

КУЛТУРОЛОГИЧНИЯТ ОБРАЗЕЦ В КОНТЕКСТА НА ОБЩНОСТНОТО И ИНДИВИДУАЛНОТО ПРИЗНАНИЕ

Димитър Кокаланов

THE CULTURAL PATTERN IN THE CONTEXT OF THE COMMUNAL AND INDIVIDUAL APPROBATION

Dimitar Kokalanov

Abstract. Through problematizing all these aspects, we may conclude that the cultural paradigm is brought forth by a new idea of life enunciated by ideals and goals.

They need to be acknowledged by human society which in its turn seeks the protection of something supreme in the paradigm. Those that exercise social authority may legalize the paradigm but the new values are being anticipatorily acknowledged by the individuals – this often happens outside the society or contrary to its opinion, while the latter form of avowal bears special value to culture.

Key words: avowal, cultural paradigm, community, individuality, image.

В този текст ще се проблематизира признаването на парадигми, формиращи културни процеси. Ще се опишат форми на общностното признание на ценности, изразени в образци, и ще се направи интерпретация върху стойността на индивидуалното признание – противостоящо или изпреварващо общностното.

Елементи при формиране на парадигма в културологичен контекст

В историята на културата проблемът за признанието е имал различни проявления, акценти и форми на израз. Още в древни времена човекът е приучаван да свежда глава, да отдава признание и почит пред нещо, което е било натоварвано с ореола на героичното, свящото, божественото.

Първи в утвърждаването на това възпитание на почит и признание са били „институциите на респекта“ – различните форми на религиозната и светската власт. Тяхното разгръщане и всепроникващо присъствие в човешкия живот е започвало от семейно-родовата среда, за да достигне социално-общностни и национално-исторически измерения в лицето на държавата и нейните форми на присъствие.

Авторитетното (и авторитарно) култивиране на човешкото признателно поведение до голяма степен е било, под една или друга форма, узаконявано по силата на утвърдения в бита обичай, по силата на властта на религиозния авторитет, по волята на властника в съответната социално-общностна среда.

Освен това формите на въздействие са били в своето степенуване – като се започне от родовата организация, в която най-старият член на рода е имал „последната дума“, и се стигне до неоспоримата, понякога абсолютна власт на самодържеца, изразена в крилатата фраза на Луи XIV: „Държавата – това съм аз“...

Всички тези грижи на институционалната сила, стояща над главата на отделния индивид, са вкарвали в руслото на очовечаването едно същество, което е трябвало да преминава от първичното си природно състояние към една „втора природа“, както я нарича философията на културата; усилие за преход, което е трябвало да го доближи до наложената в дадена епоха парадигма за човека.

Самата парадигма в различните периоди на историята има своята идентичност, изразена от въздействащите в съответното време модели. Това са образци в образи на божества, изразяващи религиозното начало; това са образци в образи на герои и водачи, изразяващи светското начало; това е въздействие, насочено към овладяване на първичното в индивида – стимулиране на култивиращи общността процеси.

Насочвайки се към най-стария културологичен фактор – религиозното съзнание, ние виждаме, че религиите създават „въздействащи светове“ за влияние, изхождайки от първооснова – завет, учение и др., завещани от основателя на самата религия. Той обикновено е личност, която, нарушавайки стереотипи и традиция, прокарва нова тенденция за интерпретация на живота. Такива са всички създатели

