

Илинида Маркова*

AUTONOMY – THE (UN)SOLVED PROBLEM
OF MODERNITY

DOI: 10.54664/CWJK5869

Ilinida Markova

Abstract: *The social development of goodness into virtue, of duty into due action, and of freedom into autonomy, pose enormous questions concerning the potentials of the individual, but only according to his limitations. This resignation to the restrictive regime of society is an indispensable requirement for the individual's commitment and solidarity to social structures. Social negotiation, available a priori, gives the illusory "taste" of any self-presence. The misunderstanding of limited relations leads as a result in its wake the misunderstanding of the Self as "itself". It provokes its primitive rebellion and distances it from the meanings of the truth to bring it closer to a deeper profanation.*

Keywords: *Ego, good, duty, freedom, moral*

Етическата аксиологичност задава свои параметри и изменения на онова, което винаги се е наричало „морал“. Т. нар. „приложна етика“ (доколкото етиката може да има приложен характер и лесно, но грешно, се отъждествява с морала) постоянно търси някакви основания, за да обясни себе си в сферите на човешката дейност. Идеята да се прагматизира всяко теоретично знание не може да бъде полезна на самото знание. Консерватизмът в познанието е задължителен като гарант за приложението на последното.

* **Илинида Маркова** – Главен асистент, доктор по философия, МУ „Проф. д-р П. Стоянов“ – Варна, E-mail: ida.markova@gmail.com

Автономният човек¹ притежава силна воля, носи отговорността от запомнянето и обещанието, и няма необходимост от „забравяне“ (Ницше), защото отговорността е привилегия, а не санкция, формирана от нравствеността. Всички други дават обещания, за да живеят, ползвайки социалните изгоди.

Изправен пред етическото, човекът трябва да реши дилемата на своя живот – към етическото ли ще погледне, от него ли ще търси ориентирите си, или ще се уповава на моралното – общо-валидното, конвенционалното, онова, което лесно се овладява, но и лесно се пренебрегва.

В категориалния апарат на етическото присъстват добро, дълг и свобода и др. привлекателни за хората ценности. Тези три обаче, като че ли са ярък ориентир на мисловността и най-вече лесно видим практически гарант за правилност на поведението. Приложимостта им в дейностите на човека е съществуване, някак реализиращо се с лекотата на битовото. С други думи, тези категории в теоретичен аспект имат своето приложение в приложен аспект, но разбира се, не в същия идеален вид, а видоизменени съобразно човешката деятелност.

Същността им предполага, че те трябва да се разглеждат като условия за битовистичното следствие, а не като следствие от някакви профанизирани усилия. Респективно, необходимо е първоначално да са заложили, предзададени, за да може да се реализира всяко смислено човешко действие. Но „къде“ са предзададени? Артефактите във всички области са умалени копия и изображения на космоса, преход от хаоса на вероятностите към порядъка на същественото както в материален, така и в духовен смисъл. Те са носители на космическите характеристики, защото са създадени от човешкото същество, което също е носител на космическа стихийност. „Прекососяването“ на някакво пространство е мистичен пространствен преход, за който може да се каже, че води натам, без да има конкретика къде е това „там“. Още по-малко – какво „има“ там. Да се търси например щастие

¹ Маркова, И. (2023) *Съвременният човек в търсене на етическия хоризонт*; Варна: Славена

като резултат от някакви ежедневни лутания не дефинира щастieto като смислов фундамент, а го принизява до нивото на масовото очакване за нещо мечтано, намиращо се „там някъде“. Не напразно Гастон Башлар предлага едно позитивно разглеждане на пространството, на т.нар. „щастливо пространство“ (Башлар 1988: 34). Башлар гледа на пространството като на натоварено с човешки стойности. Стойности, които човек иска да защити, за да направи уютно пространството. Това не е безразличното пространство на учения, а топлото и изживяно място, пълно с привличащи (пък били те и въображаеми) образи.

