

**МИННО-ГЕОЛОЖКИ  
УНИВЕРСИТЕТ  
”Св. Иван Рилски”  
ХУМАНИТАРЕН ДЕПАРТАМЕНТ**

***ИЗВЕСТИЯ  
Том 11  
София 2002***

**University of Mining and Geology  
“St. Ivan Rilski”  
DEPARTMENT OF HUMAN  
SCIENCES**

***P r o c e e d i n g s  
Volume 11  
Sofia 2002***

**РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:**

Атанас Стаматов (отг. редактор), Венета Ангелова, Добрин Тодоров, Стефан Филипов, Екатерина Велчева (техн. редактор), Мариела Кичева (отг. секретар)

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ  
ПРИ МГУ "СВ. ИВАН РИЛСКИ" - СОФИЯ  
ТОМ II/2002 ГОДИНА  
ИК "СВ. ИВАН РИЛСКИ"  
ISBN 954-9748-15-4

## СЪДЪРЖАНИЕ

### ***I. ИЗСЛЕДВАНИЯ***

Андрей Рождественский. Натуралистичната орисия .....	7
Атанас Стаматов. Телесното и спиритуалното в предсмъртния обред на традиционната българска култура .....	34

### ***II. ОБУЧЕНИЕ***

Диана Велчева. Необходима ли е философия? .....	42
Добрин Тодоров. Обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски”: състояние и перспективи .....	47
Йордан Иванов. Спортологична същност на пирамидално-състезателния метод в занятията по футбол в условията на ВУЗ .....	66

### ***III. ИЗВОРИ***

Хана Арент. Върху Кантовата политическа философия .....	72
---	----

### ***IV. ГОСТ***

А. С. Проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов и Кантовата традиция в България .....	77
Иван Стефанов. За някои особености на класическия немски идеализъм .....	82

### ***V. ЮБИЛЕЙ***

П. С. Ян Амос Коменски. За принципите на живота .....	89
---	----

<b><i>VI. КАЛЕНДАР</i></b> .....	91
----------------------------------	----

## CONTENTS

### ***I. INVESTIGATIONS***

<b>Andrej Rojdestvenski.</b> Naturalistic destiny .....	7
<b>Atanas Stamatov.</b> The corporal and the spiritual in the dying ritual of traditional Bulgarian culture .....	34

### ***II. EDUCATION***

<b>Diana Veltcheva.</b> Is philosophy necessary? .....	42
<b>Dobrin Todorov.</b> Teaching on philosophical and social sciences with the student of UMG "St. Ivan Rilski": state and perspectives .....	47
<b>Yordan Ivanov.</b> The sportological essence of the pyramidal-competitive method in football-training in universities .....	66

### ***III. SOURCES***

<b>Hannah Arendt.</b> On Kant's political philosophy .....	72
--	----

### ***IV. GUEST***

<b>A. S.</b> Prof. DSc. Ivan Sofroniev Stefanov and Kant's tradition in Bulgaria .....	77
<b>Ivan Stefanov.</b> About some characteristics of the German classical idealism .....	80

### ***V. ANNIVERSARY***

<b>P. S.</b> Jan Amos Komenski. About the principals of life .....	89
--	----

<b>VI. CALENDAR</b> .....	91
---------------------------	----

## **I. ИЗСЛЕДВАНИЯ**

### **НАТУРАЛИСТИЧНАТА ОРИСИЯ**

**„Откровението на Йоана Богослова”: прочити на прогностиката**

***Андрей Рождественский***

Откъде идва неизтребимият подтик всичко в сакралните култури да се тълкува натуралистично? Защо приликата с “природата” дава “право на битие” на сакралните образци и на техните имитации?

Привързаността към земните аналогии свидетелства за истинност и жизнен реализъм на нова сакрална ориентация и погубва всичките ѝ придобивки в края на нейния път. Действително, всеки предишен тип култура за следващия изглежда натуралистичен, тоест приземен, хаотичен и дочовешки. Това важи не само за общата панорамна смяна на културните модели, но и за техните вътрешни етапи. Любопитно е, че първоначалата на сакралната традиция, изходните образи на нейното Слово-образец изглеждат като онтологични обобщения и при това са идеално непрояснени и схематични. Ранните състояния на сакралните култури, които още не са си подчинили житейската емпирия, са склонни да разискват своите основни битийни граници, а историята оценяват така, както са я заварили, т.е. като хаос, непросветлен от тяхната сакралност (например в класическите идеи на *ecclesia peregrina*). Така, в първите библейски скици Божието присъствие прозира в натуралистични метафори и физически забрани. Те завладяват “материята” на човешките постъпки, а не тяхната морална стойност и спотайват далечна идеална перспектива. Но и последните профанни следствия на сакралните културни модели, общества, считащи себе си за цел и връх на историята, не показват нищо друго освен окончателни въплъщения на изначалните структури, предели и мерки, родени от натуралистичното начало.

Късният културен наглед с право критикува грубата организмичност на ранния облик на модела. А културните реставратори с не по-малки основания изтъкват загубата на връзката с Бога в социално-икономическия “материализъм” и не приемат прагматичната самосъсредоточеност на такива залезни общества. Но ангажираността с профанното никак не пречи на такива епохи да бъдат склонни към мистицизъм и към културни реконструкции със средствата на неомитологиите. Тези влечения са взаимно изразими. Недостигът или загубата на божествения ориентир, неговото принижаване или, с други думи, културна

---

\* доктор, доцент по „Теория и история на културата” в МГУ „Св. Иван Рилски”.

слепота не са ли заложени в самите сакрални култури, в тяхната взаимна враждебност и непроницаемост? Не прозира ли тук прозаичното недоверие към поэтапното откровение на Бога чрез огледалата на културните модели, които последователно израстват един от друг? С тяхната смяна визиите за Бога се издигат над феноменалистичната пъстрота, престават да принадлежат на космоса, след това губят частичната съизмеримост с творението и сетне се сливат с неокачествима трансценденция, която няма как да бъде профанирана. Но тази велика промяна, ставаща на тласъци при прехода от едни културни структури към други, на свой ред извиква разпространена и старинна тълкувателна нагласа. Тя вижда в трансцендирането "изтъняване" на божествеността, изчезване на залозите за благоденствието и спасението на света и санкция за всепозволеност на профаниране, лишавашо културата от последна цел и смисъл. Трябва да разберем, дали е Божието откровение за света е едно, т.е. дали съществуват уникални и безпогрешни критерии (онтологични и структурни, евристични и ценностни), които осигуряват устойчив ритъм и стройно единство на културния живот и предпазват от натуралистичното "небитие". Или пък открояването му е другата страна на трансцендирането и пътят към Бога е не завършващ и безкраен. Тогава той би изглеждал като узнаване на неговата несъпоставимост със света, свързано с постоянно надмогване на културната евристика и етика.

При подобни съпоставки трябва да се отметнат морализаторските аргументи спрямо реставраторите на древната културна програма от рода на евангелския, фанатичен по дух, словесен разгром на фарисейските, либерални и уравновесени културтрегери. Още повече, че и в евангелията това са символи на широки културни опозиции, и в реалния живот личните мотиви на културтрегера могат да са всеотдайни и искрени, както и обхватни и мъдри. Грубите нападки на късните сакрални систематизатори, каквито са били например неоплатонците, биха имали явен привкус на кощунство и варварство. Но интелектуалната реанимация на сакралното се отрича от логиката на моделирането. Според нея тъкмо най-точно подбираните и балансирани подобия на сакралния образец в социалния живот пренасят в него битийната самостоятелност и независимост на културните първопринципи. Според същата логика на развитие окончателното претопяване на сакралните структури и цели в "материята" на социума изважда на светло техния формализъм и пълна неспособност да се справят с жизнената стихия. Изчерпателната профанация на някога господстващия първомодел се претопява в диктаторското и насилническо подчинение на социалните общности и зависимите региони от властващия "център". Но животът се изплъзва от такова оформление, изглеждайки за него ирационален. Основното средство, с което сакралните култури се предпазват от потъване в небитието, е постоянното

доминиране на идеалния образец, което непрекъснато се възпроизвежда на всички етапи на профанирането - от властта на конкретните религиозни доктрини до непрекъснатостта на винаги верните партийни програми и законодателно определени правомощия на големите международни конвенции.

В християнската традиция един от традиционните аргументи за независимостта на религиозния идеал от историческата деструкция гласи, че именно в църковния живот, и в частност, в религиозните тайнства се постига обожаването, висшето духовно и телесно единство. Създава се богочовешкият организъм, недостъпен за принизения светски живот. Иначе казано самата изваденост от историческия контекст спасява от историческо текучество. Това създава много апории. Първо, то противоречи на програмното превъзходство на образа пред предобраза, което тук съвпада с целта на културно-историческия живот. Второ, логиката на историческото движение се откъсва от жизнената реализация, както го позволява ключовата за модела частична обвързаност на културните опозиции. Трето, личният мистичен опит на такова обожаване според професионалните критерии е неизповедим и окачествим само от Бога. Освен това, еталоните за определяне на такива лични или културни състояния се множат и се оказват зависими от развоя на културната традиция. А каноничните агиографски корпуси например чети-минеите като непоклатим образец на противоположен спрямо историята също се оказват уязвими, доколкото се влияят от исторически сложилите се агиографски трафарети или от немистичната прагматика (например от целите на религиозната политика). Всички епохи, претендиращи да са връх и завършек на сакралния модел, сиреч всички "възрожденски" епохи директно отъждествяват себе си със сакралния идеал. Въсъщност не може да се излезе от апориите, докато си служим с концептуалния апарат, който формалистично разкъсва своите значения и допуска логическото "чудо" на сливане на несъединимите смисли.

Но именно това самоутвърждаване предизвиква орисията сакралните култури да се превръщат в мъртва плът. Например преакцентирането на римокатолическата църковна доктрина от есхатологичните мотивировки към обосновките на вечността на църквата, на нейното тъждество с царството Божие утвърждава статиката и незаинтересуваността от историята и консервира имперските цели на институцията<sup>1</sup>. Пословичният пример за нечувствителност към диалог, мотивиран с априорна верска правота, е поведението на днешната разкъсана Българска православна църква. Но по принцип подобно пестене на интелектуални усилия и вкостененото налагане на мярката на образа там, където се искат внимателно коригираните връзки на проект и реализация, е неизбежно, доколкото продължават да действат сакралните праструктури на културата. Тях ги наблюдаваме не само в христоматийните рамки на

тоталитарните общества, но и в най-дребни подробности на демократичните държавни санкции, да речем в наскоро поставеното от САЩ изискване за неподсъдност на американските граждани от международния съд за престъпления срещу човечеството (поради сакралната претенция за непогрешимост на властващия център). Важно е, че във всички случаи, когато се защитава неподвластността на организиращото огнище спрямо времето, аргументите “от вечността” (всъщност се поддържа тезата за най-жизнено богатото, цялостно и перспективно състояние на културата) са апостериорни. В подобни ситуации те са само подсилващи доводи, защитаващи нечие конкретно историческо господство.

Освен това, когато адептите на ресакрализацията, реконструкторите и културтрегерите защитават сакралните образци, те се принуждават да обвиняват историята, да търсят в нея времето на злокобния прелом, на второто, вече собственото ѝ “грехопадение”. Ако не го заявяват толкова пряко, те проявяват автаркично равнодушие към историята или например се затварят в неутралните, общосредновековни ехемпра. Поразително е как любовното и прецизно познаване на историкокултурните факти и склонността към обобщаващи теоретични систематизации се родяат с наистина “сатанинското” недоверие към Бога. Тази нагласа предизвиква подозрение, че той е прост и недалновиден “старец”, не успял да предвиди развоя на творението. Разбира се, ключовото структурно съотношение на частична съвместимост позволява това недоволство да се преобрази дори в теодицея, понеже освен предопределението в историческият “неуспех” се оказва замесена и отприщаната свободна воля. Но свободната воля на хората през цялата история на сакралните култури никога не е правела нищо друго освен последователно, старателно и искрено репродуциране на сакралните образци в структури и цели на земния живот. По отношение на културната програма такива натуралистични имитации са действителни структурни теофании.

Затова същинската, тоест не половинчата теодицея би изхождала не от Божието участие в историята като “първопример” и “напомняне” за посещаваните или наказваните хора, а от изчерпателното Му присъствие в целия път на културните модели. Това би могло да се аргументира много по-убедително, ако се отхвърли Божиата “пристрастеност” към определен вид културна схематика или към нейните частни формализации. Пълнотата на Божието участие в съдбите на културата много по-убедително се обосновава от всеприсъствието на градивния праизвор в метаморфозите на всички културни модели, което не би могло да се ограничи със заложите на някоя от тях. Това обаче налага избор на единни мерки и единна перспектива, единен концептуален мащаб, който позволява да се видят разместванията на връзките между Бога и света. Ако тези



критерии липсват, теодицеята е незащитима и ние сме обречени на лутания между еклектиката и догматичната редукция на културните модели.

Освен това натуралистичната омагьосаност на тези представи не може да се премахне, ако онтологията изобщо подменя културната онтология, или изиграва ролята на основата, на началата и краищата на културния проект. При този наглед става неизбежно обвързването на определена културна подредба с първоначалната структура на битието, както е загатнато още в езическата или монодуалната религиозна митология. Всеки митологичен корпус използва картината на поетапното сътворяване на физическия свят като подтик да се установят общи, най-трайни доминанти именно на културата. Строго погледнато тези начала не са само културно-онтологични, понеже те се превръщат в принципи на антропософията при развитите състояния на модела. Това е пътят към догматичното самоограничаване и към раздърпването на културата и историята. Въсъщност просто трябва да се изхожда от един нагледен факт: всеки сакрален първоизвор, в това число и Вехтият завет изказва културна програма чрез природни, сиреч непрояснени, но дисциплиниращи метафори. Те излъчват структури на разбирането, въз основа на които естествознанието след векове може да изведе и произхода на културата от природата. Така например нютоновата класическа механика обосновава физическите действия и противодействия чрез предсхващанията за симетрията, присъщи на организмичната културна ориентация.

С други думи идеята, че Бог е Бог на културата изобщо, че чрез визиите за първоизвора постоянно се издига нейния хоризонт би могла да посочи изход от натуралистичното затъване. Не само това, съотнасянето с Бога създава движението на основния коцептуален мащаб, без който са немислими никакви връзки, аналогии и оприличавания и без който се разпада цялата структура на културния универсум. Тази зависимост в известен смисъл е най-очевидна за най-профанираните културни състояния, тотално присвоили изначалната подредба на образа. Така, невъзможността на всеки културен модел да съществува извън връзката с божествения ориентир (независимо от това, дали тя се осъзнава или е засенчена) може би е най-основателната теодицея. Това структурно съотнасяне с особена сила се препотвърждава при прехода от организмичните културни ориентации към модела на открития исторически хоризонт. Този модел унаследява от предишния представата за човека като завършена културна "теофания". Многовековният опит на предходната парадигма стига до схващанията за пълна слятост и ирационален динамизъм на пластове в човешкото естество. Но ориентацията на откритостта не взема от предшестващия модел превъзнасянето на Аз-а, което е последно профанно следствие от идеите за единствеността на Бога и творението. Новият модел

поставя човешкия свят в избистрено отношение към Бога, свободно от натурализиращи антропни оприличавания. Така новите смислови рамки откриват човека като напълно цялостно творение, но започват да градят отново неговите стойности на културната теофания чрез радикално различни аналогии с пълната трансценденция. Възникват оприличаванията с дисбалансирания и непредсказуем исторически път; етическите приоритети се пренасят от Аз-а към напълно различния и неизвестен "друг"; отбягват се евристични или ценностни абсолюти и т.н. Трансценденцията като че ли властно въвежда своите аналогии в живота, но същевременно го предоставя на себе си. Захранва се отношение към Бога, много по-благочестиво от сакралното, пък и човекът не може да слезе до "simia Dei". Така се появява културологичният парадокс: в тази смислова перспектива тъкмо безрезервната съсредоточеност върху земното е най-надежден гарант за отърсването от натуралистичност, от прозаичното загубяване на културните подобия. Трансцендирането става естествена и делнична, постоянно разнообразима задача. Самият тип моделиране тук предпазва от профанните исторически "неудачи", постоянно раждани от сакралните култури. Действително, всички профанни конкретизации на отминаващите културни принципи са приключвали с несполуки в този смисъл, че фатално са се озовавали встрани от магистралните културни цели (например всички земни въплъщения на царството Божие - еретични, имперски, социалистически). Докато проектите на свръхмодела на откритостта не могат да се задънват тъй обречено, защото предполагат мултисценарийност и постоянно коригиране на културните цели. Но сами по себе си структурните преобразования на такива парадигми не са демиургични. Разбира се, културните модели не са голо скеле. Те са целият живот на хората, обединен чрез обща моделна ориентация. Но оживотворяващото присъствие на Първоизвора е не по-малко изразимо в скъсване с конструктивните устои, в проблематизиране на утвърдения ред. То е вечен импулс за ново начало. То установява вековни традиции, но постоянно ги оспорва.

Промислителното творчество от това не престава да бъде неотвратимо и насъщно. Този ракурс на неговото открояване позволява по-различен поглед върху предвиждането на нови културни панорами, както те са загатнати още в древните митични проекти. Благодарение на това биха се добавили нови доводи за предвиденото свише себе надмогване на сакралността. Митологичните корпуси-образци не само изживяват сходни етапи на смислово разгръщане, но и предугаждат контурите на следваща велика културна програма и най-вече сочат белезите на нейния старт. В тази връзка се обръщам към предназначенията на "Откровението на Йоана Богослова", меродавни за християнската културна традиция. Този паметник увенчава библейския културен замисъл и упътва към

неговото земно въплъщение. Апокалипсисът, както и целият библейски корпус може да се разчете по два основни начина: като чисто религиозен текст, като застинал и енигматичен предобраз на различни конфесионални очаквания; и като резюме на монодуалния проект на културата въобще. Вторият избор изразява пълно доверие към Божия "план" и не му предписва правила на играта. Освен това, последната алтернатива позволява в рамките на "Откровението" да се приближим към скицата на модела, който скъсва с условията на сакралността.

Ако си зададем въпрос, защо символите на "Откровението" изглеждат и се редят така, че образно да съответстват на религиозната употреба, а не на рационалистичното или светско тълкувание, то отговорът явно се крие в общия ритъм на промяната на културните праструктури. Ранните (наивни) митологии са потопени в целостта на живота и в непосредственото контактуване с първоизвора. С това те сочат основното условие, без което не може да съществува никаква култура. Но понеже това условие трябва да се удостоверява все по-точно, а моделните основи трябва да се укрепват във всички кътчета и насоки на културата, тъкмо затова изначалните митологии се оказват и първите губещи. Тъй че в адаптацията на първичния мит инициаторът не е той, а религията, с нейната догматика и прагматика. Тя използва сакралната предистория като свой естествен и най-близък материал, от който извлича изчистена конструктивна версия за пораждаване на културата. Религиозните тълкувания се оказват първи разрушители на митичната праоснова, понеже си присвояват организаторски права на първообразеца и имитират неговата власт над социума. Освен това, образната близост на митичните и религиозните прочити възниква в единната историческа среда. Най-антропоцентричните и иманентистки версии на мита и първите догматични обобщения или взаимно се предизвикват или фактически съвпадат.

Този антропософски финал на двата Завета, който потопява теофаниите във визионерската близост с Бога, се строи според общия принцип на развоя на библейските съдържания. Най-напред Апокалипсисът е ново начало, и затова той отново е сугестивно митологичен. Това е натуралистична и нагледна, почти осезаема митология. Но тъй като "Откровението" проектира традиционната "нарушена симетрия" на предобраз и образ в нов контекст, този на следването на Христовия пример (паметникът е за второто пришествие на Христа, в човешките души, а не за първото в плът), то митологията на Апокалипсиса е по-новому антропоцентрична. Символите-персонажи на този текст, познати от своята библейска предистория, тук играят епизодични роли. Те мотивират окончателни присъди, завършека на културната програма. Затова видяната от Йоан митология е откровена както никога преди, тя почти натрапва своите антропософски отговори. И то така, че загатва два начина да бъде разчетена:

според набелязания от нея общ развой на културата; и според доминацията на втория пласт за моделиране на сакралната култура, този на догматичната систематизация. Известно е, че "Откровението на Йоана Богослова" (при богатата му литургична образност) твърде трудно се поддава на догматичната рационализация и сравнително малко прониква в богослужебните, литургически текстове. Нейната жизнено съгъстена митология представя две епохи в битийната пълнота на културните смисли - на началото и завършека на културната програма. Ето защо "Откровението на Йоана" се чувства особено близко във времената на ранната, мистериална и екстатична вяра. Същевременно то е посветено на края на културния път, на неговото "отвъдно". А отвъд даден културен модел може да има само друг културен модел, който поставя предишните натрупвания в твърде различна връзка с Бога. Поради самия ритъм на развоя на сакралната култура (в който е включено това Йоаново съчинение) началата и равносметките на Апокалипсиса интерпретират и жалоните на културната парадигма, а не само последното сбъдване.

