

***Persona* и минало – личност и минало**

ГАБРИЕЛА РУСИНОВА

Резюме: Предмет на настоящата статия представлява миналото като екзистенция и феномен. По-конкретно, статията има два обекта – *persona*-лице и личност, като между тях се прави разлика, която „стъпва“ на историко-философски контекст, философско-теоретична основа, тръгваща от обособяването и разбирането на значението на понятията, също така и историческа илюстрация, даваща примери. Основното търсене представлява как се преживява и по какъв начин се третира миналото спрямо и чрез *persona* и личност. Целта на текста е да се направи опит в така определеното търсене да се намери отговор на въпроса: дали е коректно да се прави такова разделение и ако отговорът е положителен, то докъде стигат неговите граници; ако отговорът е отрицателен, да се дадат причинно-следствените връзки, аргументи и обосновка. Методът преминава от историко-философски към феноменологично-херменевтичен, и обратно.

Ключови думи: *persona*-лице, личност, минало, идентичност, памет, частна и публична социална сфера.

Persona and Past – Personality and Past

Abstract: The subject of the following article is the past, portrayed as an existence and as a phenomenon. In particular the article has two objects – *persona* and personality. It is made a distinction between them, which is based on historical-philosophical context, philosophical- theoretical basis. It is left from the formation and the understanding of the concepts meaning, as well as an historical illustration, which is gives examples. The main search is about showcasing how to survive and how to know the past through the *persona* and personality. The purpose of the text is to make an attempt in the determined search to answer the question: “Whether it is correct to make such division or not?”. If the answer is positive, then how far will it go until it reaches its boundaries. If the answer is negative, it may give a causal connection, arguments, and justification. The method passes from historical-philosophical to phenomenological-hermeneutical, and *vice versa*.

Keywords: *persona*, personality, past, identity, memory, private and public social sphere.

Предмет на настоящата статия представлява миналото като екзистенция и феномен. По-конкретно, статията има два обекта – *persona*-лице и личността, като се прави разлика между тях, която „стъпва“ на историко-философски контекст, философско-теоретична основа, тръгваща от обособяване и разбирането на

значението на понятията, също така и историческа илюстрация, даваща примери. Основното търсене представлява как се преживява и по какъв начин се третира миналото спрямо и чрез *persona* и личност. Целта на текста е да се направи опит в така определеното търсенето да се намери отговор на въпроса дали е коректно да се прави такова разделение и ако отговорът е да, то докъде са неговите граници; ако отговорът е отрицателен, да се дадат причинно-следствените връзки, аргументи и обосновка. Методът преминава от историко-философски към феноменологично-херменевтичен, и обратно.

Безспорно в осмислянето на личността важен елемент играе темата за идентичността. В отъждествяването на личността с „аз съм“ присъства един необходим компонент на „аз бях“¹. Това е способността на личността да си спомни и в същото време да се идентифицира със свое минало събитие, със своя спомен, със свое минало действие, т.е. способността на личността да се идентифицира със своето минало, със своето вече отминало Аз². Следователно, както пише Дейвид Лоуентал в *Миналото е чужда страна*, „да знаем какви сме били, вече потвърждава това, че *сме*“³. Така например, миналото е от особено значение в исландската национална идентичност, където ценност за исландците е говоренето за миналото и за историята, била тя лична, била тя общностна, имайки усещането, че когато не говорят за миналото си, то [миналото] би претърпяло забравя, която влече след себе си липса на бъдеще⁴. Вижда се, че обвързването на миналото с бъдещето е ключов фактор за утвърждаването на личностната и общностната идентичност при исландците. По този начин те определят последващото си бъдеще не от действията, направени през настоящето, а от действията, направени в миналото. Привнасянето на подобен аксиологически характер на миналото има обяснение в разгръщането на гносеологическото му значение – в това, че миналото съдържа уроци, които учат и дават макар и частично познаване на настоящето, а заедно с него и на бъдещето.