Да се очаква свободата, като резултат от усилия за намиране и позициониране в социалната йерархия, всъщност е демонстрация на константната несвободност, защото човек иска онова, което му липсва. Да се иска постоянно свобода, означава, че тя постоянно отсъства. Аналогична е ситуацията и при доброто и добродетелта. Възпитанието не е средство за създаване на добродетелни човеци. То е налично поради предварителното наличие на доброто като идеал, а след това се прилага в човешките регламенти.

Доброто.

Безспорно е основна категория на етическото. То само по себе си е идеална същност, непостижима от човека и неосъществима в неговия профанен свят. Неговата същност е дълбоко скрита в единното, общовалидното като космически принцип или логос. Философите през вековете са се опитвали да го обяснят като съществуване, но са запазвали статута му на недостижимо. Разбира се, то е било отъждествявано с Бога в средновековната мисловност или пък с логоса в античния стоицизъм, с върховното божество от политеистичните модели или с творителя-демиург, съдържащ всички души в себе си. Но винаги е съхранявана неговата ейдетична природа. То, доброто, някак естествено се възплъщава в съвършенствата, то самото е съвършенството и едновременно – атрибут на съвършенството. Подобна вариативност поражда възможност за развитие на същото това добро. То е съвършена константа, но и носещо потенциата на еволюцията,

така както дао причинява движение и покой и остава неизменно, така и доброто крие зародиша на промяната, но не се променя.

Добродетелта е практическото приложение на доброто. Добродетелният човек е подобен на Никомах – идеалистичният персонаж на Аристотел. Добродетелта е търсене и намиране на *мярата*, дистанциране от порочността на крайностите и разбира се опит да се постига умереността във всяко действие. Добродетелният човек е благородният човек. Макар първият да е идеал на Аристотел, а вторият – на Конфуций, то и двамата философи са разбирали необходимостта от такъв персонаж – идеал за всеки свободен гражданин. Възщност добродетелният човек е и свободен човек. Така, реализирайки своя дълг – постигане на добродетелен живот – човекът постига своето освобождение. Т.е. свободата не е предусловие за добродетели, а следствие от наличните такива – Азът не е свободен, за да бъде добродетелен, а трябва да е добродетелен, за да бъде свободен така, както щастieto не е предусловие за успешен живот, а успешният живот – условие за щастие. Подобна промяна в посоката на мислене е лесна и повърхностна. Тя се реализира съгласно всички правила на прагматичността. Това подсказва, че в прагматичното мислене се съдържа изначалната грешка да се подмени същностната концепция на етическото. Защото в нея дългът, свободата и щастieto не са „резултати от...“, а „причини за...“. Вероятността да има отклонение от правилната посока се реализира тогава, когато „частните интереси се маскират като общи“, защото „това е основна пречка пред частния проблем“ (Бузова 2022: 117), или когато се намеси религиозното, както може да се види в Исляма. Това до голяма степен е така, тъй като едва ли има друга правна доктрина в света, която да е толкова тясно свързана с вярата, колкото ислямската – религията, от една страна, направлява личния живот (интимната сфера) на своите последователи, а от друга страна, регламентира тяхното социално и политическо поведение (публичната сфера) и техните правомощия (Стоянова-Енчева 2021: 167–181). Аналогична е ситуацията и в Християнството. И тук трябва да се има предвид, че това „нарушение“ е валидно за

всяка човешка дейност – било то политическа, професионална, икономическа или друга.

