

**ШУМЕНСКИ УНИВЕРСИТЕТ  
„ЕПИСКОП КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ”**

**ПЕДАГОГИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА „СОЦИАЛНА ПЕДАГОГИКА”**

**МИЛОСЛАВА РУСИНОВА ЯНКОВА**

**СОЦИАЛНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИ  
АСПЕКТИ НА ЕТИКО-РЕЛИГИОЗНИТЕ  
ИДЕИ В ЕВРОПА  
ОТ 19 И 20 ВЕК**

**А В Т О Р Е Ф Е Р А Т**

на дисертационен труд  
за присъждане на образователна и научна степен «доктор»  
Област на висше образование „Педагогически науки”  
Професионално направление 1.2. Педагогика  
Научна специалност «Теория на възпитанието и дидактика»  
(Социална педагогика)

**Шумен  
2014**

**ШУМЕНСКИ УНИВЕРСИТЕТ  
„ЕПИСКОП КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ”**

**ПЕДАГОГИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ  
КАТЕДРА „СОЦИАЛНА ПЕДАГОГИКА”**

**МИЛОСЛАВА РУСИНОВА ЯНКОВА**

***„СОЦИАЛНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИ АСПЕКТИ НА  
ЕТИКО-РЕЛИГИОЗНИТЕ ИДЕИ В ЕВРОПА  
ОТ 19 И 20 ВЕК”***

**А В Т О Р Е Ф Е Р А Т**

**НА ДИСЕРТАЦИОНЕН ТРУД**

**за присъждане на образователна и научна степен «ДОКТОР»  
област на висше образование 1. Педагогически науки  
Професионално направление 1.2. Педагогика  
Научна специалност «Теория на възпитанието и дидактика»  
(Социална педагогика)**

**НАУЧЕН РЪКОВОДИТЕЛ:  
ПРОФ. Д-Р КРАСИМИРА БЕНКОВА  
ПРОФ. Д-Р ИКОН ЛУЧИЯН МИЛКОВ**

**Шумен  
2014**

Дисертационният труд е обсъден и предложен за защита на разширен съвет на

Катедра „Социална педагогика при Педагогически съвет на Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“

Дисертационният труд се състои от увод, четири глави, заключение и списък на използваната литература, в обем от 279 страници. В посочената научна литература, съдържа 241 заглавия, от които 172 заглавия са на кирилица и 69 на латиница.

Публичната защита на дисертационния труд ще се състои на 31.05.2014 г. от.11 ч. в зала №211 на Педагогически факултет.

## *Увод*

Съществуваме в един материален свят на отчуждение, изпразнен от духовно съдържание. Имаме нужда да си върнем достойнството като *Imago Dei*.

Модерната етика реализира своето най-голямо, според оценката на Зигмунд Бауман, завоевание – отделянето на “моралното” като един “аспект на човешкото мислене, чувство и действие – аспект, който прокарва разликата между “правилното” и “неправилното”

Достигнало екзистенциалният си предел в обективната абсурдност на човешкото като самоосъществяваща си свобода, която не може да разчита на вяра, религия или на Другия, съвременното общество не е в състояние да предостави свое “или-или” на настъпващата постмодерност. Тук иде реч за избора между печелившия, но безчувствен, утилитарен рационализъм и нерационалните, непечеливши морални страсти като отговорност, срам, вина, без които няма нито истински морален избор, нито истинска човешка вяра.

В постмодерната епоха изборът е между Познанието, представено от Учеността, и Мъдростта. Учеността може да се приеме като само въведение, път към Мъдростта. Тя е ненужно самоуверена, самовлюбена, славолюбива и прекалено рационална. Още големият Блез Паскал на върха на своята научна слава стига до съкровена мисъл, че знанието на законите на физиката не го спасява в минути на душевни страдания.

Учеността е в състояние на нравствена недостатъчност. Тя сякаш е нравствено оглушала вследствие атрофията на слуховите си органи. По тази причина Учеността е безсърдечна и често индиферентна към човешкото. Някога в едни от най-тежките времена за хуманността на човека Сенека призовава науката, щом е толкова учена да измери човешката душа.

Истинския топос на мъдростта са лабиринтите на човешката екзистенция, съдържането на човешкото пребиваване в света.

Обществото, в което живеем, изисква приоритет за приобщаване към знанията и изпуска ценностно - смисловия компонент. За постмодерната ера отсъствието на Абсолютни и абсолютно споделени ценности, отсъствието на върховната ценност, се превръща в трагична историческа съдба и вина на съвременното човечество. Потребността съвременната личност да има ценностен ориентир е вопиюща.

Етическото и религиозното в най-голяма степен отразява духовните дирения на човека. Те са две сами по себе си особено важни форми на осъществяването му като човешка личност, а връзката между

тях и нейната посока може да бъде основа на научна и житейска позиция.

Това е моята мотивация да насоча научните си интерес към тази проблематика. При това не е правен опит за подобно изследване досега. В научната литература, в преобладаващата част от разработки, по отделно се разглеждат проблемите на етичното и религиозното или се поставя конкретен проблем, свързан с етико-религиозната тема, или се представя отделен автор, или се прави паралел между двама автори.

Без да се забравя мисълта на Кант, че всичко, дори най-възвишеното, се смалява в ръцете на хората, когато те вкарат в употреба идеята за него, в тази работа се прави опит за чисто теоретично изследване на връзката *етическо и религиозно*, както и посоката на тази връзка.

Изследването се ограничава в границите на европейското светоусещане. Периодът е избран така, че да дава възможност да се отчете ролята както на етичното, така и на религиозното. До този период приоритетно значение има религиозното или при отделни автори напълно се пренебрегва.

**Целта** на научния труд е да се представят и анализират основни етико-религиозни идеи в Европа от 19 и 20 век, като при това се изследват и техните социално-педагогически измерения .

**Обект** на изследването са основни етико-религиозни идеи на европейски философи от 19 и 20 век.

**Предмет** на изследването са етико-религиозни идеи от 19 и 20 век и техните социално-педагогически аспекти.

**Обхватът на изследването включва:** представителите на немската класическа философия Имануел Кант, Йохан Готлиб Фихте и Георг Фридрих Хегел; философите на Руския религиозен ренесанс Владимир Соловьев, Николай Бердяев и Лев Шестов; датския религиозен екзистенциалист Сьорен Киркегор; австрийския религиозен философ Мартин Бубер; немския философ - екзистенциалист Мартин Хайдегер и френския философ - екзистенциалист Жан-Пол Сартр; френските постмодерни философи – Емануел Левинас, Жак Дерида и Пол Рикьор.

**Задачи на изследването:**

- Да се експлицират и анализират основните етико-религиозни постулати в Европа през периода 19 и 20 век. Да се проследи необходимата връзка между етическо и религиозно в различните постулати, както и нейната посока. Да се разгледат причините за приемане на съответния постулат от философите;

- Да се види какви типове връзки могат да съществуват между етичното и религиозното според посоката на връзката;
- Да се представят основните етико-религиозни ценности, валидни за Европа от 19 и 20 век. Да се проследи по какъв начин етико-религиозните постулати влияят върху представата на различните философи, включени в изследването, за тези ценности;
- Да се анализира мястото и значимостта на концепта за другостта, представен от Другия, в съвременните постмодерни теории. Да се проследи под формата на какви модуси се проявява отношението към Другия и другостта;
- Да се анализира как етико-религиозните идеи се снемат на практикоприложно ниво в концепциите на разглежданите философи за образованието и възпитанието.
- Да се разгледат и анализират социално-педагогически аспекти на отношението към другостта и Другия.

**Теза:** Етико-религиозните идеи през 19 и 20 век се снемат на приложно равнище в концепциите за образованието, възпитанието и социално-педагогическите аспекти на другостта.

*Работни тези:*

- На основата на дълбоката взаимна връзка и взаимна зависимост между етичното и религиозното през 19 и 20 век в Европа се формулират три основни етико-религиозни постулата.
- Ценностното равнище на връзката етическо-религиозно са *свобода на волята, страданието и любовта*.
- В модерното и постмодерно философско светоусещане връзката между етическо и религиозно се проявява в концепта за *другостта*, представен от *Другия*.
- В модерната мисловност проблемът за Другия е представен чрез два модуса на неговото проявление – *Един срещу Друг* и *Един до Друг*.
- В постмодерното пространство проблемът за *другостта* става основен въпрос и намира израз в модуса *Заради Друг*.
- В размишленията за образованието и възпитанието, както и в социално-педагогическите аспекти на другостта се отразяват етико-религиозните идеи.

## ***Глава първа: Етико-религиозни постулати***

В първа глава са разгледани основните идеи, отразяващи най-отчетливо връзката между етическо и религиозно на най-общо теоретично ниво, които се представят като постулати.

През 19 и началото на 20 век на територията на европейското философско мислене се оформят три основни постулата, които отразяват връзката между етическо и религиозно.

Първият постулат хипостазира определящото начало на етическото спрямо религиозното и затова се формулира като *нравственото начало на религията*. Този постулат получава своята валидност от представителите на немската класическа философия Кант, Фихте и Хегел.

Вторият постулат поверява определящата роля на религиозното спрямо етическото и затова се формулира като *религиозното начало на нравствеността*. Неговите адепти са представителите на Руския религиозен ренесанс Соловьев, Бердяев и Шестов.

Третият постулат приема теологическото суспендиране на етическото и затова се представя като *снемане на етическото от религиозното*. Този постулат намира израз в притчата за Авраам, разказана от датския религиозен философ-екзистенциалист *Киркегор*.

**В първи параграф** е разгледан постулатът за **нравственото начало на религията**.

*Кант дефинира постулата като теоретическо, но недоказуемо положение, доколкото е неотменимо присъщо на един практически закон, който важи безусловно a priori*. Постулатът е предпоставка, която се налага от практическата употреба на разума, т.е. той е едно изказване за битие, а не за дълженстване. Може да се докаже строго научно на равнището на чистото познание и по необходимост е свързано с един практически, теоретически недоказуем, но a priori валиден нравствен закон.

За Кант моралният закон е единственото определящо основание на чистата воля. Като формален, т.е. изискващ само формата на максимата като всеобщо законодателство, законът се абстрахира като определящо основание от всяка материя и следователно от всеки обект на волята. Това означава, че не се нуждае от никаква цел, за да познае своя дълг или да подбужда към изпълнението му.

Философът познава безусловно задължаващата специфичност на нравственото дълженстване. Нравствеността е равна на изпълнението на дълга – не съществува свободна, надхвърляща дълга реализация на нравствените стойности. Той признава една постъпка за истински нравствена, т.е. не само легална, но и морална, когато е мотивирана единствено от дълга спрямо закона. Това е етически ригоризъм, усещан като прекалено тесен още по негово време.

Нравственият закон е недоказуем теоретически, както и онова, което стои в логическа връзка с него. В такъв смисъл, при утвърждаване

безусловната валидност на нравствения закон, не може да се докажат свързани с него изказвания, но могат да се “постулират” по разумен начин.

Кант извежда следните постулати: за свободата, разглеждана позитивно (като каузалност на едно същество, доколкото то принадлежи към един интелигибелен свят), за безсмъртието на душата и за съществуването на бога.

Постулатът за свободата произтича от необходимата предпоставка за независимостта от сетивния свят и способността за определяне на собствената воля според закона на един интелигибелен свят. Вторият постулат произтича от светостта, осъществяването на която се повелява от нравствения закон. Това е постулатът за безсмъртието на душата, разбрано от философа като безкраен процес на апроксимативно постигане на нравственото съвършенство.

Допускането на разума, свързано с функционирането на най-висшето благо в сетивния свят, за Кант *е същевременно постулат за действителността на едно най-висше първоначално благо, а именно съществуването на Бога*. Немският философ извежда от морала идеята за Бога като своеобразен гарант за съществуването на висшето благо и нравствения порядък в света. Чрез факта, че човек е истински пропит от моралния закон Кант желае, той да бъде доведен до вярването в съществуването на Бога (което нарича “космическа употреба на нашия разум”) и безсмъртието на душата, защото тези “религиозни постулати” са необходими условия за изпълнението на този закон. И за свободата той иска практическият разум да поеме консеквенциите относно едно непознаваемо за разума нещо, да стане ако не познаваемо, то поне разбираемо, поради необходимостта, която практическият разум извиква у нас да постулираме пълното реализиране на нашите нравствени идеали.

Съществуването на Бога като постулат на практическия разум дава възможност нравственият закон да се разглежда като божия заповед. Затова за Кант религията е “познанието на всички наши задължения като божествени заповеди”.

Освобождаването на практическия разум от оковите на формализма води от Кант към **Фихте**, който по думите на френския философ Пол Рикьор противопоставя акта на факта.

Фихте приема закон на един духовен свят, който се намира под волята на всички крайни същества, който е практическият разум, законът на свръхсетивния свят или на тази възвишена воля.