Не само миналото потвърждава съществуването на личността, ала съществува и обратната връзка – идентичността в своя жизнен универсум с течение на времето осигурява реалността на миналото, защото самата личност в своята същност остава същата, независимо от промяната и смяната на миналото. По този начин се получава двойна амбивалентност. От една страна, миналото удържа осмислянето на Аза, а от друга страна – Азът със своето припомняне и запамятаване, по различни начини – културни, писмени, устни, предметяване, фотографиране – прави миналото реално, след като то вече е отминало. Именно паметта представлява ключ към развитието на идентичността на личността, но същевременно и идентичността, търпяща забравя, започва да претърпява

¹See. Gilbert, F. "Italy". in: *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe*. Edited by Orest Ranum. John Hopkins University Press, 1975, pp. 24-42, s. 41.

² Например, травматично емоционално-психологически спомени оставят трайна следа в психическото здраве на човек, както и в неговата персонална история. И не случайно хората с диагноза амнезия [състояние, при което паметта е увредена. Характерно за нея е загуба на спомени за факти, информация, опит] са лишени и от идентичност.

³ Лоуентал, Д. *Миналото е чужда страна*. превод Милен Русков. редакция Диана Захариева. София: ИК „Критика и Хуманизъм“, 2002, с. 317.

⁴ Thomson, M. W. *Ruins: Their Preservation and Display*. London: British Museum/Colonnade, 1981, s. 95.

промяна в себе си. Затова именно идентичността е онова общо място между миналото и личността, защото тя съдържа в себе си промяната на личността във времето и промяната на миналото в личността, както и потвърждава реалността на миналото и на личността. „Идентичността в течение на времето на живота ни гарантира реалността на миналото: тъй като личността е останала такава въпреки промяната, миналото трябва също да е било реално“¹.

Но това не ограничава ли личността? Роман Ингарден пише „аз преодолявам времето посредством това, че живея по естествен и непосредствен начин, така, че *не се чувствам ограничен* от границите на настоящето и непрекъснато ги *прекращвам*. Аз – който съм трансцендентен по отношение на отлитащите съзнателни възприятия – трансцендирам непрекъснато онова, което съществува в моментното настояще; като че по някакъв начин съществува не само настоящето, но и онова, което е минало, и онова, което е бъдеще. Точно в това между другото се проявява феноменалната природа на времето: то е такъв начин на появяването на действителността, който ми дава възможност да пътешествам през обкръжаващата ме като че отвскякъде действителност“².

Терминът *личност* (от англ. *person*), появяващ се през XV в Англия, произхожда от латинската дума за „лице“ – „*persona*“, която дума „*pesona*“ е изведена от латинския корен „*personare*“ – думата, обозначаваща *маската*, която древните гърци слагат на лицата си, когато играят роля в комедиите и трагедиите, за да се разпознае персонажът и да се обезличат от индивидуалния си облик. „Лице обаче се извежда от *personare* [курсив мой – Г.Р.]“³. „*Personare*“ акцентира върху „*sonus*“, т.е., *звук*, и оттук произхожда значението – *звуча силно*. Самата *маска* има отвор или кухина, стояща пред устата на актьорите, за да се звукоизвлича гласът по-ясно и по-силно. Поради тази причина „*personare*“ е събирателна дума за тези специфични древногръцки *маски*, съчетаващи в себе си индивидуалното обезличаване на актьора и техниката на звукоизвличане. Самите гърци наричат тези маски *просопон*, защото се поставят върху лицето и го прикриват⁴. Дефиницията на Боеций за лице е „индивидуална субстанция на разумната природа“⁵. Древногръцките философи използват тази дефиниция за ипостас. Следователно „*лицето-persona* [курсив мой – Г.Р.] е едновременно и индивидуална субсистенция, по-точно субстанция (ипостас) и лице-облик (пропосон)“⁶.

¹ Лоуентал, Д. *Миналото е чужда страна*. превод Милен Русков, с. 319.

² Ингарден, Р. „Човекът и времето“. превод Правда Спасова. в: *Човекът*, София: ИК „Критика и Хуманизъм“, 2003, с. 28-53, с. 34.

³ Боеций, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев. в: *Теологическите трактати. За утешението на философията*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2008, с. 13-65, Пети трактат, глава III, с.47.

⁴ За причинно-следствената връзка около етимологията на *persona* вж.: Боеций, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев, Пети трактат, глава III – глава VI, с. 47-56; Каприев, Г. *Механика срещу символика*. София: СУ „Св. Климент Охридски“, 1993, с. 40-41; Williams, Thomas D. and Jan Olof Bengtsson. "Personalism". in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition) [online]. Edited by Edward N. Zalta. 2 December 2013. [viewed 15 Mart 2016]. URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/personalism/#PerHisAnt>>.