на „учение за живота“ – учения, оформени и наложени като религии: юдаизъм, зороастризм, християнство, будизъм, ислям и др. Всички те носят потенциал за култивиране на човешкото естество и излъчват в полето на своето влияние предпоставки за култура. Примерно идеята за „Царство небесно“ (в противоположност на митологичното подземното царство на Хадес), оставена от Христос, става идейна предпоставка за теологични и канонични положения в християнството. Тя е в основата на мирогледни виждания, концептуализирани от редица представители на християнската теология, като А. Августин в „За Божия град“ или на Дионисий Псевдо-Ареопагит в „За небесната йерархия“. Съвкупността от такива предпоставки, изхождащи от основни идейни положения („учение за живота“), както и отношенията в единството на общото им духовно пространство, формират това, което можем да наречем парадигма, задаваща културни тенденции. А тя е определяща за характера на цивилизацията за някакъв период от време; тя задава нейната идейна специфика и очертава нейният материален образ, а сама по себе си според Хегел изразява и духа на конкретното време. Така в историята на човешкия род според О. Шпенглер могат да се разграничат култури като „египетската, индийската, вавилонската, китайската, западноевропейската“ (Шпенглер, 1995: 50).

Тези процеси са придружени и от създаване на философски концепции, които рефлектират – сътрудничат или се противопоставят на случващото се, а понякога, прераствайки в цялостни системи, изграждат и свои алтернативи. Така философията също създава своите „въздействащи светове“, а те подпомагат изграждането на парадигмата в нейното по-цялостно измерение.

Философията, извличайки характерни особености в тези процеси, в тези големи периоди, определя спецификата им от свое гледище. Тя формулира в своите понятия: „източен нумеризъм, античен космологизъм, средновековен символизъм, „модерен“ методологизъм, постомодерна херменевтичност“ (Марков, 1997: 44). Така тя разграничава значими във времето философски доминанти и ги формулира в понятията на своя културологичен прочит.

В историята на западната цивилизация виждаме, че религия и философия обхващат спектър от сходни проблеми – всяка, намираща

решение в собствения си подход и метод. В създаденото отношение религия–философия с развитието на науката постепенно навлиза и силата на емпиричното доказателство. То също става съществена част от развитието на културологични парадигми, особено в цивилизацията на Запада. Науката ражда и самото понятие „парадигма“. В този текст то ще се използва в широкия смисъл, като: „... убеждения, ценности, техника и т.н., споделяни от членовете на дадена общност“ (Кун, 1996: 190).

Всички тези процеси създават обща културологична среда и очертават определен образ на културната парадигма. Но освен образ тези културологични начала имат в основата си обединяващо средоточие, което е големият интерпретатор на „учението за живота“. Това средоточие, както е известно, е не друг, а човекът. Именно човекът в своя „прочит“ на основополагащата идея създава образа, лицето на културната парадигма. Човекът е, който формулира в културологичен контекст нейните проявителни тенденции. И това е акт (а също и действие, и процес), извършван от творческите личности, които според Арнълд Тойнби движат историята: „Индивидите, сложили начало на процеса на растежа в обществата, към които принадлежат, не са обикновени хора. Те могат да извършват това, което на хората изглежда като чудеса, защото самите те са надчовешки в буквален, а не само в метафоричен смисъл... Чрез вътрешното развитие на една личност индивидуалните човешки същества могат да извършат тези творчески дела – във вътрешната сфера на действие, – които са причина за растежа на човешките общества“ (Тойнби, 1995: 333–334). Тоест, можем да кажем, че личности като Аврелий Августин, Дионисий Псевдо-Ареопагит и т.н. са тези, които формулират идеалите и целите на парадигма. Ако нейната първооснова, като учение, е единство от идеи и визии, то можем да кажем, че нейният образ е съвкупност от идеали и цели. Именно тук културологичната тенденция се конкретизира в исторически аспект.

Формулирана като идеал, парадигмата тръгва „от горе на долу“, за да намери живот в социалната среда, в степените и формите на общностната организация. Знае се, че общността търси сигурност, а нейният управленски фактор – власт. Управлението като израз на власт е воля за история в идея за осъществяване на човека. В този

смисъл то, от една страна, е свързано с проявленията на културната парадигма, а от друга – с индивидите в общността.

