това, което е, т.е. мярата е начин на съществуване. Количеството като външна определеност е “снето” качество чрез мярата. Понятието “снемане” тук означава преминаване на дадено нещо в друго чрез съхраняването му в инвариантен вид. В рамките на дадена мяра промяната на количествената определеност става със запазване на качествените характеристики. Но при достигането на определената граница се преминава в ново качество и нова мяра.

Анализираните дотук аксиологични **аспекти на културните комуникации** могат да послужат като надеждна основа за прогнозиране на бъдещи такива въз основа на адекватна оценка на миналото и настоящето на социодинамиката на културата. Те се оказват ефективен регулатор на действителните нравствени комуникации и еврестики във философското познание като самосъзнание (самобитие) и квинтесенция на културата.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> **Данкова, Р.** Увод. В: *Философия и култура* (съст. Р. Данкова). В. Търново, Унив. изд. "Св. св. Кирил и Методий", 1996, с. 5–10.

<sup>2</sup> **Данкова, Р.** *Ценности, ноосфера, човек* (Антропологичен анализ). – В: *Философия и аксиология*. В.Търново. Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий", 1993, с. 96–106.

<sup>3</sup> **Данкова, Р.** *Философия на културата и ноосферни ценности*. – Трудове на Великотърновския университет "Св. св. Кирил и Методий". Том 3–4–5, Книга 3. *Философия*. В. Търново, Унив. изд. "Св. св. Кирил и Методий", 1998, с. 229–260.

<sup>4</sup> **Данкова, Р.** *Философията като ноосферна метафизика и научната рационалност*. В: *Философия и наука. Философията като метафизика и научната рационалност*. В. Търново: Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий", 1997, с. 207–258.

<sup>5</sup> **Данкова, Р.** *Проблемът за съотношението между истина и нравственост в "Логика" на д-р Васил Хаджистоянов-Берон*. Д-р Васил Хаджистоянов-Берон. *Живот и научно творчество*. – София, Изд. на Българската академия на науките, 1990, с. 121–130; **Р. Данкова.** *Метафизиката на културата и нейните "логосни" основания*. В: *Дни на науката '2000*. В. Търново, Съюз на учените в България, клон Велико Търново. В. Търново. 2000, с. 116–129.

<sup>6</sup> **Данкова, Р.** *Философията на културата като метафизика на българската традиционна духовност*. В: *Философия и история*. В. Търново, Унив. изд. "Св. св. Кирил и Методий", 1999, с. 97–124.

<sup>7</sup> **Данкова, Р.** *Нравствени основания на литературния текст и неговия анализ*. В: *Sprach-und Literaturwissenschaftliche Aspekte bei der Interpretation literarischer Texte. Documentation zur Konferenz an der Universität "Kiril und Metodiy", Veliko Tırnovo. Teil I, Beiheft des Germanistischen Jahrbuches der VR Bulgarien*, 1987, S. 119–123



<sup>8</sup> Данкова, Р. Философията на културата и структурният анализ. В: Лингвистика на литературния текст и теория на литературата. В. Търново, Унив. изд. "Св. св. Кирил и Методий", 2000, с. 381–389.

<sup>9</sup> Данкова, Р. Метафизиката на ноосферата като антропологичен проблем. (Метафизиката на ноосферата като наука за съществените цели на човешкия разум). В: Човекът във философията. Идеи на философската антропология. В. Търново, Унив. изд. "Св. св. Кирил и Методий", 1999, с. 63–98.

<sup>10</sup> Данкова, Р. (съавт. Давид В. Джохадзе и др.) Антична философия: проблеми историографии и теории познания. Москва: Изд. Академии наук России, Институт философии, 1991. 135 с.

<sup>11</sup> Данкова, Р. (съавт. Давид В. Джохадзе и др.) Антична философия: проблеми историографии и теории познания. Москва: Изд. Академии наук России, Институт философии, 1991. 135 с.; Данкова, Р. (съавт. М. А. Парнюк, В. И. Оноприенко и др.) Социальные, гносеологические и методологические проблемы геологических наук. Киев, Наукова думка, 1979, 343 с.; Данкова, Р. Философията на културата като метафизика на българската традиционна духовност. В: Философия и история. В. Търново, Унив. изд. "Св. св. Кирил и Методий", 1999, с. 97–124.

<sup>12</sup> Данкова, Р. (съавт.) Философия, методология и социален прогрес (Диахронен подход). В. Търново, 1989, 98 с.; Dankova, R. Vernadsky and the Teaching of the Noosphere. Man, Evolution, Cosmos. 1986 № 2, p.67–76; Данкова, Р. Проблемът за ноосферата в обучението по философия. – Проблеми на висшето образование, 1988, № 5, с. 35–42;

Данкова, Р. Развитието на ноосферата и проблемът за нейната космизация. В: Наука и съвременност. Т. I. В. Търново, 1983, с. 157–168.

<sup>13</sup> Данкова, Р. (съавт.) Първооснови на морала. В. Търново, Faber, 2000, 147 с.

<sup>14</sup> Данкова, Р. Ноосфера и екология. С., 1985, 30 с.

<sup>15</sup> Данкова, Р. Философията като ноосферна метафизика и научната рационалност. В: Философия и наука. Философията като метафизика и научната рационалност. В. Търново: Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий", 1997, с. 207–258.