Както и във всички библейски повествования, и в Йоановото може да се търси доминацията на "предобраза". В частност такива са всичките религиозни прочити на Йоановото творение. Те намират в този текст лайтмотива за възхода към Наследието. Зад тази тълкувателна нагласа стои стремежът към социалното закрепване "завинаги" на намерения стереотип, към неговото вкостеняване и неуморна, детайлна формализация. За религията, която самата е предобраз на социалното профаниране, тази митология е вечен и ненадминат културен връх. Но в това Божие свидетелство може да се открие пътя за изкупуване на нов културен хоризонт чрез отмятане на всякакви формализми, на всички мъртвешки профанации. Този текст онаследява от библейския корпус твърде важна херменевтична конструкция. Едно от ярките му възплъщения е свръхсимволът "Вавилонска кула", който позволява да се разбере принципът за развитието на монодуалната култура. Той се загатва още в родословието на Каин и Сит, които обещават културния залез в образа на Енох, взет жив на небето (съответно от 7-ма и 3-та позиции). Именно Каин, символът на цивилизоването и на неговия тласък - порока, строи град "на изток от Едем", сиреч създава материализираното Наследие. Този символ се появява не епизодично. Явно или полускрито той предвещава всички възходи и падения на своята културна програма. Това е особено важно, понеже се оказва, че тя не е самоцел на библейските повествования. От значение всъщност е живият стимул на библейските събития, променящите се очертания на връзката с Бога. Тя преустройва историята и я очовечава. Именно този постоянен импулс, неподвластен на никакви канонични верификации, води откъд монодуалния проект. Подготвеният от него поврат се разиграва в Йоановото "Откровение".

Както и в целия библейски корпус, в Апокалипсиса значенията на "пътя", детайлизирайки се, прерастват в станалия резултат, който изправя пред каверна, пред нова културна загадка. Пътят, който въвежда в ремитологичния контекст на творбата всъщност е съвсем прозаичен<sup>2</sup>. Това е римският редовен път, водещ от крайбрежието, на който са разположени споменаваните седем града с ранните християнски общини. Тази физическа реалност е и повод за първи, още статични констатации, които се разгръщат в текста. В започващото се видение за седемте църкви човекът се издига до Бог, Христос се приравнява на Отца, но в духа на изходните оприличавания Богочовекът се сочи като транскрипция на "организма на историята като "начало и край" (1:8). Той се вижда като "началникът на земните царе", т.е. в разширения контекст на религиозната етика е еталон на всички напредващи в добродетелта, а освен това се дава като движеща сила на земния свят. Следовниците му се наричат "царе и свещеници", което вече е културна теофания (за разлика от някогашните внушения на образа на Мелхиседек). Те са обявени за "живи". Но какво значи да си "жив" или "мъртъв"? Още повече, че в Апокалипсиса тези стойности се релативизират. Разпръснатите във видението "седемте звезди", "светилници", "ангели" съгъстват библейската седморна символика на историческата еволюция<sup>3</sup>, отнасяйки я към превъплъщенията на Христовия път на следовниците. По този повод още Андрей Кесарийски забелязва: "Макар че Църквите възникват навсякъде по света, броят им се описва само като "седем". За него това седмично число "отговаря на протичането на сегашния живот" и освен това "чрез числото "седем" могат да се разберат и духовете, седемте ангели, на които е поверена грижата и управлението на Църквите"<sup>4</sup>. Освен това екзегетът мисли, че тази седморица означава и Мира на бъдещия век<sup>5</sup>. А Арета добавя, че "непълният период от седморицата дни означава пребиваващото в тварния свят чрез своята потенция, както тя се проявява чрез всички неща"<sup>6</sup>. За Христовите адепти Словото е "двуостро" (1:16), а Богочовекът има "ключовете на ада и смъртта" (1:18), ключовете на историческата цена на традицията. Ето защо и Арета се съсредоточава върху насъщните отговорности на Църквата, преосмисляйки цялата досегашна история: за него препасания на бедрото меч на вехтозаветната символика означава отлагане на отплатата, за разлика от меча, излизащ от устата<sup>7</sup>.

Разходката из седемте църкви отрежда на "ангелите" им "мярката човешка, каквата е и ангелска". Не случайно този църковен писател смята, че Йоан "нарича "звезди" или пък "ангели" предстоятелите на Църквите, доколкото те са получили светлината по жребий от самото Слънце на справедливостта"<sup>8</sup>. Тя отново заставя "живите" да оживяват в различни исторически контексти, за да се сливат с идеала на неразложимата и не секваща цялост на живота в

подновяващата се връзка с Бога. Засягайки тези контексти, изворът на видението открива “престолът на сатаната”, “сатанинско средище” и “дълбини сатанински” в тези ранни църковни центрове, които не са толкова далеч от евангелските общини. В общото поле на християнската култура те са предупреждение за всички сакрални предобрази, искащи да си подчинят живота независимо от обстоятелствата и реалната си стойност. Това са “николаитите” с тяхното гностично себеоправдание със знанието и претенцията за вседозволеност поради презрението към живота. “Жената Иезавела” освен че е реалност, е и подновен библейски символ, който в случая говори за вулгаризирана екстатична религиозност като вече надживяна и опорочена. Понеже те са надминати от по-съдържателни културни форми, но са красноречиви и се вграбчат в тачени, но празни маски на традицията, Андрей Кесарийски ги обединява като духовен блуд и ереси и ги сатанизира като внушени от злия дух<sup>9</sup>. И особено това са “псевдоюдеи”, т.е. всички догматици, авторитетни представители на назубрената и вече вкостенена културна схематика. Всички те са и символи на бъдните на културната програма, копнееща за постигнатото съвършенство. Освен това видението обещава, че сред тези мними “царе и свещеници”, фанатични диктатори и прагматични културтрегери ще се срещат импозантен тип хора - “ни студени, ни горещи” (3:15-17). Тук нашите патристични коментатори, колкото и да плащат данък на древните интуиции на срединността, единодушно осъждат светските мотиви на привидната религиозна поза<sup>10</sup>. “Топлите” хора ще поддържат традицията без риск и жертвеност, при всички дивиденти за самочувствието и престижа. Но те не могат да удържат “Наследието”, както деспосините не са могли да запазят водачеството в християнството поради плътската си близост с Христа<sup>11</sup>. Защото Наследието всъщност не е наследство, имане, това е нещо, което се печели всеки път при различни обстоятелства (концептуални или житейски). Но кои са онези, на които Христос ще напише своето непредсказуемо “ново име” (3:12)? Те подемат Христовата роля на радикалното антропософско обновление на културата, което в предела (както е и обещано) ги поставя отвъд културния модел. Тези “богати (духом) “скръбни сиромаси” (2:9) не поставят социалната реализация над увличащи и обсебващи “нови имена” на ориентира. Както сочи паметникът, те няма за кога да се загрижат, че са хулени и изтласквани от “лъжеюдеите”. Но това е само първа, още неподвижна скица, онова бегло маркиране, което бележи началото на всеки етап от развоя на културната програма. За да се оживи и прерасне в историческа реалност, за да се превърне в “образ”, видението показва Извора на културната промяна. Този “Някой” е зрима метафора на трансцендиране и изплъзване (той изглежда като многоцветни, неопределени камъни). Престолът му е пред идеално разгърнато и многоцветно житейско море (“стъклено море, подобно на

кристал”, 4:6). “Нещото, което трябва да стане след това” е цялостно, то се придружава с два потвърдената символика на пълнотата (чрез образите на 24 старци) <sup>12</sup>. Това отново е пълнота на еволюцията, с всички нейни степени, промеждия и тъмни страни. Религиозните, предобразни състояния на културата също считат тези символи за еволюционни, но според своя времеви и социален контекст). Аналогично разсъждава и нашият коментатор, свидетелствайки, че някои смятат “серафимовите” очи за онази сила, която излъчвайки се от божеството, вижда и онези неща, които вече отдавна са свършени, и от друга страна онези, които ще се сбъднат някога<sup>13</sup>. Тези символи се дават не само общо, като 7, но и като Йезекииловите “животни”-състояния, чрез които Бог се оглежда в света<sup>14</sup>. Както и целият библейски корпус, Апокалипсисът се строи чрез препотвърждаване на едни и същи структури. Така и Йоановата книга, “запечатана със седем печата” (на антропоцентричните отсечки на културния организъм) разгръща в същата последователност своите етапи. Тя предвижда успоредно движение на социалните структури и на персоналистичния вътрешен живот (книгата е “изписана отвътре и отвън”), но загатва и смяната на културното лидерство. За тях най-напред се дава обща скица на промени и инверсии, както е в първите глави на “Битието”, в Захариевото видение за “конете” и в началото на самия Апокалипсис. Обещаната културна трансформация пак се вписва в схемата на израстване и взаимно отричане на предобрази и образи. Ездачът на бял кон с лъка-Слово (като предварително увенчан победител) се дава като религиозен предобраз-обещание за сбъждане на културните цели. Конникът с рижия кон (в конфесионалните традиции образ на първичен, огнен порок) сочи началното, грубо и властно завладяване на профанното пространство. За сравнение нашите автори, проявявайки “конфесионален егоизъм” твърдят по този повод, че от епохата на ранната Църква “мирът на този свят е разклатен, и естеството на хората в известна степен е опълчено срещу себе си”<sup>15</sup>. Ездачът на вран кон с къпони в ръка предвъзхищава света на оразмерената и усвоена, но все още предобразна, т.е. религиозно доминирана култура. Любопитно и навременно тук е предупреждението на четвъртото животно за стойността на “жито” и три пъти по-евтин “ечемик”: въпросът за стойностите на живата вяра и удобния културен догматизъм е твърде значим за “възрожденските” епохи<sup>16</sup>. Персонажът на сив (иначе казано, оценъчно уравновесен) “кон” се гледа с очите на четвъртото животно - орела (на свой ред общия символ на духовния и културен възход). Той подсказва преоценка на ценностите, “смърт” на отживелиците, на опорочения “схоластичен” ред (библейската екзегеза, тълкувайки “смърт” в морален смисъл, също говори за “смърт на порока”, често свързвайки го с “втората смърт”). Ако се следи общият ритъм на известните етапи, във видението твърде характерно се говори за жертвите в името на Бога

не от времето на *Ecclesia peregrina*, а от “триумфиращото” ѝ време на управляваща земна институция. Това са мъчениците, откриващи други пътища към Бога, несходни и извънцърковни скици на основната културна вертикала. Шестият печат, символизиращ изпитания на тази историческа отсечка, сочи и повода: развенчаването на предобразите-кумири. Казва се: “Звездите пък небесни паднаха на земята, като смоковница, разлюляна от силен вятър, хвърля незрелите си смокини”. За същото обезценяване на някога престижните цели и пътища подсеща и друг образ: “свива се небето” (6:14) - старата картина на културния универсум<sup>17</sup>. След като загърбва властващите (6:15-16), т.е. всички овластени да прокарват старата парадигма, “Откровението на Йоана Богослова” надзърта в “сбъдването” (това е интервалът между шестия и седмия печат). То отново е в рамките на “етическата география”, понеже се вписва в “четирите ъгли на земята”, включващи и “север”-тъмата в цената на културния залез, в неговите 144 хиляди или в неговата “пълна мяра”<sup>18</sup>.

Структурите на осъществения модел са единни и за ранните сакрални, и за късните профанирани интерпретации. Те могат да опишат и райския Мир, и (по-реалистично) физическата смърт на онези, които “няма вече да огладнеят, нито да ожаднеят; тях няма да ги види слънце и никакъв пек” (7:16). Но при всички случаи техният прочит обрисова изчерпването на традицията, жалонът, който бива последван от културната инверсия.

Осмата глава на Апокалипсиса отново намира сходния ритъм в тази заключителна отсечка от пътя. Тя събира историческите промеждия на културното развенчаване в седем етапа. Културната трансформация се разказва като изпитания пред златния жертвеник - в името на Бога и по Божия план. Те се известяват с “тръби”, тоест според традиционната екзегеза, чрез “пророци” и харизматични личности, които прокарват лидиращи транскрипции на профанираното Слово. От първата организираща намеса изгаря “зелена трева” (8:7), първично и принижено състояние на нещата. Подготвя се падането на планината в морето, сиреч културният ориентир се вля и разпротря в житейското море, вълпъти се (с метафориката на кръв и плът) в него. За житейското влияние на Образеца говори “умирането” на морските твари и кораби (блудни синове), в тях умира опорочеността от отживялото. Твърде важни в този смисъл са следващите стихове (8:9-10) за падането на голямата звезда-пелин върху “водите”<sup>19</sup>. Свише е предвидено и разочарованието от религиозния прочит на Бога, а след четвъртата “тръба” се загатва “потъмняването” на останалите сакрални кумири заради изчерпяването на човечеството. Последните три предизвестени етапа (трите “горко”) оценяват окончателното профаниране на културата, стигнала до своята формалистична ресакрализация. След тръбата на петия Ангел падналата от небето звезда вече отваря “кладенеца на бездната”,



т.е. се превръща в своята противоположност. Тя вече знаменува всички сили на овластеното мракобесие, авторитетът на застоя и на преследващата живия дух формалистика. “Слънцето и въздухът потъмняха от дима на кладенеца”, породил скакалци, уязвяващи като скорпии (9:3-4). Рече им се да не оборват своето примитивно начало (“зелената трева”), както и подобава на ресакрализаторите, а само “ония човеци, които нямат божия печат”, т.е. които са извън тяхната сакрална програма. Именно за това време на детайлно, но фалшиво и призрачно възстановяване на сакралността се казва, че хората ще търсят “смъртта” (сиреч ново начало), но няма да я намерят (9:6). Понеже от общата картина тук (както и в целия библейски корпус) винаги се преминава към човешки конкретизации, изложението се обръща към носителите на последния сакрален апотеоз<sup>20</sup>. Обещава се тяхна агресивност и претенция за културната изключителност. Те изглеждат културтрегерски красиво, имайки “коси, като коси на жени”<sup>21</sup>, но венците им са, уви, златоподобни, а не златни. Ситуативно тези адепти се отдават на “ангела на бездната”, но са влиятелни, тъй като се осланят на масовия предразсъдък и управленски амбиции. Завършекът на монодуалната култура отново раздвижва стойностите на културния изгрев и декаданс, на тъмата и напредъка (“броят на войските им беше двеста милиона”, 9:16). Отпускат се четирите ангели от голямата река Ефрат (късното име на компрометирания Йерусалим, земния град Божи). Поразите, причинявани сега от “скакалците”, са все телесни, социални и имат прагматична цел (те се придружават с метафориката на кръв и плът, 9:17-18). Но те събуждат съпротивата на хората, и в тях отмират интелектуални и ценностни недъзи. Видението подсказва, че ще има нужда от концептуален противовес, понеже силата на културните идолопоклонници “беше в устата им”, в тяхното ерудирано и сладководно слово.

Следващата глава не крие земната цена на новата културна програма (сладка в устата и горчива в корема), която трябва да плати самият Йоан Богослов като един от първопроходците. Глава 11-та ни доближава до идеалната цел, Наследието, а отгоре на това твърди, че то се измерва, че има параметри и структури. Великата културна цел (храмът) е сакрална и затова ограничена от “езичници”. Но това са много особени езичници. Те принадлежат към шестте етапа на земния развой на сакралната парадигма (означени от “42 месеца” в 11:2). Иначе казано, това са нейните “роби” и “наемници”. А такъв ще бъдеш докато ѝ принадлежиш дори и в най-възвишения смисъл на тази дума, т.е. докато търсиш отплата в нейното “отвъдно”. Именно тук те се обрисуват като ценностен антипод на “двамата свидетели”, като “духовен Содом и Египет” (11:8). А “двамата свидетели” са традиционните възвестители на подновяващата се връзка с Бога. Поради тази мисия те имат власт да затворят идеалното “небе”

(прецъфтелите устои) и да спрат “дъжда”, понеже е лишен от благодат и смисъл. Връзката с Бога е повод те да превърнат своите “води” в “кръв”, да възплътят нова перспектива. Но ролята на “двата светилника” тук се очертава в контекста на изкупения възход към културния предел, който отнася “седем хиляди имена човешки”. Цифрата 7 символизира прекрачването, великата инверсия и Мирът. При това парадоксалната статика на Мира (според мистерията на част и цялост и безпокойните исторически оприличавания) се оказва повод за “разлютяване на народите” (11:18).

В картината на апотеоза на християнството започва да прозира съд над него. Жертвите и изпитанията на будните души са събрани във всеизвестния образ на “жена, облечена в слънце”. Християнските религиозни прочити виждат в този символ ту Църквата и паството, ту Христа и апостолите<sup>22</sup>, ту Богородица и младенеца, ту носителите на монашеския подвиг. Символът е инвариантен, доколкото означава душа, растяща в истината. Само че този инвариант, както и всички в библейските съдържания, изразява определено звено в развоя на модела. В случая той ни отправя към изпитанията от ерата на културния залез. На какво ни прилича този плътски, затынал в профанното нападател с характерните “седем глави и десет рога”? Не поетапно ли сакрално структуриране на историята и известния нравствен ориентир - 10-те заповеди? Не означава ли това прекеждие последното отчаяно нападение на овехтяващия свят? Интересно е, че появата на “змея” се дава като саморазобличаване. Земният му път дискредитира идеалните му цели (“опашката му повлече третина от небесните звезди и ги свали на земята”, 12:9). А “детето” на “жената”, Христос на религиозните интерпретации е обединител на световите, на историческите етапи и на културните предели. Първият “възкръснал” (завършител на библейската митология и основател на религията) представлява и предобраз на прекрачването отвъд модела. В последния случай “синът” е онзи, който не “печели отплата”, и който е отвъд всякаква есхатология, т.е. принадлежи към други концептуални и житейски условия. Великият преход възниква поначало абстрактно и аскетично, “в пустиня”, като теоретична скица или набъбнали предразбирания. Той се подготвя идеално и “се сваля” на земята, “сатанизира” се (12:9). Негодността на прецъфтелите културни структури, тяхната “сатанинска поквара” по-напред се оборва концептуално и теоретично, а след това - в широката социална прагматика. Близката аналогия на това е растежът на престижа на идеите за откритостта на историята, докато глобалният социум още се строи като сакрална имитация с единен властови и икономически център.

На “жената” (на съществува, растяща в истината) е писан духовен възход (12:14), независимо от житейските съблазни (символизирани от “вода като река”, пусната от “змея”). Знаменателно е, че именно “земята” (тоест нуждите и здравия

усет на земния живот) "помогна на жената". Съблазните на застиналия архетип и неговото насилие над обществото тук се поднасят в контекста на ресакрализацията. Огледалността на началото и края отекват в късната съдба на християнството, а с него и на сакралния свят изобщо. Познатият персонаж със 7 глави и 10 рога, излизащ от житейското море, е обкичен с корони, т.е. с престиж и сила. Той е нарцислично самосъсредоточен, изолира се от духовната вертикала и затова "на главите му" има "богохулни имена". Иоановото видение предупреждава, че и тази култура се вписва в смяната на парадигмите: "Който откарва в плен, сам ще отиде в плен; който с меч убие, той трябва от меч да бъде убит" (13:10). Така и Христовият пример се освобождава от примитивната митична шушулка и от сковаваща догматична употреба от всякакъв род. Той остава в историята като реформатор на културните основи, като подтик на културата да се придава по-човешко лице. Но по време на религиозния декаданс, бидейки натуралистично изтълкуван като религиозен архетип, той се превръща в "звяра". С безпощадна прямота, на която само Бог е способен, Иоановото пророчество говори за това в 13:3, 11-17. Епископът Андрей Кесарийски осмисля тези пасажи така: звярът "има два рога, подобни на рогата на Агнеца, може би затова, че под овча кожа се старае да потули желанието за убийство и дивотата на скрития вълк: първоначално пък дори излага на показ някакъв облик на благочестието; по този повод Иринеи пише примерно така: "За придружителя на Сатаната (когото също наричат лъжепророк) говориха, казва, че е "змей"... Освен това ние твърдим, че излекуването на раната на мъртвия, която бе получил звярът, е мимолетно обединение на по-рано разделеното царство; или (това изразява) краткотрайното възстановяване чрез Антихриста на тиранията на Сатаната, която Христос обезсили чрез своя кръст, или определено (означава) някакво фалшиво възкръсване"<sup>23</sup>. Този откъс е едно от неволните прозрения за изкуствения и претенциозен характер на идните неосакрални имитации. Ето, стихът 13:12 направо казва, че едната от двете природи на Христа "бе смъртно ранена" на кръста, но за религиозния свят тя "заздравя", т.е. възкръсна. При залеза на сакралността религиозният му прочит се показва като "звяр", а историческите му профанации (при народите, тръгнаха подир звяра и попаднали под неговата власт) се наричат тук "богохулства". Тъй като симетрията като културно измерение изисква двойно закрепване, появява се вторият "звяр" (13:11) на профанираното християнство А тъй като за тази културософема образът е винаги по-точен от предобраза и е "възроден" в своята сакрална чистота, вторият звярът има много по-явни белези на религиозните интерпретации на Христа. "Двата рога като на агне" набиват на очи тълкуванията на двуединната природа на Агнеца. Той й "говореше като змей" (13:11), по-авторитетно и по-стройно от изначалната митоидна Премъдрост. Не случайно

най-вече тази глава е първоизвор на идеите за Антихриста. Антиподът на Месията винаги е бил търсен само във вътрешните опозиции на християнската култура и има смисъл само за нея. Той винаги бе знамение за нейния край и действително го представя, но не като одиозен и несимпатичен самотник с утвърденото реноме на "маймуна на Христа" с диаметрално противоположни природни и етически свойства. За патристичните автори (поради ранната тогава възраст на християнския свят) това е неизбежен натуралистичен израз на културните опозиции. Те схващат историческите натрупвания на модела още като статични антиномии. При това религиозната традиция единодушно слага Антихриста с голяма буква във времето на културния залез, а това, моделно погледнато, е времето на ресакрализацията, стигнала до съживяване на митологията. Такъв "Антихрист" всъщност е културно движение, импозантно, омякото и родено в обстановката на светогледния толеранс. Но в "Откровението" то влага "дух в зверовия образ, та зверовия образ дори да проговори и подеиства тъй, че да бъдат убити ония, които не биха се поклонили на зверовия образ звяра" (13:15). "Ужасното потисничество" на Антихриста, ако държим на общия моделен контекст, не бива да се разбира буквално, както това е уместно за религиозния наглед. "Прелъстяването" от Антихриста се описва не без изискана травестия, тъй като се говори за обаянието на огромната традиция, за подкупваща ерудиция и неустойимо красноречие на последните адепти-интелектуалци. Духовният им чар е толкова увличащ, че според пророчеството "никой не може нито да купува, нито да продава (13:17), нито да трупа ценности, нито да наставничи, ако не е заразен в някаква степен от тяхното творчество"<sup>24</sup>. Епизодът завършва с блага и примиряваща гледка: отлитащата култура има същия Божий печат ("числото на звяра" е 666 или завоалираното 9) както и тази, която идва на смяна. Но за умиращия сакрален свят видението предупреждава: той стана човекобожески: белегът на културната теофания е "число на човек". А "мъдростта" на идните културни принципи ("подпечатените" 144 хиляди, пак дегизираното 9) е в това да очовечават още повече, като открият адекватна вертикала, нова жива връзка с Бога.