Тук е важно да се отбележи отношението на зависимост между човека като неразличима единица в общността и управленския фактор като въздействащ върху тази единица. В низходящото си движение парадигмата влиза в това отношение, но нейните съдържания, нейният проект носят нещо нетрадиционно – нещо, което привлича и отблъсква, плаши и възхищава. А това дистанцира индивидите от парадигмата – появява се необходимост от сближаване, от доверие. Така се пораядат и привлекателните образи, и тези, които ги презентират: „В света най-добрите неща все още не струват нищо, ако не се намери някой, който тепърва да ги представи. Слаба представа има народът за великото, сиреч – за творческото. Ала той има усет за всички представители и актьори на великите неща“ (Ницше, 2000: 90). Вече не съдържанието на образа, а обаятелността на образа е съществена – търси се признаване, приемане. Идеалът и неговите цели трябва да бъдат сведени до адекватни за човека форми на усвояване, той трябва да се адаптира, да се сближи с множеството индивиди.

Идеалът изхожда от идеални образци, но се изразява в образи. Той изразява висшето, но в света на оцеляването е важно доколко е съвместим и с биологичното естество на индивида. Човекът е, който приема или отхвърля проекта – той може да признае или да отрече парадигмата. Затова упражняващите властта търсят сили за въздействие върху човешкото естество: религиозната сила на вярата се съчетава с философските концепции, основани на разума. Единомислието им създава мощ, защото обединява аргументите на разума с аргументите на субективната убеденост, идваща от вярата. „Вярвам, защото е абсурдно“, казва Тертулиан. А когато има и подкрепа от престижната позиция на науката, се достига до единство, което в ръката на управляващите е най-ефективното средство за въздействие – битката е „за сърцата и умовете на хората“. Сърцето (емоционалният аспект) на обикновения вярващ и умът (мисловният аспект) на осъзнаващата индивидуалност са обект на въздействие от упражняващите социалната власт. Ако битката е за признаване, даващо път на идеала и целите на парадигмата, ако от него зависи нейният живот в историческата проекция, то в този смисъл „пробивът“ е от стратегическо значение.

Знаем, че за легализация на новата тенденция решаващо значение има волята на официалната власт. Тя има възможностите да отхвърли или да утвърди новия проект. В този смисъл битката за власт, тоест за волята на властта, е същественото – да бъде принудена управляващата сила да се съобрази с концепцията на проекта, да я признае и легализира – това е копнеж и стремеж на всяка претендираща за цялостност „визия за живота“. Затова и ученията, търговайки от няколко сподвижници и достигайки размера на световна религия, имат своя „звезден миг“ в акта на приемането им от светската власт. А сама власт, попадайки вече под тяхно влияние, става инструмент в ръцете им.

Но точно в акта на признаване и приемане, на легализиране и утвърждаване на новата идея, точно на това равнище на нейното навлизане в житейската реалност се задават, както знаем, и предпоставките за бъдещи злоупотреби с нея. С идеята за божественото, с идеята за висшите ценности вероятно се е злоупотребявало най-много. Особено в историята на Запада. А тази злоупотреба е по същество злоупотреба и със самия човек.

Въпросът е не само за станалите нарицателни Инквизиция и индулгенция, но най-вече за едно по-дълбоко, психологическо ощетяване на човека, тласнат към „воля за отричане на живота“ (Ницше, 2013: 234).

Така от взаимодействието между идея и власт в „институциите на респекта“ се предопределя в значителна степен и присъствието на културната парадигма в социума. Казахме, че оторизираните механизми на властта имат своето плътно присъствие в живота на човека – от семейната среда до национални измерения. Не е тайна, че основният подход е насилието – под различните меки и твърди, явни и неяви форми то определя крайния изход. Но това се оказва неизбежно поради конфликта между първичната природа в човека (ехото на животното), висшите ценности на парадигмата (пораждащи напрежение при усвояването им) и недостига на качества (управленски и нравствени) у властимащите.