⁵ Боеций, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев, Пети трактат, глава III, с. 47.

⁶ Каприев, Г. *Механика срещу символика*, с. 41.

За теологическия дискурс и средновековната философска проблематика понятието *persona* (лице) заема централна позиция в тринитарната дискусия, защото *persona* се използва за наименоване на Отца, Сина и Светия дух. На тази основа тринитарната дискусия се фокусира около две доктрини. Едната доктрина интерпретира Троицата като три *лица* в един Бог, а другата – възплъщаването на Сина (второто лице) в Троицата, т.е. ипостасното единство на две природи, човешката и божествената, в едно *лице*¹. Например, макар и тринитарната концепция за *лице* да изглежда маргинална в съвременното звучене на персонализма², изходната позиция за обосновка на дълбочината и всеобхватността на темата за *личността*, според персоналистите, се изразява именно в дефиницията на Боеций за *лице*, „индивидуална субстанция на разумната природа“, защото разкрива вътрешното духовно ядро на личността – да покаже своята уникалност като индивидуална субстанция. А дали тази дефиниция се отнася до универсалната или до родовата разумна природа?

Дефиницията на Боеций, макар и стриктно да е цитирана до края XII век³, след този период в рамките на християнската мисъл бива подлагана на многократна критика. Основната критика в дефиницията е насочена към това, че Боеций обвързва понятието за *лице* с понятието за субстанция.

Ако трябва да бъде „дешифрирана“ структурата на „индивидуална субстанция на всяка на разумната природа“, ще се види, че лицето се отнася до природата, защото природата играе ролята на подлог-субект за лицето, т.е. това, което подлежи под лицето. Следователно лицето се изказва само спрямо природата. Ще се види още, че не всяка природа по необходимост притежава лице, обратното би било контраинтуитивно, но пък всяко лице притежава природа, следователно Боеций показва⁴, че лицето се изказва само относно субстанциите, а не се отнася до акциденциите, и то само до жизнените и разумни субстанции. Това означава, че лицето е присъщо само на човека, на ангела и на Бога. С умисъл се използва думата „човек“, защото „лицето по никакъв начин не може да бъде изказвано за универсалните [субстанции], а само за отделните и индивидите; като живо същество или като род човекът не е никакво лице, но за Цицерон или за Платон или за отделните индивиди се говори като за отделни неща“⁵. Под универсални субстанции се имат предвид тези субстанции, които се изказват по

¹ See. Williams, Thomas D. and Jan Olof Bengtsson. "Personalism". in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition) [online]. Edited by Edward N. Zalta. 2 December 2013. [viewed 15 Mart 2016]. URL = < <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/#PerHisAnt> >.

² Персонализъм – течение във философията и теологията, което поставя в центъра на изследванията си *личността* в хуманитарен контекст. Това е система на мисленото, която бива склонна да приеме, че *личността* е крайното обяснително понятие в епистемологическия, онтологическия и аксиологическия принцип за реалността. Персонализмът е разработен като термин и течение през XIX век, добиващ популярност във философските школи и системи през първата половина на XX век, като реакция от деперсонализиращите елементи в Просвещението, реакция срещу рационализма, пантеизма, Хегеловия абсолютен идеализъм, колективизма в политиката, материализма, психологията, еволюционния детерминизъм.

³ Вж. Каприев, Г. *Механика срещу символика*, с. 44.

⁴ Вж. Боеций, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев, Пети трактат, глава II, сс. 46-47.

⁵ Боеций, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев, Пети трактат, глава II, с. 47.

общ начин за отделните неща – човек, пейка, стол, паяжина. На пръв поглед може да не се направи разлика между универсални субстанции и род или вид. Но Боеций прави такава, макар и да не е подробно пояснена, което място води до критика от страна на средновековните мислители. Малко след обяснението за универсалната субстанция пише: „и други такива, които са родове или видове; защото и човек се изказва за отделните хора, и живо същество за отделните живи същества, и камък и дърво за отделните камъни и дървета“¹. С това прекъсва мисълта му за разликата и започва обяснението на партикуларните субстанции – те не се изказват само за едно нещо, т.е. те се изказват за отделните и конкретни неща и индивиди, като например Мария, Боеций, Аристотел, Порфирий, този стол, тази паяжина, тази мечка. Следователно лицето се обозначава за отделното и индивидите, които имат собствено име.