Възпитаването в добро е безспорно най-трудната част от възпитанието на едно дете (едно То). Поради тази причина често се пренебрегва като излишна загуба на енергия и време. В битовото практикуване на семейни или родови взаимоотношения, доброто остава някъде там, където вероятно се разчита на държавата и общественото възпитание. Семейството се самоосвобождава от дълга да формира добродетели у детето. В замяна на преотстъпването на това задължение на „другите“. Реалната представа за норми и граници на поведение се ограничава до това да се симулира контрол, без той да е реален, действащ и регулативен. Така възпитанието е предписание на добродетели, а не средство, водещо до оцеляване. Да се загърби инстинкта за самосъхранение и да се толерира рационалност и интелект – това е истинската цел на възпитанието. Обратното лесно води до „... нарушението на закона лесно се промъква, без да бъде забелязано... във вид на забава“ (Платон 1981: 145). Постепенно, започнало като невинно забавление, нарушаването на правилата се прехвърля върху взаимоотношенията между хората, а оттам и върху взаимоотношението личност – държавно управление. Според Платон, резултатът е бързо ескалиращата дързост, която като краен резултат води до хаос във всичко частно и обществено. Колкото повече наслаждения изпитва човекът, толкова по-голяма необходимост има от добродетели. Следователно, ако едно общество иска да е щастливо и неговата държава да е достойна, то необходимо е такова възпитание на членовете, което да гарантира разбирането и прилагането на добродетелността, т.е. на реализираното добро. Но това предполага предварителен идеал. Моралът се свързва с действието, а не със съзерцанието; а ако се съгласим с Левинас (Славова 2015: 2–5), религията, като средство за възпитаване, е всъщност свързване с Другия. Тя е преживяване и светоглед, а не съвпада с философията именно в частта на метафизичното. Естествено връзката с Другия е и отговорност пред Другия, дължимо действие, чиито корени са в категориалността на дълга. Така

според Левинас моралът се явява потенция за разговор между неравностойни, а религията е етика доколкото има отношения с другостта (Славова 2015: 2–5).

Дългът.

По своята същност той има същите регулативни и ориентировъчни функции подобно на останалите категории, но неговата уникалност е обвързана с преките действия на човека в бита му, защото именно чрез дълга човекът е добър или свободен. А преките действия от своя страна са елемент на възпитанието и по-конкретно на практическата му страна – онази, която според Кант е свързана с изграждането на морална, свободно действаща личност (Кант 1994: 156–157) със самочувствие за собствената си стойност. Това обаче е крайният резултат. За да се стигне до него, е необходимо да се премине през дългия и нелек път на изграждането. В неговото начало е придобиването на умения или онова, което може да се нарече „да се научиш да учиш“. Защото какво е по-важно от умението да се учи?! Второто ниво е свързано с постигането на мъдрост, която е обвързана с разумността, а това предполага знание за практическото прилагане на наученото, но задължително предхождани от знания за същността му. Третата степен е свързана с моралността, в която именно длъжното действие трябва да управлява добродетелния човек, да го ориентира спрямо нагледа и предписанията на Категоричния императив. Това е йерархичното ниво на разума – да осмисля дълга като мотив за бъдещото действие. Според Кант (Кант 1994: 156) преминаването през тези три нива на възпитание всъщност задават трите роли на личността: първата – да опознае себе си; втората – да се впише в общността си; а третата – да прозре общочовешкото в смисъла на „като цел, никога като средство“, в неговия идеален смисъл.

Очевидна става необходимостта на личността да се гледа като на единство и хармония между тяло и душа. Търсенето на този синхрон винаги е присъствал във философските идеи през вековете. Ясно е, че човешкият индивид не може и не трябва да се дистанцира от своята природност като биологичен вид. Това

казват още натурфилософите, що се отнася до европейските традиции, за да се надгради и формулира от Хипократ, Платон, Аристотел, Августин, Кант, Русо и т.н. Природната стихийност е налична във всички проявления на флора и фауна със своите уникални комбинации. Разбира се нейното висше постижение се изразява от Хуморалната теория на Хипократ, който ѝ отдава толкова голяма роля, че чрез нея дори обяснява човешката уникалност, изразена в типове темперамент. Телесността е предусловие за всичко онова, което нарича себе си „човек“. И макар да се демонстрира критично отношение към хедонистичната нагласа, факт е, че телесните страдания често или винаги влияят на душевността, а оттам и на духовността. Умението да се съчетават тези два аспекта на човешкото – тяло и душа – е висшата комбинативност на ума, чието значение и роля в социалната игра става видно в разцвета на житейския опит. Да се учи на култура – ето го дълга на всяко възпитание. Но това не е пожелателен дълг или избираем дълг. Това е задължителен атрибут на онази интелигентност, която не търпи компромисите, оправдаващи безсилието, малодушието или незаинтересоваността. Интелигентност, която макар обвинявана в ригоризъм, дава смисъла на очовечаването. Следователно демонстрацията на телесността е заложена у човека, подобно на всички живи твари. Красивите цветове, фееричните оперения или съвършените форми, комбинирани с уникални движения в пространството – това е физическото присъствие, към което е насочено вниманието. Без значение какви потребности задоволява действието то е невъзможно, ако липсват телесни способности.