Признанието в общностното начало

Парадигмата в общностната среда попада под зависимостта на тези, които имат влияние върху тази среда, а нейното официално

утвърждаване изисква форми за представяне, за презентирание на нейния образ. Както се спомена, единението на религия, философия и наука е ползвано за създаване и утвърждаване на нейното престижно име. Трябва да се отбележи, че много ефективно е употребявано и изкуството, което в единство с религиозните форми носи възможности за изразяване в образ на незримия предмет на вярата. Вероятно това е породило в древногръцката цивилизация култа към съвършения образ, натоварен с изящество и красота. Виждаме, че при Платон „прекрасното само по себе си“ е изпълнено с най-висше битийно съдържание.

Изкуството е най-старото и най-силно средство за въздействие – в досега си с общностната среда то скъсява дистанцията между парадигмата и човека. Една идея може да се вложи в образ и слово, да бъде „озвучена“ с мелодия, която да интерпретира нейното съдържание. Тоест тя може да бъде изразена по най-деликатен и същевременно най-категоричен начин.

Пред нас като потвърждение на това разбиране стоят изваяните образи на богове и богини от древногръцкия пантеон, виждаме храмове и светилища, пантеони и култови средища. Те разказват за духа на митологичната парадигма, за прототипа на човешки живот, формиран и зададен от персонажите на божествени образци. Те разказват за отношения, наситени с жизненост, страст и динамика, натоварени с драматизъм и повратна съдбовност. Едно сътворяване на живот и битие, на свят и космос чрез реалностите на невъзможното, чрез онтологията на немислимото, чрез логиката на невъобразимото – създаване на божествен модел, предназначен за човешкия свят, модел на „поразяващата със своята необичайност изразителна действителност“ (Лосев, 2003: 73), приет обаче от всеки член на общността, навлязъл във всеки дом и подкрепен от легитимната власт на социума.

И виждаме, че митологията като „чудесна и приказна природа“ (Лосев, 2003: 14), конкретно в гръцката цивилизация, е утвърждавана като културна парадигма по непринуден, самобитен и естествен начин – чрез образа на словото в поезията, чрез музиката и песента в обредната религиозност. Това е утвърждаване в самопораждащи се форми на дух и единение, на почит и признание, на възхвала и

съпричастие с божественото. Ако съпоставим древногръцкото богочитание с това на юдеите, примерно, виждаме съществена разлика – жителната свобода и радост в празничното почитание при гърците е в контраст със сковавашата строгост в обредното страхопочитание при юдеите. Вероятно различията са предопределени от онези, които враждат образа на божеството в социума и представят атрибутите му във формите на ритуалното преклонение и почитание.

Така различните парадигми според своите съдържание и характеристики полагат и различия в психологическата основа на свързване между божественото, което е признавано, и човека, който отдава признание.

Древногръцката цивилизация оказва силно културно въздействие върху Европа – от тази гледна точка погледът ни е насочен именно към нея. Както във всички общества, така и в древна Гърция признанието към нещо висше е част от проблема за сигурността – човекът търси съхранение под покроба на Висшето. Убеждението, че парадигмата дава сигурност в оцеляването, е решаващо за контакта и съпричастността с нея.

В обстоятелствения свят парадигмата е припознавана в лицето на обществено значима личност, осъществяваща нейния покров като регулативен принцип на общността. Всеки град държава е имал своя Ликург, своя Парменид – имал е властника законотворец, формулиращ правилата на общностното поведение и враждащ в нормативи принципите на разумността. А тези принципи, както знаем, в модела на древногръцкото световъзприемане са израз на организирания и подреден космос. Парадигмата на митологията е отразявала действието на Демиурга, от когото вече е идвала и същностната страна на търсената сигурност.

Така са създавани ореоли, утвърждавани са култове към нещо, което дава закрила; слагани са акценти на персонализирани форми на почит и признание. Такъв е примерно култът към Атина Палада – богинята, закрилница на Атина. Присъствието на нейния божествен покров е било неоспоримо убеждение на атиняните: „Богинята Атина бди над своя град като особен полис в това, което го отличава от другите гръцки градове държави. Тя „фаворизира“ Атина, като и

отдава пред всички останали двойната привилегия на съгласието вътре в града и победата навън“ (Вернан, 2016: 33).