До определена степен Ричард от Сен-Виктор се съгласява с дефиницията на Боеций. Той е съгласен, че разумната субстанция принадлежи към лицето, както и че лицето се отнася до единичното. По този начин под „човек“ ще се разбира една свойственост, която е обща за всички „човеци“, и под „лице“ една свойственост, която е определена само и единствено на един човек и на никого друго, който човек се назовава със собствено име². Но след това се открива едно противоречие в така разбираното значение за лице от Боеций: ако за субстанцията се пита с въпроса „какво“, то тогава за лицето ще се пита с въпроса „кой“, тъй като зад строго индивидуалното лице стои точно определен индивид³, Мария, Йоан, моят братовчед, неговият брат. По този начин чрез „какво“ се пита за субстанциалността, т.е. пита се за общите свойства, докато „кой“ изисква отговор от множеството на партикуларните неща, т.е. на единичните. Обобщено казано, „какво“ се отнася до качеството на субстанцията, а „кой“ – до свойството на лицето.⁴ Но все пак разликата в Божествената природа, явяваща се Един в Лице и Друг в друго, не идва от субстанциалната основа, понеже макар и това Един в Лице и Друг да може да се изрази в друго лице, все пак то се отнасят към една субстанция. Множествеността на субстанциите не определя другостта спрямо самия себе си в човешката природа, нито, разбира се, множествеността на Лицата правят едно нещо да е друго в Божествената природа. Множествеността на субстанциите не разделя единството на лицето и множествеността на Лицата не прави разделена единството на субстанцията.

Положена в такъв контекст дефиницията на Боеций, отбелязва Ричард от Сен-Виктор, повдига търсенето на критерий за различаване на отделните лица. Този критерий се изразява в онтологичната същност и произхода на нещо. Битие може да се има по два начина: от себе си или от нещо друго. Имането на битие от

¹ Пак там.

² От това следва множествеността на лицата и тяхната уникалност. Колкото човеци има, толкова различни и неповторими лица съществуват заедно с тях. Лицата не се повтарят и имат свое наименование – Иван, Петър, Тома – но собствените им имена се повтарят. Тогава би могло да се подигне въпроса – това не отнема ли от уникалността на лицето, тъй като към партикуларността и уникалността му са придружават и собствените имена?

³ Съществува отправена критика и срещу разбирането за равнопоставеност между лице и индивид, за да не се отклонявам от настоящата тема, вж. Каприев, Георги. *Механика срещу символика*, с. 42-43.

⁴ Вж. Каприев, Г. *Механика срещу символика*, с. 47-48.

нещо друго, от своя страна, се подразделя на битие по същност и по притежание, т.е. някой или нещо да получи своето битие и да има своето качество или по субстанция, или по природа.

Тази проблематика прави необходимо въвеждането на екзистенцията¹, която не се различава по същност и по притежание, а се разделя на сътворена и несътворена природа, но остава еднородна в същината си, когато означава било нещо, което има битие от себе си, било онова, което получава битието си от друго. С екзистенция се обема и качеството, и произхода на нещо. Екзистенцията се изразява в три измерения: според качество, според произход и според общата им „срещност“. Според тези измерения на екзистенцията става различеността между множествеността и едността на лицата.