Приматът на практическия разум означава изповядване на действителността на разума в света, оформяне на световното цяло в духа на



нравствената идея, въобще в духа. Практическият разум има работа със законите на свободата, които сам си дава и системата на тези чисти закони за свободните същества в чувствения свят са в качеството на реалност в “моралния свят”. Като съществено единно със закона за е нравственото влечение, което ни кара да осъществяваме нравствения закон. Чистата нравственост предполага действителното самосъзнание на практическия дух.

От формата на нравствеността при Фихте следват две неща:

1. Човек трябва да действа с мисъл и със съзнанието за дълг, който води до извода, че няма безразлични за моралния закон действия на надареното със способност за познание същество. Нравственият закон, се отнася за всички тях, ако не според материята, то според формата. 2. Човек не трябва да действа никога против своето убеждение. Двете положения могат да се резюмират в едно така: Действай винаги с пълно убеждение за твоя дълг; или действай според твоята съвест. Това за Фихте е формалното условие за моралността на нашите действия, което е наричано моралност на същите.

Немският философ предявява твърде високо изискване към нравствеността, към чистотата на нейните мотиви като отхвърля от тях всякаква егоистична цел. Ако за Кант нравствена ценност има преди всичко мотивът на постъпката, Фихте издига ценността на моралното действие. Това е действие, което води към абсолютната свобода.

В своето разбиране Фихте подготвя прехода от субективния морал на Кант към обективната нравственост на Хегел. Такава роля играе учението за задълженията. Изходната точка е познатият морален закон, но този път представен откъм неговата материя. Той изисква да се отнасяме към всяко нещо съответно на неговата цел, което определя характера на задълженията на човека. Това е погледът на тъй наречената от Фихте висша моралност.

Връзката между етическо и религиозно, морал и вяра е изконна, органична и безусловна като дълбоко изстрадана реалност от Фихте, а не просто необходимост като при Кант. В този ред на мисли нашето морално предназначение произлиза от моралното настроение, което е вяра. Вярата е едно свободно приемане, свободно решение, което иска сърцето. Разглеждан като резултат от един морален порядък на света принципът на вярата в сетивния свят може да се нарече откровение. Това, което се откроява в него е нашият дълг, което за Фихте е истинската вяра. Моралният порядък е Божественото, което ние приемаме.

Благодарение само на висшата моралност и обхващането ѝ от хората идва в света религията, и особено християнската религия.

**Хегел** прави опит смислово да разграничи *моралност* и *нравственост*. Практическите принципи на етико-религиозните идеи на Кант се ограничават до понятието моралност, дори правят невъзможно гледището на нравствеността, обявявайки се срещу нея. Хегел говори за субективно стъпало на моралност и степен на обективна нравственост в развитието на обективния дух. Тяхната различимост философът търси в степента на осъзнаване и изразяване на идеята за свободата. Ако моралността е субективна степен на свободата, чийто приоритет е индивидуалният интерес, то нравствеността е самата същност на свободата, тъждествена с обществения етос, със самата идея и понятие за етос.

Възвишено говорене за морала изобщо, а още повече като цел сама по себе си, не занимава философи от ранга на Кант и Хегел. Кант се интересува от възможността на морала. За Хегел е важен прозаичният въпрос за “мястото” на моралността в процеса на саморазвитието на Идеята. В Хегеловото дедуктивно изследване “моралността” се интерпретира като процес, в който волята се освобождава от “едностранчивостта” на субективността, за да “стане биваща в себе си и за себе си воля”. Хегел определя три степени на развитие, през които преминава моралът: 1. Умисъл и вина. 2. Намерение и благо. 3. Добро и съвест.

Нравствеността се проявява само в социални форми и това са категориите на семейството, гражданското общество и държавата.

Най-ценното в нравствеността се осъществява в държавата и чрез нея. Не случайно философът я характеризира като “действителността на нравствената идея”. Докато Фихте я натовазва с етическото възпитание на човека, то за Хегел тя е въплъщение на всяко етическо “самоосъществяване” на нравствената субстанция”.

Докато държавата представлява развитие и осъществяване на нравствеността, то субстанциалността на нравствеността и държавата се явява религията. Религията е втората форма на саморазкритие на абсолютния дух и е потребност на практическия разум.

Произходът на религията от нравствеността, макар и не така точно дефиниран както у Кант, не подлежи на съмнение и у Хегел. Във всеки човек природата е заложила кълн на по-деликатни, произтичащи от моралността чувства, вложила е в него чувство на моралност. Защото религията не е първата, която може да пусне корени в душата. Тя трябва да намери подготвена почвата, върху която само тя може да се развива, и това е нравствеността. Истинната религия и истинната религиозност за Хегел са мислеща нравственост и само от нея се познава идеята за Бога като свободен дух.

**Във втори параграф** е представен постулатът за **религиозното начало на нравствеността**.

Независимо, че имената на Кант, Фихте, Хегел изпълват съчиненията на различни руски автори, те не се приемат безкритично. Опирайки се на религиозния опит на източно-православното световъзприятие и задълбоченото усвояване и преосмисляне на западната култура, в Русия се ражда “новото руско религиозно съзнание”

Всички тези *ценности* дирения водят до експлициране на постулата, който отразява религиозната начало на нравствеността. Най-ярка защита той намира в лицето на *Владимир Соловьев, Николай Бердяев и Лев Шестов*.

**Владимир Соловьев** създава удивително светла и проникновена религиозно-етическа система, в основата на която стои *Абсолютното, Първоначалото*, което нарича Абсолютно-същностно, свободно-същностно, *Бог*. Дълбоко вкоренена в “Абсолютно-същностното” е нравствеността.

Онтологичността на нравствеността руският мислител утвърждава в полемика с Кант. Високо оценявайки въвеждането на категоричния императив, Соловьев изказва несъгласие с неговата трактовка, както и с определянето на идеите за Бога и безсмъртието на душата като постулати на практическия разум и предмети на разумната вяра. За православния философ тук няма никаква вяра, защото вярата не може да се извежда и да се търси някаква разумност.

Соловьев е съгласен с Кант, че нравствеността е самозаконна. Причината се крие в нейната същност, която съдържа в себе си всички условия за своята действителност. Бог и безсмъртието на душата по своята същност са пряко преобразуващи сили на нравствената действителност.

Основната причина за появата на нравствеността е *срамът*. Човекът на Соловьев вместо думите на Декартовия разсъдъчен човек “Мисля, следователно съществувам”, противопоставя “*Срамувам се, следователно съществувам*”. Дълбокото значение на този факт е в това, че като се срамува от своята природата човек се отличава от нея като нещо повече, нещо висше.

Основните чувства на *срам, жалост и благоговение* изчерпват възможните нравствени отношения на човека към това, което е по-нисше от него, което е равно на него и което е по-висше от него. Господство над материалната чувственост, солидарност с живите същества и вътрешно доброволно подчинение на свръхчовешкото

начало – това са вечните непоклатими основи на нравствения живот на човечеството.

Соловьев изследва как в резултат на действието на разума първичните нравствени чувства изкристализират в принципи. Първичното чувство за срам, води човека до принципа на аскетизма, а от жалостта и състраданието се появява алтруизмът.

Що се отнася до *религиозното начало на нравствеността*, пояснението, което Соловьев дава, както отбелязва Лосев, звучи “и оригинално и напълно неочаквано”. Според него идеята за божеството се появява у децата в образа на родителите. Отношението към живите родители не може да съхрани чисто религиозния си характер, поради всекидневната близост. Постепенно религията на родителите се поглъща от култа към вече отишлите си родители, възвисени над всичко обкръжаващо, обгърнати в тайнствено величие.

Руският религиозен философ е категоричен, че и най-примитивният канибал и най-съвършеният праведник, доколкото са религиозни, си приличат по това, че искат да творят по волята на Бащата (Отеца, Бога). Това еднакво и винаги тъждествено на себе си отношение към висшето (в каквото и това висше да се вмести) съставлява принципа на истинския пиетизъм, който свързва религията с нравствеността и може еднакво удачно да се нарече както *религиозно начало в нравствеността*, така и *нравствено начало в религията*.

Видимо синовното отношение към висшата воля зависи от вярата в тази воля. От всички положителни религиозни възгледи и метафизически учения тази вяра логически е първа и в този смисъл съставлява естествената религия. От естествената религия получават своята различна санкция всички изисквания на нравствеността.

За персоналиста **Николай Бердяев** етическото не е средство за тържеството на общото, макар и това общо да е задължителният за всички нравствен закон на Кант. Приемайки я като висша ценност, руският философ нееднократно подчертава, че личността не се ражда, а се създава духовно и този процес е постъпателен и драматичен. Тя се определя преди всичко чрез отношението към Бога, и от това съкровено вътрешно отношение черпи сили за свободно отношение към света и човека. Тя не е средство, макар за постигането на други свръхлични ценности, дори на Бога, а цел сама по себе си и за себе си. А връзката между Бога и човека за Николай Бердяев е *религията*.

Бердяев говори за три вида етики, всяка от които е свързвана по определен начин с религията и се основава на нея. Това са *етика на закона*, *етика на изкуплението* и *етика на творчеството*.

Етиката на закона е най-разпространена сред греховното човечество. Тя е нормативна етика, за която не съществува човешка индивидуалност, а краен израз е фарисейството.

Етиката на изкуплението не познава строгото разделение на “добри” и “зли”, установено от закона като следствие от греха. Това е етика на благодатта, на любовта. Тя е Евангелската етика, която има измеренията на богочовешкото.

Най-висша етика за философа е етиката на творчеството, защото основният стремеж на човека е „към качество, към самоусъвършенстване и самоизграждане, макар това да е път на страдание, а не на щастие, път на бунт и непокорство”. Творческият акт има нравствено значение, а нравственият акт е творчески акт.

Етическото започва с учението за първородния грях, което няма смисъл, какъвто обикновено му приписват. Руският религиозен мислител определя грехопадението - вкусването на забранения плод на познаването на доброто и злото - като първият изначален чисто човешки акт. Райското съществуване се намира над доброто и злото. С вкусването на божествената ябълка човек придобива способността да разграничава доброто от злото, но загубва своето безсмъртие. Затова според философа “митът за грехопадението е мит за величието на човека”, за величието, но и за трагизма на човека. Така Бердяев стига до позицията, че “Легендата за рая и грехопадението е легенда и за генезиса на съзнанието по пътищата на духа”. За мислителя този път е възходяща линия на самосъзнанието на човека и движението по него прави човека богоподобен. Той посочва три степени на духовно възхождение: *теолатрия, теозис и теургия*.

Грехопадението Лев Шестов руският мислител възприема в традициите на Пиетро Дамиани, свързвайки неговия смисъл не с непослушанието спрямо Бога, (когато познанието се оказва велико благо), а с началото на познанието. За философа то става начало на греха, злото, несвободата и ужасите на живота; начало на безграничната власт на “празното (пустото) небитие” – Нищо – над света и човека. Един от аспектите на Нищото е Етическото, включващо земната съвест, земното състрадание и жертвената, християнска по своята същност любов. Така най-големият грях на нашите праотци е “*доверието към разума*”. Предалият своя Отец и отстъпил на очароващите думи на Змията безгрешен Адам извършва първия и най-голям грях – започва да познава какво е добро и зло. В резултат открива немощното добро и помага за раждането на унищожавщото всичко зло. Опитът да се изравни с Бога човек заплаща със загуба не само на вечния си живот, но

и с нещо много по-важно – свободата си. Шестов е съгласен с Киркегор, че тя е понятие противоположно на греха.

Разсъждавайки за акта на спасението и за *вярата*, Бердяев се разграничава от традиционното православно възприятие. За него е истинска и има висока стойност само тази вяра, която е израз на строго личностен духовен акт, основава се върху изстрадания личен жизнен опит, води до своя обект, който придобива истинска ценност.

В своите разсъждения Бердяев не допуска противопоставяне на *“християнска вяра”* и *“християнски дела”*. Вярата е изконно религиозно преживяване, чрез нея човек пряко общува с личностния Бог.

Делата са светската реализация на вярата. Чрез тях човек не може да общува пряко с Бога, а чрез одобрението на човешката общност. Оценката на делата като добри или лоши, както казва Шестов, става само на базата на общите правила на поведение, наречени нравствени закони. И винаги съществува подозрение, че делата, дори да се правят за спасението на душата, не са безкористни. Спасението на душата става нравствен мотив за благодатно действие.

“Делата” не спасяват, а погубват душата – та било това и най-светлите дела, а уповащите се на своите добри дела са обречени на вечна смърт. Затова трябва да се “спасяваме” по друг начин, а именно “с вяра”. С това виждане Шестов се доближава до протестантската позиция. А вярата е “духовно напрежение от съвсем особен род, наричано на наш език “дръзновение””, което философът вижда в лицето на Библейските персонажи Йов и Авраам.

В безумната си борба за “възможността за невъзможното”, Шестов отива “отвъд доброто и злото”, отвъд разума и морала, защото зад тях различава надигщата се каменна сянка на “скования Парменид”, отнемаш единственото човешко, с което човек не иска да изгуби – свободата. Затова избира Абсурда и вярата, абсурдната вяра, като благославя дръзновението и се присъединява към онзи, древния глас - гласът на викация в пустиня.