Телесността, от своя страна, също не е „проста“ структура, елемент от човешкото същество. Тя се подчинява на физическа култура, както духът се подчинява на същата култура. Защото „съвсем различни неща са да налагаш закони на свободата и да възпитаваеш природата“ (Кант 1994: 174). Разграниченията между отделните видове дейности и усилия трябва да бъдат очевиден факт при възпитанието. Без значение кой е източникът на възпитание. Защото човекът е единственото същество, което е длъжно

да се труди, за да оцелее. Тук няма да се търси степен на творещата справедливост, тъй като изход от лабиринта на въпросите не може да се постигне. Необходимо е да се коментира разпределението на дължимото в зависимост от извършваните действия. Но тъй като действията са от различно естество, налага се да се изяснят техните цели, функции и тогава да се приоритизират съобразно личностните особености.

Ролята на телесността според Августин трябва да бъде отчетена още в ранно детство, когато той самият като дете е разбирал, че „жестовите на тялото са естественият език за всички хора“ (Августин 1993: I.VIII.13).

В своите *Изповеди* Аврелий Августин прави интересно уточнение относно видовете дейности. „Забавите на възрастните се наричат сериозна работа, а работата на децата, която за тях е сериозна, се наказва от възрастните; и никой не изпитва жалост било към децата, било към възрастните“ (Августин 1993: I.IX.15). Разграничението между света на детето и света на възрастния е очевидно, но то е на същностната основа на игровия сюжет. За да се избегне двусмислието може да се направи препратка към идеите на Кант. Той конкретизира дейностите, но отново на основата на ролевите функции. Според него физическата култура трябва да се разглежда като двупосочна. От една страна е онази физическа култура, която е свободна и тъждествена с играта, а от друга – онази, която е школка и тъждествена с работата. Разбира се, функциите и на двете са насочени към изграждане и култивиране на личността, в улесняване на нейното реализиране в обществото, в живота. В тази физическа култура Кант все още не говори за изграждане на морала. Той е обект на практическата култура.

При играта или свободната култура детето има свободата да извършва каквото желае или каквото предполага заетостта му. Това определя нейната основна характеристика – тя е приятна. В нея детето фантазира, партнира, учи. Хармонична личност може да се изгради, ако е налична симбиозата между приятното и неприятното. Защото работата по своята същност „не е приятна и се започва по силата на други цели, докато играта е приятна сама

по себе си, без да има предвид други цели“ (Кант 1994: 175). Следователно личността е длъжна да се примири с наличието и на двете. Именно училището е мястото, в което детето се култивира чрез труда. Усилията, които полага там, са коментирани през епохите. В *Политика* Аристотел казва, че „законодателят трябва да се занимае преди всичко с възпитанието на младежите“, защото „не трябва да се смята, че някой от гражданите принадлежи сам на себе си, а че всички принадлежат на държавата“ (Аристотел 1995: 231). Нещо повече, още в Античността са съществували спорове, съмнения и неяснота относно това какъв е предметът на възпитанието, как да се реализира то, какво е разграничението между възпитание в добродетели и възпитание на ума.

Свободата.

Вече беше казано частично как трябва да се мисли за свободата. Тя трябва да се разглежда като следствие от възпитаността в добродетелност и едновременно с това като нейно предусловие. Необходимо е да се акцентира на факта, че свободата всъщност – разбрана по този начин – не е свобода „за да правя...“, а свобода, „защото трябва да правя...“² А крайната цел на тази свобода е човек да разбира как да живее в мир – със себе си и с другите.