Цялостният проблем в Боециевата дефиниция, отнасяща се до различаването на лицата не се корени в различието между човешките лица, защото в човешката природа се различават според качество и произход, всяко човешко лице има както единично, така и свойствено качество, на която основа стъпва различието помежду им. Централният проблем е в различаването на човешките лица от Божествените и от ангелските. „Различието между човешкото и Божествено лице идват от различните модуси на разумната екзистенция: единият фиксира многото субстанции на общата природа, другият – една и същата субстанция на многото Лица, а свойствеността на лицето изисква модус на единичната разумна екзистенция, без който не може да е“². По този начин Божествената природа притежава свойството да има множественост на Лицата в едността на субстанцията, защото има битието си само по произход, което в смисъла на екзистенцията означава, че притежава една екзистенция, която е обща за множеството, тъй като човешката и ангелската природа имат битието си от себе си, но по произход са от Бога. Има втора екзистенция, която е неприобщима само с едно единствено лице, това е несъобщимата индивидуална екзистенция. Тази особеност на екзистенцията идва от Божествената природа, която има свръхсубстанциално битие, означаващо несъставното и безначалното, простото и съставното. В Божествената природа субстанцията, доколкото е сама по себе си, т.е. свръхсубстанция, е обща екзистенция, която има битие от свойствеността на общото и в нея е налице обща свойственост, докато Лицето е неприобщима екзистенция, т.е. индивидуална такава, има битие от свойствеността на приобщимото, неговото свойство се нарича приобщимо. Следва, че има една същност заедно с едно неразлично битие и множество Лица заради много екзистенции по произход, които се отдават на хората и на ангелите, получаващи своето битие от първата обща екзистенция.

Общата екзистенция, съобщимата, е и човешката екзистенция, защото човешката природа на субстанцията се разделя по качество и по произход. По качество бива единична и свойствена, ала по екзистенция има битие по свойствеността си като сътворение на душата и размножаване на тялото. Значи свойството на човешката природа е да има множественост на субстанциите в

¹ Идва от лат. *existere* – да е положено от нещо, т.е. полагане по субстанция от нещо друго.

² Каприсев, Г. *Механика срещу символика*, с. 50.

едността на лицето. В ангелската природа различието идва по качество – колкото субстанции има, толкова и лица, защото ангелите имат субстанциално битие по творение.

Следователно *сътвореното лице* бива индивидуална субстанция на разумната природа, докато *несътвореното Лице*, каквото е Божественото, е индивидуална екзистенция на разумната природа. Връщайки се към дефиницията на Боеций, лицето е индивидуална субстанция на разумната природа, следователно *лица* притежават само сътворените хора. Заради поставянето на граница между човека и Бога, която преминава през идеята за лицето, грехопадналият човек може да се определи и като разумна екзистенция, доколкото бива лице. Може да се изведе, че дефиницията за лице на Боеций не е нито универсална, нито родова, защото за да има такава претенция, тя трябва да бъде общовалидна, но заради направената разликата от Ричард от Сен-Виктор между Божествена, човешка и ангелска екзистенция и субстанция, не може да бъде такава. Божествената субстанция не може да бъде индивидуална, защото по този начин по същност ще е множествена, Божествената природа може да бъде индивидуална през битие, но само като индивидуална екзистенция на разумната природа. Тогава тази дефиниция на Боеций не е за всяко лице, каквато претенция има¹, а се отнася единствено до сътворения, грехопаднал човек.

Погледнато от друга страна, въпреки този „недостатък“ около общовалидността на Боециевата дефиниция за лице, различието между индивидуална субстанция и индивидуална екзистенция и различието между множествеността на субстанциите в едността на лицето, както и множествеността на Лицата в едността на субстанцията дават основанията да се говори за различие в лицата по природа. Все пак се говори за сътворения човек, като притежаващ лице, и трябва да се има предвид, че „индивидуалността дава облика, но не и същината. Човекът е именно индивидуална субстанция, защото в човешката природа тъкмо различието на субстанциите задава другостта на лицата“². С грехопадналостта на човека може да се изведе условието за възможност за въвеждане на времето, т.е. въвеждането на времето спрямо *лицето*. Само на основата на горните различености е възможно времеенето на *лицето-persona*. „Неуникалната субстанциалност на лицето е добре дошла за историята в нейната функция, защото нито една уникалност не може да означава нещо или някой друг“³.

Когато се обърне към разделението на колективна и лична памет в по-късните епохи, с така формулираното понятие за *лице* в средновековната традиция може да се говори както за лична памет от гледна точка на уникалността на всяко отделно лице и множествеността на индивидуалността, така и за колективна памет – от гледна точка на това, че щом едно нещо е

¹ Вж. Боеций, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев, Пети трактат, глава II, с. 46.

² Каприев, Г. *Механика срещу символика*, с. 51.

³ Пак там, с. 52.

представено в едно от множеството, то е интуитивно ясно, че може да бъде открито и в рода.