**В трети параграф** е разгледан постулатът за *снемане на етическото в религиозното*.

Страстният интерес при етическия избор, световъртежа на свободата и отговорността на избора на себе си са важни елементи на етическите постановки на датския философ Сьорен **Киркегор**. Борбата със съмнението, отчаянието и страха, чийто изход е маловажен и незначителен в сравнение с разкъсващата отговорност на безпротяжното “или-или”, карат философът да търси дълга, избраното морално поведение като основна форма на екзистенцията и рефлексията

над нея, откриващи пътя към религиозното съществуване и религиозните ценности. На тази основа изкрystalизира теологическото суспендиране на етическото.

Пред човека непрекъснато и през целия му живот възникват дилеми, които трябва да решава и с това да се осъществи като човек, морално отговорен за това, което е, и което прави. Затова главното, основното, решаващото, висшият акт на човека като етическо същество за датския философ е изборът, на когото придава екзистенциален смисъл.

Киркегор подчертава най-дълбоката връзка между това, което трябва да се избира и този, който го избира, като при това нищо не е толкова значимо колкото точния момент на избора. Акцентира върху съдържателната страна на избора, чийто смисъл е в това, човек да избира не само в подходящо време, но и избраното да е подходящо. Следвайки повелята на своя личен дълг, правец го определяща се и ръководеща се сама личност, етикет следва единствено възможността да бъде избрана възможност. Като избира единствената възможност, която отговаря на личността му и която може да избере, той осъществява себе си като личност. Изборът „или-или” в сферата на етическото „превърща индивида в суверен”.

Връзката между етическо и избор е в крайна сметка е избор между доброто и злото. Изборът на етика е абсолютен избор, “защото само чрез абсолютни избор може да се избере етическото”. Както екзактно отбелязва О.Коли при Киркегор волята, а не разумът е главният фактор на избора.

Философът придава много голямо значение на самия акт на избора. Тук по думите Исак Паси става дума за реалността не на избраното на избирането.

Човек полага една абсолютна диференция между добро и зло едва с абсолютен избор на себе си, който е израз на свободата му. Затова различаването им е присъщо именно на моралната личност. Киркегор уточнява, че етическият светоглед гради живота си върху това, което поначало има право на съществуване. Тъй като злото у мен не ми принадлежи поначало, аз не мога да го избира абсолютно. Оттук изводът, че истинският етически избор е в добрата воля, осигуряваща не само различаването, но и предпочитането на доброто.

В работата е представена и връзката между избор и дълг, тъй като избирайки етическият човек осъществява своя дълг. Киркегор следва духа на познатата философска традиция, определяща дълга като максима на волята.

Екзистенциалистът не споделя схващането на Кант за дълга като изцяло надличностна ценност, а го приема като чисто личен, субективен, като дълг на индивида и за индивида, причина и резултат на нравственото изграждане, на нравственото самопораждане на всеки. Философът държи да подчертае, че дългът не е нещо “наложено” отвън, а нещо, което “задължава” отвътре. Оттук той извежда връзката между дълга и етичското, която намира в положението, че приемайки дълга като израз на вътрешното му същество, водещо до задълбочаване в етичското, човек губи необходимостта “задъхвайки се да се мъчи да изпълни задълженията си”

За разлика от етичското религиозното не се нуждае от избор, пред него не стои дилемата или-или. Религиозното е пълна отдаденост на човека на бога, пълното право на бога спрямо човека – и то е осъществимо само от вярата.

Именно в понятието му за вяра според *Левинас* се изразява философското новаторство на Киркегор. Вярата при датския мислител е автентична, изразява участта на една екзистенция. Тя е свързана с една истина, която страда, затова не открива на човека другите хора, а Бог в самотата. В този смисъл за датския екзистенциалист вярата е самотата на онова “насаме” с Бог.

Обяснено е предпочитанието, което Киркегор проявява към библейския разказ за жертвоприношението на Исаак и размишленията му за странната съдба на Авраам и „изборът” му, продиктуван от вярата.

Както посочва М. Бубер въз основа на примера на изпитанието на Авраам се излага една “теологическа суспензия на етичското”, т.е. валидността на етическите задължения се суспендира от още по-висше, от височайшето, съобразно неговите промисли. Същността на това изложение е в обяснението защо Авраам, който прекрочва границите на общото и общо-задължителното, което за него е моралността - универсалия, която той напълно игнорира със страшната си готовност да принесе в жертва единствения си син Исаак, не попада под ударите на моралността. И Киркегор, и славословещият го Шестов, са убедени, че мотивите за тази ужасяваща беззаветност са принципно несъобщаеми – всеки сам трябва да решава какво за него е “Исаак”.

Както казва Левинас: “Бог над етичния ред!”. С други думи: Бог постановява порядъка на добро и зло - и го нарушава, в когото иска да го наруши, и то особа по особа. На мястото на общото и общовалидното застава нещо, което се основава изключително на личностното отношение между Бог и отделния, а етичското се релативизира. Неговите ценности и закони се прехвърлят от безусловното в



обусловеността. На това, което в областта на етическото е дълг, не подобава абсолютност, щом се конфронтира с личния дълг пред Бога.

Киркегор разсъждава върху въпроса за съществуването на абсолютен дълг по отношение на Бог. В абсолютният си дълг пред Абсолюта - Бог всеки е сам. Затова рицарят на вярата е сам със своята ужасна отговорност. Благодарение на рационалната си абсурдност вярата пробужда чувствителността на човека за най-човешките му състояния – страха, съпровождащ вовеки всяка греховност и всяка виновност. Но само вярата е в състояние да преодолее самотата на човека и само тя му дава възможност да осъществи истинско общуване с другите хора.

За религиозния екзистенциалист е безспорно, че човек постига прилика с Авраам само чрез вярата, а не посредством убийството. Киркегор справедливо негодува срещу Хегел, който прави “ясно като слънце съобщение” за широката публика, че вместо да бъде славославен като “баща на вярата”, Авраам “би трябвало да бъде отхвърлен като убиец”.

Авраам едновременно събужда възхищението на философа му и го плаши, защото който отрича себе си и се жертва за дълга, се отказва от крайното, за да улови безкрайното и е вътрешно уверен.

## **Глава втора: Етико - религиозни ценности**

Във втора глава са разгледани етико-религиозни ценности, които се смятат за базисни от философите в този отрязък от време. Те до голяма степен са определени от съдържанието на етико-религиозните постулати. Такива ценности са свободата на волята, страданието и любовта.

В историята на европейските етико-религиозни идеи ценностното мислене обхваща настойчиво западния дух. Причините за ценностната деκлинация са с множество измерения и регистрират промените в духовната ситуация в Европа през XIX и XX век. Центровете на ценностната преориентация за западна Европа са Германия и Франция, а за Източна Европа – Русия. Ценностното мислене, което завладява философите от тези страни естествено търси прорив и нови възможности за неспокойния дух на етико-религиозната мисловност.

**В първи параграф се представя свободата на волята** като основна етико-релиозна ценност. Като израз на съкровено отношение между Бога и човека тя най-добре отразява нравственото начало в религията. Заедно с това играе първостепенна концептуална роля за изграждане на морала. Свободата се разглежда от Кант като *автономия*,

Фихте я приема като цел, за Хегел свободата е необходимост, а Бердяев я свързва с благодатта.

За **Кант** свободата се появява в основен контекст като съотнесена към нравствения закон, а оттам към волята и практическия опит. Тя е независим извор на практическото, което е волята. Може да бъде определена като “ключ към обяснението на автономията на волята”, “свойство на волята”, “каузалност според непроменими закони”.

Немският философ отнася свободата към ноуменалния свят, *нещата сами по себе си*, абсолютно валидна реалност, интелегибелна действителност. Затова тя е достъпна единствено за умопостигаемия опит, който е непознаваем, но мислим в категориите на чистия практически разум.

Свободата е най-великият стимул, защото е аргіоно основана морална онтологема, т.е. свободата е единствената между всички морални идеи на спекулативния разум, чиято възможност познаваме аргіоі. От характеристиките ѝ като извънвремева и непонятна сама по себе си до възможността тя да бъде обяснена единствено по трансцендентален път чрез обосноваването и познанието на моралния закон. Именно като разкриваща се чрез моралния закон за Кант свободата е действителна.

Свободата на волята се разглежда от философа като *автономия*. Автономията означава свобода а) в негативния смисъл като независимост както от емпирично материалните условия или мотиви на поведението, така и от произвола на външното законодателство. Голата хетерономия не може да обоснове нравствената задължителност, а трябва да я предполага; б) в позитивен смисъл тя е самозаконодателстването на чистия практически разум, който може да се задължи нравствено единствено от себе си и чрез себе си.

При **Фихте** това, което у Кант остава интуиция, е обусловено със систематическо-методологическа последователност. Идеята за свободата на чистия разум се представя на първо време само като непротиворечиво теоретическо допускане, което решава безизходния проблем, опирайки се на практически, нравствени съображения. Оттук критиката на спекулативната метафизика не в последна сметка се мотивира от потребността да се спаси свободата и се основава на нейното допускане на нравствеността.

Свободата за Фихте не е закон на природата, а единствено морален закон, тъй като чрез нея се проявява не нашето настояще съществуване, а дължимо поведение. Законът е свобода само, ако е автономия. Предназначението на човека не е в това да бъде свободен, а в това да стане свободен. Свободата му е необходима не като достигнато

състояние, а като *постоянна цел* на неговото действие. Макар непостижима за емпиричното, индивидуалното “аз”, човек трябва да върви към тази цел и този стремеж е нравствено влечение. Той трябва да е насочен към действия, които водят към абсолютната свобода. В това се състои и нашето предназначение, което е и наш дълг. Следователно моето действие, което се осъществява само според понятието за моя дълг, а не според някакво дори нравствено влечение, води към абсолютната свобода.

Като тръгва от положението, че основанийето за самостоятелност и свобода на съзнанието е заключено в Бога, Фихте е категоричен, че те наистина съществуват, а не са пуста привидност. Бог отнема от себе си своето съществуване и снабдява съзнанието с истинска самостоятелност и свобода.

**Г. Фр. Хегел** определя кантова свобода преди всичко като празна, защото никаква връзка, нищо друго не ме задължава. При това за Кант законът на необходимостта и законът на свободата са различни един от друг. При Фихте, както у Русо, свободата е във формата на отделния индивид. Според Хегел свободата на индивидите трябва да се ограничава от общата свобода.

Свободата съставлява субстанцията и определението на волята.

Верен на своя диалектически метод, Хегел намира, че в развитието на свободата волята на човека има три степени: природна воля, произвол и разумна воля. Философът им прави подробен анализ като отбелязва заблудите на повседневното мислене спрямо тях.

*Природната воля* характеризира човешките влечения, желания, склонности. Затова за Хегел тя е само възможност за свобода. Заради различието между нейните форма и съдържание непосредствената воля е *формална*.

Като най-обичайната представа за свободата *произволът* по-скоро означава относителната свобода, че мога да извърша или да не извърша нещо. Свободата във всяка философия на рефлексията, както например у Кант, е тази формална самодейност. Абсолютно свободната воля има за предмет самата себе си.

Хегел акцентира върху положението, че когато за човека се казва, че има свобода, другото определение е *необходимостта*. В своята необходимост духът е свободен и само в нея намира своята свобода, както неговата необходимост почива само в неговата свобода.

Синтезът между природната воля и произвола се извършва на третата степен на развитието на свободата – разумната воля. Тя включва формално влечение и желания, но на друго равнище и с друга

обоснованост. Тя е осъзнатата необходимост и като такава е истинно понятие за свобода.

За да не остане абстрактна, свободната воля трябва да си даде налично битие. Субектът, свободен за себе си, и си дава налично битие в предметите, Хегел нарича лице. Всеки отделен човек трябва да се уважава и третира от другия като едно свободно същество, защото само дотолкова свободната воля има за предмет и съдържание самата себе си в лицето на другия.

Персоналистът **Н. Бердяев** определя Кант като стоящ най-близо до свободата, докато Фихте и Хегел утвърждават свободата само призрачно и илюзорно.

Бердяев не приема схващането за свободната воля на човека като източник на злото (Августин, Тома Аквински), както и Кантовото учение за автономията, защото там става дума за автономията на нравствения закон, а не на човека, който остава напълно подчинен на нормата и закона.

Руският философ предлага друг подход към проблема за свободата. При него тя може да бъде разбрана не само като негово оправдание чрез добродетели, произтичащи от свободната воля, но и като творческа човешка сила, като създаване на ценности. При това посоката на отношението е от свободата към ценността. Като свободно същество човек не само възплъщава законите на доброто, но и твори добро. И в отношението си към Бога човек е свободен не само да се приобщи или отвърне на Бога, да изпълнява или не волята Му, но и за творческо съучастие в добротворчеството на Божието дело.