Очевидно е, че именно в полето на задължителните предписания в името на бъдещото поколение, а оттам – в името на добруването на държавата – свободните граждани трябва да се съобразяват със задължителни норми, предписани от разума на законодателя. Ако използваме психоаналитичната теория, този разум може да бъде мислен като Свръх-Аз на законодателя, чиито ангажименти са продиктувани от делегирането на властови правомощия. Също както личностният Свръх-Аз съди, налага правила, забрани или ограничения, така и управленският Свръх-Аз функционира като цензор и изпълнява три функции: съвест, самонаблюдение и съхраняване на идеали. И за трите са необходими дисциплина и жертвоготовност – почвата, от която ще израсте личността в името на бъдещето, а не заради миналото.

² Маркова, И. (2023) *Съвременният човек в търсене на етическия хоризонт*; Варна: Славена

Защото „миналото не е достойно за бъдещето“³, ако второто се разбира като надграждане, интелигентно извисяване и облагораждане. Защото именно в миналото са скрити грешките, а бъдещето предполага тяхното отстраняване, а не мултиплициране. „Престоят“ в миналото, уповането само на миналото, сантименталното връщане към него с цел превъзпитание или просто от тъга по „по-доброто“ не може да изгражда добродетелна личност. Традиционализмът и „имало едно време“-подходът са различни фундаменти на настоящия и бъдещ човек. Те формират различен наглед, чиито проявления стават видими след това. Миналото е „детството“ на човека, от което той постоянно се опитва да се измъкне, без да осъзнава, че е невъзможно. А щом „възрастният“ не разбира това, значи не е умен, не е добър, а лицемерничи по отношение на „детето“ в себе си и детето извън себе си. В същото време, всяко „дете“ не иска да го наричат „дете“ (Корчак 1990: 36). Необходимостта да се постъпва според онази максима, която се иска за всеобщ закон, е кауза, изискваща доминиращ интелект. Тук именно трябва да се разглежда автономността на интелекта. Либералната автономност не се разглежда като универсален идеал, а като идеал, който трябва да се постигне и да е гарант за добър живот. Класическият автономен човек управлява действията си, но не в името на автономността, а в името на онова, което иска да постигне чрез автономността. Но автономността е практическото приложение на свободата. Следователно свободата трябва да е налична предварително, за да може да се прилага. Това е видно, дори когато се коментират взаимоотношенията между половете – например стремежът на жената да бъде равна с мъжа, да намери мястото си в конвенционалното общество (Узунова 2019: 38–47). Наличието на такъв стремеж предполага, че жената вече има свободата да иска същия този стремеж (друг е въпросът, дали разбира тази своя свобода). Отново целта не е от особено значение, понеже доколкото целите са изменчиви и ситуативни, то те не разкриват истинския личностен потенциал. Не могат да бъдат критерии за личностно израстване. Същественото е онова, което

³ Бележка от автора на статията

се крие зад тях – мотивът да се постига резултат. В него проличава истинската автономност, истинската възпитаност, истинското благородство. Самооценката е оправдано висока, когато постигнатото не е самоцел, а се прави заради нещо висше; когато не се очакват възхвални почести и апологични стихоплетства; когато макар да не е очевиден, все пак съществува усет за истинност и превъзходство. В контекста на това „създаването на добродетели трябва да започва от най-ранна възраст, преди още душата да е покварена“ (Коменски 1992: 190).

Необходимо е разграничаване между природа и свобода. Физическото възпитание на духа е всъщност възпитание на природното, а моралното възпитание на духа се отнася до свободата. Между двата вида възпитания може да липсват закономерности. Едното е възможно без наличието на другото. (Кант 1994: 174). Рискът идва от това, че оценяването в нравствеността само по себе си е положително, но „оценката е отрицателна за съобразяващия се с нейните изисквания характер, какъвто обосновано съществува в обективното на личността. А отрицанието се превръща в истинско отстъпление и саможертва, доколкото личността избира послушанието. По такъв начин тя приема за категоричен императив това, което е било само една обикновена оценка“ (Хербарт 1990: 131).