Така чрез парадигмата Висшето е присъствало в живота на социума – както цивилизационно, така и културологично. Цивилизационно – в една практическа насоченост като цел, а културологично – в усвояването и утвърждаването на идеал, носител на висши ценности (По И. Кант и О. Шпенглер).

Идеалът на парадигмата е припознаван и в лицето на герои, ставали израз на нейни аспекти чрез подвиг или принос към общността. Тук според Хезиод са „божествената раса на героите, които наричат полубогове“, особено тачена в древността. „Въпреки че са хора, тези предшественици в много отношения изглеждат по-близо до боговете, по-малко отделени от божественото в сравнение с настоящото човечество“ (Вернан, 2016: 44).

Всяко време, всяка цивилизация и култура се нуждае от божествени – обективно или не – но личности, сложени на пиедестал. Това е израз на потребността на общността да има нещо, извеждащо я над профанното и всекидневното, даващо нужната психологическа опора и сила във важни исторически моменти. Когато са липсвали такива личности, са създавани култови средоточия, освещавани са места за събиране и издигане на общностната енергия.

В интерпретацията за парадигмата в аспекта на нейното призоваване като културологичен процес, тръгвайки от религиозната сфера, виждаме, че Бог и боговете в древността имат не само божествени характеристики, но и антропоморфни белези. Това от психологична гледна точка подпомага преодоляването на дистанцията между човека и Бога (за която стана дума); то подпомага свеждането на специализираната функция на боговете до един човешки свят: „... ковачите – с Хефест, войниците – с Арес, ловците – с Артемида, певците, пеещи в съпровод на лира – с Феб (Аполон), както царете – с бога цар“ (Вернан, 2016: 31). Така от парадигмата са извлечени устойчиви образи образци, съдържащи в символиката си ценности, служещи за модел. Всеки бог и богиня, герой или полубожество, всяко митологизирано име на човек и т.н. е слагано като опора, посочвано е като еталон за пример и подражание. „Митологическите символи функционират по такъв начин, че личното и социално поведение на

човека и миросгледа (аксиологически ориентиран модел на света) се поддържат взаимно в рамките на единна система. Митът обяснява и санкционира съществуващия социален и космически порядък в онова негово разбиране, което е свойствено за дадената култура“ (Мелетински, 1995: 232). Оттук и всеки, идващ от парадигмата конкретен образ, е ползван като средство за възпитание.

Това е другият важен аспект. Освен сигурността, идваща с божествения покров, от парадигмата се извличат и модели за подражание, оказващи влияние върху нравствения облик на социалната среда. Големите творчески личности на древността, авторите с божествено дарование, като Омир и Хезиод, чрез своите епоси въздействат върху общностното съзнание (особено върху младежите – факт, подбудил критичната нагласа на Платон към Омир).

На по-късен етап с появата на софистите се развива вече процес, чиято значимост, осъзната във времето, кристализира в понятията *paideia* (образование) и *paideusis* (образованост) – парадигмата започва да излиза от образа и да се преформулира в понятия. Осъществява се процес, известен във философията като преход от митологичното към логосовото съзнание. Културната парадигма в този процес също преобразува себе си. Вече не толкова божеството-образец, а човекът личност ще задава културния критерий.

Признаването на една културологична парадигма е акт на приемане на ценностите, които тя носи. От олимпийските митологични божества до човека и неговия свят чрез акта на признаване се утвърждава възприемането на ценности. Както се спомена, обществата имат нужда от опора в лицето на персонализирани носители на ценности, но, не само от расата на безсмъртните богове излизат образци, но и от расата на смъртните човеци израстват личности, служещи за образец. С развитието на философията, науката и изкуството отделни водещи, гениални личности стават обект на признание. В историята на философията виждаме около имената на белязани с особен, понякога трудно поддаващ се на цялостна преценка принос, да се утвърждава ореолът на признание, почит и дълбоко уважение. Това признание често пъти сочи за делото на личността, прокарала нова насока или тенденция, родила нова идея или задала жалоните на нов етап в развитието на общата култура. Всички те

могат да се отнесат към определен културологичен модел, към парадигма, определяща духа на даден период.