Величието на Апокалипсиса е в това, че той позволява да надзърнем в тази промяна. Поначало тя (според привичния ритъм на библейските повествования) изглежда като статични антиномии. Обитателите на "Наследието" и техните културни предтечи получават обща оценка "от бъдещето", отвъд сакралността. Числото на изкупените е числов символ на Божията непостижимост, но принадлежи на тях самите и бележи техния свят като свободен от рамки и открит. "Кошарата" се показва като жива антиномия. Нейната "песен" се разбира само от нея, тоест схваща се само от нейната културна перспектива. Но донякъде тя се узнава и преди "прескачане на прага"

(според казаното “Царството Божие вътре във вас е”) от всички откриватели на нова връзка с Бога. С подобен контраст се казва и за населението на “Вавилон”. “Градът” е паднал, но в мъките продължава да живее. Ако изоставим временните, извикани от историческите асоциации религиозни аналогии<sup>25</sup> (ту с ереси, ту с църквата на Антихриста, както тя се вижда от опонентите, като католическа, протестантска и т.н.) то културологичният инвариант са хората с натуралистични ориентири. Те предпочитат друг “Мир”, мир на главата и са “мъртви” за най-ценното в културата. А изборът на културния ерзац, на културното небитие е достатъчно “мъчение”, “огън и жупел” (плътските съблазни и какво ли още не). Освен това, ресакрализацията на културата не се провежда само от изисканото съцветие на реставраторите-интелектуалци. Тя има и друга полус, повличащ лоша слава (“мъчението” от традицията), фундаменталистките поклонници на свещената война<sup>26</sup>. Тук в крайна сметка проговаря структурната подредба на частичната съвместимост, типична за този модел. Тя предполага не само относителна независимост на духовните и практическите аспекти в културата, но и техният успореден развой към все по-категорично въплътени състояния. Така например разкрепостяващите епохи на Разума (XV-XVII в.) са и времената на най-разгорещените преследвания на инквизицията, а глобалната взаимна изразимост на разума и масово фанатичното мракобесие е прокудата на нашия век.

Тези одиозни неонатуралистични приложения, физическото разиграване на социалния апокалипсис при Йоан се обещава, но и се отричат. Праведниците да умрат за смъртта, казва “Откровението на Йоана”, и делата им да оживяват традицията. Но Христовият пример като културна цел обещава на “пожъната земя” (или, което е същото, на “късния дъжд”, на “трева след царската коситба”, т.е. на изкупените чедра на Наследието) тежки премеждия, обещава изкушения и натуралистичната орисия. Така статичният ескиз на “Кошарата” се разбулва като неспирен низ от изпитания “вън от града”, отново проснат в житейското море. Още старите религиозни коментатори превъзходно чувстват, че тук става дума за непрекъснато подновяващо се ново начало, за спечелването на мир в житейската битка на всеки незнаен праведник. Ето тук “Откровението” чертае твърде ценен щрих: от Наследието, т.е. от идната културна панорама житейското море се вижда “смесено с огън”, свършено пропито от Словото и докрай изтъкано от идеалните принципи на организмичната култура. Тук става дума за изградени културни теофании, за което и пее “хорът” песента на Моисея и Агнеца за слети начала и краища. Но означава ли това краят на историята за “седемте ангели”, препасани с Божията мъдрост? Храмът все още е встрани от теофаниите и на тях се изсипват “поразите”, защото те са на “земята”.

Зрелището на последните поразии, бидейки разбрани натуралистично, представя сочна и зловеща картина на разправата на Бога с неговото беззащитно творение. Такъв е класическият религиозен образ на участващите грешници. А схваната моделно, в контекста на религиозния декаданс, тя е не по-малко поучителен образ на разочарованието в културата. Още първата поразия оставя печат на вътрешно опустошение и разруха. Втората чаша допълва гледката на умирането на културата, на нейната "кръв", на нейната тъкан. Третата поразия вгорчава изворите водни, с други думи нейните първооснови. Както свидетелства Йоан, именно поради тяхното грижовно спазване се пролива кръвта на будните същества (16:5-6). Отвращението, отблъскването от предишните духовни кумири ("Слънцето" на културния епигон е не само Словото) обхваща хората. Образците стават чужди и безблагодатни, те "палят", а не осияват (16:8-9). Затова човечеството се отчуждава и от техния земен изразител, който някога е бил въплъщение на националните устои. Поразения се "престолът на звяра", символизиран според християнската традиция от късната "Йерусалимска църква", т.е. от самата институция въобще. Профанираното културно течение пресъхва в очите на хората. Окончателната изчерпаност на сакралната традиция се символизира от "три нечисти духа", способни да омайват с неомитологията и псевдомагьосничеството. Както внушава Йоановото видение, при хилядолетното вживяване в смислови и ценностни подредби, дори и да хулиш тяхната първопричина, трудно се отърсваш от техния плен. Стане ли това, изчезват големи и малки абсолюти, "планини" и "острови".

Видяхме и преди, че Апокалипсисът стриктно прокарва общия библейски принцип на последователно въплътяване и персонифициране на предобразите. Така поразите преливат в "биографията" на вавилонската блудница. Повехтозаветному тя е "Вавилонска кула". Вавилонската блудница е и "град", т.е. повсеместният библейски символ на изградената култура, а в историческия обсег на Апокалипсиса е епигон на християнската, дълбоко профанирана традиция<sup>27</sup>. Яздитното животно на блудницата, т.е. нейните принципи, през погледа на идната културна панорама "ще излезе от бездната и ще загине" (17:8). Но за "земните жители", не вписани в старата културна матрица, това ще е неравномерен и индивидуален процес, изразен в библейската диалектика на част и цялост. Тъй или иначе, сговорът на "десетте рога" (17:16-17) свидетелства, че висшите морални принципи сетне ще образуват друг ценностен контекст, в който "вавилонските търговци" от 18-та глава, т.е. реномирани разпространители на древните стойности, ще "стоят надалеч от страх пред нейните мъки" (18:10).

Но какво би трябвало да смени пищната елитарност на монодуалните култури? Отговорът на това прозира още в евангелските общини и покълва в социалните възплъщения на хилястичната идея. Това е мотивът на универсалния егалитаризъм на хората-теофании, на “гражданите на небесния Метрополис”, както казва екзегетът<sup>28</sup>. В контекста на религиозните, т.е. предобразните тълкувания отговорът се простира само до максималната причастност към “Царството” с неговата разгърната йерархия. Обаче в картината на сбъдването, нарисувана от Апокалипсиса на Йоана това вече е основно изходно условие. Цялата 19-та глава говори за възсъединяването на естествата и модалностите, за битийната и ценностната пълнота. “Поканените” тук се виждат “блажени”, защото те са и “избрани”. Готви се “сватбата”, природната и надприродната човешка пълнота (вече като даденост, а не цел). Същото открива и бялата дреха на Христа, обагрена с кръв, което символизира не само жертвата му, но и неразделното единство на духа и плътта. Затова Ангелът с голяма буква, един от “двамата свидетели” възпира Йоан от сакралното поклонение и нарича себе си само негов “съслужител”. Това изначално културно условие се закрепва два пъти (в 19:10 и 22:9), което му придава още по-голяма неотменимост и се изказва от подбудителя на културната традиция, т.е. от собствения й глас. Егалитарна е и поканата за всички птици небесни за “великата вечеря Божия”. (19:17). Приканването е красноречиво: да се очисти старият свят като бъде “погълнат” пълнежът му и скелето му, когато той ще бъде претопен за ново културно начало. Тогава свирепото иносказание за “звяра” на профанацията и неговите митологизатори ще може и да твърди, че те “живи” (т.е. като реални хора и като пречистени души) ще бъдат хвърлени в “огненото езеро”, в идните проекции на Словото, в горнилото на новата духовност и великата идеална перспектива.

Тази цел не се изказва само обобщено, но и се съгъства в различни проекции. Двойното пленяване и обезвреждане на Сатаната говори за коренна промяна в условията на моделирането, видяна два пъти: от бъдещето и в самия преход към новата културна реалност. Първото му заключване е за хиляда години, а “хиляда” е общоизвестният библейски символ на вечността. Но антропософската разшифровка на модела се възползва само от нейните предикати, от нейната пълнота и завършеност и ги отнася към културното осъществяване<sup>29</sup>. В бездната (или културното небитие) се изпраща една от опорите на културната симетрия. Върховното осъществяване на модела ще се обедини около единния център и ще премахне паритета на полунезависимите културни опозиции. А както сега виждаме последната профанация на този модел също обединява света около единния властови център. Но това подсказва и друго. “Отвъдното”, или идният тип структуриране на културата, ще бъде

радикално асиметричен. “Адът” дори и в религиозния прочит не е същински противовес: той не е цел, а отплата за сбъркана цел, изпадане в небитие. Най-ярката персонификация на “нарушената симетрия” - Сатаната “трябва да бъде пуснат за малко време” (20:7), от предобраз да се превърне в образ в още по-голяма степен. Затова в този интервал се говори само за предтечите на новата парадигма, не приели белега и образа на профанирането (20:3). Посмъртната им съдба се поднася така (20:6), че да внуши легендата за двете възкресения и да подкрепи хилястичните надежди. Но когато се отнася до епилога на целия културен проект, Йоановата сугестия категорично разрушава симетричността му. Неговият текст никъде не споменава “второ възкресение”, а това оставя само един праг между двата културни модела. Подобно нещо се добавя от коментаторите, загрижени за вътрешните връзки на парадигмата и за тяхната строга симетричност<sup>30</sup>. За същото преливане от предобраз в образ говори хвърлянето на дявола в огненото езеро, в компанията на неговите по-слаби подобия (20:10). Участиа му се открива вече не на фона на абстрактната вечност (20:3), а в по-“делнична”, по-историзирана ситуация, “во веки веков”. Тя приключва войната на сакралните и отвъдсакралните принципи, описани като историческа ситуация, или свещената война с Гог и Магог. А това как се претопяват традициите, за кой ли път Библията описва като преход от натуралистични аналогии към антропоцентрични сюжети. Първо върху сакрално захипнотизираната “публика” пада “огън небесен” (освобождаващият пламък на нова духовност). Следващата сугестия разтълкува тази промяна по-директно, като “книги” или свидетелства на традициите и като присъда на историята, която претегля стореното от всеки участник. И този път присъдата е без право на обжалване. Не само подбудители и стимули (Сатаната), но и концептуални следствия (Смъртта и Адът) биват изхвърлени като ненужен реквизит. Вехтият свят изживява “втората смърт” - в погледа на новата културна програма.

Когато старият свят преминава с неговите ескизи, надежди и обещания, с низа от житейските му възплъщания и “земята” се успокоява, възниква картина, изпълнена със скрита ирония. Слизащият от небето “Йерусалим” съвсем не е онзи “възлюбен град”, срещу който водят свещена война Гог и Магог. “Ново небе” и “нова земя” на културата са неразложимо цялостни. Те вече нямат локални пристрастия или апетити. “Градът” не е сакрален център, орисан да се профанира, а е вселена от теофании. Той е изстрадан резултат, но е и новина, доколкото е само повод за нова връзка с Бога, която ще разпростре своите културни подобия. Заселниците му ще имат “даром” унаследения опит на смислово синтезиране, на структурно и ценностно наслагване. Те вече се виждат “синове” на отминатия път не като цел, а като даденост. А това ще рече, че (според Апокалипсиса) щяла да премине вековната културна връзка на частична



съвместимост. Вгледайте се в контурите на града-”невеста”, в който всичко, от начало и докрай, е ”квадратно”. В строежа му на равни права и с еднакви възможности участват всички опозиции. Те не могат да се разкъсат без да се получи nonsens. Структурата на този модел недвусмислено диктува пълно, а не частично присъствие на антитези. В ”града” по-новому прозира предизвикателната ”география” на Едема, която крепи ценностното единство на библейския корпус: северът (тъмата и примитивизмът) се оглежда в равно участващия ”юг” (ценностния максимум), а изтокът (божественият ориентир и начало) прелива в запада (епилога на съдбите). Всяка една от страните е тройна, или носи товар на пълнотата, и е изцяло невъзможна без останалите. Както виждаме, възниква провокативно и неотстранимо единство, изначално враснало в профанния свят. Несакралният характер на наследията се вижда вече в това, че в него няма храм. Бог, ”от чието лице побягна земята и небето” (20:11) не е апофатичен, а изцяло трансцендентен. Той изпълва всичко в тази ”архитектура”, всички нейни ”за” и ”против”. ”Наистина каква нужда от веществен и осезателен храм има (онзи град), който за свой пазач и защитник има Бог, пред когото живеем, променяме се и сме”<sup>31</sup>, пита се екзегетът. Но както няма храм и култ, така няма и идея за обособен духовен извор, нито развит (слънце), нито първоначално груб (месечина, 20:23). ”Светилото му е Агнецът”, той е осиян отвътре с богочовешка пълнота. Именно тя ”спасява” (или оправдава) идния земен свят, съвсем буквалните народи и ”земните царе”.

Статиката му, и без друго експлозивна и напрегната, изведнъж губи всякаква улегналост. ”Градът” на културата се планира винаги открит, без никакво спиране и прекъсване (21:25), без смяната на ”ден” и ”нощ”. Това, което в сакралния контекст изглежда като дядова ръкавичка за праведниците или като апокатастасис, може да се разбере и максимално широко: като друг моделен принцип. Тогава значението на ”предела” се схваща като изначална културна незавършимост: портите са отворени към други ценностни страни<sup>32</sup>. Тук последната глава на Йоановото пророчество заявява, че в идната културна панорама единният сакрален център няма и като единно Слово, като единен текстови или херменевтичен архетип. Именно в момента, когато двете дървета - на ”познанието” и на ”живота” се събират в едно, в монодуална слятост, проективната еднаквост на Словото изчезва. ”Всеки месец ражда своя плод” (22:2), всеки път различен. Обещават се множество сценарии за духовните пътища, пръснати в историята и по-своему изчерпяващи всички народи. И действително, при тези условия ”не ще има вече никакво проклятие” (22:3) за другOVERците и ”чуждите”, налагано от центростремителните сакрални общности.

Ще има начало на неизведания културен път. Забележете: “синовете” на предишната традиция в тази обстановка са начинаещи, съвсем незрели теофании. В този смисъл видението ги нарича “раби” (22:3,6).

Като “раби” са се усещали и адептите на младата църква. “Откровението на Йоана Богослова” описва параболата, напомняйки за огледалността на моделния ритъм, и незабавно превръща сугестията в реалност. С подкупваща искреност и стряскаща нагледност се показва, че културният модел започва и свършва с живи митове. Картината прераства в жив контакт, в потресаващо изживяване и действие. “Алфа и Омега” на културата застава до Йоан като равен с равен и отказва безсмислено поклонение (22:9), давайки властно човешко напътствие. Така Апокалипсисът окончателно потвърждава, че всякаква жива митология, стигнала до апогея си, става толкова антропоцентрична, че всъщност е свое собствено отрицание. Както и късната богоборческа митология на героизма от античния културен свят, митът на “Откровението” води към неизбежните профанни епипозии. Начертавайки религиозния образ на Наследието, пророчеството започва да строи най-величествената от библейските Вавилонски кули.

#### **Бележки**

<sup>1</sup> Изместването на есхатологичната схема в обосновките на провиденциалната роля на Църквата, изглежда, започва от формулировките на Ефеския събор за успоредното съществуване на християнската Църква и милениума и програмните идеи на Августин за вечното съществуване на Църквата. Постепенното заличаване на есхатологичните мотивировки и срокове например в свето възприятието на западното християнство е свързано с враждането на Римокатолическата църква в светската система на васалитета и превръщането на папството в теократична монархия (което стига до присвояване от папите на императорските инсигнии през XI в.); характерните белези на това преобръщане са догматичното развитие на проблема за спасението през XII в., довело до концепцията за “съкровищница на Църквата”, съсредоточила всички средства за спасение в настоящето; въвеждането на “юбилейните години”, провъзгласено за първи път от булата на Бонифаций VII “Antiquorum habet fida relacio” и т.н.

<sup>2</sup> Вековният развой на християнските тълкувания на “седемте църкви” бележи характерна трансформация. Ранните интерпретации се потапят в символните предначертания, намеквани в тези пасажи, а по-близките към нашето време ортодоксални нагледи далеч по-евхемеристично описват тази римска транспортна артерия, която изглежда е ползвал и Йоан Богослов. Емблематично в това отношение е изданието “Апокалипсис святого Иоанна Богослова”. Сборник святоотеческих и богословских истолкований, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000, с. 37-90.

<sup>3</sup> За пример на класически патристични тълкувания тук и по-нататък в текста използвам “Коментар” на Андрей Кесарийски (съставен между 563 и 614 г.), написан под влияние на Икумений в антииригеновски дух, и по-сбит, но по-философичен коментар на Арета Кесарийски, написан в началото на X в. Прибягвам към тези интерпретации, доколкото те

се признават за меродавни, и при това разяснявайки митичната скица за завършека на християнската култура, те засягат собствения си залез. Това са особено важни свидетелства: изчерпаността на структури и принципи на християнската култура, стигнала до максимална антропософска яснота (в сравнение с останалите сакрални култури) бележи изчерпаността на сакралното моделиране изобщо.

<sup>4</sup> *Andraeae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Patrologiae cursus completus Series graeca*, t. 106, Ed. J.-P. Migne, p. 222-223.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>6</sup> *Aretae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin. Ibid.*, p. 503.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 523. По този повод Арета добавя любопитен щрих, който издава църковно политическите интереси на интерпретаторите. Той свидетелства, че "някои изтълкуваха разходката сред светилниците също по повод на епископската катедра на Ефеската църква, доколкото (Господ) щял да предаде достойнството ѝ на Константинопол". *Ibid.*, p. 530.

<sup>9</sup> *Andraeae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid.*, p. 239.

<sup>10</sup> Същият автор разсъждава: "Разбира се, в светските дела не винаги е за отхвърляне онова, което опазва срединността, макар че уж е свързано с недостатък (наистина не е за осъждане бракът, който е по средата между опазване на девствеността и безразборното сладострастие). Но от друга страна, средното, което е "топлото" във вярата, по право се осъжда от всички". *Ibid.*, p. 250; И още по същия повод: "Понеже си зараснал с тръните на богатството, семето на божественото слово в теб се задушавя и не съзнаваш своята оскъдица в духовните неща; нито се грижиш за слепотата на вътрешните си очи, нито също достатъчно щателно обмисляш голотата си в добри дела". *Ibid.*

<sup>11</sup> Вж. Евсевий Памфил. *Церковная история*. М., Издание Спасо-Преображенского монастыря, 1993, с. 82.

<sup>12</sup> Според класическото тълкувание на този екзегет "посредством "стъклено море" се изразява онова безкрайно множество на светите съвършенства и изчистеността на небесното царство от всякакво петно, а равно означава мира и върховното спокойствие на бъдещия живот. Има все пак (тълкуватели), които смятат "стъклено море" за онези води, които според Псалмопевица са утвърдени на небесата, които са безусловно неведоми и недостъпни за човек". *Ibid.*, p. 255. Но този йерарх не забравя и за земния културен адресат на този символ, когато на друго място споменава за "настоящия живот, който метафорично се нарича "море". *Ibid.*, p. 291. На това разбиране държи и по-късният коментатор Арета, сравняващ с морето непостоянно нахлуващото течение на настоящия живот. *Ibid.*, p. 615.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 255. По този повод Арета добавя, че четирите животни означават Божия промисъл, който предават на всички страни на Божия всемир за земните създания. *Ibid.*, p. 574.