Характерът на човека е емпиричен и умопостигаем (Шопенхауер 1994: 97). Емпиричността предполага илюзорността на „мога да правя това, което искам“. Човекът се самозаблуждава, че има свободата на изборите, продиктувани от един или друг мотив, а в действителност чисто емпирично той е предполагал своите или на другите качества. Евентуалното действие се предприема, след като вече се познават наличните качества. Следователно свободата се отнася не към емпиричния, а към умопостигаемия характер на човека, в който е скрита уникалността му. Действията на всеки човек се определят отвън от мотиви, а отвътре – от неговия характер. Винаги има външно въздействие и натиск, което пък елиминира възможностите за свободно действие. А моралната отговорност не е свързана с това, което човекът прави, а с това, което той „е“.

Емпиричният характер има три разновидности: егоистична, злобна и състрадателна. Всяка една от тях определя основно човешко поведение.

Най-разпространеното (тъй като е неотнемаемо) свойство на човешката природа е егоизмът. Егоизмът е колосален – той се извисява над света. (Шопенхауер 1994: 267). „Отсъствието на всякаква егоистична мотивация – ето какъв е критерият за морално ценната постъпка“ (Шопенхауер 1994: 275). В същото време „законът за мотивацията действа със същата строгост, както и законът за физическата причинност, и затова е свързан със същата непреодолима принуда“ (Шопенхауер 1994: 296).

Най-лошата разновидност е злобната, при която страданието и скръбта на другите представлява цел, а причиняването им доставя наслаждение. Егоистичната и злобната природа на човека принуждават културата да ги обуздава доколкото може чрез сублимация. Етикецията и правилата за поведение не са нищо друго освен опит да се скрие зверският характер на човека. Културата обаче не може да промени човека, тя само го учи на смирение и притворство. „Завистта и злорадството сами по себе си имат само теоретичен характер; на практика те се превръщат в злоба и жестокост“ (Шопенхауер 1994: 271). Защото, ако някой е замислил престъпление, то той вече е преминал границата на чистата моралност, тъй като първата мисъл на престъпния ум е как да избяга от юстицията, а втората преграда е ангажиментът към собствената му чест. И така, ако тези две прегради не са го „спрели“ като нещо познато и близко, как да се повярва, че би могла да го възпре преградата наречена Божествена санкция, която е така далечна и неразбираема, приета само чрез вярата (Шопенхауер 1994: 313).

Последната разновидност на емпиричния характер е състраданието. То е фундамент на морала. Това е специфично нравствено настроение, чрез което се взима участие в чуждата болка. Щом се възбуди това състрадание, „доброто и злото на другия стават непосредствено близки на моето сърце...“ (Шопенхауер 1994: 281).

Очевидно ценностният пласт, изразен в посочените категории, остава в полето на абстрактността, защото всяко друго мислене за него, всъщност го „оценява“ с оценките на емпиричните критерии. Така, макар и подкрепящ Шопенхауеровото разсъждение, трябва да се отчита интуитивният характер на метафизичното, към което се причислява етическото. Всеки профанен опит да се „приземи“ нещо, което не би могло да се овладее сетивно, демонстрира напразното самочувствие на човека, а то не би могло да освети неговия път към същите тези ценности.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Аврелий Августин (1993) *Изповеди*. София: Народна култура. // Avreliij Avgustin (1993) *Izповеди*. Sofia: Narodna kultura.

Аристотел (1995) *Политика*. София: Фондация „Отворено общество“. // Aristotel (1995) *Politika*. Sofiya: Fondatsia „Otvoreno obshtestvo“.

Башлар, Г. (1988) *Поетика на пространството*. София: Народна култура. // Bashlar, G. (1988) *Poetika na prostranstvoto*. Sofia: Narodna kultura.

Бузова, П. (2022) *За боледуващото право и боледуващата политика*, „Библиотека „Диоген““ том.30/бр.2; VT: VTU; [online]

<https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol30/iss2/art12>; стр. 113–121; преглед 12.2023. // Buzova, P. (2022) *Za boleduvashoto pravo i boleduvashata politika*, „Biblioteka „Diogen““, tom. 30/br.2; VT: VTU; [online]

<https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol30/iss2/art12>; str. 113–121; преглед 12.2023.

Кант, И. (1974) *Основи на метафизиката на нравите*. София: Наука и изкуство. // Kant, I. (1974) *Osnovi na metafizikata na нравите*. Sofia: Nauka i izkustvo.