Тръгвайки от теорията на Боеций за *лице*, която е централна за осмислянето на теми като личност и идентичност, преминахме след това към нейната критика от Ричард от Сен-Виктор, според която дефиницията на Боеций за *лице* не може да претендира за общовалидност и всеобхватност, защото се отнася само до грехопадналия човек; друг важен елемент от тази критика е, че от дефиницията не може да се изведе различаване на отделните лица. По този начин, изхождайки от „недостига“ на Боециевата дефиниция за *лице* и „стъпвайки“ върху нейната критика при Ричард от Сен-Виктор, тук полагаме условието за възможност за извеждането на темпоралността, оттук и на миналото и въобще говоренето за историчност в границите на смисъла за *лице*.

През *лицето-маска* и през *persona*, определена като „индивидуална субстанция на разумната природа“, може да се въведе отношението между „публична“ и „частна“ сфера в средновековието. В *Структурни изменения на публичността* Хабермас пише, че „през епохата на европейското средновековие противопоставянето на *publicus* и *privatus*, заложено от римското право, макар и да запазва употребата си, загубва своята задължителност. Тъкмо съмнителният опит за прилагането му върху правните отношения на феодалното земевладение и на сеньорално господство неволно ни предоставя улики в потвърждение на това, че тогава не е съществувала противоположност между публичността и сферата на частното по модела на античността (или Новото време)¹. Стопанската организация на обществения труд превръща дома в център на господство, но господството в производствения процес не може да бъде сравнявана с частната власт, която е определяща за деспотизма в гръцкия ойкос или на патриархалното семейство (от лат. *pater familias*). През европейското средновековие не може да се направи стриктно разграничаване между „частната“ и „публична“ представителна сфера, защото няма точно определен частноправен статут, от който частните лица да преминават в публичната сфера. „Частното“ и „публичното“ упражняване на власт от страна на земевладелеца се преплитат в единство. От една страна, земята е публична, но се намира в дома на господаря, на стопанисващия я, а в условията на дома – от друга страна – господарят притежава властта, следователно публичната земя се превръща частна. По този начин се получава парадокс, защото и двата компонента са свързани с обединяващото ги – земята.

Нека определя в какъв контекст използвам понятията частна и публична сфера. Под публична сфера ще разбирам онова, което е „общо“, т.е. всичко, което се отнася до елементите на общностния живот, вид живот, който е достъпен за всички; докато под частна сфера разбирам „особеното“, обособеното, отделеното от всичко останало или освободеността от нещо.

Положено в този контекст и *лицето-маска*, и *лицето-облик* нямат нито изцяло „частна“ принадлежност, нито строго „публична“, защото „частната“ и

¹ Хабермас, Ю. *Структурни изменения на публичността. Изследвания върху една категория на буржоазното общество*. превод Стилиян Йотов. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1995, с. 57.

„публичната“ сфера взаимно се преплитат в средновековието и не могат да се обособят. „Частната“ и „публичната“ сфера в контекста на средновековната култура са нещо изложено навън, пред общността, която е пряко свързана с „частното“ – духовно, интимно, свое. Това се отнася и за дома. „Разбира се, градското дворянство, особено това на френската столица, което задава мащабите и на останала Европа, продължава да държи на откритостта на „дома“ и да смята за неприлична затвореността на буржоазния семеен живот“¹. Ценност в семейния живот е запазването на рода, а заедно с това и на привилегиите, което се определя от името на семейството, затова и на семейните партньори не им е било необходимо обособено място за дом в съвременния смисъл². По-старите форми на общностен семеен живот се запазват след края на XVIII век в повечето села като добуржоазни, т.е. не се различава все още „частната“ от „публичната“ сфера.

Преходът към обуржоазяване настъпва през XVII век в стила на английското дворянство, което започва да се отдалечава от общностния стил на живот, в който е включен „целият дом“³. Квадратурите на домовете започват да се стесняват, променя се архитектурата на жилищните сгради, дворовете загубват онзи блясък, който имат преди това, жените на домовете отстъпват мястото в кухнята на прислужниците и готвачките, общите помещения биват „жертвани“, за да се обособи лично пространство на всеки един член от семейството, на осамотяването не се гледа като на странна реакция, а като на изисканост, но „публичността“ била запазена в дневната. Домашните бурни дворни пиршества се превръщат в официални вечери, които се осъществяват в променената семейна стая на приемна. Емблемата на буржоазния дом, салонът, се престороява и започва да служи не на „дома“, а на „обществото“. По този начин обособяването на частната от публичната сфера минава през дома. А „частните“ хора, формиращи публика в дома си, не се сливат с „обществото“. Белег за отделянето на „публичната“ сфера от „частната“ е и разпространението на чая, кафето, шоколадът през XVII първо в заможните слоеве на обществото⁴. Открива се и първото кафене, където мъжете се събирали да обсъждат политика, литература, изкуство.