Бердяев акцентира че духовно-нравствен житейски проблем възниква, когато свободният в оценките си от социалната среда човек, е изправен пред вътрешен сблъсък на ценности и пред необходимостта да направи свободен избор.

Разгръщайки своето виждане за свободата, философът я свързва с *благодатта*. Свободата става притежание на човека, когато Бог му изпраща благодат, която той свободно приема или отхвърля. При това, както пояснява руският мислител, ако благодатта въздейства на човека без участието на неговата свобода, се стига до учение за предопределението, което Бердяев като възпитан в православната традиция, отрича.

В размишленията на руския мислител свободата е тайнствен, в някакъв смисъл мистичен парадокс: от една страна, тя е екзистенциална, създава нов, по-добър живот за човека, който я обладава и комуто е предоставена; от друга страна, поражда зло, което се ползва от нея до степен, че може да я унищожи. Тогава свободата губи своя нравствен

характер и придобива трагичен смисъл. Това, че без свободно зло няма нравствен живот води до неговия трагизъм. Тогава проличава и вътрешният трагизъм на свободния човешки дух, чието разрешение е възможно единствено чрез благодатната сила Божия.

Същностен проблем за свободата на волята е нейната връзка със **злото**. В тази връзка Пол Рикьор отбелязва, че **Кант** забелязва демоничното основание на човешката свобода. **Фихте** настоява, човекът да реши за своя свобода дали *изцяло да се откаже от нея и да стане търпеливо едно страдащо колело на голямата машина на цялото, или да я насочи към доброто*.

Традиционното обяснение за *произхода на злото*, като злоупотреба на човека със свободата, която Бог му дава, изглежда повърхностно на **Бердяев**. Причината се крие във факта, че теологичното понятие за свобода не сменя от Твореца отговорността за злото и мъката в света.

В своята дълбоко човешка теория Бердяев извежда злото от Ungrund-a, (термин заимстван от Якоб Бьоме), бездънната свобода, която не е детерминирана от Бога-Творец. Тя е нищото, от което Той сътворява света. Бездънната свобода, която стига до нищото, меона, влиза в сътворения свят. Тя се съгласява с Божието творение, небитието свободно се съгласява с битието. Оттук произлиза отпадането от Божието дело, а всяко опълчване срещу Бога е връщане към небитието, приело формата на лъжливо фантазмагорично битие, победа на нищото над божествената светлина. И едва тогава нищото, което не е зло, се превръща в зло. Това е истинска трагедия не само за света, но и за Бога.

**Във втори параграф** се представя **страданието** - как от ракурса на неизбежната вплетеност на етическото и религиозното се проявява **страданието** като религиозно-етическа ценност. В това си качество страданието се схваща като ценностна реализация на постулата за религиозното начало в нравствеността начало.

Експлицирани са два, на пръв поглед противоположни подхода към проблема за страданието, търсещи обяснение за него. Първият подход приема страданието като същност на битието, знак за принадлежност към един друг свят и го полага в неговите измерения като състрадание, жалост. Това е духът на православната традиция, особено руската, за която страданието се превръща в централен проблем в оценката на света, прави човека нравствен и го извисява до Бога. Тази позиция не отрича появата на страданието като знак за греховната същност на човека, но оттук черпят доводи за *издигане на изкупителна сила на страданието*.

Тази теза е защитена от руски философи на 19 и 20 век Владимир Соловьев и Николай Бердяев.

Другият подход към страданието свързва неговата поява с последиците от извършване на морално зло (от религиозна гледна точка грях) или необходимостта от изкупването на морално зло (грях). Този поглед към проблема тръгва още от догмата за първородния грях. Преминавайки през тезата на Лайбниц, че злият страда заслужено, стига до мисълта, *че страданието в най-последната си дълбочина е просто зло, просто проклятие за живота*. Този подход се открива в разсъжденията на френските постмодерни философи Пол Рикьор и Емануел Левинас.

Независимо, че тръгват от различни позиции двата подхода към страданието поставят, макар по различен начин, въпроса за изкупителната му роля като един от възможните отговори на въпроса за ценността и смисъла на страданието.

**Владимир Соловьев** изговаря позицията за страданието като състрадание, жалост в нейния най-чист вид. В изложението на проблема се показва разбирането му както за същността и причините за страданието, така и основанията състраданието, жалостта да се приеме от него за нравствена основа на нашето отношение към другите хора. Дадени са връзките между състраданието и такива нравствени принципи като алтруизма и егоизма.

Страданието за Соловьев е “такова състояние, в което волята на страдащия не приема пряко и положително участие”. Под “страдание на волята” се разбира, че предметът на волята не е самото страдание, а това, което го прави необходимо, или благо, което се достига посредством страдание. Така мъченикът се съгласява на мъчения не заради самите тях, а като необходимо следствие на своята вяра и като път, водещ към висшата слава и царството небесно.

Жалостта, състраданието (както вече бе посочено в първа глава) руският философ приема за естествен корен на нашето нравствено отношение към другите. Своя възглед за състраданието той излага като своеобразен отговор на Шопенхауер.

В процеса на своя задочен спор с Шопенхауер руският философ стига до една от своите основни тези. Истинската същност на жалостта, или състраданието е в признаване на собственото значение на другия – правото на съществуване и възможно благополучие. Макар да оставя впечатление, че повтаря втората формулировка на Кантовия категорически императив, тази мисъл се трактува от Соловьев по друг начин. Виждайки страдащо същество аз се поставям в своето въображение на неговото място. Това състояние води до признаване неговата еднородност с мен, “влизане в неговото положение”.

По силата на принципа на алтруизма, психологически основан на чувството на жалост, единичното лице признава, че и другите лица по своята същност са също такива относителни центрове на битието, както самото то.

**Николай Бердяев** квалифицира страданието като най-дълбоката същност на битието, основен закон на всеки живот, защото всяко битие е болка и страдание.

За православния мислител само християнството има мъжеството да приеме страданието и болката. Като подлага на анализ християнския *прочит* на проблема за страданието като ценност, философът съзира двойственост и парадоксалност в него. Християнството смята страданието за болест, за уклон към небитието (смъртта). Страданието, с което е изпълнен света, е последствие от преди света на извършеното зло, резултат на греха.

И за **Лев Шестов** в легендата за първородния грях откриваме причините за човешките страдания. Както образно той се изразява *човешките мъки и страдания, стоновете от бездната идват не само от ада, в който се мъчи тялото, но и от ада, в който страда душата*. Страданието е последица от греха, знак на греховност и същевременно то е изкупление на греха и освобождаване от него. Оттук произтича сложното отношение към страданието.

Освобождаването от страданието може да бъде само резултат от изкупването на греха, творческа победа над злото, освобождаване от болезненото небитие и утвърждаване на Висшето битие. Като християнин (макар и не напълно ортодоксален) Бердяев припознава тези основни положения на вярата, а като философ той им дава теоретична обосновка.

Философът откроява два вида страдание – извисяващо и пречистващо и унищожавашо, потискащо, - като дава своите основания за тяхното съществуване. По своята природа първият вид страдание е “светло и изкупително, страдание в името на живота”, а вторият – “страдание тъмно и пъклено, водещо към смъртта”. Същността на първия вид страдание го прави активно, защото се стреми мъжествено да изтръгне корена на страданието, да се освободи от него чрез победа над злото, а на втория - пасивно, защото е обожествяване на небитието, съблазън на сладостта и смъртта и води до обожествяване на небитието.

Бердяев приема страданието и състраданието (жалостта) като свидетелство на падналия и греховен свят за съществуването на един друг свят, от който са спомен. То е път за извисяване, за докосване до Бога. Руският мислител съзира зараждането на нов морал на състрадание към всичко, което страда.

В традицията на **юдейско-християнския Запад**, тъй разнородни на пръв поглед явления като зло, грях, страдание и смърт, се поставяне под общ знаменател. Доколкото страданието се приема за отправна точка, се прави разграничение на въпроса за злото от този за греха и вината.

Моралното зло, което преведено на религиозен език е грехът, показва как човешкото деяние се превръща в обект на упрек, обвинение или клеймо.

Разглеждани по определен начин от френския философ Рикьор, тези феномени се докосват до страданието. Упрекът се състои в приписването на подвластно на морална преценка деяние на отговорен субект. Обвинението характеризира самото деяние като нарушение на преобладаващия в дадена общност етичен кодекс. Страданието противопоставя на клеймото плача. Ако грешката прави човека виновен, то страданието го превръща в жертва. Клеймото е израз на осъдителна присъда, по силата на която извършителят на дадена постъпка се обявя за виновен, за което заслужава да бъде наказан. При положение, че в случая наказанието се възприема като наложено страдание, става преплитане на моралното зло със страданието.

Наказанието философът възприема като свръхприбавено физическо и морално страдание към моралното зло, независимо дали се отнася до телесно наказание, лишаване от свобода, срам или угризение. Понеже обхваща разрива между извършено и понесено зло, самата виновност се проявява под формата на мъка. Така Рикьор стига до основната причина за страданието, която вижда във насилието, причинявано от човека върху човека. Извършеното от единия зло намира своя отговор в понесеното от другия зло .

Френският философ е занимаван от въпроса за отличителните свойства на страданието в негова същностна разграниченост от греха. Докато грехът е активен по своята природа, то страданието е пасивно. Рикьор извежда голямото разнообразие на причините за страданието, За него е ясно, че съществуват източници на страдание, за което не са виновни хората, което намалява количествено взаимно упражнявано от хората насилие. Като пресечна точка насилието непрекъснато възстановява единството между морално зло и страдание.

Рикьор подробно се спира на библейския опит на страданието - изгнанието и плена, броденето в пустинята и воплите на псалмиста, жалбата и оспорването на безгрешния и съмненията на Еклисиаста, плача на пророка и вика от Кръста.

*Емануел Левинас* също разглежда връзката му със злото, наред със свободата, болестта и смъртта. Според него страданието се появява,



когато злото, което винаги е бъдещо, става настояще. Страданието е следствие от “безизходицата” на контакта със злото. Левинас има предвид преди всичко екзистенциалните форми на злото (омразата, болест, смърт). Всяка острота на страданието се крепи на невъзможността да избягаш, да се предпазиш в самия себе си от самия себе си; тя се крепи на отделянето от всеки животворен извор.

Докато руските философи обръщат внимание на отношението между страданието и някои видове любов, то представителят на френския постмодерн акцентира на отношението между страданието и омразата.

**В трети параграф** е представена **любовта като** етико-религиозна ценност, която сменя в себе си други прояви на етическото и религиозното. От гледна точка на естеството на своя обект, тя може да се прояви като любов към Бога и любов към човека. Така любовта към Бога сменя в себе си свободата на волята, а любовта към човека – страданието.

Любовта е един от най-загадъчните феномени на човешкото и на неговото докосване до божественото. Тя рядко остава скрита в нас, затова непрекъснато търси своите обекти, за да ги завладее. Но винаги специфичното съдържание на любовта се явява самоотвержеността, себеподаването и възникналото на тази основа взаимно проникване.

Без да си поставят за задача да изградят цялостна теория за любовта двама мислителите – Платон и Шопенхауер, притежавайки свое неповторимо светоусещане, извеждат най-точно същностните ѝ характеристики.

В една или друга степен изказаните твърдения и повдигнатите въпроси от тези двама мислителите, дават основание на такива големи умове на своето време като Владимир Соловьев, Николай Бердяев, да се докоснат до големия проблем за любовта и нейните измерения.

Руското светосъзерцание е дълбоко вкоренена както в Йоаново-Павловото разбиране на любовта, така и в платоническата традиция на Ероса. “Руският Ерос” е преосмисленият духовно-телесен Платонов Ерос”, “положителната връзка между двата свята”, реалният раздробен свят на отчуждението и отвъдния, трансцендентен свят на всеединството. Преди обаче да се свържат двата свята, хармонията и красотата на любовта завладяват “извътре” човешкия дух. На тази почва се появява теорията за божествения впряг, *сизигия*.

Като *сизигия* приема любовта **Владимир Соловьев**. Сизигията е съчетание, което води към всеединство, при което ние се сливаме със световната и социалната среда като с живо същество. Като ги облагородяваме и освобождавайки в тях “реално телесно-духовните

токове”, които започват да ги пронизват, ние създаваме “вечни и живи подобия на абсолютната човечност”. Така се разкрива смисълът на любовта. Любовта – сигизия е пневмонична, тя възплъщава любовните и духовни образи на всеединството. Разбираната по този начин любов включва по необходимост идеята за всеединството и сигизическото отношение към природата, което прераства в светоусещането за живата непосредственост и задължителност на любовното отношение към жизнената реалност.

Стремежът към сливане чрез единство към всеединство се опосредява в любовта от Вечната Божествена Женственост - София. Тя не е бездеен образ в Божия ум, а живо духовно същество, притежаващо цялата пълнота сили и действия.