<sup>14</sup> Едно от най-популярните тълкувания, което ги отъждествява с евангелистите, излага Йероним Стридонски в "Четирите книги на тълкуванията върху Евангелието от Матей". В: Йероним Стридонский. "Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея". М., Учебно-информационный екуменический центр ап. Павла, 2000, с. 16. А пък св. Антоний Велики в "Наставления" смята, че те са или отровения на славата Божия, давани на пустинниците,

или образи на духовното издигане на монаха. Добротолюбие, т.1, Троице-Сергиева лавра, 1992, с. 44, 51; Андрей Кесарийски превъзходно илюстрира пъстрота и взаимна дълпълнимост на тези организиращи културата значения: "Между другото, както изглежда на някои тълкуватели това място обозначава чрез четирите лица четирите елемента, от които се събира човек, и пораждане и запазване на същите: именно означава владичеството на Бога във всички неща, дали те съществуват на небето, или на земята, или в морето, или във въздуха; или четирите основни добродетели; или четирите Евангелия, или, което повече се приема от други (тълкуватели) и едното, и другото заедно: ето, с лъва се обозначава силата и Евангелието от Йоан. Понеже, както напомня Иринея, то от самото начало веднага въвежда едно споменаване на вековечното Царство. Тъй като то наистина прогласява, че Словото Божие е било отначало. С телето пък, понеже то се задоволява със собствени напъни и усилия и е самодостатъчно, се означава справедливостта и Евангелието от Лука, което извежда родословието на Христа по благочестивата и свещеническа линия; орелът означава съдържаността и Евангелието от Марка (защото тази добродетел се оказва свойствена за онова животно), понеже е и кратко, и получава начало от пророческия Дух; най-накрая с човека се обозначава благоразумието и Евангелието от Матей, понеже благочестиво известно, то запазва само земния произход на Христа". Според екзегета би било приемливо да се търси в тези символи и четирите основни страни на икономията на Христа: "Че се появил Цар, може да се види посочено чрез лъва; на свой ред, чрез телето се обозначава жрецът, или по-вярно жертвата; че е поел нашите недъзи посредством тялото се изразява чрез човека; след това, чрез орела се изказва за Светия Дух, който прилита отгоре, че е щедър дарител". *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 255-258.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 263. Проявявайки изряден практически усет нашите тълкуватели отнасят тази символна скала към смисловите опозиции на професионалния живот.

<sup>16</sup> По сходен начин разсъждава и този екзегет, отнасяйки три хиени ечемик към състоянието на хора, малодушни като животни, които се поддават на яростта на преследвачите. *Ibid.*, p. 267.

<sup>17</sup> Интересно е, че въпреки наивната буквалност на интерпретациите класическата патристична визия не иска да натурализира тази промяна, усещайки, че тя е не само онтологична. Андрей Кесарийски предполага: "...трябва да се мисли, че небето не ще претърпи никакво унищожение или заличаване, но само някакво свиване и промяна към по-добро състояние. Поради тази причина Иринея в пета книга на опроверженията на лъжеименното знание почти дословно пише така: "И не защото субстанцията на небето или същността на творението ще се унищожи, понеже този, който я съчета, е верен и неизменен, но образът на света, в който прониква двуличието, както признават древните писатели, ще премине в изначално прекрасното състояние". *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid.*, p. 274. А по късният автор Арета го осмисля още по- "културологично": "Навитото като свитък небе просто означава второто пришествие на Христа". *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin. Ibid.*, p. 599. Но и двамата забавно се допълват, затъвайки и тук в актуалния исторически контекст. Отместването на "планини" и "острови", последвало този катаклизъм, за Андрей Кесарийски изразява бъдещо малодушно бягство на духовните водачи пред настъплението на победилата фалшива, Антихристова сакралност (*Ibid.*, p. 275). А Арета или ги нарича "куп

надменни демони" (Ibid., p. 599) или ги укорява: "Защото кои наистина са земните царе, и князете, и трибуните, и роб, и свободник, освен онези, които властват сред земните жители, макар че те нямат никаква грижа за небесното водачество". Ibid., p. 602.

<sup>18</sup> Принадлежността на тези измерения към исторически възникващата духовност (даже когато метафориката се оценява изцяло позитивно) в средновековната коментаторска литература е трайно присъстващ мотив. Например, по свидетелство на Яков от Варацо един от вдъхновителите на Каролинговото Възраждане Рабан Мавър смята, че четирите страни на света обозначават светиите: изтокът изразява апостолите, югът - мъчениците, аквилонът - изповедниците и западът загатва девствениците. Jacques de Voragine. *La legende doree*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 316.

<sup>19</sup> Тук нашият екзегет е безпощаден. Той я сатанизира. Арета казва: "Звездата, която падна от небето, е дяволът". *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin*. Ibid., p. 622.

<sup>20</sup> По този повод Андрей Кесарийски мъдро констатира: "Понеже познавачите отнасят скакалеца към подобие на скорпионите (този стих) известява, че смъртта на душата, състояща се в нечестиви дела, се открива накрая". *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin*. Ibid., p.298.

<sup>21</sup> Другият Кесарийски пастир предупреждава: "Пищните коси са осенили съблазнителите като коси на жени. Такива наистина са и телесните възжеления, които отначало с гледката си причиняват наслада, но завличат прелъстените към тяхната погибел". *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin*. Ibid, p. 626.

<sup>22</sup> Тези прочити обединява Иполит Римски в своето съчинение "За Христос и Антихрист". Святител Иполит Римски. Творения, т. 2, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997, с. 41-42.

<sup>23</sup> *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin*. Ibid., p. 335.

<sup>24</sup> Тук с оглед на оптимистичните стойности на моделната промяна би могло да се мисли, че класическата патристична интерпретация твърде ригористично съгъстява колорита на събитието. Арета разсъждава за културния шантаж и рекет спрямо "купувачите", поради възможна гладна смърт и недостиг на средства за близките. *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin*. Ibid., p. 682. За отбелязване е и неговият антропометричен усет при коментирането на числото на името на "звяра". Той подчертава, че "името е число на човек, т.е. знайно и не е необичайно и не е тайнствено, а също притежаващо двойно значение, но обикновено и познато сред хората". Ibid., p. 682.

<sup>25</sup> Както отбелязва Клод Кароци, например, Адсон в трактата "Произход и времето на Антихриста", написан през 953-954 г. по поръчка на Герберга, сочи, че в последно време Антихристът ще прелъсти Църквата. "Той се основава в Йерусалим, възсяда в храма на Бога, т.е., добавя Адсон, в светата Църква". Clode Carozzi. *Apocalypse et salut*. Aubier, Collection historique, 1999, p.15; а от Йоахим Флорски, въвел спиритуализиран миленаизъм, и йоахимитите-лаици или францисканци към Виклиф, таборитите и Лутер се простира отъждествяването на Църквата на дявола с папската институция.

<sup>26</sup> Връзката на всички аспекти на крайния израз на сакралните устои, от идейни изводи до повсеместни кръвопролития, виждат и нашите екзегети. Те не се съмняват, че идолослужението (а това е просто развит материален израз на сакралната идентификация) е свързано с агресивно поведение на общности от адепти. Арета

обяснява, че Йоан нарича "езичници" онези (увлечени от Антихриста "народи"), които са лесно достъпни за измамата. *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 754.* Но бидейки религиозни мислители, те също сочат "врага", сдавайки претексти за бъдеща взаимна омраза. В този дух екзегетът предупреждава: "И наистина не е за отхвърляне, че Антихристът се появява заедно с останалите царе и първенци от източните краища на Персия, където отседна коленото Даново от корена на евреите..." *Ibid., p. 710.* За страните в конфликти (Гог и Магог) той споделя: "За тях пък при това казват, че са скитски северни племена, които (бидейки) многолюдни, се изселват от своите народи, и погубват тези, при които нахлуват, и казват, че палестинският град Скитополис толкова пъти погивал от техните набези, че оттам получил името. Освен това твърдят, че така се нарича някакво пълчище на готите и войнствената сбирщина, наобиколили области на Азия, и тефали и готогърци, които наричаме с общо име "хуни", за които говорят, че са по-силни и по-войнствени от всяко едно съседно царство, като по този начин се предвестява, че по Божия воля (те) не се допускат да господстват над света чак до развързването на дявола. Наистина неопределеното (име) "Гог" се превежда от еврейски като "купище" или "струване", "Магог" пък като "събиране"; или чрез двете заедно ... нападението на онези племена ще се открие като сполетяване от велико и могъщо зло за онези, при които би станало нашествието, както вече казахме" *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 754.*

<sup>27</sup> Християнският коментатор Арета сурово заклеява културния епигон: "... "Вавилон" не означава нищо друго, освен безредие. И какви неща се наричат "Вавилон"? Не други, освен този разтлен свят: защото както ясно може да се види, този Вавилон паднал не от нещо друго, освен от състоянието му, което развърщавало другите хора. Писанието наистина нарича "разврат" не само непристойното съжителство на мъж с жена, но и всякакво отклонение от доброто, ако е вярно написаното: "Ти изстребях всекиго, който отстъпва от Тебе". *Aetae Caesareae Cappadociae episcopi Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 687.*

<sup>28</sup> *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 386.*

<sup>29</sup> Затова и двамата коментатори свързват "хиляда години" не с точното значение на числото, а с изпълнеността и завършеността на времената. Епископът Андрей обобщава, че хилядата години "изпълват цялото онова време, което протича между възплъщението на Христа и идването на Антихриста". *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 407.*

<sup>30</sup> *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 411.*

<sup>31</sup> *Andreae Caesariensis Commentarius in Apocalypsin. Ibid., p. 427.*

<sup>32</sup> В текста на "Откровението на Йоана Богослова", посветено на общия културен финал, няма никакви конкретни позовавания относно неспирното преливане на вечността във времето, било в образа на откритите "райски врати" на апостолското учение, било като оросяване от реката "Словото" на "дърветата на живота", т.е. на апостолския сонм или "оживеното многолюдство на светиите", преливащо и в нашия свят. Текстът просто говори за откритостта на това желано състояние на човечеството.

## **NATURALISTIC DESTINY**

***Andrej Rojdestvenski***

**(Summary)**

The suggested work refers the repeatability in the development of ex-structures of sacral cultures. The change of ontologically and anthropocentrically orientated phases concerns not only the general organismatic cultural model, but also it's stages consequently dominated by primary mythologies, dogmatic systematisations and rational profined layer. The paper makes a stress on the fact that their last cumulations also enter into relations of a project and realization. In this connection the present paper analyses the structural and semantic coincidences between "Joan Theologian revelation" as a finish of the biblical mythical corpus with the relative signs of this culture from the time of it's resacralization and self-exhaustion. As a middle dogmatic interpretation of this cultural denouement classical patristic comments on Joan's Apocalypse belonging to Andrey Kessariisky and Aretha are being used.

## ТЕЛЕСНОТО И СПИРИТУАЛНОТО В ПРЕДСМЪРТНИЯ ОБРЕД НА ТРАДИЦИОННАТА БЪЛГАРСКА КУЛТУРА<sup>1</sup>

**Атанас Стаматов\***

*В памет на д-р Димитрина Спасова  
и Стефан Абаджиев*

Приятно е да се констатира, че четенията тук на Гьолечица са изиграли определена роля в модерното поставяне у нас на въпроса – **как културата оперира с телесния код?** Има спомен, че доц. Здравко Попов още в “далечната” 1984 г. е чел съобщение за философското осмисляне на телесността. През 1989 г. проф. Богдан Богданов пак тук представя текст озаглавен “Човешкото тяло и културата”, по-късно публикуван в *сб. Културното битие на човека и проблемите на обществознанието* (1989) и *сп. Философска мисъл*, бр. 4/1989 г. Отзвукът е особено силен сред българските фолклористи и етнологи. Зародилата се дискусия<sup>2</sup> води до промяна на основни парадигми в националната ни фолклористика, а понастоящем един измежду най-интересните изследователски проекти в ЕИМ при БАН е проектът “Човешкото тяло в българската народна култура” финансиран от Националния фонд “Научни изследвания”.

Трудът на Жак Льо Гоф “*Въображаемият свят на Средновековието*” (С., 1998 г.) насочва вниманието на участниците в проекта към монографията на Мари-Кристин Пушел – “*Тялото и хирургията през Средните векове*”<sup>3</sup>. Основният интерпретиран в изследването текст е медицинският трактат “Хирургия” написан в началото на XIV век от А. дьо Мондевил. Обяснимо е предпочитанието на авторката към текст от XIV век при изграждането на теоретичния модел, тъй като – от една страна столетието бележи социокултурната зрялост на епохата; и от друга – тогава започва възходът на потопилата се в “материално-телесните стихии” медицина към трона на научното знание в Европа. У нас книгата на М.-К. Пушел е представена от Минчо Георгиев, а паралели с фрагменти от българската културна традиция показват, че нейните идеи работят конструктивно в изследванията на българските етнологи. Ето и някои от тези идеи:

---

\* доктор на философските науки, професор по „История на философията“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.



1. **На първо място** – в труда си М.-К. Пушел поставя акцента не върху установяването на човешката телесност, което ни препраща към константността на натурата; а върху “учредяването” на човешкото тяло, което ни отвежда при смисловата динамика и многомерност на културата.

2. **Второ** – известно е, че метафоричният изказ е една от директните възможности за “учредяване” на тялото. Чрез него перманентно се възпроизвежда “изначалния жест на сътворението чрез Слово”. Необходимостта учреденото да бъде разбираемо (съобщимо) по правило налага овъншноствяване, визуализиране на метафоричния образ. Този подход удовлетворява работната хипотеза, че “за да се проникне до непознатото то трябва да се мисли в термините на близост”. Такъв тип термини са “термините с история” (М. Георгиев), сиреч термините с предикатни функции в метафората смислово натоварени за нас от предходния ни опит.

3. **Трето** – конституиращите тялото образи обикновено се разполагат в нормите на двата културологично най-популярни модела – вертикалния и концентричния. Известно е, че вертикалният модел налага една йерархизация “по спиритуалност” между членовете (удовете) на човешкото тяло. Демаркацията се осъществява вътрешно от диафрагмата, а външно от поясна част. Главата, лицето и особено очите се утвърждават като телесен “дом” на спиритуалното. Вертикалният модел налага в различни форми табуирането на телесната долница. В концентричния модел централно място се отрежда на сърцето. Освен това, от архетипа на този модел, “материнската утроба”, тръгват две важни семантични вериги с отправни точки “вътрешно/душа” и “външно/тяло”. Някои от членовете на човешкото тяло се поддават на по-богата метафорика, а степента на метафорично натоварване, като че е подчинено на едно полярно балансиране. Специален интерес се проявява към най-спиритуалните части на тялото и от друга страна към т. нар. в народната култура “срамоти людски”.

4. **Четвърто** – предпочитаните семантични полета, от които се черпят готови смисли са:

4.1. **Обществото и сферата на професионалната дейност** – доминират използваните с механистичен привкус “инструментални” и “текстилни” аналогии или пък аналогии между социалната и анатомична йерархия, които често се израждат в прояви на вулгарен социологически натурализъм. Препратките от това семантично поле обикновено ни насочват към анатомията на здравето тяло мислено в термините на “ред и порядък”. От строително-архитектурните аналогии специално внимание се отделя на “12-те врати” (отверстията на човешкото тяло – уста, анус, очи, уши и пр.), чрез които се осъществява

комуникацията “външно-вътрешно”. Те са слабите места в “крепостта-тяло” и поради това подлежат на специален контрол от страна на лекаря и свещеника. Тук се наблюдава и една особеност – самата човешка телесност е поле за учредяване смисъла на своите членове чрез т. нар. “вътрешни” метафори – например устата като възможен аналог на други телесни отворстия в топографията на тялото.

4.2. **Природни дадености** – растителните и животинските образи по правило реферират болестни състояния на тялото. Символно те ни водят към хаоса-безредието-болестта. А когато се премине към метафори от областта на геологията, особено на минералогията и петрографията, вече говорим за тяло, което е в пряк досег със смъртта (“втвърдяване”, “петрификация” и др.).

4.3. Като семантично поле заслужава да се отбележи и **бита с кулинарията**. В него се разполагат аналогии от типа: червено – вино – кръв и пр.

5. **Пето** - в европейската културна традиция, не без теологичен привкус, женското тяло се схваща като реплика на мъжкото. Първото е по-причастно към “пораждащите”, “хранещите” удове на човешкото тяло; докато второто – мъжкото тяло – изявява същността си в спиритуално надарени органи.

Ще ми простите, че напомням основните “силови” линии, по които културологичната мисъл у нас проблематизира човешката телесност, но и направените по-долу бележки попадат под този общ знаменател.

\* \* \*

От заглавието на темата е ясно, че не засягам и нямам предвид официално канонизирания предсмъртен ритуал, включващ тайнствата – изповед, приемане на свето причастие и елеосвещение, а става дума за съхранени прояви на миторелигиозен синкретизъм в народната ни култура от края на XIX и началото на XX век, при отделни ритуални процедури и до днес. Измежду използваните източници специално искам да отбележа събраните от Г. Лозанова<sup>4</sup> свидетелства за предсмъртния ритуал в традиционната българска култура.

Обикновено смъртта се схваща като отделяне на душата от тялото и почти не се прави библейското разграничаване на душа (соматизирания дух, дух оживотворил телесността) и дух в собствения смисъл на думата. Това ражда представата, че душата се носи от всички телесни удове и отделянето на тяло и дух започва със събирането на душата – “Бере душа”!<sup>5</sup> “Сборният” пункт, за локализиране на душата, най-често се търси в сърцето. Телесността се превръща в основен, постепенен и в единствен индикатор за ставащото с душата. Същевременно телесността, като че ли е най-ефективната възможност

за странично въздействие върху процеса на разлъчването. Сходствата на метафорите, с чиято помощ описват тяло и дух френския хирург от XIV век и фолклорната българска традиция от края на XIX век са удивителни. Най-често тялото е оприличавано на къща обитавана от душата “дорде е здрава къщата”<sup>6</sup>. Болестта води смъртта, която “носи” торба с инструменти и разглобява тялото: “реже” ставите, “стяга” сърцето, “къса” нервите и пр. Има разбира се и особености, две от които си заслужава да отбележим. В традиционната ни култура имотът на човека се схваща като негово “стопанско тяло” пряко ангажирано индикативно и оперативно в процеса “здраве-болест-смърт”. Този аспект няма как професионално да интересува хирурга. Що се отнася до душата – доказателство за действителното ѝ съществуване патриархалният българин търси във възможността тя да бъде по-казана. Народната вяра търси “образа” на душата “неразлъчно” в сянка и дъх. Основанията дъхът да се идентифицира с “физиологичния образ” на душата вероятно са формирани около библейското свидетелство за антропогенезиса<sup>7</sup>. Другия “образ” на душата – сянката – условно нека наречем “символно-мистичен”. С него са свързани и редица табуирани дейности сюжетно вплетени в не една художествена творба. Широко разпространено е било убеждението, че човек щом си гледа сянката или образа привечер във вода чеменясва. Премерят ли му сянката и я вградят – свършено е с човека, като да са му запушили устата – пише Д. Маринов. Разбира се, високата култура в Средновековна България е била “на ти” с християнското философско-догматичното учение за душата/духа. Още Йоан Екзарх, следвайки св. Йоан Дамаскин<sup>8</sup> пише: “...душата е жива същност, проста и безплътна, по своето естество невидима за телесните очи, безсмъртна, надарена с ум и разум, без форма, имаща като свой орган плътта, на която дава способност да расте, да чувства и да се възпроизвежда...”<sup>9</sup>. Посочените схващания обаче свидетелстват, че паралелно с каноничния възглед, народната вяра почти девет века по-късно продължава метафорично да полага спиритуалното в термините на телесността. За съжаление не мога да посоча специализирани изследвания на български автори посветени на този проблем. Интересно би било да се инвентаризира и типологизира метафориката на телесното, чрез която се пресъздават “образите” на спиритуалното. През тях би могло да се потърсят обговарянията на ставащото в обряда като начин смислово да се удържи разбирането за интегралността на човешката природа. Това разкрива възможността в метафоричната си причастност към спиритуалното “езикът” на тялото да изяви облекчаващия страданието на близките мотив за “обновяващо-раждащата” смърт и пр.

Първите “хабери” при заболяване са потрепванията на разни телесни органи. Легне ли болен човек следи се за поведението на стоката му. Котките например бягат от къщи при предстоящ фатален развой на заболяването.

Четиридесет дни преди "сайбията" умира стоката му. А когато болният намрази "най-страстните" за него ястия – значи вече е "тръгнал". За сигурни индикации, сочещи към приближаващия преход се смятат: питането за час ("Дошъл му е часът!"); честите вторачващи се погледи към вратата, огнището или ъглите на одаята – топоси, които се свързват с обиталищата на покойните предци и вещаят "отхождането от този свят". Това е знак за началото на обряда, чиято цел е създаването на условия за нормална смърт; условия, ускоряващи и облекчаващи разлъчването на дух и тяло.

Ритуалът започва с изказване на последна воля. Завещание на телесно здрав човек – това е продукт на българската модерност и е необичайно за традиционната ни култура. След изказването на последна воля започва прощаването с умиращия (прочка, прощение). Традиционни участници са роднините и хората, с които умиращият има неуредени отношения. Много точно е понятието, което използват мюсюлманите – "халал" – освобождаване, даряване на мир. В най-старите свидетелства опрощавачите се говорят от името на двата свята.