През разграничаването на „частната“ от „публичната“ сфера искам да въведа понятието за *личност*, разбрано като човек, заемащ различни социални роли и имащ вътрешно-индивидуални качества, например интелектуални, душевни, морални. Разграничението на частно и публично е необходимо, за да отделя два пласта на личността. Единият пласт е този на социалната роля, която изпълнява личността в публичната среда, а другият – интимното, скритото, което остава в частната среда. В думата интимно не влагам само значението на лично пространство, в което не всеки бива допуснат, а и значението му като душевност,

¹ Хабермас, Ю. *Структурни изменения на публичността. Изследвания върху една категория на буржоазното общество*. превод Стилиян Йотов, с. 107-108.

² Срав. с Бояджиев, Цочо. *Loca remotissima. Студии по културна антропология на европейското средновековие*. София: издателство „СОФИ-Р“, УИ „Св. Климент Охридски“, 2007, с. 371- 392.

³ Хабермас, Ю. *Структурни изменения на публичността. Изследвания върху една категория на буржоазното общество*. превод Стилиян Йотов, с. 108.

⁴ Пак там, с. 92.

идващо от етимологичния корен на думата – да допуснеш някого или нещо „навътре“ в душата си, да го допуснеш в страховете си. Така формулирана *личността* има прилики и разлики с *лицето*. Доколкото личността изпълнява социална роля, то тя се доближава до „прародителката си“ лицето-маска, което дава възможността да бъде интерпретирано, че изпълнява публична роля и функция. Но личността, разбрана като интимност, като нещо, принадлежащо към частната сфера, не би дала основателна причина за сравнение с *лицето* заради липсата на базисно разделение между „публична“ и „частна“ среда през средновековна Европа. „Трите момента на доброволността, на връзката по любов и на образоваността се сливат до едно общо понятие за хуманност, която би трябвало да е присъща на човечеството като такова и едва тя да му придава неговото абсолютно положение: еманципацията на вътрешното, която се долавя още в думите за „чисто“ човешко или за „просто“ човешко и която следва собствените си закони, е насочена срещу всякакви външни цели“¹.

Тези идеи и цели за свобода, образованост и любов в малкото буржоазно семейство се превръщат в реалност и получават своята легитимност чрез институциите, а през XVIII век добиват и литературна форма чрез писмената кореспонденция. Така личността има потенциала да разгърне своята субектност. Дневниците и разказите от първо лице единствено число добиват широка популярност. В един момент частната област започва непрестанно да се измерва с публичността чрез литературата, а отношенията между автор, произведение и публика стават интимни такива между частни лица, които се вълнуват от човешките съдби на хората, от психологическата страна на чувствата, емоциите, самопознанието им.

Развитието на представителната публичност се обвързва с атрибутите на личността:

- С инсигнии – отличителните знаци и оръжия
- С външност – облекло, прически
- С жестове – приветствия, пози
- С реторика – начини на обръщение, официална реч.

Или казано по друг начин, обръща се внимание върху „благородническото“ поведение на личността, което съчетава в себе си горните четири характеристики, водейки началото си от късното средновековие по отношение на дворецовите добродетели. Самите добродетели, базирани на Аристотеловия анализ, следва, че ще бъдат такива само ако се изпълнят, т.е. само ако станат публични. Така например, ако аз притежавам добродетелта на благородството, но никога не постъпвам благородно, следва, че не притежавам тази добродетел.²

Чрез темата за публичната и частната сфера обособявам значението на личност, което извеждам от частната сфера и разбирането за интимно. Опирайки се на основата, която дава Хабермас, правя сравнение между личност и *лице*.

¹ Хабермас, Ю. *Структурни изменения на публичността. Изследвания върху една категория на буржоазното общество*. превод Стилиян Йотов, с. 111.

² Пак там, с. 61.