Кант, И. (1997) *Религията в границите на самия разум*. София: Отворено общество. // Kant, I. (1997) *Religiyata v granitsite na samiya razum*. Sofia: Otvoreno obshtestvo.

Кант, И. (1994) *Педагогика. Спорът на факултетите*. София: Христо Ботев. // Kant, I. (1994) *Pedagogika. Sporat na fakultetite*. Sofia: Hristo Botev.

Коменски, Я. А. (1992) *Избрани педагогически произведения. Велика дидактика*. София: Просвета. // Komenski, Ya. A. (1992) *Izbrani pedagogicheski proizvedeniya. Velika didaktika*. Sofia: Prosveta.

Корчак, Я. (1990) *Избрани педагогически произведения. Правото на детето да бъде уважавано*. София: Народна просвета. // Korchak, Ya. (1990) *Izbrani pedagogicheski proizvedeniya. Pravoto na deteto da bade uvazhavano*. Sofia: Narodna prosveta.

Стоянова-Енчеве, О. (2021) *Жената в ислямския свят – религиозно-политически и социално-правен статус*. „Библиотека „Диоген“ том.29/бр.2; VT: VTU; [online] <https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol29/iss2/art14>, стр. 167–181; преглед 04.2022. // Stoyanova-Encheve, O. (2021) *Zhenata v islyamskiya svyat – religiozno-politicheski i sotsialno-praven status*. „Biblioteka „Diogen“ tom.29/br.2; VT: VTU; [online] <https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol29/iss2/art14>, str. 167-181; pregled 04.2022.

Платон (1981) *Държавата*, т. 3. София: Наука и изкуство. // Platon (1981) *Darzhavata*, t. 3. Sofiya: Nauka i izkustvo.

Славова, В. (2015) *Етика Левинаса – точка пресечения религии и философии*. Сб. ст. по материалам XLIX-L междунар. науч.-практ. конф. № 5-6; Новосибирск: СибАК [online] <https://cyberleninka.ru/article/n/etika-levinasa-tochka-peresecheniya-religii-i-filosofii/viewer>, преглед 12.2023. // Slavova, V. (2015) *Etika Levinasa – tochka peresecheniya religii i filosofii*. Sb. st. po materialam XLIX-L mezhdunar. nauch.-prakt. konf. № 5-6; Novosibirsk: SibAK [online] <https://cyberleninka.ru/article/n/etika-levinasa-tochka-peresecheniya-religii-i-filosofii/viewer>, pregled 12.2023.

Узунова, Д. (2019) *Реабилитация на чувствената любов в епохата на Немския романтизъм*. „Библиотека „Диоген“ том 27/бр. 2; VT: VTU; [online] <https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol27/iss2/art5>, стр. 38–47; преглед 11.2023. // Uzunova, D. (2019) *Reabilitatsiya na chuvstvenata lyubov v erohata na Nemskiya romantizam*. „Biblioteka „Diogen“ tom 27/ br. 2; VT: VTU; [online] <https://journals.uni-vt.bg/diogen/bul/vol27/iss2/art5>, str. 38 47; pregled 11.2023.

Фройд, З. (1993) *Детската душа*. София: Евразия. // Froyd, Z. (1993) *Detskata dusha*. Sofiya: Evraziya.

Фройд, З. (1991) *Ерос и култура*. София/Плевен: Евразия-Абагар. // Froyd, Z. (1991) *Eros i kultura*. Sofia/Pleven: Evraziya-Abagar.

Хербарт, Й. (1990) *Избрани педагогически произведения. Обща педагогика, изведена от целта на възпитанието*. София: Народна про-

света. // Herbart, Y. (1990) Izbrani pedagogicheski proizvedeniya. Obshta pedagogika, izvedena ot tselta na vazpitanieto. Sofia: Narodna prosveta.

Шопенхауер, А. (1994) *Етика. Философия на състраданието*. София: Евразия. // Shopenhauer, A. (1994) *Etika. Filosofiya na sastradanieto*. Sofia: Evraziya.