С това ритуалът навлиза в кулминацията си – трябва да се разтвори границата между световите чрез сетивата. За тази цел се пали свещ, която да облекчи най-спиритуалния орган окото да про-зре пролома между световите (пропускът се компенсира с изкупващ ритуал – поръсване на тялото с вода от Богоявление и палене на нарочна свещ в църква). Започва пазенето на душата. Сред българите не е засвидетелствувано, но в културно близките нам народи се е практикувало отделянето от тялото и постелята на умиращия на всичко, което има животински произход, като понякога в единия край на постелята се поставя и шепя пръст, за да се изключи нежеланото "у-плътяване" на душата. В по-архаичната си форма ритуалът предписва полагане на умиращия на земята. Този аграрен в същността си код у християните можем да наречем "код на генезиса", визиращ метаморфозата "От пръст – в пръст!" Различно се оценява и допира с тялото на умиращия. Има случаи, когато се смята, че при досег добродетелите на умиращия по мистичен път преминават у този, в чиито ръце издъхне и около постелята му будуват най-близките преки "наследници" (по-малък брат, най-голям син, най-възрастната от дъщерите или снахите и др.) все хора, които следва да продължат делата на починалия. Те имат първи право на този "дар". Среща се и друга практика. Край постелята остават само по възрастни далечни роднини или съседи и свещеника без да се поддържа нарочен контакт с тялото на умиращия. Присъствието на по-близките се смята за опасно и задържащо разлъчването на дух и тяло, забавящо смъртта. Пазенето на душата включва още промяна в позата на тялото. Визират се отношенията "изток-запад", "горе-долу", "дясно-ляво", "земя-небе" и пр. За мюсюлманите

символичното обръщане е по посока на Мека; сърбите сменят обичайната поза на умирация в посока "глава-крака"; среща се закрепване на тялото в седнало положение, но за нас българите най-типично е обръщането на тялото от "дясно" на "ляво".

Символичното освобождаване на душата от телесните окови се моделира в отношението между облеклото и тялото. Масово се практикува разкопчаване на дрехата – освобождаване на тялото, от там и на душата. При принудителната дискретност на духа могат да се предприемат процедури насочени към осигуряване на компенсираща телесна откритост. От облеклото на умирация най-често обредни функции се отреждат на шапката и забрадката – изнасят се вън, качват се на тавана, трият се о комина и др. Обаче най-важният елемент при пазенето на душата е осигуряването абсолютен покой на ушите. Всички манипулации с тялото при пазенето на душата имат една цел – да не се предизвика разделяне, но първото основно условие е пазенето на тишина. Пределянето е състояние наречено от Търнер "лиминално"<sup>10</sup>, при което тялото е частично напуснато от духа и умирацията не е нито жив сред живите, нито мъртъв с мъртвите. При тези състояния духът се колебае между небето и земята и е възможен ефектът на пренасянето, след което "върналият се" разказва за странстванията си в отвъдното. Любопитно е, че в някои случаи при подобни състояния и очертаваща се трудна смърт българските мюсюлмани прибегват до християнски литургични средства, канейки християнски свещеник да прочете молитвата "На изходъ души".

Цялата тази обредност не случайно е адресирана към спиритуалната част на човешката телесност – главата, очите, ушите и т.н. Изключение прави стомахът, който в обредния жест има като медиатор водата. За християните тя е осветена, а за мюсюлманите от свещения извор Замзам (Абу Земзет). В югозападните краища на България водата се поднася с керамичен съд от църквата или с памук, за да излезе по лесно (като с памук) душата. След разлъчването проломът между световите, през който душата осъществява отхода си в отвъдното, символично се затваря с притваряне очите на мъртвия. "Затваря се" хоризонтът на земното.

\* \* \*

В резюме! Традиционната култура се възпроизвежда като "жива старина" в архетипа на митологичното, а предпочитано изразно средство е представата с визуалната си конкретност и пластичност. Тук се корени възможността телесния код метафорично да изобразява спиритуалното. Предсмъртният обред се оказва емпирично "чист" случай за изследване на този

процес. В акта на разлъчването духът е радикално интровертен и като надежден индикатор за ставащото може да се ползва изключително телесното. Обредът допълнително го натоварва с функциите и на оператор за пряко или косвено въздействие върху спиритуалното. Обговарянията на ритуала отсяват основните метафори, чрез които телесният код изразява спиритуалното. По правило те са от областта на физиологичното. Констатираното в народната култура "овладяване" на спиритуалното чрез телесния код прави възможна както една нова фолклорно-етнографска тематизация на проблема; така също и прецизирането на културно-антропологичните интерпретациите свързани с телесния код.

### **Бележки**

<sup>1</sup> Този текст е четен като доклад на традиционната научна конференция „Гьолечица'99“ организирана от Центъра за философия на образованието при Философския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“.

<sup>2</sup> Резултатите са обнародвани в *сп. Български фолклор*, кн. 2/1994 и кн. 3-4/1995 г.

<sup>3</sup> Rouchelle, M.-K. *Corps et chirurgie l'apogee du Moyen Age*, P., 1983. Превод на английски език: *The Body and Surgery in the Middle Ages*, NJ, 1990.

<sup>4</sup> Вж. *сп. Българска етнология*, кн. 1-2/1998 г., с. 20-36.

<sup>5</sup> Маринов, Д. Избр. произв., т. 1, С., 1981 г., с. 321 и т. 2, С., 1984 г., с. 519.

<sup>6</sup> Пак там, т. 1, с. 325.

<sup>7</sup> Бит. 2:7– „... и вдъхна в лицето му *дихание* за живот; и стана човекът жива душа“ (к.м.– А. С.). Самото понятие "физиологичен образ" ми бе внушено от начина, по който в своите *Афоризми 8:18* Хипократ описва смъртта. Според него тя настъпва, когато "топлината на душата в горната част на пъпа възхожда към мястото над диафрагмата, а цялата влага бъде изпарена...След това душата отчасти през кожата, отчасти през всички отвори в главата, откъдето, както казваме, идва животът, напуска заедно с жлъчката, кръвта и плътта телесното жилище, студено и получило вече вид на смърт".

<sup>8</sup> PG, t. 94, 1864, coll. 924B. (*Expositio accurata fidei orthodoxae*).

<sup>9</sup> СБЛ, т. 5. Естествознание, С., 1992 г., с. 167.

<sup>10</sup> Turner, V. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.*, 1968, p. 93-111.

## **THE CORPORAL AND THE SPIRITUAL IN THE DYING RITUAL OF TRADITIONAL BULGARIAN CULTURE**

***Atanas Stamatov***

**(Summary)**

Traditional culture is reproduced as “alive antique” in the archetype of mythological while preferable means of expression is imagination with it’s visual concreteness and plasticity. Here is the possibility for the corporal code to express the spiritual metaphorically. The dying ritual is a pure empirical case of studying this process. In the act of separation the spirit is radically introvert and as a reliable indicator of the happening the corporal can be used.

The ritual gives it additional functions of an operator for direct and indirect influence on the spiritual. The answers of the ritual leave the main metaphors by which the corporal code expresses the spiritual. As a rule they are in the field of the physiological. The established in the national culture “mastering” the spiritual by the corporal code makes possible a new folk and ethnographic treatment of the problem and a further precision of the cultural and anthropologic interpretations connected with the corporal code.

## II. ОБУЧЕНИЕ

### НЕОБХОДИМА ЛИ Е ФИЛОСОФИЯТА?

*Диана Велчева\**

От времето на Константин-Кирил Философ до наши дни философските принципи лежат в основите на духовната на култура. Те се развиват и укрепват в Охридската и Преславската книжовни школи (IX-X в.), в извънмонастирските училища, в Килифаревската, Търновската и Софийската книжовни школи (XVI в.). През Възраждането са открити класните училища в Болград (1859 г.), Пловдив (1860 г.), Габрово (1872/73 г.), педагогически училища в Щип и Прилеп, богословски – в Петропавловския манастир, Самоков и Рилския манастир, търговско – в Свищов. Към 1876 г. в страната има 1 500 училища. Ако към това прибавим Българското книжовно дружество в Браила (1869 г.) и стипендианството, като вече утвърдена институция на знанието, става ясно как България успява в края на Възраждането да постигне европейски мащаб в образователното дело.

Още през 50-те години на XIX век в редица училища се обособява цикъл от философски дисциплини: психология, логика, метафизика, етика, риторика. Тези дисциплини се въвеждат там, където е имало подготвени учители. Благодарение предимно на стипендианството, между 1840-1878 г. 191 българи получават висше образование в Русия, Франция, Австро-Унгария, а по-късно в Германия и Швейцария.

След Освобождението се открива пътя на модерното, светско образование. На 1 октомври 1888 г. се създава Висш педагогически клас при Софийската класическа гимназия със специалности: **Философия** (с педагогика), **История** и **Славянска филология**. От 1 януари 1889 г. се обособява във Висше училище, а през 1904 г. се преименува в Български университет "Братя Евлоги и Христо Георгиеви от Карлово". От 1905 г. носи името Български университет "Св. Климент Охридски".

През следващите десетилетия основни извори за подготовката и преподаването на философски дисциплини в училищата и университета са предимно немски – Е. Целер, В. Винделбанд, Ф. Юбергер, Й. Ремке, Т. Гомперц, В. Вунд и др. Следват ги френските източници, а руските се ползват предимно като посредник между немската философия и българската философска култура.

Учебната литература е предимно преводна. По-късно, в съответствие с утвърдените учебни програми се обявяват и първите конкурси за написване на

---

\* доктор, хоноруван доцент по „История на философията“ в МГУ „Св. Иван Рилски“.



учебници. Повече от три десетилетия най-утвърдени автори са Димитър П. Николов и Тодор Калайджиев – техните учебници търпят по над десет издания. Особено популярен е ученикът на Тодор Калайджиев “Начален курс по философия (Философска пропедевтика)”<sup>1</sup>.

Изградената и надеждно работеща система на обучението по философия е прекъсната след 1945 година. Тази традиция вече е била в разрез с посоката, по която тръгва обществения живот в България.

Близо половин век (1947-1990 г.) философската мисъл и образование у нас са подвластни на превърнатата в догма теза, че единствената научна философия е диалектическия и историческия материализъм. Според нея материалният свят, социалният живот, включително и мисленето се движат и развиват по законите на материалистическата диалектика. Като философска наука за света, човека и познанието, тя единствено може да изпълнява функциите на методология на научното познание и научната картина на света придобива завършен вид. Независимо от идеологическите ограничения, обучението по философия за много преподаватели, особено в СУ “Св. Климент Охридски”, не се ограничава с марксистката риторика – чрез изучаването на “История на философията”, “Етика”, “Естетика”, т.нар. “Критика на буржоазната философия” става възможно да се преодолеят ограниченията на идеологемите.

Последното десетилетие на XX век за Източния блок и конкретно за България е подвластно на посткомунистическата неопределеност не само в икономическия, но и в духовния живот на българина. Нихилизмът, апатията, духовната дезориентация са прояви на задълбочаващата се криза в ценностите.

Тази атмосфера оказва силен натиск не само върху философията, поради нейното идеологизиране, но и върху литературата, историята, дори географията и естествените науки. Може би, поради тази причина философската общност реагира изпреварващо на социалните обрати. За голяма част от преподавателите по философия падането на забраните, отменянето на задължителната учебна програма за висшите училища по философия откри пътя за свободно творчество, за преоценка на основните философски алтернативи на различните школи и течения. В такъв контекст различните курсове по философските дисциплини са ориентирани към тълкуването и решаването на актуалните проблеми на човека и на обществото. Защото исторически е доказано, че съдбата на философите е да са търсени и нужни в периоди на кризи и преломни епохи.

Загубата на духовни ориентири не е проблем само на българското общество, а е глобален проблем. Съвременното битие на човека е твърде технологично, възпитанието – твърде еднопосочно. То е ориентирано предимно към технико-практически знания и умения, към реструктуриране на ценностната система на човека – много повече да “има”, отколкото “да бъде”! Така човек

постепенно губи основните човешки потребности на личността: любов, творчество, идентичност, самопознание. Съвременният човек търси пътища за преодоляване на отчуждението и възстановяване на исконните духовни и нравствени ценности, а те са трасирани от духа на философията. Защото макар хуманитарните науки да ни дават известни познания за човека, техният поглед е прекалено ограничен за постигане всеобхватност в самопознанието и да идентифицира силите и устрема, чрез който той се реализира като творец. За да се поощри и стимулира развитието на творческите способности, е нужно възпитание на разума и на способността за самопознание, следователно от философски образовани хора.

Днес светът изпитва необходимост от изработването на нови понятия и възгледи, способни да преодолеят сегашните противоречия и да насочат човечеството към вечните ценности: справедливост, мир, човеколюбие!

Философите са призвани да бъдат „просветителите“ на обществото, което търси практическите към новия хуманизъм; да осветлят процеса на самоосвобождаване на човека.

Висшето училище у нас е изправено пред непосредствената задача да въведе всички стандарти на модерното университетско образование. В тях цялостният цикъл от философски и социални науки<sup>2</sup> е ориентиран към общата цел – студентите, наред с професионалната си подготовка, да усвоят знания и умения адекватни за социалните реалности на XXI век. Защото философското знание и умение в най-голяма степен формират пълноценно и ефективно ценностната нагласа на едно рационално, отворено и либерално мислене и поведение. Мислене и поведение, което уважава и зачита закона и нормата, достойнството на отделната личност, и което е отговорно за своите права и свободи.

Посоката на философското общуване със студентите е актуалността. „Имаме действителност тук и сега. Това, което пропускаме, когато се отклоняваме от нея, повече не се завръща, но ние губим битието и когато пилеем себе си. Ценен е всеки ден – един единствен миг може да бъде всичко“<sup>3</sup>.

Време е да преосмислим духовната нагласа и атмосферата, в която поколения българи бяха погълнати от миналото или „потопени“ в имажинерното бъдеще, оставащи в дълг към настоящето.

А настоящето неизбежно изисква реформирането на българското общество по посока на реинтеграцията му в Европа и в съвременния глобален свят.

Знаменателен е отправеният „Апел за философия“<sup>4</sup> до всички парламенти и правителства в света. Документ подписан от толкова различни философи и учени – участници в XIX Световен конгрес по философия (Москва 1993 г.) разкрива „смысловия“ обрат във философията към преодоляване на различия-

та и противоречията, насочва човечеството към исторически проверени ценности.

Винченцо Капелети, Ханс-Георг Гадамер, Райнхард Лаут, Пол Рикьор, Джерардо Марота, Валтер Падула, Иля Пригожин, Джовани Пуглиезе, Едгар Морен, Виторио Хозле, Джорджио Салвини:

### **АПЕЛ ЗА ФИЛОСОФИЯТА**

Независимо че днес настоятелната и неотложна необходимост от рационално сравнение и съпоставяне на опита на разнородните световни култури се признава от всички, срещата между различните култури и цивилизации е представлявала и досега представлява загубата на обичаи и изразни форми и по-точно - загуба на историческа памет. Защото всяка култура предава на другата не толкова своите достойнства и добродетели, колкото пороците и недостатъците си. В огнището на културите - класическия свят, обаче възникна онази жизнена и постоянно присъстваща съставка, каквато е философският размисъл, знанието, което отличава нашата история и благодарение на което са възникнали чертите на нашата култура. Но отношението на сегашното общество към философията не съответствува на изискванията на съвременността и на нейните проблеми.

В много страни преподаването на философия и на история на научната мисъл в училищата или изобщо се пренебрегва, или постоянно се съкращава, така че милиони млади хора не знаят дори какво означава терминът „философия“. С възпитаването на технико-практически умения се съдействува за изчезването на духа на философията. В резултат от това все по-малко и по-малко стават тези, които действително разбират или са в състояние да разберат връзката и взаимозависимостта на факторите, определящи историческата реалност. А днешният свят повече от всякога се нуждае от творчески сили. За да се поощри и стимулира развитието на творческите способности, ние се нуждаем от възпитанието на разума и на способността за съждение, а оттук – и от философски образовани хора.

Затова ние се обръщаме към всички парламенти и правителства с призива с всички средства да съдействуват и утвърждават преподаването и изучаването в училищата на философията в нейното историческо развитие и в нейните връзки на научните изследвания, от гръцката мисъл и великите култури на Изтока до наши дни. Такава е неутилитарната предпоставка за съвременната среща на народите и културите за изработване на нови понятия и възгледи, способни да преодолеят сегашните противоречия и да насочат човечеството към благо.

В този необикновен и тревожен момент на историята, когато самата дума „човечество“ все повече придобива значение на „всички хора“, гражданското съзнание и гражданската съвест са насъщна необходимост.

Необходима е философия.

#### **Бележки**

<sup>1</sup> Калайджиев, Т. Начален курс по философия. Философска пропедевтика. Учебник за VI-VII-VIII класове на гимназиите, педагогическите училища и ръководство за самообразование, Варна, 1925 г., 402 с.

<sup>2</sup> Изследване върху обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“ – състояние и перспективи. Изследователски проект „ГПФ-17/2002 г.“.

<sup>3</sup> Ясперс, К. Въведение във философията, С., 1994 г., с. 112.

<sup>4</sup> Апел за философия, *сп. Философски алтернативи*, бр.5/1993 г.

**ОБУЧЕНИЕТО ПО ФИЛОСОФСКИ И СОЦИАЛНИ НАУКИ  
НА СТУДЕНТИТЕ ОТ МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ”  
– СЪСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВИ<sup>1</sup>**

*Добрин Тодоров\**

**Изисквания към съвременното висше образование**

Висшето училище у нас е призвано да отговори на изискванията на реформиращото се българско общество в условията на глобализация. От университетите се очаква да подготвят специалисти годни да осъществят *реинтеграцията* на България в Европа и да й осигурят достойно място в съвременния свят. Висшето ни училище е призвано да създаде кадри с адекватни за социалните реалности на XXI век знания и “умения за адаптивност в съответствие с изменящите се условия при реализирането на специалистите”<sup>2</sup>. Наред с професионалната си подготовка те трябва да притежават както ясна ценностна позиция, така и лични качества като критично и самостоятелно мислене, инициативност, отговорност и комуникативност. За да се изградят у студентите тези способности е нужно целенасочено да се работи върху тяхното формиране в българските висши училища. Едно от условията за постигането на успех в тази дейност е въвеждането всички стандарти на модерното университетско образование. Неотменна част от тях представлява цялостния цикъл учебни дисциплини от сферата на философските и социалните науки. В този относително самостоятелен сегмент на университетското образование се включват разнообразни предмети от сферата на хуманитарните науки. Чрез тяхното изучаване ще се създадат “условия за образователна мобилност и международна сравнимост на получаваните знания и придобитите способности”<sup>3</sup> на завършилите у нас студенти и ще им се гарантира конвертируемост на дипломите. Основание за подобна увереност дава фактът, че хуманитарните дисциплини се изучават в престижните световни университети с хорариум между 7 и 18 % от общия.

***Създаване на модел за обучение по философски и социални науки  
в МГУ „Св. Иван Рилски”***

---

<sup>1</sup> доктор, доцент по „История на философията” в МГУ „Св. Иван Рилски”.

Изработването на цялостна визия за преподаването през следващите години на философски и социални дисциплини в МГУ "Св. Иван Рилски" трябва да се впише в работата по изграждане на модерна организация на обучението в нашето висше училище. Целта на настоящата разработка е да предложи адаптиран към европейските, а и световни, норми **модел** на обучение по философия и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски", който оптимално да решава следните *задачи*:

1. Задаване на ясно дефинирани *ценности* в условията на преживяваните от българското общество радикални социални трансформации.
2. Усъвършенстване на *организацията* на учебния процес и повишаване прагматично ориентираната му *ефективност*.
3. Придобиване на квалификация с *широк профил* от завършващите млади специалисти с цел успешната им професионална реализация при продължаваща социално-икономическа стагнация в отрасъла.
4. Акредитационна защита на *университетския тип* образование получаван от нашите възпитаници.

#### **Проблемна ситуация в обучението по хуманитарните дисциплини в страната**

##### ***Ефекти от падането на тоталитарния режим върху хуманитарното обучение у нас***

Политическите промени от късната есен на 1989 г. завариха неподготвено българското общество, в това число и повечето преподаватели по философски и социални науки. Наложиха се в кратки срокове да се вземат важни решения и започнат реални действия за създаване на нов тип образователна практика по хуманитарните предмети в българските висши училища. На това предизвикателство бе отговорено по различен начин. В някои висши учебни заведения преподавателите се опитаха да видоизменят съществуващата дотогава система за обучение, като въведат ново учебно съдържание, без да използват различни форми за организация на работа. Това бе избор на частично *запазване на статуквото*. Той бе възможен обаче само там, където съхраняването на обучението по философските и социални науки не бе застрашено.

Не навсякъде ситуацията бе такава. В повечето висши учебни заведения преподавателите по философски и социални науки бяха подложени на *двоен натиск*. От една страна академичните ръководства се стремяха да редуцират техния брой, като свият хорариумите на хуманитарните дисциплини. От друга страна, студентите не желаеха да слушат лекционни курсове,

издържани в идейната парадигма на марксизма-ленинизма. Призивът за духовен плурализъм, разпространил се в обществото, пряко рефлектира върху работата на преподавателите по философските и социални науки, но собственото им интелектуално разкрепостяване не винаги следваше нуждите на аудиторията. Редица лектори с дългогодишен стаж бяха освободени не само поради навършване на пенсионна възраст, но и заради неспособността им да се нагодят към новите социални реалности<sup>4</sup>.