Миналото и споменът могат да бъдат изведени на две равнища в своето преживяване и интерпретиране. От една страна, през публичността лицето и личността могат да споделят своите спомени и минал опит, както Хабермас показва това като основен феномен през XVII век с отделянето на стаи за лично и общо пространство в дома, чрез разпространяването на кафенетата, където са се водили дискусии за политика, литература и изкуства, чрез институциите. Но от друга страна с обособяването на частната сфера от публичната се засилва интересът към интимното, към личните преживявания и чувства на отделната личност.

В илюстрацията, която дава Хабермас с развиването на писмената форма на кореспонденция, дневниците и разказите от първо лице, се потвърждава гносеологическият характер, който носят миналото и паметта. Чрез развитието на писмения разказ за интимното чувство, индивидуалното преживяване, споделянето за минали събития, скрити от публичността, става възможно подчертаването на важността около вживяването на личността в миналото – било то близко обозримо, било то далечно на своите предшественици, около сравнението на чувства и емоции, постъпки и действия, познания и опит. И всичко това на двете равнища, интимно и публично. Публичният аксиологически и гносеологически характер на миналото се изразява с темите, дискутирани в кафенетата, салоните и кралските дворове, чрез които теми се подхранва чувство за общност около историческите картини, историко-политическите препратки, архитектурата, литературата, черпейки познания за настоящето.

В заключение бих добавила, че миналото извън социалните обусловености остава в измерението на паметта като лично, защото измерението на паметта се осъществява в съзнанието на човека, което не може да бъде общодостъпно чрез езика и комуникацията¹, но за да стане осъществяването на разговор, необходим елемент от него остава волята на личността (или на *persona*-та), тъй като човек сам избира какво да сподели, което да направи достъпно, и кой спомен да разкаже. „Паметта по своята природа е неприкосновена; в огромната си част процесът на спомняне е нещо, което правим насаме и ‘не е нужно да учим как да запазваме спомените си частни’; те остават такива, освен ако не решим да ги направим публични. Дори тогава те не могат да бъдат напълно споделени; някой може да знае за моите спомени, но това изобщо не е същото като да ги има“².

¹ В противоречие Асман, Я. *Културната памет. Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високоразвити култури*. превод Ана Димова. София: издателство „Планета – 3“, с. 33-35. Вж. разделението на с. 129-132 за извеждането на памет през идентичност.

² Лоуснтал, Д. *Миналото е чужда страна*. превод Милен Русков, с. 314.

Библиография:

Първична литература:

1. **Асман**, Ян. *Културната памет. Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високоразвити култури*. превод Ана Димова. София: издателство „Планета – 3“, 2001.
2. **Боеций**, С. М. А. *Теологическите трактати*. превод Георги Каприев. в: *Теологическите трактати. За утешението на философията*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2008, с. 13-65.
3. **Ингарден**, Роман. „Човекът и времето“. превод Правда Спасова. в: *Човекът*, София: ИК „Критика и Хуманизъм“, 2003, с. 28-53.
4. **Лоуентал**, Дейвид. *Миналото е чужда страна*. превод Милен Русков. редакция Диана Захаријева. София: ИК „Критика и Хуманизъм“, 2002.
5. **Хабермас**, Юрген. *Структурни изменения на публичността. Изследвания върху една категория на буржоазното общество*. превод Стилиян Йотов. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1995.
6. **Gilbert**, Felix. "Italy". in: *National Consciousness, History, and Political Culture in Early-Modern Europe*. Edited by Orest **Ranum**. John Hopkins University Press, 1975, pp. 24-42.
7. **Thomson**, M. W. *Ruins: Their Preservation and Display*. London: British Museuni/Colonnade, 1981.

Вторична литература:

1. **Бояджиев**, Цочо. *Loca remotissima. Студии по културна антропология на европейското средновековие*. София: издателство „СОФИ-Р“, УИ „Св. Климент Охридски“, 2007.
2. **Каприев**, Георги. *Механика срещу символика*. София: СУ „Св. Климент Охридски“, 1993.
3. **Williams**, Thomas D. and Jan Olof **Bengtsson**. "Personalism". in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition) [online]. Edited by Edward N. **Zalta**. 2 December 2013. [viewed 15 Mart 2016]. URL = < <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/#PerHisAnt> >.