Размишленията на Соловьев за любовта позволяват на всеки човек чрез своя индивидуален опит и размисъл да се докосне до всеобщия, всемирен смисъл на любовта, което означава и докосване до истината.

**Н.Бердяев** признава само две велики учения за любовта: на Платон и на Соловьев, но не приема антиперсоналистичното разбиране на Платон за Ероса, нито е влюбен като Вл. Соловьев във вечната Божия Женственост. Като персоналист приема, че женствената стихия приобщава човека към живота на космоса, но човек освен космос е преди всичко личност, която постига своята пълна индивидуалност чрез личностния смисъл на любовта. В този план Соловьовският смисъл на любовта е нереализуем, а Бердяев постоянно търси отговор на този ”страшен и важен въпрос”. Независимо от някои несъгласия, Бердяев вижда във Соловьев пряк предшественик с “новото религиозно учение за любовта”, което издига нравствения смисъл.

Любовта в своя най-чист вид, в своята неповторимост е личен феномен. Истинската любов винаги е любов към определена личност, виждане на тази личност в Бога и утвърждаване на вечния ѝ живот чрез излъчваната енергия. По същината си любовта предполага различаване и избор, тя индивидуализира и върви от личност към личност. Тъй като за любещия другият не е тъждествен с него е възможен преход от един в друг, общуване и единение, братство.

Бердяев приема съществуването на три типа любов или три степени в зависимост от *обекта на любовта*: 1) Ерос в собствения смисъл на думата, индивидуален полов избор, сливане на мъжественото начало с вечната женственост в конкретен образ, предназначен от Бога; 2) мистично влечение към ближния, към брата и сестрата во Христа, радостно сливане в богочовешкото тяло; 3) усещане личността на всяко същество, дори на далечното, дори на врага и любовно уважение към

потенцията на Божия образ, отнасяне към всяко лице като цел в себе си, а не като средство.

И трите степени на любовта философът разглежда само като конкретизации и индивидуализации на единната любов към Бога, към общата божествена природа в хората, в чието име е единствено възможно вселенското братство и любовното сливане на всички същества. Макар да вижда в индивидуалната полова любов осъществяване на вечния индивидуален образ в Бога, достигане на пълнотата на всяка половина, той определя всяка друга любов като прозрение в този индивидуален образ. Основната теза на това светоусещане е, че трите степени на любовта са стълбицата на възходането към Бога, пътят на сливането със световната душа. Тази екстатична сублимираност към висшите сфери на Реалността, според Бердяев, е прекрасно изразена във философията на любовта на Соловьев.

Любовта може да се класифицира по различни признаци, но **Бердяев** дава израз на предпочитания към тяхната йерархия. Воден от този критерий, въпреки възможността за нюансиране проявите на любовта, руският философ ги свежда до две – тези на възходящата и на низходяща любов, които определя като *любов еротична и любов агапична*.

Възходящата любов е любовта-обич, еросът, който е нещо по-широко от любовта между мъж и жена. За нейна образец Бердяев възприема Платоновия *самопостигащ* Ерос-възходане, но не в безличния му полов вид. Руският мислител характеризира обичта като привличане нагоре, възхищение, достигане до творчески екстаз.

Бердяев изказва своето предпочитание към любовта-caritas, любовта-жалост, любовта-състрадание. Изпреварвайки западните постмодерни размисли върху каритативната, жалостивата и етически ангажираната любов, той акцентира върху нейното самопожертвувателно битие. “Каритативната любов е низходане, тя не дири за себе си, за своето обогатяване; тя отдава, жертва, потъва в света на страданията, в света, агонизиращ в мрака.”

### **Глава трета: Етико-религиозната същност на другостта**

В третата глава се представя как в модерното и постмодерно философско възприятие връзката между етическо и религиозно се реализира чрез рефлексия над *етико-религиозната същност на другостта*. Тук са разгледани три основни модуса на отношение към другостта. Първият, който е озаглавен *Един срещу Друг*, е представен от

философите–екзистенциалисти Мартин Хайдегер и Жан-Пол Сартр. Това е модусът на конфликта и самостта. Вторият модус е озаглавен *Един до Друг* и е представен от религиозния философ Мартин Бубер. Това е модусът на муталността и диалога. Третият модус, озаглавен *Заради Друг* е интерпретиран от френските постмодерни философи – Емануел Левинас, Жак Дерида и Пол Рикьор. Това е модусът на отговорността.

Проблемът за Другия е универсален, но съдържанието на концепта „Друг“ зависи от смисъла, който влага в него даден автор. К.М. Уимър отбелязва, че даденото понятие често изпълнява същата функция като Джокера в играта на карти, приемайки различни роли в зависимост от решенията на играча".

**В първи параграф** е разгледан модусът на другостта *Един срещу Друг*.

Модерното общество има за цел създаването на публично пространство, в което няма морална близост. Между Аза и Другия трябва да има дистанция, определяна само от юридически правила, което създава една вторична морална неграмотност: неспособност на индивида да се справи с присъствието на Другия и обвързаността, която това присъствие поражда.

Немският философ **Мартин Хайдегер** разкрива проблема за Другия върху модуса на съ-съществуването. Захвърлен в света, човекът се сблъсква по необходимост с Другия като Друг, подобен на самия него, т.е. друга екзистенция. В този смисъл човешкото битие е *Mitsein*, Бъдене-с. Моят свят е *Mitwelt*, свят-със (Другия). Бъдене – с, *Mitsein*, не е постоянно състояние, аз го постигам истински едва в автентичния живот, при който съм освободен от безличното *Man*. *Mitsein* съдържа определена съобразеност с другия, но тя е негативна и сляпа, като между същества, чиято абсолютна захвърленост е утвърдена най-напред. Присъствието като повседневно битие с другите се оказва по тяхна поръчка. Другите са отнели от него битието. “Хората” поднасят на човека готово решение и с това снемат от него отговорност. В онтологическата захвърленост прякото общуване е определено невъзможно: един реален сблъсък, една действителна взаимност биха сложили край на фундаменталната свобода. “Обединява“ ни просто общата ни онтологична категория. Това е заедност преди морала, заедност, която притежава непоправима етическа неутралност, а от гледна точка на морала, неутралността е сравнима с безразличието. Левинас саркастично коментира: “*Mit* означава да си редом-с... а не да се срещаш с Лицето, то е *zusammensein*, може би *zusammenmarschieren*.”. Затова не с предлога *mit* трябва да се описва първоначалната връзка с

Другия. Другият е разкрит най-напред в погрижващото се обгрижване (besorgenden Fursorge), т.е чрез битието на грижата.

Терминът “погрижване” (Besorge) Хайдегер свързва с грижене, правене на нужното, подsigуряване. Терминът “обгрижване” (Fursorge), основан на Бъдене-с, се отнася до полагане на грижи за, социалните грижи, спомоществователството. Философът прокарва разлика между „погрижване-за” или „грижовно поддържане” на едно пособие или на една принадлежност и „грижене-за” Другия, отнасяне към Другия с грижи, подпомагане на Другия, обгрижване.

Хайдегер преосмисля основни религиозни понятия като Бог, божественост, свято. За него е важно всички ние първо да можем да разбираме и чуваме внимателно тези думи, за да сме в състояние да постигнем едно отнасяне на Бога към човека. Той не приема съвременният нему човек да пита сериозно дали Бог се приближава или му се изплъзва, при положение, че пропуска да навлезе с мисленето си в измерението, в което единствено е възможно да се постави въпросът. Това е свято (като същностно пространство на божествеността), което остава заключено дори като измерение, ако не е проявена откритостта на битието и в своето проявяване не е близко на човека.

Според немския екзистенциалист не само хората имат потребност от Богове. Но словото, с което назоваваме Боговете, е винаги в отговор на едно тяхно обръщение към нас. Това е пример за диалогично отношение между едно Божествено и едно човешко от-само-себе-си.

Мястото на Бога обаче може да остане празно и вместо него да се отвори друго, нетъждествено нито със сферата на Божията същност, нито с тая на човека, но с което човекът осъществява превъзходна връзка.

**Жан-Пол Сартр** развива основните моменти на своя възглед за Другия, анализирайки аналогичните схващания на Хусерл, Хегел и Хайдегер.

Изказвайки предпочитание към Хайдегер в същото време Сартр подчертава и недостатъчността на позицията му. Сартр вярва, че в концепцията на Хайдегер за битие-с (Mitsein) е съзрял обвързаността, подобна на тази в екип с неговото съществуване като заедност в предстоящата за изпълнение задача. При това всеки, макар в мълчанието на самотата си положена до други самости, все пак е пронизан от тръпката на съучастието. Скоро образът на екипа е заменен с този на галерата. Mitsein различава общото чувство, което могат да изпитват роби на галера, нямащи никакво пряко отношение един с друг, към общата си задача. При Хайдегер съществува невъзможност да се

обоснове общуване между субекти и достойнството на Сартр е, че не подминава тази невъзможност.

За другия според Сартр винаги се мисли като за този, който ме гледа. Френският философ определя другия като “свързана система от недосегаеми преживявания, в които Аз фигурирам като един от всичките обекти”. Това означава, че другият ме разглежда като предмет, обезличава ме, “открадва” от мен моя свят, моята свобода. Пред него аз се превръщам в битие-за-другия. Това опредметяване или “отравяне” на за-себе-си чрез погледа на другия е и дълбокият смисъл на мита за Медуза.

Единственото ми средство за спасение е да върна удара: да се превзема като свобода, да се уловя отново като субект и да превърна другия в обект. “Другият е по принцип неуловим: той ми се изплъзва, когато го търся, и ме притежава, когато му се изплъзвам”. Именно това безсилие за френския екзистенциалист стои в основата на чувството за вина и омраза. Това е омраза към трансценденцията на другия, силов проект тя да бъде премахната. Затова от битието сред другите произтича отчуждението, чийто краен израз у Сартр е: “Адът, това са другите”. Адът е съществуването на хората. А изначалният смисъл на битието-за-другия е конфликтът.

Френският философ изразява структурата на битието за Другия, което отразява пространството на другостта, чрез феномена на срама. Киркегор, Ясперс, Г.Марсел използват понятието свян. Понятието срам (използвано вече от Соловьев), което предлага Сартр, макар и с интимен привкус, е по-социално от свяна. “Срамът е цялостно преживяване, състоящо се от три аспекта наведнъж: “Аз се срамувам от себе си пред лицето на Другия”. Срамът е породен от чувството ми за възможността да бъда безкрайно повече.

Но въпросът, който “измъчва” Сартр, лежи по-дълбоко, отколкото той смята. В крайна сметка става дума дали устойчивостта на ”религиозната потребност” не насочва към нещо вътрешно присъщо на човешката екзистенция. Действително ли да екзистираш означава, да си насъщен “за себе си”, затворен в своята субективност или да си насъщен лице в лице с едно неопределимо и неизчерпаемо Х. За Сартр Бог е квинтесенцията на другия. Понятието за Бог той разбира като понятие за един неотстъпен свидетел, а ако е така, “за какво ни е потребен Бог? Другият е достатъчен, и то който и да е друг”.

**Във втори параграф** е разгледан модусът на другостта *Един до Друг*.

Модусът *Един до Друг* ще трябва да отвоюва от Киркегор едно отношение към света, което да не е парапроблематично (терминът е на

Бубер). То включва отношение към Другия като единствен и социално изпълтен и към тайнството на битието, което философът нарича абсолютен, а вярващият – Бог.

Тезата, към която насочва позицията на австрийския философ **Мартин Бубер**, потвърждава, че връзката Аз-Ти е несводима до връзката Аз-То и че обществената връзка с Другия представлява пълна автономия по отношение констатацията на вещите и по отношение на знанието. Подобна топография у Бубер се очертава единствено с лице към другия човек, доближаем в Ти.

Връзката с Ти е непосредствена и диалогична. Като заслуга на Мартин Бубер Левинас определя способността му да направи осезаема вътрешната стойност на тази диалогична връзка Аз-Ти. Религиозната принадлежност на Бубер не му пречи да приеме, че в света на връзката Аз и Ти стоят свободно лице в лице. В диалога, в автентичната среща, аз се държа с Другия като със свобода и, дори съдействам за свободата му, както и той съдейства за моята. Срещата не само улеснява пълната взаимност между Аз и Ти, но и сътворява един свят на опита, непритежаващ реалност вън от тази среща.

Симетрията на нагласите и отговорностите придава на връзката Аз-Ти характер на предпоставено или категорично очакване, което съществува в нея от самото начало. Ако Аз се отнасям към теб като към Ти, а не като към То, то е защото изисквам, очаквам да бъда третиран от теб като твоето Ти. Мартин Бубер схваща връзката между Аз и Ти като самата реципрочност. Следователно в тази връзка Аз-Ти, ние сме поначало в общество, но в общество, където сме равни помежду си, аз съм за Другия това, което е Другия за мене.