След падането на тоталитарния режим бе напълно премахната системата за обучение по т. нар. идеологически дисциплини. Това доведе до радикални промени в образователната практика по философските и социалните науки в българските висши училища. Трябваше да се изменят нейните цели, съдържание и организация. Старата система на преподаване по нормативно определени дисциплини, със задължителни и централизирано изработени учебни програми, които са валидни за обучението на всички студенти от страната, престана да съществува. Монополът на марксистко-ленинската идеология бе премахнат. Преподавателите получиха свободата да предлагат за включване в учебните планове на дисциплини от целия спектър на философското и социално знание. Те имат възможността да прилагат *авторското начало* при подбора и интерпретацията на учебния материал.

Заедно с нарастването на възможностите за изява на собствения потенциал на преподавателите по философските и социални дисциплини се увеличи *несигурността* в тяхната работа. Самото съхраняване на обучение по тези учебни предмети бе поставено под въпрос. Като се позовават на своята автономия, редица ръководства на висши училища и основни звена в тях извадиха от учебните планове лекционните курсове по хуманитарните науки. Това доведе и до освобождаване на мнозина преподаватели, които са водели занятия по философски и социални дисциплини. В някои университети хуманитарното обучение изцяло бе ликвидирано (МУ-София, МУ-Плевен и др.), а в други бе силно редуцирано (ТУ-София, ЛТУ, НСА и др.)

В немалко български университети в продължение на няколко години съдбата на обучението по философските и социални науки бе неясна. Преподавателите се бореха както за съхраняване на своите работни места, така и за запазване изобщо на образованието по хуманитарните дисциплини. На повечето места втората задача бе решена успешно, макар не всички преподаватели да останаха на работа. За да оцелеят в тази борба, преподавателите по философските и социални науки от ВУЗ трябваше да се *променят*. Успешното вписване на повечето от тях в учебния процес на съвременните български университети изискваше гъвкавост. Това се отнася в

най-голяма степен за преподавателите от малките висши училища, тъй като натискът върху тях бе особено силен, а съюзниците им – малко.

Разпадането на старата система за обучение по философските и социални науки на национално ново и неизграждането на нова стана възможно поради отказът на държавата, в лицето на Министерството на образованието и науката, да провежда единна образователна политика в сферата на висшето образование, която да осигурява университетски тип обучение в българските висши училища. През последните десет години така и не бяха въведени *единни държавни стандарти* за хуманитарното образование на студентите изучаващи нехуманитарни специалности. Позицията на МОН, изразена от нейния министър, за организацията на преподаването на философски и социални науки в българските университети се свежда до прехвърляне на отговорността върху академичните ръководства на висшите училища: “Въпросът за изграждането на цялостна система за преподаване на хуманитарни и социални знания не може да се реши с участието на МОН, тъй като с подобни действия ще бъдат нарушени гарантираните от закона за висшето образование академични свободи на висшите училища. Автономните висши училища самостоятелно определят обема и съдържанието на дисциплините, които формират учебния план на всяка специалност под формата на задължителни, избираеми и факултативни дисциплини... Според мен Вашите предложения ще представляват интерес за висшите училища. Препоръчвам Ви да обсъдите въпроса в университетските и факултетните ръководства за вземане на съответни решения”<sup>5</sup>.

Всички тези явления доведоха до количествено свиване и фактическо *разпадане* на колегията от преподаватели по философските и социални науки, работещи със студенти обучаващи се по нехуманитарни специалности. Все пак в повечето висши училища продължават да работят отделни лектори по философски и социални дисциплини. Те обучават обикновено твърде голям брой студенти. Сравнително малко са местата, в които се запазиха самостоятелни катедри, в които се води добре организирано и на задоволително ниво обучение по различни философски и социални дисциплини. Такъв е случаят с УНСС – София, където съществуват катедри “Философия”, “Икономическа социология”, “Право” и “Политология”. Понастоящем почти във всички висши училища у нас преподавателската колегия по хуманитарните дисциплини изживява постепенен процес на *маргинализация*. Основен проблем, който трябва периодично да решават лекторите е оцеляването на преподаваните от тях учебни предмети при поредните промени в учебните планове на отделните специалности.

### **Особености в преподаването на философски и социални науки**



Понастоящем българските висши училища не подготвят специалисти от завършен университетски тип. Малко са преподаваните в тях дисциплини, които разширяват хоризонта за *личностно развитие* на обучаемите. А с това се ограничават и възможностите за разнообразна и гъвкава трудова реализация на получилите висше образование.

Недобрата подготвеност за професионална реализация на завършилите университетите до известна степен се дължи и на състоянието, в което се намира преподаването на хуманитарни и социални науки. В момента в българските висши училища цари хаос в обучението по тези дисциплини на студенти-неспециалисти. Там, където се водят такива занятия, техният статут (задължителни, свободно избираеми, факултативни) и съответно хорариум за отделните предмети обикновено са нееднакви, дори в рамките на едно висше училище. Не случайно нивото на подготовка на студентите по тези дисциплини често е твърде различно.

Понастоящем в българските университети най-често се четат лекционни курсове от областта на философията. На отделни места се водят занятия по социологически, политологически, юридически, психологически и други хуманитарни дисциплини. Липсва обаче обвързаност между отделните учебни предмети в *цялостна система* с ясни принципи на изграждане и общи цели в обучението. В тези условия ефективността от преподавателската дейност по хуманитарните и социални науки не може да е висока.

#### **История и характеристика на хуманитарното образование в МГУ през посттоталитарния период**

Както във всички български висши училища, така и във ВМГИ на 5 декември 1989 г. бе отменено обучението по тогавашните „идеологически дисциплини“, със злополучния телекс на Председателя на КНТПВО А. Янков. Но за разлика от останалите висши училища, през летния семестър на учебната 1989/90 година във ВМГИ продължиха занятията по философия. Преподаваха се факултативно авторски курсове, които послужиха като първообраз на бъдещата учебна дисциплина „Въведение във философията“. Програмата за нея бе изработена от всички преподаватели по философия, но всеки лектор придаваше собствен облик на лекционния си курс. Тази дисциплина бе включена в учебния план още през 1990/91 година, а занятия по нея се водиха и през следващата.

През последните десетина години обучението по философските и социални науки в МГУ „Св. Иван Рилски“ претърпя съществени промени. Трансформациите тук бяха осъществени на два етапа. Между 1989 и 1992 г. преподавателите от бившата катедра „Марксизъм-ленинизъм“, а в този период носеща наименованието „Обществени науки“, радикално промениха

номенклатурата от учебни дисциплини, по които започнаха да водят занятия. По това време бяха четени освен лекционния курс "Въведение във философията", още "Увод във философско-методологичните проблеми на геологията", "Социология", "Политология", "Политическа история на България след Освобождението" и др. През този период бяха освободени от работа преподавателите водили занятия по двете най-идеологически обогрени дисциплини "История на БКП" и "Научен комунизъм".

Освен занятия по философски дисциплини, за които ще стане дума по-долу, след 1992 г. бяха четени отделни курсове по социални науки пред студенти от някои специалности, в различни етапи от тяхното следване: "Микросоциология", "Увод в правото", "Обработка и съхраняване на информацията" и др. Обучението по отделните социални науки обаче не бе синхронизирано и доведе до информационна фрагментарност. Липсваше обвързаност между отделните учебни предмети както по цели и методика, така и по съдържание. Съществуваха разминаване между статуса и хорариума на отделните дисциплини. В този си вид обучението по философските и социални науки не придоби системен характер, следователно и ефективността от него не бе висока.

#### **Опит от обучението по философски дисциплини в МГУ**

##### ***Вътрешната конкуренция***

През пролетта и лятото на 1992 г. тогавашното ръководство на МГУ си постави задачата и предприе действия за съкращаване на половината преподаватели по философия. По онова време ние бяхме 6 души. Официалното основание за тези действия бе липсата на достатъчно учебни часове, а кампанията се проведе под формата на "атестация", за която бе създадена специална комисия от външни за университета рецензенти. Хабилитираните преподаватели трябваше да представят програми за авторски лекционни курсове, а асистентите програми за семинарните занятия. В тази ситуация асистентите без защитена дисертация бяха обречени. Но въпреки че бяхме поставени в условия на "борба на всеки срещу всеки" ние не нарушихме добрите си колегиални отношения. Нещо повече, опитахме се заедно да изработим такъв модел на обучение по философия, при който не просто отделните преподаватели да съхранят работните си места, но и да се подобри качеството на работата им.

Съвместно бе изработена и предложена за узаконяване от ръководството на МГУ *алтернативна стратегия* за развитие на обучението по философия<sup>6</sup>. Тя се състои основно в провеждане на паралелни занятия по три самостоятелни философски дисциплини, които образуват общ цикъл и всеки

студент е длъжен да посещава занятия по една от тях. Бе предложено тези учебни дисциплини да се водят от екипи от по двама преподаватели - лектор и асистент. През лятото на 1992 г. бяха определени и самите дисциплини - "История на философията", "Културология" и "Логика", като се изработиха учебните програми за тях. Впоследствие – през 2002 г. - към тези предмети бе добавена още една – "Философска антропология". Съществува възможност да бъдат приемани учебни програми и да бъдат водени занятия и по други дисциплини от философския цикъл, като се съхрани схемата за организация на обучението.

През първия семестър на учебната 1992/93 г. екипите започнаха работа по новата схема на обучение за философския цикъл. Но въпреки обнадеждащото начало при прилагането на новата система на работа, бяха направени съкращения на асистентите с по-нисък професионален статус. За удовлетворение на всички нас алтернативното обучение по философските дисциплини се съхрани и продължава да съществува и днес, макар занятията по всяка от тях да се водят от един преподавател.

От казаното дотук може да се остане с впечатление, че налагането на нов модел на философско обучение в МГУ е резултат изключително на конюнктурни съображения. Неговото възприемане обаче не бе просто израз на стремеж за оцеляване на преподавателите, макар този мотив да изигра ролята на катализатор в един процес, който иначе би се развил по-бавно, но вероятно би имал подобен завършек. Ние вече имахме потребността от разчупване на образователния модел, основаващ се върху единствена учебна дисциплина, макар и допускащ известна свобода в индивидуалната работа. Всички бяхме готови за радикална промяна на системата на обучение по философия, която да даде по-добри възможности за изява на професионалните ни знания и умения.

Сравнително бързото и безболезнено възприемане на новата схема на организация на учебната дейност по философските дисциплини може да се обясни с вече натрупания опит в алтернативното обучение. В предходните две - три години хабилитираните лица бяха чели паралелни курсове. Оказа се, че за всеки един от тях има достатъчна аудитория, въпреки че студентите избираха само преподавател, но не и учебна дисциплина.

През изминалите години всички преподаватели по философските дисциплини от МГУ свикнаха с новата система на работа. Постепенно бяха преодолен първоначалните съмнения и страхове относно нейните възможности. Днес никой от нас не иска дори да си представи, че е възможно да се върне към старата организация на преподаване с обща учебна дисциплина и единна програма.

Новият модел на обучение по философските дисциплини в МГУ се наложи с течение на времето, като никой вече не оспорва неговата уместност. Нещо повече, алтернативни форми на учебна дейност вече се използват и в други звена на нашето висше училище. Но преминаването към новата система на философско образование не би било възможно без подкрепата на значителна част от студентите ни. Още през втория семестър на 1989/90 година много от тях посещаваха факултативите курсове на преподавателите-философи, въпреки че не бяха длъжни да го правят. Това ни насърчи и даде увереност, че към проблемите и идеите на философията се проявява интерес от достатъчно голям кръг студенти. От друга страна стана ясно, че те активно използват възможността за избор на преподавателите си. Изминалото оттогава време само потвърждава верността на тези наблюдения. Днес с увереност може да се твърди, че всъщност студентската подкрепа бе главният фактор за успеха на реформата в обучението по философските дисциплини в нашия университет.

Досегашната практика от алтернативното обучение по философия в МГУ сочи, че подборът на предлагани учебни дисциплини е бил общо взето удачен. Макар и в различна степен, студентите проявяват интерес към "Историята на философията", "Културологията" и "Логиката". Големите отлики в проблематиката дават възможност тези дисциплини да бъдат избирани от студенти с различни интереси и нагласи. Нашият опит показва, че преобладаващата част от студентите се ориентират към дисциплините с по-ярко подчертан светогледен и хуманитарен характер, което ни дава основание да допълним с подобни предмети набора от предлагани дисциплини.

В курса по "История на философията" се акцентира върху европейските философски идеи за човека. В занятията по "Културология" наред със собствено теоретичните проблеми се обръща особено внимание на отделните периоди в историята на европейската култура. Прави впечатление, че към тези дисциплини се ориентират почти всички студентки, както и студентите с по-добра подготовка по философия, получена в средното училище. В курса по "Логика" се разглеждат традиционни проблеми на елементарната класическа логика. Към него интересът е по-подчертан сред студентите без хуманитарни нагласи.

#### ***Колегиални отношения***

През изминалите години стана ясно, че алтернативното обучение по философските дисциплини в МГУ е сравнително успешно преди всичко поради *лоялните отношения* между преподавателите. Досега не е имало случай, в който конкуренцията между нас да се е водила с нечестни средства. В "съревнованието" за спечелване доверието на студентите не сме си позволявали да омаловажаваме значимостта на преподаваните от колегите ни дисциплини или да оспорваме професионализма им.

Коректността във взаимоотношенията между преподавателите по философските дисциплини от нашия университет се базира върху няколко обстоятелства. Най-важното е свързано със сходните ни разбирания за смисъла и целите на обучението по философия. Близостта на научните ни интереси, с акцент върху историята на философията, също спомага за синхрона в преподавателската ни работа. Не на последно място благоприятен фактор е и общността на използваните методически прийоми в учебната дейност (напр. акцентирани в семинарните занятия върху анализа на оригинални философски текстове).

#### ***Предимства за преподавателя***

Най-съществените достойнства на възприетия модел за обучение се отнасят до индивидуалната дейност на преподавателя. От тях специално трябва да се открие *свободата* при определяне съдържанието и формите на учебната работа. Изнасяните лекционни курсове са изцяло авторски, т. е. са създадени без намесата на останалите преподаватели. При тяхното изграждане водещи са били собствените научни интереси и разбирания на отделния лектор. Цялостното структуриране на учебната дейност по неговия предмет е в собствените му ръце, разбира се, в рамките на съществуващата в университета организация на учебните занятия. В учебната си работа преподавателите често използват възможността да огласяват някои резултати от изследователската си дейност. Аprobирането им, макар и не пред професионална аудитория, е от полза за тяхната реалистична оценка. Не е без значение и обстоятелството, че всеки преподавател работи със сравнително ограничен брой студенти. За тях се предполага, че са достатъчно мотивирани да участват активно в учебния процес, след като сами са избрали дисциплина, респ. преподавател.

Възприемането на алтернативното обучение *не осигурява комфорт* на преподавателите. Опитът ни показва, че в началото на всеки семестър към нас се отправя предизвикателството да се “преборим” за избора на достатъчен брой студенти, като при това е нужно да привлечем студенти от всяка специалност на отделните факултети. В тази ситуация на несигурност няма място за отпускане и самодоволство, тъй като липсват гаранции за успех. Но толкова по-голямо е удовлетворението, когато “спечелиш” в условията на реална конкуренция. По такъв начин се подхранва увереността в собствените способности, поддържа се “хъса” в работата.

#### ***Предимства за студентите***

При организация на учебния процес с алтернативни дисциплини са облагодетелствани не само преподавателите, от нея “печелят” и студентите. Те имат възможност да избират, като вземат предвид не само учебното съдържание на отделните дисциплини, но и личните качества на преподавателите. За да

улесним студентите при избора им на дисциплина от философския цикъл, ние им предлагаме възможност да се запознаят с кратки анотации на отделните курсове. Тези разяснителни текстове са поставени на видно място, като в тях се включва информация за целите, основното съдържание и формите на обучение по отделните дисциплини. Нашият опит показва, че на студентите е нужно време за да се ориентират правилно и да направят верен избор на дисциплина от философския цикъл. Затова сме възприели практиката да записваме студентите си до края на третата седмица на семестъра. По такъв начин студентът има реалната възможност да посети по едно занятие на всеки преподавател и едва след като придобие лични впечатления от работата му, да направи окончателен избор.

#### ***Отношения между студенти и преподаватели***

Предоставянето на възможност за избор от алтернативни дисциплини на студентите променя в значителна степен характера на отношенията между обучаващи и обучаеми. От една страна ясно изразеното предпочитание към даден курс, съответно лектор, ангажира повече студентите, отколкото когато такова липсва. Студентът е по-активен в учебния процес по избраната, а не по задължителна дисциплина. От друга страна, преподавателят има основания да е по-взискателен към своите студенти, като се позове на техния доброволен ангажимент към неговата дисциплина.

Може да се каже, че през последните години е налице процес на постепенна диференциация в съзнанието на студентите на отделните философски курсове. Забелязва се и все по-ясно разграничаване на философските курсове и от страна на колегите преподаващи други дисциплини. Вече са по-редки случаите, когато се говори за "философите" изобщо. И представителите на администрацията започват да свикват с мисълта, че преподавателите по философските дисциплини не са взаимозаменяеми. Разбира се, изграждането на завършена представа у студентите, останалите преподаватели и административния персонал за уникалността на отделните философски курсове е постоянна задача стояща пред нас. В близко бъдеще тя трябва да бъде решена окончателно.

#### **Резултати от проведеното социологическо изследване със студенти от МГУ за състоянието и перспективите в обучението по философски и социални науки**

През първата половина на месец май 2002 г. бе извършено социологическо проучване на тема "Усъвършенстване структурата и методиката на преподаването философски и социални науки в МГУ "Св. Иван Рилски". То

може да се разглежда като повторение на вече проведеното през летния семестър на учебната 1988/89 учебна година подобно изследване, тъй като методиката на регистрацията е идентична, а инструментариумът – съпоставим. Последното изследване обхваща над 75 % от всички обучаеми по философските дисциплини през летния семестър на учебната 2001/2002 година. Извадката гарантира представителност, а методиката достоверност на получените резултати. Коментарните бележки към събраната информация се отнасят до целите, структурата и вида обучение по философските и социални дисциплини. Те обосновават евентуална промяна в сега действащите планове за образователно-квалификационната степен “бакалавър”.

#### **Необходимост от хуманитарно обучение**

Анкетата започва с питане относно принципното отношение на студентите към нуждата от изучаване на хуманитарни дисциплини в рамките на тяхното следване. На въпроса “В каква степен философското и социално знание е необходим компонент на университетския тип инженерно образование?”, *огромното мнозинство от студентите дават категоричен отговор в полза на тезата, че е нужно изучаването на хуманитарни дисциплини.* Над ¾ от тях (77,89 %) дават отговори, че е необходимо или по-скоро необходимо включването в учебните планове на българските инженерни висши училища на такива предмети. Едва 15 % смятат, че такава нужда не съществува или по-скоро не съществува. Около 7 % от анкетираните заявяват, че нямат определено мнение по поставения въпрос (Виж Таблица 1).

Таблица 1

Отговор	Брой отговори	% от отговорите
А/ Необходимо е	43	41,35
Б/ По-скоро е необходимо	38	36,54
В/ Нямам мнение	7	6,73
Г/ По-скоро не е необходимо	10	9,62
Д/ Не е необходимо	6	5,76

#### **“Ползи” от изучаването на философски и социални науки**

Вторият важен акцент в анкетата се поставя с въпрос за “ползите” от изучаваните философски и социални науки. Отговорът на студентите подрежда по значимост очакваните ефекти от изучаването на хуманитарни дисциплини. Най-високо са оценени знанията, които хуманитарното обучение дава за “мястото и ролята на човека в ценностната система на обществото”. Над 60 % от

анкетиранияте отговарят с твърдо “да” на този въпрос. Повече от 2/3 от студентите избират отговори “да” и “по-скоро да” на въпроса за приноса на хуманитарното обучение за по-доброто им ориентиране в “бъдещето на природата, човека и света в който живеем”. Над 3/5 от запитаните са убедени, че изучаването на хуманитарни предмети ще им помогне да разберат “характера и същността на противоречията в реалностите на живота” (Виж Таблица 2). Всички тези данни сочат, че мнозинството от студентите осъзнават и високо ценят **ценностно-формиращата функция** на хуманитарното обучение в университетския тип образование по инженерните специалности.

Таблица 2

Въпрос	Да	По-скоро да	Без мнение	По-скоро не	Не
А/ Мястото и ролята на човека в ценностната система на обществото	61,16	20,39	12,62	0,97	4,86
Б/ Мястото и ролята на науката в обществения живот	51,96	30,39	12,75	4,90	0
В/ “Социални технологии” насочени към разрешаването на проблемни ситуации	48,00	23,00	15,00	9,00	5,00
Г/ Бъдещето на природата, човека и света в който живеем	40,20	27,45	8,83	7,84	5,88
Д/ Характера и същността на противоречията в реалностите на живота	38,61	22,77	20,79	11,88	5,95
Е/ Връзката на специализираните знания с изискванията на практиката и живота	34,00	23,00	22,00	11,00	10,00

Заслужават внимание и някои други нагласи на обучаемите. Повече от 70 % от участниците в допитването смятат, че обучението по хуманитарни дисциплини би могло да ги подпомогне при усвояването на “социални технологии” насочени към разрешаването на проблемни ситуации”. Особено интересно е, че над 57 % от запитаните споделят мнението за възможността обучението по философски и социални науки да им осигури добра “връзка между придобиваните от тях специализирани знания с изискванията на практиката и



живота”. От тези данни става ясно, че мнозинството от участвалите в допитването студенти виждат в хуманитарното обучение източник и на **практически полезни знания** за бъдещата им професионална реализация.