Така Платон е наричан „божественият“, неоспоримият авторитет на Питагор е изразен от фразата: „Той каза“, а респектът към Парменид е подчертан дори у онези, които биха искали да оспорят постулати от учението му. И виждаме, че в изграждането на култовете между „човечното“ на боговете и „божественото“ на човечите се утвърждават парадигмата, образецът или идеалът за човека, преодолел естеството на първичната природа и постепенно формирал в себе си нещо, което по-късно философията нарича „втора природа“.

Така между възходящия към божественото човек и низходящата към човешкото божественост се пораждат, оформят и утвърждават еталоните на организирания между светското и духовното начало общностен живот. А той остойностява себе си чрез почит и признание към културологичната парадигма.

Индивидуалното признание

Признанието и почитанието отключват връзката между персонализираните образци на общностните културологични парадигми и отделния, насочен към техните съдържания човек. Културологичните образци, носители на ценности, отварят пътя за съпричастност на човека с Висшето. Но без признание е невъзможно да се възприема благодат. Ако ковачът не признава своя патрон бог Хефес, той ограничава действието си само до собствените си човешки сили и не би могъл да почерпи вдъхновение и творчески подем. Той би принизил своята работа до рутинно действие, би изгубил майсторството си в занаята и постепенно би отпаднал от средата на ковачите. Разбира се, тези съображения като мотив за почит и признание са още в порядъка на общностното възпитание в традицията, с което се започна в началото. При нея поведението се определя от външните спрямо субекта условия, с които той трябва да се съобрази, ако иска да е част от общността. Зигмунд Фройд в своя труд „Ерос и култура“ посочва, че силата на общността е решаваща в сложните зависимости на съжителството. „Съжителството на хората е възможно само тогава, когато се събере едно мнозинство, което е по-силно от всеки един и сплотява всички срещу всеки поотделно“ (Фройд, 2015: 49).

Затова и в общностното признание личността понякога е принудена, образно казано, да сведе глава и да признае нещо, от което сърцето се отдръпва. А когато става въпрос и за отношение към общността на боговете, които никой в древността, обикновен и смъртен, не е искал да предизвиква, е разбираема и силата, налагаща в традицията поведение на почит и признание. Тук е тънката разграничителна линия между полезността на възпитаващото начало и ограничаващите развитието норми.

Тези отношения са разглеждани подробно и задълбочено в културологията и философията. Стремещт ни е само да направим малка съпоставка между признанието като форма на общностно възпитание и онова признание, което се заражда в субективния (и трансубективния) свят на индивида, в известен смисъл спонтанно, непринудено и дълбоко искрено, и което е неангажирано с мнението на общността, а като такова е освободено от всякаква задължителност, норматив и външна принуда. Признание, в което човешкото същество чрез своето естество, изживява потребност от израз на почит, уважение и благодарност, тоест изразява усет и съзнание за значимостта на онова, пред което се прекланя.