Левинас счита, че за Бубер връзката Аз-Ти достига своята кулминация в “чисто духовното приятелство”, но самият Бубер споделя тъкмо обратното. Връзката достига своето величие и автентична енергия там, където две човешки личности, които принадлежат към различни, дори противоположни духовни семейства, все пак застават една пред друга, така, че дори в хода на най-суровото противопоставяне едната познава, визира, идентифицира, разпознава, приема и утвърждава другата като тази личност тук. Тук няма никакво приятелство, но другарството на човешкото създание се осъществява напълно.

Австрийският философ не приема Бог като квинтесенцията на другия, а като неговата абсолютеност. Между мен и другия властва не взаимното отношение между обект и субект, а взаимното отношение на Аз и Ти. Абсолютеното друго, моето абсолютеното отсречно, неопределимото и неизчерпимото Х, което той нарича “Бог” никога не

може да стане за мене предмет, не може да стане То, както всеки емпиричен друг. Спрямо него аз не мога да имам друго отношение, освен това на Аз към неговото вечно Ти – това на Ти към неговото вечно Аз. И ако човекът вече не е способен на такова отношение, ако Бог е замлъкнал за него и той за Бога, тогава нещо е станало, но не в човешката субективност, а в самото битие.

**В трети параграф** е разгледан модусът на другостта **Заради Друг.**

Постмодерната етическа позиция трябва да признае Другия като главния герой в процеса, където моралният Аз получава полагащото му се. В постмодерната парадигма Другият е пазачът на моралния живот. Моралната отговорност – да бъдеш заради Другия – е първичното съществуване на Аза, т.е. отправната точка, а не продуктът на обществото. В този смисъл постмодерната етика е тази на Левинас, който по думите на Франсоа Ларуел, е “мислещият за Другия”, той “изобретява” етическия Друг”. (Левинас, Дерида, Рикъор)

**Емануел Левинас** прави най-радикалното заключение от решението на Кант за мистериите на “моралния закон вътре в мен”, от схващането за морала като позиция, водена само от грижата за Другия като Друг и от уважението към Другия като към свободен субект и “цел сама по себе си”- да бъдеш заради Другия, това е моралната позиция, отразяваща постмодерната ситуация. А етиката на Левинас е хуманизмът за Другия.

Левинас нарича Друг “този, който ме призовава, преди да бъдат намерени начини за изразяване. Изправянето пред Другия става не като пред личност (персона: маската, която се носи за обозначаване на играната роля – роля предварително описана и предписана в сценария), а като пред лице и това е моралът. Лицето се среща само, ако моето отношение към Другия е запрограмирано несиметрично, т.е. независимо от миналата, сегашната и очаквана или желана взаимност с Другия.

Поемам отговорност за Другия, но я поемам като морална личност. Моралната отговорност не е като подписване на договор с точно определени задължения от двете страни. Това е отговорност, която сякаш не аз поемам; отговорност, която не се поема и не се отхвърля, тя е там “вече” и “винаги”, сякаш е моя без някога да съм я поемал. Моята отговорност, която определя Другия като Лице, а мене като морален Аз, е безусловна. “Отговорността за Другия – пише Левинас – не може да започва с моето ангажиране, в моето решение. Неограничената отговорност, в която се намирам, идва от другата страна на моята свобода, от “преди всякакво значение”, от “отвъд всяко постижение”, от настоящето *par excellence*, безначалното, архаичното, предхождащото същността или отвъд същността.” Следователно моята отговорност не е



заслуженото, което Другият е спечелил, не е възнаграждение или компенсация за каквото и да било, защото “моралното обединение “ между мен и Другия едва започва.

И Левинас подхваща един труден диалог с Бубер. За постмодерния философ истинската връзка с Другия не почива върху тази изначална реципрочност, която Бубер открива във връзката Аз-Ти. Другият, към когото аз се обръщам, не би бил изначално този, към когото имам отношението, което човек има към по-слабия. Например аз съм благороден към Другия, без това благородство да се осланя на реципрочност, т.е. без да очаквам и изисквам Другият да прояви благородство към мен. Във връзка с Другия, другото човешко същество ми се явява като този, комуто аз дължа нещо, към когото съм отговорен. Оттук асиметрията на връзката Аз-Ти и коренното неравенство между Аз и Ти, защото всяка връзка с Другия е връзка със същество, към което аз имам задължения. Френският философ набляга върху значението на тази необоснованост на “Заради-Другия”, почиваща върху отговорността, която вече дреме.

Абсолютният Друг, пред когото ние сме безкрайно отговорни, звучи забележително като Юдейско-Християнския Бог, и Левинас наистина прави тази идентификация. “За всеки човек – казва той – приемането на отговорността за Другия е начин, път за доказване, свидетелство на славата на Безкрайното и от битието, съществуването, откриването (да бъде окуражен)... Тази отговорност, която предшества правото, е Божието Откровение”. Така в отношението с Другия, започвайки от отношението с други човешки същества, се срещаме неочаквано с Бога.

Френският постмодерен философ **Жак Дерида** предлага отговорно мислене относно неоспоримия опит на другостта на другия.

Другият е различие, което мултиплицира, а мултипликацията е началото на идентичността. Деконструкцията е необходима като целяща опит за продължително траене (стабилност) на Другия. Другият се оказва проект, разполагащ се едновременно всеки път в една реална артикулация на противопоставяне, в едно присъствие като начин на инвариантността. Неустановеността на Другия разкрива възможността за явяването му като абсолютен. Такава една възможност отвежда деконструкцията към онтологията като дълбоката основа на религиозния опит и нефилософския принцип на религиозната вяра и реалност.

Дерида изследва другия на основата на образцовите примери на връзка с другия, на различни форми и аспекти на връзка с тези други като посрещане и гостоприемство, поздравяването и поздравите,

близостта, траура. Особено голямо значение философът отдава на такива проявления на отношенията с Другия и другите като дълг и отговорност.

За френския философ е важно да постави на изследване същността на понятието "дълг". Акцентът се поставя върху това кой може да поеме върху себе си задължението да привнесе дълга в отговорността. Ако съществува нещо подобно на дълг, той трябва да се състои в това, човек да не бъде длъжен, да бъде длъжен без дълга, да бъде длъжен без да бъде длъжен. Да бъде длъжен без да е пренуден да действа "съгласно дълга" или, както казва Кант, "по задължение". Дерида посочва какви етически последици могат да произтекат от това.

Опитът на отговорността не се свежда до опита на задължение или дълг. Глаголът "да отговоря", носи по своя смисъл отговорност. Дерида разсъждава за същността на връзката между отговорност и отговор на дадена покана. В тази връзка е от значение да стане ясно доколко отговорността произтича от необходимостта да се отговори на поканата.

Бог в качеството си на Друг се взема за свидетел. Без Бог няма абсолютен свидетел. Но с наличен Бог, със съществуването на абсолютен трети, всяко засвидетелстване става излишно, незначително или вторично. Засвидетелстването, е свързано със завещанието. В неизлечимото вземане за свидетел Бог би останал тогава име на свидетел. Той би бил призван като свидетел, дори понякога наименуването с това име да остава непроизносимо, неопределимо, изобщо неименуемо в самото име. Той ще е такъв, дори, ако трябва да остане отсъстващ, несъществувайки във всички значения на тази дума. Бог: свидетелят като "именуем-неименуем", присъстващ-отсъстващ свидетел на всяка възможна клетва или облог.

Трябва да се задейства несводимата "вяра" на свидетелството ("Обещавам ти истината отвъд всяко доказателство и всяко теоретично доказване, вярвай, ми и пр.) т.е. на обещаващ перформатив в ход дори и в лъжата и клетвонарушението. Без него не би било възможно никакво обръщение към Другия. Без перформативния опит на това елементарно деяние на вярата, не би имало нито "социална връзка", нито обръщение към Другия. С това Дерида се представя като истински постмодерен философ, насочен с всички свои търсения към проблема за Другия.

Като противопоставя идеите на Хегел на тези на Киркегор, **Пол Рикьор** приема, че дистанцията между пълната другост и човека не може да бъде осмислена без идеята за включващо отношение, която слага край на идеята за чиста трансценденция. Щом се заговори за трансценденция, се мисли за обхващаща отношението между Другостта и мен цялост.

Френският философ различава два вида отношения с Другия. Първото е отношение на близост с някой друг, който присъства със своето лице; това е отношението, вплетено в кратката диалогична връзка на приятелството и на любовта. Може би именно чрез тази страна етическият поглед проявява своята най-голяма универсалност.

"Живеенето с" не се изразява само от близките контакти, но и от всички онези далечни връзки, вплетени във всякакви институции, изграждащи живота в общество. Това е свързано с жаждата за справедливост, която не може да бъде отделена от равнището на дълга и принудата. При това положение моето *vis-a-vis* не е вече човекът, означен чрез своето лице, а всеки човек, дефиниран чрез своята социална роля. Това отношение с "всеки" е основно за тъй нареченото от Хана Арендт "човешко многообразие", за да го противопостави на отношението на близост при приятелството и любовта.

Личностният начин, по който откривам Другия отвъд всяко социално посредничество, респективно без никакъв иманентен исторически критерий, е ближният. При срещата на човек с човек като персонализирана става въпрос за уважението на ближния. То е необходимо за утвърждаване на собственото ни съществуване. Ние живеем благодарение на признанието на ближния. То ни придава стойност, което ни приема или отхвърля, като ни връща обратно образа на собствената ни стойност. В този смисъл създаването на човешките субекти става в едно взаимно формиране на мнения, убеждение и признание. Изворът на идеята за ближния е библейската притча за добрия самарянина.

Пол Рикор отстоява положението, че принадлежността към дадено вероизповедание е своеобразна по характер и не подлежи на аргументация. Затова се приема като съдба, преобразена чрез непрестанен избор в случайност. Той го обяснява така: В началото за повечето хора става въпрос за случайно раждане, за някои – за случайно покръстване. По пътя произволното се преобразува в осмислен избор, за да достигне своя връх в нещо като съдба, слагаща отпечатъка си върху глобалното разбиране на другите, на себе си, на света, под знака на възприемане на словото на Друг, събрано от историческите му следи и опосредствано от дълги интерпретации.

Задачата на една етико-религиозно тълкуване е да отведе от двойния абсолютен онто-теологическата спекулация и трансценденталната рефлексия до изначалните модалности на езика, чрез които членовете на верската общност са интерпретирали своя опит за себе си и за другите. Именно там Бог е назован.

## ***Глава четвърта: Социално-педагогически аспекти на етико-религиозните идеи от 19 и 20 век***

В четвърта глава са разгледани размишленията за образованието и възпитанието на философите Кант, Фихте, Хегел, Соловьев и Бубер, инспирирани от техните етико-религиозни идеи, както и социално-педагогически аспекти на другостта, отразени във възгледите на Хегел, Левинас и Дерида. При това разграничението между образователни и възпитателни възгледи е относително, а при някои философи като Фихте, тяхното отделно представяне би дало изкривена картина на цялостната концепция.

***В първи параграф*** са представени идеи за ***образованието***.

Насочена към формиране на самия човек, а не само на навици, образователно-възпитателната парадигма на **Й. Г.Фихте** се опира на учението за човека. Той вярва в доброто предназначение на човека.

Фихте предлага идея, основана на съображения за преподаване на нравственост и знания не само на децата и юношите, а за цялостна система за възпитание на нацията с цел нейното съхранение. Самото название на концепцията за начина за усъвършенстване на човешката природа сочи една от нейните фундаментални черти. В нея образование и възпитание са неразделно слети така, че всяка междинна степен на процеса на образование води до крайната цел, пълното възпитание на човека. Поставяйки пред себе си задачата за възпитаване у човека на дадени навици, образованието се отказва от опитите си да формира самия човек.

Първата задача на „новото възпитание“ е интелектуалното образование на възпитаника. Втората задача е нравственото образование. То помага на възпитаника да открие всеобщите норми на човешкото общежитие и по такав начин го подготвя за живота в обществото. Философът приема, че това възпитание е достатъчно, докато обществото благоденства, докато неговите институции функционират нормално и от неговите членове се изисква само спазване на нормите. В случай на социални трусове това става или невъзможно, или недостатъчно. Тогава стават необходими други мотиви на човешкото поведение. Крайна цел на „новото възпитание“ е „възпитанието към истинската религия“, чийто смисъл философът вижда в това, човек да „познава своя живот в качеството на вечно звено във веригата откровения на божествения живот“. Тази последна степен на възпитанието обезпечава окончателно достигане на неговите цели – „образуване в човека неизменно и непогрешимо на добра воля“.

Като отнася образованието към възпитанието като особено важна негова част **Кант** разграничава в него школко-механично,

прагматическо образование и морално образование. Като насочено към придобиването на умения първото образование дава възможност човек да се възприема като личност. Второто образование има за цел постигане на мъдростта и подготвя човек да стане гражданин и да получи обществено признание. Задача на третия вид образование е постигане на нравствеността и дава възможност да придобие стойност по отношение на целия човешки род.