#### **Желани учебни дисциплини от хуманитарния цикъл**

Съществен акцент в изследването е питането относно предпочитанията на студентите към конкретни учебни дисциплини от хуманитарния цикъл, които те биха желали да изучават. Участниците в анкетата правят своя “класация” на философските и социални науки. Безспорен фаворит в тази “ранглиста” е *Правото*, доколкото 35 души (от 103) го поставят на първо място сред своите предпочитания, 16 души го класират на второ, а 12 души – на трето място. Тези категорични резултати дават основание да се мисли, че студентите са убедени в необходимостта от юридическо обучение в рамките на следването им. Друг е въпросът точно каква правна дисциплина би било най-полезно да изучават. Твърде висока е студентската оценка и за *Психологията* като важна дисциплина, изучаването на която би направило още по-солидно тяхното университетско образование. Близко 2/3 от анкетиранияте класират тази наука в първата половина на предложените за подреждане по важност хуманитарни науки. Явно те съзнават, че тя ще им даде квалификация необходима за работата им като бъдещи мениджъри от различен ранг и поле на действие.

Изследването показва още, че изучаваните в момента дисциплини от философския цикъл се ползват с престиж сред студентите. *Философията* и *Културологията* са класирани съответно на четвърто и пето място от общо осем науки. Прави впечатление, че студентите, които ги поставят в първата половина на ранглистата са повече от тези, които им отреждат място във втората ѝ част. Тези данни говорят, че дисциплините от философския цикъл вече трайно са се утвърдили в обучението на студентите от МГУ. Изучаваните през последните десет години в нашия университет хуманитарни дисциплини “печелят” убедително съревнованието с няколко сродни науки, като “Социология”, “Педагогика” и “Политология”, въпреки ефекта от по-високата привлекателност на неизвестното (Виж *Таблица 3*).

Таблица 3

Дисциплина	1-во	2-ро	3-то	4-то	5-то	6-то	7-мо	8-мо	Точки
Право	35,35	16,16	12,12	10,10	8,08	6,06	6,06	6,06	570
Психология	14,85	18,81	14,85	15,84	11,88	13,86	8,91	0,99	532
История	20,39	12,62	13,59	13,59	6,79	19,61	11,65	11,65	507
Философия	14,56	16,50	10,68	12,62	11,65	12,62	10,68	10,68	490

Културология	6,86	12,74	14,70	23,53	12,74	7,84	14,70	6,86	470
Социология	5,15	6,19	12,37	9,27	23,71	21,64	16,49	5,15	411
Педагогика	3,00	11,00	13,00	6,00	11,00	15,00	13,00	28,00	372
Политология	1,97	7,84	10,78	10,78	15,68	14,70	18,62	19,60	360

**Предпочитан статут на изучаваните  
хуманитарни предмети**

Проведеното допитване осигури полезна и даваща повод за размисъл информация за мнението на студентите относно *статута*, който трябва да имат изучаваните от тях хуманитарни дисциплини. Данните сочат, че сред анкетираните преобладава виждането за по-уместното изучаване на **задължително-избираеми**, а не задължителни предмети от хуманитарния цикъл. Само при две науки – “История” и “Право” – броят на желаещите непременно да ги изучават е по-висок от тези, които биха искали да могат да направят избор в тяхна или чужда полза, сравнявайки ги с други сходни дисциплини (Виж *Таблица 4*). Очевидно мнозинството от студентите държат да се съхрани възможността за избор на учебни дисциплини, в рамките на хуманитарното си обучение. Това тяхно предпочитание потвърждава правилността на взетото преди десет години решение за налагане на *изборното начало* в преподаването на философските и социални науки в МГУ “Св. Иван Рилски”.

*Таблица 4*

Дисциплина	Задължителна	Задължително-избираема
История	59,76	40,24
Право	51,25	48,75
Философия	43,59	56,41
Психология	43,42	56,58
Културология	32,05	67,95
Политология	23,61	76,39
Педагогика	19,74	80,26
Социология	11,17	88,73

**Проект на модел за организация на обучението  
по философски и социални науки в МГУ**

**Основни цели в обучението**

Първата и главна цел на хуманитарното образование е да спомогне за усвояване на общочовешките ценности и превръщането им в лична позиция на студентите. Тя може да бъде постигната предимно чрез изучаването на дисциплините от философския цикъл.

Втората главна цел на хуманитарното обучение е да даде възможност на студентите да придобият научни знания за функционирането на обществото като единна система, за неговите институции и взаимодействието на хората в техния социален живот.

Тези цели могат да бъдат постигнати само в рамките на преподавателска стратегия базирана върху цялостен модел за организация на хуманитарното обучение в МГУ. Предлаганият модел би следвало да се включи като самостоятелен сегмент в учебните планове съобразно спецификата на отделните специалности, изучавани от студентите. Чрез неговото вграждане в образователния процес ще се осигури еквивалентна по качество подготовка на всички обучаеми по философските и социални дисциплини.

#### **Главни принципи за организация на преподаването**

- I. *Отвореност*, т.е. потенциал за периодично обновяване на спектъра от изучавани учебни предмети.
- II. *Конкурентност* между отделните дисциплини с възможност за свободен избор на всяка от тях от страна на студентите.
- III. *Гъвкавост* за приложение при нови начини на организация на учебния процес, включително при въвеждане на кредитната система.
- IV. *Непрекъснатост* на хуманитарното обучение, която да осигурява теоретична и логическа *приемственост* между отделните учебни дисциплини.
- V. Вътрешна завършеност и *системност* на хуманитарното обучение на всяка образователна степен и същевременно осигуряване на възможности за продължаването му на следващата.
- VI. Постигане на *специфични цели* на хуманитарното обучение в рамките на всяка образователна степен.
- VII. Ясно *обособяване на нивата* в обучението по философските и социални науки.

#### **Преобладаващо използвани методически средства в образователния процес**

Натрупаният опит от преподаването на философските дисциплини през последните десетина години, както и някои данни от проведеното социологическо изследване, дават възможност да се направят определени изводи относно средствата за оценка и контрол, които е най-уместно да бъдат използвани занапред в обучението по хуманитарните дисциплини.

В досегашната учебна дейност по философските дисциплини не са били налице съществени разминавания при използваните от отделните лектори форми за текущ контрол и оценка на знанията на студентите. Разбира се, преподавателите са се съобразявали най-малко с две неща. Първото е, че в учебните планове е заложено завършване на обучението с *текуща оценка*. Второто се отнася до спецификата на преподавания учебен материал. Като се има предвид това обстоятелство става ясно защо често оформянето на оценката на студентите изучаващи учебните дисциплини “История на философията” и “Културология” става главно чрез обсъждане и защита на реферати. Постановянето на крайна оценка по дисциплината “Логика” става след решаване на тестове, включващи логически задачи.

При бъдещата учебна дейност по хуманитарните дисциплини следва да се имат предвид и предпочитаните от студентите форми за оценка на техните знания. За тези техни нагласи може да се съди и по отговорите им на въпроса “Посочете предпочитаните форми за оценка и контрол”, на който отговориха участниците в проведеното от нас социологическо изследване (Виж *Таблица 5*). Преобладава мнението, че *теста* е най-подходяща форма за оценка на знанията. Студентите оценяват високо и възможностите на такива средства за контрол на знанията, които сравнително често се използват и досега в занятията по философските дисциплини, като: изнасяне на *доклад* и защита на *теза* (реферат).

Таблица 5

Форма на оценка и контрол	Брой отговори	% от всички отговори
А/ Тест	56	22,76
Б/ Писмен изпит	39	15,84
В/ Изнасяне на доклад	34	13,82
Г/ Защита на теза (реферат)	26	10,56
Д/ Писмен изпит със събеседване	22	8,95
Е/ Устен изпит	19	7,72
Ж/ Контролна работа	17	6,91
З/ Разделен на части изпит	16	6,50
И/ Решаване на казуси	7	2,84

Висок е и рейтингът и на *писмения изпит*, за разлика от този на някои традиционни начини за оформяне на успех, като: устния изпит или контролната работа. Тези данни показват, че напред е уместно по-често да се използват

някои по-рядко разпространени по специализираните предмети, но уместни в обучението по хуманитарните дисциплини средства за оценка и контрол на знанията.

**Модел за организация на хуманитарното обучение  
във всички образователни степени**

Като се имат предвид както данните от социологическото изследване, така и натрупания опит на преподавателите от секция “Философски и социални науки” при Хуманитарния департамент може да се обоснове необходимостта от включване в учебните планове за изучаване на бакалавърската степен на *две групи хуманитарни предмети* (Виж *Приложението*). Двата “етажа” в хуманитарното обучение следва да бъдат не само обвързани, но и относително обособени.

Първото ниво в хуманитарното обучение на студентите би следвало да се представлява от досега съществуващия *цикъл* “Философски науки” от избираеми учебни предмети. Чрез тяхното изучаване би се изградил **ценностно-формирация фундамент**, върху който да се надгради второто ниво в хуманитарното обучение на бъдещите инженери. Уместно е да се запази както хорариума на тези дисциплини – 2 – 2, така и формата за оценка на придобитите знания – *текуща*.

На второто равнище би следвало да се изучава *цикъл* “Социални науки”, включващ предмети, като “Право”, “Психология” и др. Техният статут отново трябва да е на задължително-избираеми. Обучението по такива дисциплини би осигурило по-прагматична, **професионално-формираща насоченост** на хуманитарното образование в МГУ. Тук би бил достатъчен хорариум по схемата - 2 – 0. При водене на занятия единствено в лекционна форма начинът за оценка знанията на студентите може да бъде само *писмени изпит*.

Хуманитарното обучение на магистърската степен следва да дава максимално широки възможности за избор на хуманитарни дисциплини от страна на студентите. Тези дисциплини могат да са включени в рамките на цялостни хуманитарни програми, каквато е подготвената от преподавателите в секция “Философски и социални науки” магистратура “Педагогика на обучението по техника и технологии” или да присъстват като самостоятелни курсове в специализирани инженерни програми. Така или иначе на това образователно равнище изучаваните хуманитарни дисциплини трябва да имат подчертано **приложен характер**. Такива могат да бъдат: “Приложна етика”, “Микросоциология”, “Социална психология”, “Информационно-търсещи системи”

и др. Хорариумите и формите за оценяване ще се определят според спецификата на специалностите по които се води обучение на това ниво.

Образованието в областта на хуманитарните науки на докторската степен следва да включва поне една задължителна дисциплина. Най-полезно за обучаемите не само при подготовката на техните дисертационни трудове, но и в по-нататъшната им изследователска дейност, би било обучението по предмета "Логика и методология на науката". Неговото изучаване би гарантирало усвояване от докторантите на минимален обем от знания за специфичните черти, методи и функции както на научното познание изобщо, така и на конкретната наука, в областта на която им предстои да работят. Естествено занятията следва да се профилират спрямо научната област, в която докторантът подготвя своята дисертация.

#### **Бележки**

1. Този текст представлява съкратен вариант на Отчета за Научно-изследователския проект по НИР (ГПФ, 17/2002) на тема "Изследване върху обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ "Св. Иван Рилски" – състояние и перспективи", реализиран от преподаватели от секция "Философски и социални науки" при Хуманитарния департамент на МГУ.
2. Наредба за държавните изисквания за придобиване на висше образование на образователно-квалификационните степени "бакалавър", "магистър" и "специалист" (ДВ, бр. 76/06.08.2002 г.).
3. Пак там.
4. За това и други явления на промяна в преподавателската колегия по философия от посттоталитарния период виж анализът ми "Състояние и тенденции в развитието на българската философска колегия" (В: Указател на българската философска колегия, С., 1999, с. 83-102).
5. Писмо на министър Владимир Атанасов до Председателя на Българската философска асоциация, Изх. Nr. 41321/13.09.2001 г.
6. По-подробен анализ на организацията на тази система за обучение съм направил в доклада си "Алтернативно обучение по философия – опит от преподаването в МГУ "Св. Иван Рилски" (В: Проблеми и перспективи на философското образование в българските университети /Сборник доклади/, С., 2000, с. 55-65).

#### **Приложение**

### **Проект на модел за организация на обучението по философски и социални науки за студенти от МГУ „Св. Иван Рилски”**

### **I. Бакалавърска степен**

I ниво: *Ценностно-формиращо* – ФИЛОСОФСКИ НАУКИ

1. История на философията
2. Философска антропология
3. Теория и история на културата
4. Логика
5. Други

II ниво: *Професионално-формиращо* – СОЦИАЛНИ НАУКИ

1. Право
2. Социология
3. Психология
4. Научна информация
5. Други

### **II. Магистърска степен**

#### ***I. Цялостни хуманитарни програми***

1. Педагогика на обучението по техника и технологии
2. Други

#### ***II. Отделни дисциплини в специализирани магистърски програми***

1. Приложна етика
2. Микросоциология
3. Социална психология
4. Информационно-търсещи системи
5. Други

### **III. Докторска степен**

Обща за всички докторанти учебна дисциплина (профилирана според научната област, в която докторантът подготвя дисертационния си труд).

1. Логика и методология на науката

## СПОРТОЛОГИЧНА СЪЩНОСТ НА ПИРАМИДАЛНО-СЪСТЕЗАТЕЛНИЯ МЕТОД В ЗАНЯТИЯТА ПО ФУТБОЛ В УСЛОВИЯТА НА ВУЗ

*Йордан Иванов\**

Въпреки огромното разнообразие и емоционалност на футболната игра, често се наблюдава понижаване на активността и интереса на занимаващите се, в условията на часовете по физическо възпитание във ВУЗ. Както подчертава Б. Цолов<sup>1</sup> като цяло на сегашния етап от развитието на футболната игра главният проблем пред треньора (в случая преподавателя) е свързан с повишаване ефективността на управлението на учебно-тренировъчния процес, в т. ч. в процеса на профилираното обучение по футбол във ВУ. За да се преодолее този нежелан момент върху основата на теорията за специализираното разнообразие на проф. М. Бъчваров<sup>2</sup> бе приет нов експериментален подход, чиято същност се състоеше в обединяване на два известни метода на тренировка – пирамидалния и състезателния – като го приложихме в часовете за спорт по избор (футбол) в условията на ВУЗ<sup>3</sup>.

### **Цел и методика на изследване**

Главна цел на настоящото изследване бе да се направят обосновани заключения за спортологичната същност на използвания от нас в часовете - спорт по избор (футбол) - пирамидално-състезателен метод, като се установят и някои технически и физиологични параметри на игровата дейност. В тази връзка трябваше да се решат две задачи – да се разкрие обема на някои основни игрови действия и да се изследва физиологичната стойност при използването на пирамидално-състезателния метод.

Изследването проведохме през първия учебен семестър на учебната 2001/2002г. в МГУ „Св. Иван Рилски“. За целта в началото учебната група бе разделена на два отбора от по 9 души, обозначени като отбор „А“ и отбор „Б“. Тези два отбора бяха разделени на други три състава от по 3-ма играчи. Така в учебния час по футбол първоначално играят един срещу друг трите отбора по 3-ма състезатели от отбор „А“ съответно срещу трите отбора по 3-ма състезатели от „Б“. След това две от тройките от отбор „А“ съставят отбор от 6-ма, който се среща с друг такъв отбор от „Б“, като през това време в отделен мач продължават да играят един срещу друг останалите две 3-ки (в следващия час играят други две 3-ки противници и т.н.). И в края на часа противниците играят в пълни състави – по 9-ма. Така в отделното занятие схемата на игра е 3:3, 6:6 и 9:9, а в следващия час в обратен ред. На практика е

---

\* старши преподавател по спорт в МГУ „Св. Иван Рилски“.



налице количествена пирамида от състезатели, играещи в три относително отделни срещи във всеки час, посредством състезателния метод. Всеки отделен мач в часа след началното разгръване от 10 мин. траеше по 20 мин., с пауза на активен отдих между срещите от 4-5 мин. Игралната площ за всяка формация бе за 3:3 – поле с размери 30:20 м. и врата с размери 1:1 м., за 6:6 – поле с размери 50:30 м и врата – 5:2 м., за 9:9 – поле с размери 70:40 и врата – 5:2 м. По изготвената програма и условията на класиране (начисляване на 3,2, и 1 точки за победа и наполовина при равен резултат съответно при игрите 9:9, 6:6 и 3:3), предварително обявени на капитаните и “подкапитаните” на отборите от шест и трима души, в края на семестъра се извърши класиране.

Записът на игровите действия провеждахме по собствена методика, а за регистрация на пулсовата честота, като индикатор на натоварването, използвахме пулсотелеметрите P-3000. Ползвахме 15 секундни интервали за запис на пулсовата честота, като данните след всяко занятие се извеждаха ръчно и извеждаха за компютърна обработка в РС по съответни готова математико-статистическа програма. Бяха извършени 12 комплексни изследвания през семестъра. Във всички изследвания обект бяха различните числени отбори (по един състезател от отбор), а като обект на физиологичните изследвания бяха двама студенти с относително еднакви технико-тактически умения, играещи като полузащитници.

#### Анализ на резултатите

Резултатите от игровите действия са показани на таблици 1 и 2. Данните са закръглени в цели числа. От тях нагледно личи, че формациите 3:3 провокират най-голяма технико-тактическа активност. Това най-вече се отнася до броя на докосванията на топката, т.е. налице е картина, която стимулира играчите към по-голямо движение и опити за игра. И в двата случая на възходяща и низходяща прогресия на численост на отборите най-голяма е активността на играчите при игра 3:3. Това е напълно логично предвид краткия контрол върху топката и необходимостта тя да се подаде на съотборниците.

**Таблица 1.** Игрова активност при възходящ характер на пирамидалния метод (средно на играч)

Формация	Общ брой докосвания	Брой подавания		% точност на подаванията	Брой удари	Отнет и топки	Нарушения
		Точни	Неточни				
3:3	35	17	9	65,4	5	9	2
6:6	24	13	6	68,4	4	10	3
9:9	26	12	6	66,6	4	6	2

**Таблица 2.** Игрова активност при низходящ характер на пирамидалния метод (средно на играч)

Формация	Общ брой докосвания	Брой подавания		% точност на подаванията	Брой удари	Отнети топки	Нарушения
		Точни	Неточни				
9:9	20	11	6	64,7	2	9	1
6:6	22	10	5	66,6	4	5	2
3:3	41	21	11	65,6	8	6	2

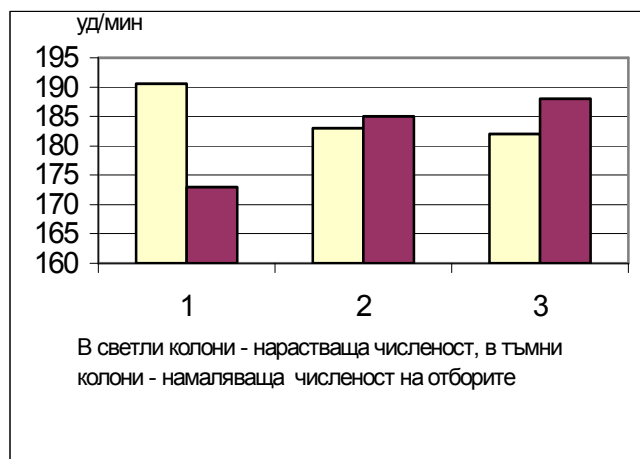
При формациите 6:6 и 9:9 активността по отношение играта с топка е приблизително еднаква, но значително по-ниска, отколкото при 3:3. Впрочем това заключение важи в пълна сила и по отношение другия показател допълващ активността на играчите – ударите във вратата. Явно игровата формация 3:3 създава много по-добри условия за честа стрелба в противниковата врата. Това от една страна е предпоставка за повишен емоционален фон, в който се водят игровите действия, а от друга – за по-интензифицирано овладяване на техникотактическите футболни умения и превръщането им в навици. Що се отнася до процента на точност на подаванията, то той е приблизително еднакъв, като съвсем незначително е по-висок при формацията 6:6 и при двете стъпала на пирамидалния метод.

Странно за нас, но очевидно полезно за играта бе това, че броят на нарушенията при различните по численост формации и особено при игра 3:3 бе относително по-малък. Това може да обясним с нарасналия дял на личната отговорност на играчите, т.е. 33.3% за всеки един от тях независимо от по-голямата игрова активност.

В рамките на различните игрови формации не се забеляз закономерна значима разлика в броя на отнетите топки. Принципно отнемането на топката бе по-високо в началото на първите две части на игра, след което на фона на настъпващата умора този показател падаше.

Записът на сърдечната дейност чрез динамиката на пулса показва, че използваният пирамидално-състезателен метод може да доведе до по-голямо натоварване. За целта извършихме регистрация на пулсовата честота на двама (едни и същи студенти) в три часа при нарастваща численост на отборите (3:3, 6:6, 9:9) и в три часа при намаляваща численост. Видно от фиг. 1 е, че най-висока интензивност предизвиква игра в състав 3:3.