Това признание е много различно от признанието и почитанието, наложено от „институциите на респекта“, за които се спомена. Това признание е вътрешно, дълбоко, то е душевен (и духовен) акт. Свързано е с афинитет, близост и особено родство. То не се изчерпва със съображения за последици, защото не зависи от тях, то е част от естеството на признаващия и е формирано в душевно-емоционалните пластове на личността. То идва от убедеността и има силата да се бори, да воюва и да защити както самата признателност, така и нейния обект – защита от общностната сила, ако тя се възправи срещу тях. Това признание е с особена стойност, защото в историята на културите ние виждаме, че начеването на нещо ново е придружено с огромно напрежение по оста отхвърляне–признаване. Една велика личност, прокарайки нова тенденция в културно-историческото битие на човешкия род, е посрещана обикновено с мощно колективно отхвърляне на онова, което се стреми да прокара. И това е така, защото за мнозинството новото е най-малкото неопределено по своя характер битие, тоест може да крие рискове и опасности, а също

така то е неустановено и откъм консумативни ползи (ако трябва проблемът да се прехвърли към днешния ден). Това ново обикновено има малко поддръжници и си проправя път трудно. Ние не знаем колко са ценните, важни достижения, които неуспели да получат легалност и признание са задушени от непризнанието и остават в забвение.

В този контекст на разглеждане на признанието като публичен акт, насочен в посока, обратна на нагласите в общността, можем да разгледаме в историята на философията примера на Платон, който в част от своите „Диалози“ изразява почитта и признанието си към учителя си Сократ. Образец на философското признание като култура е положен още с първия диалог, озаглавен „Апология“, след който следват и други.

Това признание не е внушено от общностната енергия. Напротив, това признание е срещу общественото мнение и срещу тези, които го изразяват. То му противостои, то води борба за отстояване на своята кауза, защото мнението на мнозинството приравнява Сократ със софистите. Според това мнозинство учителят на Платон е този, който не признава боговете на държавата и налага свои богове; то е мнение, което счита, че бродещият по улиците на Атина философ „развращава младежта“.

Признанието на Платон към Сократ е много лично, дълбоко, то е осветено сякаш от някаква сакрализация в отношението учител–ученик. Отношение на вътрешна връзка, обусловена вероятно от духа на общото философско дерзаене за знание, за търсене на истината в неуморност въпреки всички пречки и трудности. Това е възхищение, събирано в годините на ученичеството на Платон, което не може да не намери израз в диалозите му. Признание, почит, уважение, респект, защита, благодарност... Каквото и да кажем, ясно е, че големият философ не може да не изрази по един също така голям и знаков начин своето отношение към учителя си. И това остава в историята на философията като пример, като образец и култура – култура във философията, която е вече част и от философската култура на Европа.

Така можем да кажем, че истинското признание, можещо да служи за еталон, за образец на схващането ни за признание, в по-дълбокия смисъл на думата, е онова признание, което е изпреварващо

и което не е все още утвърдено от конвенцията на общностния дух – а като такава събужда противопоставяне към себе си.

В този смисъл, когато се говори в съпоставка за въздействието на общността и нейните институции върху индивида, не може да не се отчете много голямата обществена, а понякога и историческа стойност, на влиятелната обществена личност, извършила публичен акт на признаване, не само различно от общоприетото признание, но и такава, което носи противопоставяне на нейните установени светски и религиозни образци. Знаем, че последиците за подобна дързост зависят от формата на власт, като при по-строги политически режими от типа на тоталитарните (в древността – сатрапиите и др.) последиците са достатъчно тежки... Отстояването на такова признание само по себе си би трябвало да се счита за поведение с особена стойност, носещо в себе си някаква висша доблест и достойнство.

В този аспект трябва да се обърне внимание на още един момент и това е проблемът за знанието, необходимо при индивидуалния акт на признаване. Този проблем ние изваждаме контекстуално, от по-общ проблем, поставен от Платон в диалога „Протагор“. Проблематизирайки особеността на индивидуалното признание, изразявано във формата на вече традиционно утвърденото, ние се насочваме към необходимостта от личната преценка на субекта, влизащ в съприкосновение с нещо, което може да има общностен престиж, но да е лишено от стойност. В иронията си към софистите и тяхното повърхностно знание Платон посочва риска от отдаване на признание заради получаване на знание, което е с неясна стойност. Дори то да е от „учен човек“, бил той и „най-ученият на нашето време“, ако няма критерий да се установи „стоката“, трябва да се подходи много внимателно. „Така и тези, които разнасят по градовете своите знания и ги продават на едро или дребно на желаещите, хвалят всичко, което продават, без може би някои от тях да знаят, драги ми, кое от това, което продават, е добро или лошо за душата, а толкова разбират и техните купувачи, освен ако се случи някой да е лекар на душата“ (Платон, 1979: 357).