От позициите на хуманизация на образованието педагогическите нагласи на философа са свързани със саморазвитието и самореализацията на човека, пробуждане, активизация, усъвършенстване на конструктивната личност. В своята етико-педагогическа концепция Кант акцентира на педагогическото целеполагане, формиране на ново педагогическо мислене и развиване възможностите на педагогическата рефлексия като най-важен компоненти на педагогическата култура. Философът размишлява относно процеса на усъвършенстване на съвременните образователни системи, етиката на професионалната дейност на педагога. Разглежда паралелното развитие на нравственото възпитание и интелектуално развитие на обучаемите, както и актуалния за нас въпрос за преимуществата на общественото и частното обучение.

**Хегел** отнася образованието към зъдълженията по отношение към себе си. Нуждата от образование извежда от факта, че като духовно, разумно същество, по природа човекът не е това, което трябва да бъде.

Образованието в неговото абсолютно определение немският философ разбира като абсолютната точка на прехода към духовната, издигната до формата на всеобщостта, безкрайно субективна субстанциалност на нравствеността. В този смисъл образованието е иманентен момент на абсолютното и негова безкрайна ценност. Чрез образованието научава, че има други и по-добри начини на поведение и действие и че неговият начин не е единствено необходимият

Хегел говори за теоретическо и практическо образование. Към теоретичното образование принадлежи многообразието и определеността на познанията, всеобщостта на гледните точки, от които трябва да се оценват нещата, усетът за обектите в тяхната свободна самостоятелност без субективен интерес. Към практическото образование принадлежи това, че при удовлетворяването на природните нужди и влечения човекът доказва онази трезвост и умереност, която лежи в границите на тяхната необходимост като граница на самопазването.

Макар задълженията към себе си, които се отнасят до образованието, да са повече от формално естество, чрез

интелектуалното и моралното образование човек получава способност да изпълнява задълженията си по отношение на други.

Макар да не изгражда цялостна концепция за образованието **Мартин Бубер** се вълнува от актуално му състояние и неговата обективна свързаност с възпитанието. Той е еднакво критичен към класическото образование, което учи на ценности, които приема за "абсолюти" и "модерното" образование, което дава приоритет на "обективното знание" на училището. Без да отхвърля изцяло позициите им, философът посочва плюсовете и минусите на двете концепции за образованието. Бубер се противопоставя на използването на всички форми на принуда, индоктриниране, пропаганда или проповядване в класната стая.

Деца трябва да бъдат научени да изследват своите "две автономни инстинкти" – на автор и за общуване. По думите на Бубер, образованието се проваля, ако детето е научено само на инстинкта на автор, защото „ще подготви нови човешки самотници". Той критикува натрупването на знания наизуст и насърчава активната роля на учащите се при избора и изграждането на неговото собствено знание. В този смисъл целта на учащите е да обърне обективното знание в "активно знание."

Мислителят е категоричен, че "подхранването на релационния капацитет", е основната функция на образованието. Обучението е преди всичко синтез на проучването на релационния свят и преоткриването на традиции и ценности чрез преживяване на променящия се свят. Ученето е "търсене на смисъла" или както е посочено в определението на философа за образованието - „избор на действителен свят от човека". Бубер е наясно, че изследователският опит в обучението не е достатъчен. Затова образованието трябва да бъде "съзнателно и волево".

За доброто образование са особено важни естеството на преподаването и представата за добрия учител.

Макар връзката учител-ученик да е йерархична, педагогическата сфера е диалогична. Бубер издига значението на връзката учител-обучаем и диалога в процеса на преподаване-учене. Образованието като чист диалог изисква учащите да останат отворени към реалността на безусловното и непреходното, на непознатото и неразкритото.

Приносът на всеки член на общността се отразява чрез неговото индивидуално и обществено съзнание и взаимодействия с други. Образованието може да го превърне в здрава клетка от организма на обществото. Философът вярва, че изучаването на себе си и възприемането на "Другия" в своята сингулярност са задача за всеки

човек. Преподавателите трябва да подпомогнат учащите се в нейното изпълнение.

**Във втори параграф** се представени идеи за **възпитанието**.

Като фундаменти на своето учение **Кант** поставя идеята за възпитанието на личността в нейната цялост. Философът подчертава примата на моралното възпитание над интелектуалното на базата на единството на възпитание и обучение. Като интелектуално същество човек не може да бъде изложен на насилствено възпитание от нравствеността. Той сам се изгражда. Възпитателните мерки се разглеждат от философа като подпомагачи процеса, който ще доведе индивида до състояние, когато той сам ще постъпва разумно и нравствено. В този смисъл задача на възпитанието е да подготви човека за нравствено самоусъвършенстване.

Факторите, които оказват най-голямо влияние върху възпитателния процес са: *дисциплина, културата, цивилизоваността, моралността*.

Кант приема, че живее във времето на дисциплината, културата и цивилизоваността, но е далеч от времето на моралността.

За да изпълнява своето предназначение, възпитанието трябва да почива на принципи. В началото това са училищните правила, а по-нататък – максимите на човечността. Най-голямо значение има практическото или моралното възпитание, което се представя от уменията, жизненият опит и нравствеността. Житейският опит се изразява в изкуството да нагаждаме уменията си спрямо всеки отделен човек. Нравствеността мислителят отнася към характера, затова първата задача на моралното възпитание е формирането на характер.

Когато Кант разсъждава за религиозното възпитание, той се интересува преди всичко дали още от най-ранна възраст да се преподават на децата религиозните понятия. Дори без абстрактните понятия за дълг, обвързване, добро или лошо поведение, те ще разберат, че съществува законът за дълга и че той е нещо всеобщо, неподдаващо се на капризите на хората.

В "Метафизика на нравите" и "Критика на практическия разум" философът описва методите за нравствено възпитание: акроматическия и еротематическия, който е разделен на катехизически и диалогически. Кант е категоричен, че нравственият катехизис трябва да предшества религиозния.

**Хегел** обръща специално внимание на възпитанието на децата. Той отбелязва, че необходимостта да бъдат възпитани се осъзнава от децата като присъщото им чувство да са неудовлетворени в себе си от това, какви са, като влечението да принадлежат към света на възрастните. На това се основава правото на детето на възпитание. Философът определя

отнасянето към децата като към роби като най-безнравственото нещо. Заедно с това като Кант Хегел посочва за главен момент на възпитателния процес дисциплината, чийто смисъл вижда в изкореняване своеволието на детето.

С оглед отношенията в семейството, възпитанието има позитивното предназначение и негативното предназначение.

Хегел отрича педагогиката, която залага на играта, както и педагогическите опити на Русо да бъде измъкнат човека от всеобщия живот на съвремеността и да бъде възпитан на село. Не може да има сполука отчуждението на човека от законите на света.

Тема, която има своето значение и днес е за трудността да се прокара граница между правата на родителите и гражданското общество. Хегел настоява гражданското общество да изпълнява дълга и правото си да осъществява надзор върху възпитанието на децата и да постъпва според проверените си възгледи, да заставя родителите да изпращат своите деца в училището, да бъдат ваксинирани против шарка и т.н.

За **Соловьев** човек и Бог са равноправни партньори в дейността по усъвършенстване, нравствено преобразуване на личността и обществото.

Основа за нравственото усъвършенстване на човека и обществото се явява процесът на възпитание. Приоритетен вид възпитание е духовно-нравственото възпитание, което представлява взаимодействие между такива институти на обществото като семейството, училището, държавата. В семейството от ранно детство започва процесът на духовно-нравствено възпитание. Като основни елементи на семейното възпитание руският философ определя култът към предците, бракът и възпитанието на децата. В предаването чрез потомците на непрекъснатата връзка между временните, преходни поколения и нейното съхранение, Соловьев вижда целта на семейното възпитание. То включва цялата общочовешка култура. За да има пълноценно духовно-нравствено възпитание трябва да се осъществи приемственост между семейното и обществено възпитание.

Приоритетни видове обществено възпитание се явяват духовно-нравственото, националното (патриотическото), правото (юридическото), трудовото (икономическото).

**Мартин Бубер** не приема възпитанието да се разглежда като "развитие на творческите сили в душата на детето". Той еднакво осъжда традиционната педагогика за диктата на учителя, докато съвременната му педагогика го плаши с пренебрежението спрямо авторитета и вседозволеността.



Философът не приема възпитанието като технологичен процес на внедряване на знания, умения и навици, в резултат на което ученикът и учителят остават чужди един на друг.

Централен момент в педагогическия процес за Бубер е превръщането на общуването между учителя и ученика в диалог "Аз и Ти". В процеса на този диалог става подпомагане формирането на детето, което за него е "светая светих на педагогическия процес. Само вътре в него се осъществява тайнството на възпитанието, формиране на личността". От тази гледна точка учител не е всеки, получил педагогическо образование, а педагогиката не е просто професия, а призвание.

За да обясни процеса философът въвежда понятието *включващо възприятие*. То е абсолютно безкористно отношение на учителя към ученика. Философът подчертава, че отношенията на учителя и ученика не трябва да се изграждат на базата на избор. Учителят няма право да оказва предпочитание.

Доверието за Бубер е самостоятелна ценност и залог за педагогически успех, успех във възпитанието, разбран като раждане на личността, *като тайнството на духовното ставане на човека*. Доверието ражда *самоуважение*, което е израз на уважението на детето към себе си като към личност. Именно това е основното, което трябва да даде училището на детето, защото функцията да обучава е недостатъчна за училище.

Идеал за отношенията между учител и ученик Мартин Бубер вижда във взаимодействието Майстор и Чирак, както се осъществява в средновековните занаятчийски братства. Там чиракът е не просто обект за предаване на знания, умения и навици, а духовен наследник на тайнствената традиция, част от която са двете групи.

Философът приема, че взаимоотношенията между учителя и ученика трябва да са свободни. В противен случай е невъзможна истинска човешка близост. Бубер схваща свободата като външна свобода, т.е. свобода от принуда, и вътрешна — като свобода на избора. Така разбрана свободата е условие за педагогическия процес, а не негово съдържание, както го разглеждат водещите англосаксонски и немскоезични педагози, съвременници на австрийския мислител.

**В трети параграф** са представени идеи, свързани със **социално-педагогически аспекти на другостта**.

Етико-религиозните идеи на Хегел на социално-педагогическо ниво намират отражение в учението му за задълженията.

Задължението не е ограничение на свободата, а само на нейната абстракция, т.е. на несвободата. В една нравствена общност е лесно да се каже какво трябва да прави човек, какви са задълженията, които е

длъжен да изпълнява, за да бъде добродетелен. Той трябва да прави само това, което му е предписано, казано и известно в условията, в които се намира.

Хегел подчертава, че първото необходимо отношение, в което влиза индивидът с други индивиди, е *семейното отношение*. Макар семейното отношение да има правна страна, тя е подчинена на моралното убеждение, любовта и доверието. Моралното убеждение е свързано с това всеки член на семейството да има своята същност в цялото на семейството, което съставлява личността на това семейство.

Философът държи да се проследят отношенията между различните членове на семейството.

*Задълженията по отношение на други* са най-напред правните задължени, свързани с убеждението, че следва да се изпълнява правото заради самото право. Останалите задължения се основават върху убеждението, че другите трябва да бъдат смятани не само за абстрактни лица, но и за еднакви със самите себе си в своята особност. Хегел счита за необходимо да обърне специално внимание на необходимостта на благоденствието и болките на другите да се смятат за наши собствени удоволствия и болки. Това трябва да се доказва чрез дейна помощ.

Като задължение по отношение на другите Хегел разглежда и приятелството. То почива върху еднаквостта на характеристиките, особено върху интереса заедно да се осъществи едно общо дело. Дългът за всеобщо човеколюбие се простира върху онези, с които стоим в отношение на познание и приятелство.

Отношението към бедността и хората изпаднали в нея е също аспект от социално-педагогическото отношение към другостта за немския философ. Хегел подчертава, че именно тук е мястото, където при всички общи уретби, моралността може да намери удовлетворение.

Философът отделя внимание на благотворителността. Тук включва благотворителни учреждения, обществени приюти за бедни, болници, улично осветление и т.н. имайки предвид дейността на тези институции подчертава, че за благодетелността остава още много работа.

Немският философ приема, че състоянието на обществото е толкова по-съвършено, колкото по-малко му остава на индивида да прави за себе си според особеното му мнение в сравнение с уреденото по всеобщ начин.

От гледна точка на етико-религиозната концепция на **Левинас** другостта в социално-педагогически план придобива нов и продуктивен смисъл чрез *проблемите на майчинството* и *практически модел за прекъснатостта на поколенията*.

Майчинството философът определя като зараждане на другото в същото. В майчинството отговорността за другите се възприема за отговорност, стигаща чак до субституцията с другите и до страданието, както вследствие на преследването, така и от самото преследване, в което преследваният се хвърля. Философът приема, че то притежава по-тясна, по-стегната, непосредствена близост от съседството, по-старо от всяко минало сегашно-налично.