<sup>16</sup> Данкова, Р. Метафизиката на културата и нейните "логосни" основания". В: Дни на науката '2000. В. Търново, Съюз на учените в България, клон Велико Търново. В. Търново. 2000, с. 116–129.

<sup>17</sup> Данкова, Р. Екзистенциалните идеи на Владимир Соловьев и тяхната мотивация. В: Вл. Соловьев. Кратка повест за антихриста. Три

речи в памет на Достоевски. В. Търново: Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 1994. с. 85–99; 105–109; **Данкова, Р.** Нравственото и естетическото в културния модел на Владимир Соловьев. – Ф и л о с о ф и я, Год. IX, 2000, № 3, с. 17–20.

<sup>18</sup> **Данкова, Р.** Метафизика на ноосферата. – Ф и л о с о ф и я, Год. VII, 1998, № 2, с. 42–47.

<sup>19</sup> **Данкова, Р.** Проблеми ноосферной универсальности и партикулярности. В: Универсално и партикулярно. Материали от XX Юбилейна сесия на Международната Варненска философска школа, 1998. С., ЛИК, 1999, с. 140–145.

<sup>20</sup> **Данкова, Р.** (съавт.) Първооснови на морала. В. Търново, Faber, 2000, 147 с.; **Данкова, Р.** Метафизика на ноосферата. – Философия, Год. VII, 1998, № 2, с. 42–47; **Данкова, Р.** Съвременното етическо образование и обучение по етика. – Образование, Год. VIII, 1999, № 5, с. 43–52.

<sup>21</sup> **Данкова, Р.** Доброто и красивото в ренесансовата метафизика. 500 години от смъртта на Марсилио Фичино. – Ф и л о с о ф и я, 1999, № 3, с. 60–64; **Данкова, Р.** Възпитанието на нравствена красота и добродетелите на душата (1520 години от рождението на Боеций). – Образование (София), Год. IX, 2000, № 2, с. 51–57.

<sup>22</sup> **Данкова, Р.** Как е възможна метафизиката отвъд доброто и злото. – Философия, Год. IX, 2000, № 4, с. 3–6.

<sup>23</sup> **Данкова, Р.** Природен и социален космос в системата на културата. В: Философия и култура – В. Търново: Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 1996, с. 77–140.

<sup>24</sup> **Данков, Е.** Възникването на философията в съпоставка с ранно-тракийската култура. В: Философия и култура. В. Търново, 1996, с. 13–76.

<sup>25</sup> **Цолова, Ц.** Култура и философско образование. – О б р а з о в а н и е. Год IX, 2000, № 6, с. 35–41.

<sup>26</sup> Пак там.

<sup>27</sup> **Данкова, Р.** Идеята за хаоса в ранната митология и неговото място в модела на света. Сб.: Методология, моделиране, компютри. т. III. В. Търново, 1988, с. 208–210;

<sup>28</sup> **Данкова, Р.** Цикълът “делник – празник” като феномен на културата. – Ф и л о с о ф и я, 1994, № 4, с. 20–25; **Данкова, Р.** Нравствени аспекти в “Логиката” на д-р Васил Х. Стоянов-Берон. Юбилейен сборник 20 години Великотърновски университет (1963 – 1983). В. Търново, 1983, с. 168–181; **Данкова, Р.** Някои аспекти от етиката на Софроний Врачански. Сб.: Софроний Врачански и проблемите на възрожденската ни култура (1739 – 1989). В. Търново, 1990, с. 109–114.

<sup>29</sup> **Данкова, Р.** Нравствено-богословските схващания на митрополит Климент Търновски (Васил Друмев). Сб.: Петропавловският манастир – средище на духовен живот. В. Търново: Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 1992, с. 96–106.

<sup>30</sup> **Dankova, R.** (съавт.) Some Aspects of the Problem of Symmetry in the Pythagorean “Music of the Spheres”. Symmetry of Structure. Interdisciplinary Symmetry Simposia, 1. Budapest, 1989, p.81–82 ; **Dankova, R.** (съавт.) The Problem of Symmetry of “The Primary Elements” in the Thracian Orfism and Pythagorism. Symmetry of Structure. Interdisciplinary Symmetry Simposia, 1. Budapest. 1989, p.162–165; **Dankova, R.** (съавт.) The Model of Cosmos in the Turnovo Literary School. Sekond International Congress “Cosmos and Philosophy”. 1990, Kardjali, p. 193–195.

<sup>31</sup> **Данкова, Р.** Доброто и красивото в ренесансовата метафизика. 500 години от смъртта на Марсилио Фичино. – Ф и л о с о ф и я, 1999, № 3, с. 60–64.

<sup>32</sup> **Данкова, Р.** Категорията възвишено в естетическото образование – О б р а з о в а н и е, 1999, № 1, с. 60–65; **Данкова, Р.** Естетически аспекти на учението за ноосферата. Сб.: Любомъдрие, т.1, 1996, с. 95–105; **Данкова, Р.** Възпитанието на нравствена красота и добродетелите на душата (1520 години от рождението на Боеций). – О б р а з о в а н и е (София), Год. IX, 2000, № 2, с. 51–57.