Въобще Платон поставя проблема за личната отговорност при признания, отварящи пътя за знания, засягащи душата, която според

него е най-ценното, което човек притежава. Самата душа като „родствена с божественото, безсмъртното и вечно биващото“ е в известен смисъл „инстанцията“, която определя критерия за ценност. В този смисъл Сократ прокарва примера на независимата и отговорна пред собствената съвест и преценка личност. Неслучайно Г. Хегел вижда в него онова, което е характерно за „... гения на вътрешното убеждение...“ (Хегел, 1988: 55).

В този контекст, говорейки за образците парадигми, създаващи културологични тенденции, можем да кажем, че древногръцката философия в лицето на Сократ има критерий за личност, защитила убежденията си чрез начина си на живот и утвърдила изповядваните ценности в изпитанието на смъртта – факт, превръщаш философа от неразличим социален образ в мощен личностен образец с общокултурно значение.

ЛИТЕРАТУРА/ REFERENCES

1. **Вернан, Ж.-П.** Мит и религия в Древна Гърция. София: Изд. на НБУ, 2016. // **Vernan, Zh.-P.** Mit i religia v Drevna Gartsia. Sofia: Izd. na NBU, 2016.
2. **Лосев, А.** Диалектика на мита. София: Изд. „Славика“, 2003. // **Losev, A.** Dialektika na mita. Sofia: Izd. „Slavika“, 2003.
3. **Марков, С.** Увод във философията. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 1996. // **Markov, S.** Uvod vav filosofiyata. V. Tarnovo: UI „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, 1996.
4. **Попов, З.** Мит и философия. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1991. // **Porov, Z.** Mit i filosofia. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“, 1991.
5. **Мелетински, Е.** Поетика на мита. София: Изд. „Христо Ботев“, 1995. // **Meletinski, E.** Poetika na mita, Sofia: Izd. „Hristo Botev“, 1995.
6. **Кунчев, В., Стефанов, И., Антонов, Л.** Въпроси на културологията. София: Изд. „Сиела“, 2004. // **Kunchev, V., Stefanov, I., Antonov, L.** Vaprosi na kulturologiyata. Sofia: Izd. „Siela“, 2004.
7. **Ницше, Фр.** Раждането на трагедията. София: Изд. „Захарий Стоянов“, 2013. // **Nietshe, Fr.** Razhdaneto na tragediyata. Sofia: Izd. „Zahariy Stoyanov“, 2013.
8. **Ницше, Фр.** Тъй рече Заратустра. Пловдив: Изд. „Летера“, 2000. // **Nietshe, Fr.** Tay reche Zaratustra. Plovdiv: Izd. „Letera“, 2000.
9. **Платон.** Диалози, Т. 1. София: Изд. „Наука и изкуство“, 1979. // **Platon.** Dialozi, T. 1. Sofia: Izd. „Nauka i izkustvo“, 1979.

10. **Тойнби, А.** Изследване на историята, Т. 1. София: Изд. „Хр. Ботев“, 1995. // **Тоунби, А.** Izsledvane na istoriyata, T. 1. Sofia: Izd. „Hr. Botev“, 1995.

11. **Кун, Т.** Структурата на научните революции. София: Изд. „Петър Берон“, 1996. // **Kuhn, T.** Strukturata na nauchnite revolyutsii. Sofia: Izd. „Petar Beron“, 1996.

12. **Фройд, З.** Ерос и култура. София: Изд. „Дамян Янков“, 2015. // **Freud, Z.** Eros i kultura. Sofia: Izd. „Damyan Yankov“, 2015.