В модела за прекъснатостта на поколенията става дума за прекъсване и нарушаване границата между поколенията, което на практика държи отворена връзката между децата и техните родители. Тук синът е Другият за бащата. Левинас обяснява, че бъдещето на сина не е бъдещето на бащата. Прекъсването в поколенията гарантира, че историята няма насилствено да се повтори. Синът продължава времето на бащата, което бащата, като смъртен, няма за себе си. Синът постига това продължение по свой собствен начин, с което разрушава времето на бащата. Бащата чрез детето е един Друг, който продължава времето на бащата като едно бъдеще, което е недостъпно за него. Децата са съдба за техните родители, но съдбата на дадено дете не е тази на родителите.

Отговорността на родителите за бъдещето на своите деца претърпява радикално скъсване. За тях е трудно да отговарят за своите деца, при положение, че не разполагат с времето, което принадлежи на децата им. Ако се опитват да си присвоят тази отговорност, без оглед на разликата, която разделя поколенията, те губят уважение към другостта на другия, което се изразява в генеративната другост на собствените деца.

В труда са представени размишленията на **Жак Дерида** за социално-педагогическите аспекти на **прошката, дара** и връзката между тях.

Философът разглежда въпросите за същността на прошката, нейните видове и трудността на акта за прошка.

Постмодерният мислител не приема прошката нито като нормална, нито като нормативна, нито като нормализираща. Тя трябва да остане изключителна и необикновена, изпитание на невъзможното. Като средство прошката е възможна само за "малките простими грехове". Но Дерида се съмнява, че това е истинска "прошка". Ако трябва нещо да бъде простено, то е онова, което на религиозен език се нарича смъртен грях – най-лошото, престъпление или непростимо зло. Оттук и апорията, която може да се опише в нейната суха, безотказна, безмилостна формалност: прошката прощава само непростимото. Тя би била възможна само ако прави невъзможното.

Дерида обсъжда двете несъвместими разнородни понятия "на прошка", които все пак са неразделни - условна прошка и безусловна прошка. За френския мислител е ясно, че решенията и отговорностите трябва да бъдат взети в процеса на напрежение между тези два противоречащи си и неразделни полюса на прошката. При това отбелязва, че въпросът за възможността за прощаване на престъпленията срещу човечеството остава без отговор.

Френският философ изучава социалния феномен на дара в смисъл на функционирането му в интерсубективните отношения с Другия. Философът приема, че за да има дарът място, е необходимо да няма място взаимността, възвръщането, обмена, отдаряване, дългът. Дарът се анулира всеки път, когато има място отплатата или отдаряването.

В интерпретацията на френския постмодернист дарът като социален факт е неотличим от дара като дело на моята съвест. Дарът се явява като двойно свързан: социално ни свързва със задължението за даряване, а феноменологически носи даряването в себе си. Заедно с това като такъв дарът е възможен само там, където връзката между лично и социално е прекъсната.

Настоявайки на абсолютната чистота на дара, френският философ апелира към традицията, изискваща дарът на прошката да остава извън икономиката и извън всяка обусловеност: „отвъд обмена, и даже отвъд хоризонта на изкуплението или примирението”. За него прошката като безкористен, свободен от всякаква сметка дар, е възможна само по отношение на виновния, на неразкаялия се грешник, който все още упорства в греха, където злодеят още не е отделен от злото.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Избраната тематика на работата е много обширна и многопластова. Настоящият труд няма претенцията за изчерпателност и завършеност, защото не изчерпва всички етико-религиозни идеи през този период в Европа, както и всички аспекти на разгледаните идеи.

Проведеното теоретично изследване показва актуалността на темите, поставени и анализирани в него.

Етико-религиозните идеи и ценности имат голяма смислова натовареност в съвременното европейско общество. Те могат да служат за база, на която да се формират вижданията за основанията на образователния и възпитателния процес, както и начинът на тяхната практическа реализация. Така в голяма степен може да се компенсира духовния, в частност етически и религиозен ценностен дефицит в обществото.

Изключително актуалния проблем за другостта и Другия в различните му измерения може да намери свои практически проявления в семейството, образователният, възпитателните и социални институции чрез своите социално-педагогически аспекти.

В този ред на мисли социално-педагогическите аспекти на разгледаните идеи потвърждават голямата значимост на етико-религиозната проблематика.

## ИЗВОДИ

Анализът на изследването показва, че:

- Представителите на немската класическа философия Кант, Фихте и Хегел, макар да принадлежат на протестанската доминация формират своите етико-религиозни идеи преди всичко с философска аргументация. Това в най-голяма степен се отнася до Кант. Единствено в прекалената ригористичност на нравствения закон може да се търси отражението на протестанския тип светоусещане. Затова немските философи обосновават ролята на морала, респективно нравствеността, за възможността за съществуване на религиозното и извеждат като основен постулат нравственото начало на религията.
- Представителите на Руския религиозен ренесанс – Соловьев, Бердяев и Шестов в по-голяма степен от немските мислители формират своите идеи под влияние на религиозната си принадлежност, затова посоката на връзката е от религиозно към етическо. На тази основа експлицират постулата за религиозното начало в нравствеността. Фактът, че тези философи не са напълно ортодоксални, особено Бердяев, слагат отпечатък върху начина на интерпретация на религиозното. (Соловьев е привърженик на идеята за всеединството, Бердяев е персоналист и отстояващ Боготърсачеството, а Лев Шестов е покръстен евреин).
- Датският религиозен философ Съорен Киркегор формира своите идеи за етическото и религиозното, и тяхната свързаност, както под силното влияние на протестанската си принадлежност, така и под влияние на екзистенциалистката си мисловност.
- Ценностите, които през разглеждания период най-добре представят връзката между етическо и религиозно, са свободата на волята, страданието и любовта и намират своя интерпретация при различните философи.
- Връзката между етическо и религиозно в модерната и постмодерна философия се отразява в идеите за другостта и Другия. В концепциите на Бубер, Хайдегер, Сартр, Левинас, Дерида и Рикъор експлицират три основни модуса на отношението към Другия и другостта. Техните виждания за Другостта и отношението към Другия не са повлияни от

вярата, към която принадлежат, а от господстващите във философията на модерна, в случая на Бубер, Хайдегер, Сартр или постмодерна, както при Левинас, Дерида и Рикьор парадигма, в която са потопени.

- Етико-религиозните идеи на представителите на немската класическа философия, на Руския религиозен ренесанс, на модерна и постмодерна, се явяват като основа на възгледите им за образованието и възпитанието, в частност моралното и религиозно възпитание, както и на социално-педагогическите аспекти на другостта.
- На базата на анализа на идеите на разглежданите автори на преден план излиза, че те приемат съществуването на само абстрактна и формална разделеност на процесите на образование и възпитание. Така при Кант образованието е елемент на възпитателния процес, а при Фихте и Бубер възпитанието е елемент от образователния процес.

На основата на теортичния анализ и обобщение на представените етико-религиозните идеи и направените изводи се потвърждават хипотезите, че:

- През 19 и 20 век в Европа се оформят три основни постулата, които отразяват дълбоката взаимна връзка и взаимна зависимост между етическо и религиозно.
- На ценностно равнище връзката между етическо и религиозно е представена най-цялостно в свобода на волята, страданието и любовта.
- В модерното и постмодерно философстване връзката между етическо и религиозно намира израз в концепцията за другостта и Другия.
- Социално-педагогическите аспекти на етико-религиозните идеи в Европа от 19 и 20 век се проявяват в идеите за образованието и възпитанието, както и грижата за другите и проблема за другостта.

## ПРЕПОРЪКИ

Изведените констатации дават възможност да бъдат направени следните препоръки, чията реализация ще има практическа значимост. Тези препоръки са:

- Да се изследва каква е ролята на етико-религиозните постулати в съвременното общество.
- Да се проучи значимостта на етико-религиозните ценности, и в частност *свободата на волята, страданието и любовта*, в съвременното общество.
- Да се анализира имат ли място и каква е ролята на етико-религиозните постулати в съвременния образователен процес.
- Да се изследва мястото и значимостта на етико-религиозните постулати в съвременния възпитателен процес.

- Да се анализира ролята на *свободата на волята* като етико-религиозна ценност в образователния процес.
- Да се разгледа как ценности като *свободата на волята, страданието и любовта* се проявяват във възпитателния процес.
- Необходимо е да се проследи как приемането на определен етико-религиозен постулат се отразява в отношението към Другия в процеса на образование.
- Изисква се изследване как приемането на определен етико-религиозен постулат намира отражение в отношението към Другия в процеса на възпитание.
- Да се изследва как ценности като *свободата на волята, страданието и любовта* се отразяват в отношението към Другия в процеса на възпитание.
- Да се направи анализ как приемането на различните модуси на отношение към Другия (Един срещу Друг, Един до Друг; Заради Друг) се отразяват на процеса на образование.
- Да се проследи как приемането на различните модуси на отношение към Другия (Един срещу Друг, Един до Друг; Заради Друг) се отразяват на процеса на възпитание.
- Да се отчете голямото значение на концепта за другостта и Другия в съвременния духовен живот и практика
- Да се изследва доколко определена религиозна принадлежност оказва влияние върху избора на ценности..
- Да се изследва доколко определена религиозна принадлежност оказва влияние върху избора на модус на отношението към Другия.
- Да се разгледа каква е ролята на нравственото и религиозното образование в България.
- Да се проследи каква е значимостта на нравственото и религиозното възпитание в съвременното общество, общности, институции и на личноствно равнище в България.
- Да се разгледа как концепта на „религиозното“ може да се включи в образователния процес.
- Да се изследва как концепта на „религиозното“ може да се включи във възпитателния процес.
- Да се анализира по-задълбочено доколко религиозната принадлежност оказва влияние върху степента на връзка с етичкеското.

## ПРИНОСНИ МОМЕНТИ В ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Изследвана е значима и актуална проблематика, която не е поставена от такъв аспект в България.
2. Реализира се научна разработка, свързана със социално-педагогически аспекти на етико-религиозни идеи.
3. Извеждат се, анализират се и се сравняват основни етико-религиозни постулати, както и идеите, свързани с тях.
4. Поставят се на разглеждане и се анализират етико-религиозни ценности, изведени от определени етико-религиозни постулати.
5. Представят се, анализират се и се оценява значението на трите модуса на съществуване на другостта - *Един срещу Друг*, *Един до Друг* и *Заради Друг*. Сравняват се идеите на философите, представящи тези модуси.
6. Прави се връзка между етико-религиозните идеи на конкретни автори и социално- педагогическите аспекти на тези идеи.



**Списък с публикациите  
на докторант Милослава Янкова**

1. Другият в перспективата на постмодерността, ВВУАПВО, сборник научни трудове, част I. Шумен, 2002.
2. Владимир Соловьев за религиозното начало на нравствеността, ВВУАПВО, сборник научни трудове, част I. Шумен, 2002.
3. Етико-религиозни идеи у Кант, сборник научни трудове, Педагогически колеж, Добрич, Т.3, Шумен 2003.
4. Етико-религиозния постулат у Хегел, НВУ “В.Левски”, факултет “Артилерия” ПВО и КИС, научна сесия 2003, сборник научни трудове, част I, Шумен, 2004.
5. Религиозно-етическите идеи на Бердяев и Шестов, НВУ “В.Левски”, факултет “Артилерия, ПВО и КИС, научна сесия 2003, сборник научни трудове, част I, Шумен, 2004.
6. Страданиято като етико-религиозна ценност, НВУ “В.Левски”, факултет “Артилерия, ПВО и КИС, научна сесия 2003, сборник научни трудове, част I, Шумен, 2004.
7. Етико-религиозната същност на свободата на волята като ценност (Кант, Фихте, Хегел), Сборник научни трудове „Проблеми на социалната и специалната педагогика”, изд. на ШУ, Шумен, 2008,
8. Измерения на любовта като ценност у Владимир Соловьев. Международна научна конференция, Стара Загора, 5-6 юни 2008
9. Проблемът за свободата като религиозно-етическа ценност у Бердяев. Международна научна конференция, Стара Загора, 5-6 юни 2008.
10. Интерпретацията на Другия при Мартин Бубер, сборник „Иновации в образованието”, Шумен, 2010.
11. Изборът като еманация на етическото при Киркегор, сборник „Иновации в образованието”, Шумен, 2010.
12. Теологично суспендиране на етическото, сборник научни трудове на ПФ при ШУ- Варна юни 2011, Шумен, 2011.
13. Социално-педагогически аспекти на етико-религиозните идеи на Кант, сборник научни трудове от НС на Факултет “Артилерия, ПВО и КИС”, Шумен, 2012.
14. Социално-педагогически аспекти на етико-религиозните идеи на Фихте, сборник научни трудове от НС на Факултет “Артилерия, ПВО и КИС”, Шумен, 2012.
15. Социално-педагогически аспекти на другостта, сборник научни трудове на РУ, Русе, 2012
16. Мартин Бубер за образованието и възпитанието, сборник научни трудове от пътуващ семинар 16-20.05.2013 „Иновации в образованието”, Шумен, 2013.