**Фиг 1.** Динамика на пулса при различни варианти на игра – с нарастваща и намаляваща численост на отборите (средно за двама изследвани)

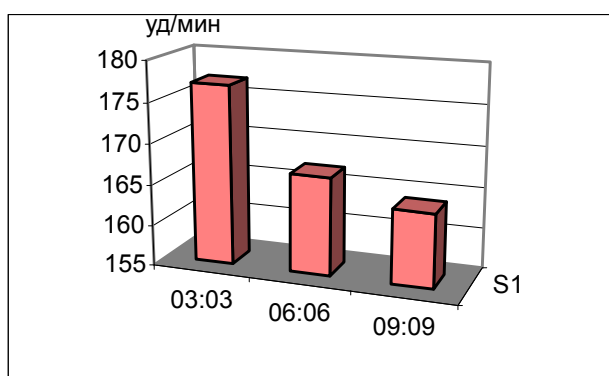


Разликата между пулсовата честота при 3:3 и 9:9, сравнени съответно със същите формации в началото и в края на часа показват някои закономерности от психологично и физиологично естество. Малката численост 3:3 предвид желанието за игра в началото има по-високи стойности в сравнение с провеждането и в края на часа вероятно поради умора и щадене на изследваните лица. При формация 9:9 обаче картината е обратна. Очевидно в началото на часа формацията 9:9 ограничава двигателната активност на студентите въпреки желанието им за игра. Предвид междинното положение на формация 6:6, то при нея пулсовата честота е приблизително еднаква и при нарастваща и при намаляваща численост на отборите.

С цел да обясним тези предположения бяха проведени нови записи на пулсовата честота на същите лица. Това извършихме в началото на три отделни занятия, непосредствено след разгриването в игри с различна численост – в първото занятие при 3:3, във второто при 6:6 и в третото при 9:9. Целта бе да се избегне натрупването на умора и нейното влияние върху сърдечната дейност. Както се вижда от фиг. 2. средната пулсова честота при игра 3:3 е най-голяма. Това потвърждава казаното по-горе, че тази формация по физиологично натоварване и двигателна активност доминира над останалите, което

предполага, че рационалното ѝ използване би довело и до по-осезаемо влияние върху физическата кондиция. Несъмнено това постави в бъдеще пред нас за решаване още една задача – освен като социално-психологическо и технико-тактическо предимство да се разкрие ефекта на пирамидално-състезателния метод и върху равнището на различните структури на физическата кондиция.

**Фиг. 2.** Динамика на пулса при игри с различна численост, проведени в началото на различни занятия (средно за двамата изследвани).



#### Изводи

1. Освен нарасналата активност и интерес на студентите в занятията спорт по избор – футбол, изследванията показваха, че пирамидално-състезателния метод в система от различни числени формации от отбори и единно, но диференцирано точкуване на победите е действен път за повишаване ефективността на занятията.
2. Игровата активност на студентите е най-голяма при формация 3:3, при която броят на докосванията до топката и броят на ударите към противниковата врата са значително по-големи и в двете стъпала (възходящо и низходящо) на пирамидалния метод в сравнение с другите две формации. От тази гледна точка игровата формация 3:3 предлага по-добри възможности за ефективно подобряване психо-физическата дееспособност на студентите и за усъвършенстване на техните технически футболни умения.
3. Разнообразяването на формация 3:3 в отделното занятие с другите две различни по численост формации (6:6 и 9:9) от една страна повишава

емоционалния фон в часа върху основата на което физическото натоварване се възприема по-лесно, а от друга – оказва положително влияние върху микросоциалните отношения в учебната група.

4. Експериментираният от нас метод може да се използва успешно при подобни условия в други ВУ, а така също и в третата степен на българското училище. Има сериозни основания подходът след определени модификации да се приложи и във футболни (аматьорски или професионални) клубове, особено що се отнася до положителното му влияние върху външното натоварване.

#### **Бележки**

1. Цолов, Б. Управление на подбора и началното обучение по футбол, НСА Прес, 1998.
2. Бъчваров, М. Теоретични и приложни основи на специализираното разнообразие в спорта. (Автореферат на докторска дисертация, С., 1986).
3. Иванов, Й., М. Бъчваров, Б. Цолов. Пирамидално-състезателният метод като подход за по-висока ефективност на часовете по физическо възпитание в условията на висшите училища /спорт по избор – футбол/. (В: сп. "Спорт и наука", бр. 1, 2002).

### III. ИЗВОРИ

**ХАНА АРЕНТ** (1906 - 1975 г.) получава средното си образование и степента бакалавър през 1924 г. в Кьонигсберг. Следва философия, теология и класическа филология в Марбург и Фрайбург. Ученичка е на М. Хайдегер и К. Ясперс. Докторска степен по философия получава през 1928 г. в Хайделберг. От 1933 г. е в емиграция във Франция, а от 1941 г. – в САЩ. Работила е за еврейски организации с културна насоченост и е преподавала в различни университети в САЩ. Хана Арент е член-кореспондент на Германската академия за език и литература и действителен член на Американската академия за политически науки. Сред най-значимите ѝ произведения трябва да се отбележат: *Корените на тоталитарното господство*, *Vita activa*, *За живота на духа*, *Власт и насилие*, *За революцията*.

Предлаганият текст е част от тринадесетчасов лекционен курс, четен в New School for Social Researtsch в Ню Йорк през есенния семестър на 1970 г., а една по-ранна негова версия е представена в Чикагския университет през 1964 г. Публикуван е след смъртта на авторката. В този курс Арент представя Кантовите естетически и политически произведения с идеята, че именно в “третата критика”, *Критика на способността за съждение*, а не както обикновено се мисли в *Към вечния мир!* се съдържат очертанията на една голяма и важна политическа философия, която самият Кант не е развил експлицитно.

### ВЪРХУ КАНТОВАТА ПОЛИТИЧЕСКА ФИЛОСОФИЯ

#### Първа лекция

Говоренето върху Кантовата политическа философия и нейното проучване има своите трудности. За разлика от толкова много философи – Платон, Аристотел, Августин, Тома от Аквино, Спиноза, Хегел и други – Кант никога не е написал политическа философия. Литературата върху Кант има огромен обхват, но книгите върху неговата политическа философия са много малко и сред тях има само една, която си струва да бъде прочетена - книгата на Ханс Занер Кантовият път от войната към мира<sup>1</sup>. Във Франция наскоро излезе един сборник<sup>2</sup> със статии, посветен на Кантовата политическа философия. Някои от тях са интересни, но и тук скоро ще забележите, че доколкото се отнася до самия Кант, тази постановка на въпроса се третира като незначителна тема. Сред всички книги, които представят Кантовата философия като цяло, само тази на Ясперс, поне в една четвърт от нейния обхват, е посветена на този

специфичен предмет. /Ясперс е единственият ученик, който Кант някога е имал; а Занер е единственият който Ясперс е имал/. Студиите, които се съдържат в сборника *On History*<sup>3</sup> или в новия сборник под заглавието *Kant's Political Writings*<sup>4</sup> не могат да се сравняват по качество и дълбочина с другите произведения на Кант. Те със сигурност не представляват никаква "четвърта критика", както мисли един автор<sup>5</sup>, който претендира, че имат такъв ранг, защото случайно са били негова тема. Самият Кант е нарекъл някои от тези студии игра с идеи или "едно чисто пътуване за удоволствие"<sup>6</sup>. А ироничният тон в *Към вечния мир*, най-значимото произведение сред тях, показва ясно, че самият Кант не ги е вземал твърде на сериозно. В едно писмо до Кизевевер /15 октомври 1795 г./ той пише за своите „фантазии „за вечния мир“ /като че ли при това е мислил за ранната си шега със Сведенборг, за своите Сънища на духовидеца, изяснени чрез сънищата на метафизиката [1766]/. Що се отнася до правното учение /или учението за законите/ - първата част от *Метафизика на нравите*, което ще намерите само в издадената от Райс книга, която, ако прочетете, вероятно ще сметнете за скучна и педантична – трудно е да не се съгласим с Шопенхауер, който казва за него: То "като че ли не е дело на този велик човек, а произведение на един обикновен син на земята". Понятието закон има голямо значение в Кантовата практическа философия, където човекът се разбира като законодаващо същество. Но ако искаме да изучаваме философията на правото изобщо, сигурно не бихме се обърнали към Кант, а към Пуфендорф или Гроциус, или към Монтескьо.

Ако разгледате и другите студии в книгата на Райс или сборника *On History*, ще установите, че много от тях се занимават с историята, така че накрая изглежда като че ли Кант, както много други след него, поставя една философия на историята на мястото на философията на политиката. Но при по-внимателно вглеждане се вижда, че Кантовото понятие за история, дори когато, взето само по себе си е много важно, не стои в центъра на неговата философия. Ние бихме се обърнали към Вико, Хегел и Маркс, ако искаме да научим нещо за историята. При Кант историята е част от природата; историческият субект е човешкият род, разбран като част от творението, а заедно с това и като негова крайна цел, като така да се каже корона на творението. Това, за което се отнася историята, чиято случайна, контингентна меланхолия Кант никога не е забравял, не са историите, не са историческите индивиди, не е нещо, което хората са направили добре или зле. Това, до което се отнася тя е много повече скритата хитрост на природата, която прави възможен прогреса на рода и развитието на всичките му възможности в последователността на поколенията. Продължителността на живота на човека като индивид е твърде кратка, за да се развият всички човешки заложби и възможности; затова историята на човешкия род е процесът, в който "всички заложби, които природата е вложила в него могат да се развият напълно

и неговото предназначение тук на земята може да се изпълни<sup>7</sup>. Това е “световна история”, погледната по аналогия с органичното развитие на индивида: детство, младежка възраст, зрялост. Кант никога не се е интересувал от миналото, това което го интересува е бъдещето на рода. Човекът е бил изгонен от рай не заради греха и не от един отмъстителен бог, а от природата, която го пуска от майчиния скют и го прогонва от градината Еден, от “безобидното и сигурно състояние на дете, за което се грижат”<sup>8</sup>. Това е началото на историята; нейното протичане е прогресът, а продуктът на прогреса се нарича понякога “култура”<sup>9</sup>, понякога “свобода” /“от опекуството на природата към състоянието на свобода”<sup>10</sup>; и само един единствен път, почти мимоходом в скоби Кант твърди, че става въпрос за “най-великата цел на човешкото предназначение”, а именно да се развие “обществения живот”<sup>11</sup>. /По-късно ще видим, какво значение има общественият живот./ Самият прогрес, концепцията даваща тон на 18 век, се възприема от Кант по-скоро с меланхолия. Той подчертано повтаря неговото достойно за съжаление значение за живота на индивида.

“Ако ние приемем морално-физическото състояние на човека тук в живота за възможно най-доброто, а именно състояние на постоянно напредване и приближаване към най-висшето /заложеното като цел за него/ благо: то той може...да не свърже изгледите за една вечно продължаваща промяна на неговото състояние...с удовлетворението. Защото състоянието, в което той е, остава все още едно зло, сравнено с по-доброто, в което той е готов да встъпи; и представата за безкрайно напредване към крайната цел е в същото време гледане в безкрайна поредица от злини, които ... не позволяват да се състои удовлетворението”<sup>12</sup>.

Друг малко непристоен, но сигурно не съвсем несправедлив упрек, изказван срещу моя избор на тема се състои в това, да се покаже, че всички произведения, които обикновено се избират за представяне на Кантовата политическа философия /и които аз тук споменах/ произхождат от късните години на Кант и че сриването на неговите духовни сили до старческа глупост е факт. За да се противопоставя на този аргумент ви помолих да прочетете много ранното произведение Наблюдение върху чувството за красиво и възвишено<sup>13</sup>. Тук аз искам да отбележа предварително моето мнение и се надявам в хода на този семестър да го обоснова: Ако човек познава Кантовото творчество и държи сметка за биографичните обстоятелства, свързани с него е изкушен да обърне аргумента и да каже, че в живота Кант е разбрал твърде късно политическото за разлика от социалното като важна съставна част на човешкото предопределение в света – и то тогава, когато той вече не е имал нито сили нито време да изработи своя собствена философия върху тази специална тема. С това не искам да кажа, че поради краткостта на своя живот Кант е пропуснал да напише



“четвъртата критика”. Напротив, мисля , че “третата критика” Критиката на способността за съждение, която за разлика от Критиката на практическия разум е написана спонтанно и не в отговор на критически забележки, въпроси и предизвикателства, в действителност е трябвало да стане книгата, която липсва в Кантовото велико творчество.

Когато приключва работата на критиката, от негова гледна точка остават още два въпроса – въпроси, които са го занимавали дълго в живота му и чиито отговори той е отлагал, за да изясни първо това, което нарича “скандал” на разума: фактът, че разумът си противоречи<sup>14</sup> или че мисленето прескача границите на това, което можем да знаем и се заплита в своите собствени антиномии. Ние знаем от собствените свидетелства на Кант, че повратната точка в неговия живот /през 1770 г./ е била откриването на познавателните способности на човешкия дух и техните граници – едно откритие, за чието изработване и публикуване като Критика на чистия разум той се е нуждаел от повече от десет години. Ние знаем от неговите писма какво е означавала тази огромна, дългогодишна работа за други негови планове и идеи. Той пише за “основния предмет”, че той като “дига” задържал и пречел на другите предмети, които той се е надявал да завърши и публикува, като “камък” стоял “на пътя” и чак след неговото “отместване” било възможно да се продължи нататък.<sup>15</sup> Когато след това Кант се връща към темите от своя предкритически период, те донякъде са се променили малко в светлината на това, което той вече е знаел. Но те не са се променили толкова много, че да не могат да бъдат разпознати отново. Не можем да твърдим също, че за него те са загубили своята неотложност.

Най-важната промяна може да се обясни накратко по следния начин: преди събитието от 1770 година Кант е възнамерявал да напише и публикува *Метафизика на нравите*. Тази книга той действително написва и публикува, но чак тридесет години по-късно. В по-ранния момент книгата е обявена под заглавието “Критика на моралния вкус”<sup>16</sup>, а когато Кант се заема накрая със своята трета критика, я нарича първоначално отново “Критика на вкуса”. Значи едно и също нещо се случва два пъти: зад “вкус”, една любима тема на целия XVIII век, Кант е открил една съвсем нова човешка способност, а именно способността за съждение. Но също така той лишава тази нова способност от отговорността за моралните изказвания. С други думи: сега, това което ще решава за красивото и грозното е нещо повече от вкус, докато от друга страна въпросът за правилното и неправилното не трябва да се решава нито от вкуса нито от съждението, а само от разума.

Преводът е направен по изданието: Hannah Arendt, Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, Pieper Verlag, München-Zürich 1985.

Превод от немски и автор на биографичната справка **Олга Симова**.

### **Бележки**

1. Hans Saner, Kants Weg zum Frieden, Bd.I: Wiederstreit und Einheit. Wege zum Kants politischem Denken, München: R. Piper, 1967.
2. Мисля, че става дума за: La philosophie politique de Kant (=Bd.4 Annales de philosophie politique, hrsgg.vom Institut International de Philosophie Politique), Paris 1962.
3. Immanuel Kant, On History, hrsgg.von Lewis White Beck, преведена от L. W. Beck, R. E. Anchor, E. L. Fackenheim, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
4. Kant's Political Writings, hrsgg. von Hans Reiss, преведена от H. B. Nisbet, Cambridg, Engl.: At the University Press, 1977.
5. Kurt Borries, Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig 1928, Nachdruck Aalen: Scientia, 1977
6. Kant, „Das Ende aller Dinge“, A 507 (Kant-Werke, Bd. 9, S.181, Anm.); ders., „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, A 2 (Kant-Werke, Bd. 9, S. 85).
7. Kant, „Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht“ A 409f. (Kant-Werke, Bd. 9, S. 49).
8. Kant „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, All f. (Kant-Werke, Bd. 9, S. 91).
9. KU, §83, B 388 (Kant-Werke,Bd. 8, S. 551).
10. Kant, „ Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, A 12f . (Kant-Werke, Bd. 9, S. 92).
11. A. a. O., A3 (Kant-Werke, Bd. 9, S. 86).
12. Kant, „Das Ende aller Dinge“, A 512f. (Kant-Werke, Bd. 9, S.184).
13. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, I. Aufl. 1764 (Kant-Werke, Bd. 2, S. 821 ff.).
14. Kant an Christian Grave, 21. September 1798, in: Kants gesammelte Schriften, Bd.12, S. 255. [Допълнение на преводача: Дословно у Кант се казва: Антиномията на чистия разум “беше това, което ме събуди за пръв път от догматичната дрямка и ме подтикна към критика на самия разум, за да премахна скандала на привидното противоречие на разума със самия себе си”.]
15. Kant an Marcus Herz, 24. November 1776 und August 1777, in Kants gesammelte Schriften, Bd.10, S.185, 198.
16. S. Lewis White Beck, A. Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago: University of Chicago Press, 1960, S. 6.

#### IV. ГОСТ

### ПРОФ. ИВАН СТЕФАНОВ И КАНТОВАТА ТРАДИЦИЯ В БЪЛГАРИЯ

В родната ни хуманитаристика вече трето десетилетие двама автори подписват текстовете си с името „Иван Стефанов“. Ето защо, в професионалното ежедневие споменаването на това име обикновено върви с пояснение и ако е реч за проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов неизменно се добавя – „Кантианецът“. Той самият с усмивка отхвърля основателността на подобна идентификация. Но в далечната 1975 г. за нас, неговите студенти, тя беше очевидна. И би ли могло да бъде иначе щом асистентът ни по философия на Новото време, подобно на мъдреца от Кьонигсберг, живее един „механично подреден, почти абстрактен“ живот [Х. Хайне]. Разбира се, неговият отрицателен отговор вероятно може да се аргументира с тезата на Кант *Opus postumum*, че „трансценденталната философия “е само идея за една наука” и в този смисъл “никой не може да се нарече трансцендентален философ”. Освен това, никой не може да се нарече трансцендентален философ, защото – пак според Кант – “философ” е самият човешки разум и то не доколкото е човешки, а доколкото е Разум [И. Стефанов].

Струва ли си констатацията, че посочените аргументи също са кантиански или по-добре е да загърбим спекулациите на тема “трансцендентален философ – кантианец” и да поставим въпроса ребром – защо както у нас, така и в чужбина, проф. Иван Стефанов е припознаван безусловно като най-авторитетния български познавач на Кантовата философия?

Справочните издания лаконично отбелязват, че проф. Иван Стефанов е роден на 12.01.1946 г. в с. Роглец /Видинско/. Завършва философия в СУ “Св. Климент Охридски” през 1972 г. След спечелен конкурс /1973/ е избран за асистент по философия на Новото време във Философския факултет на университета. Защищава дисертация на тема “Трансценденталната диалектика в теоретичната философия на Кант” /1976/ и получава научната степен “доктор по философия”. Специализира в Хумболдт-Университет /Берлин, 1980/ и Виенския университет/1981/. Хабилитира се за “доцент” по история на философията през 1983 г. За дисертационния труд “Трансценденталната философия и метафизиката” /1988/ му е присъдена научната степен “доктор на философските науки”, а две години по-късно се хабилитира за “професор” /1990/. Има над 50 публикации в областта на немската класическа философия и по проблемите на съвременната трансцендентална философия. Проф. Иван Стефанов е член на

Хегеловото общество и Фихтевото дружество в Германия. Председател е на Кантовото общество у нас /1991/.

В тази пестелива биографична справка често срещаме името на Имануел Кант, но само по себе си това не дава отговор на поставения въпрос. Кантовите идеи се появяват в периодичния ни печат през 60-те години на XIX век. От края на столетието влиянието им е значително, но без претенция да доминират философския ни живот. Те обаче, не преживяват и сривовете на идеологически фаворизираните философски доктрини. Близо век дълбочината в концептуалното усвояване на Кантовата философия у нас е обратно пропорционално на широкото им разпространение от втора и трета ръка. Изключение от това правило е проф. д-р Цеко Торбов и не случайно същинското вграждане на Кантовия критицизъм в националната ни философска култура започва именно от него. На Кант са били необходими две десетилетия, за да даде на света своите **Критики**. Проф. Цеко Торбов, в сътрудничество с Валентина Топузова-Торбова, работи 22 години, за да има днес философска България самочувствието, че разполага с едни от най-добрите преводи на Кантовите **Критики** в Европа и света. Неговото дело продължава и разширява проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов. От 1976 г. той почти неизменно е сред преводачите, редакторите или авторите, представящи новопоявилите се на български език Кантови творби, а изследванията му поставят основите на модерното кантознание в България. В едно изречение – това е отговорът на поставения по-горе въпрос. Но с какво Кантовата философия продължава да ангажира вниманието на нашия съвременник? Ето мнението на проф. Иван Стефанов по този проблем изразено в отговорите на три наши питаня:

*\* Проф. Стефанов, от приложената по-долу библиография и за непосветения става ясно, че научните Ви интереси са ориентирани към немската класическа философия и нейните рецепции в Европа, но акцентът безспорно пада върху Кант и неокантианството. Кое мотивира този Ваш избор в полза на “трансценденталния идеализъм”?*

- Изборът е направен в средношколска възраст. Това, което ме впечатли, макар тогава да не можех да го осмисля по-цялостно, е Кантовата критика на догматичната метафизика с нейната странна претенция за абсолютно истинно тотално познание на света и на мястото на човека в него. Допадна ми и неговия хуманизъм, а именно, че **всеки** човек трябва да бъде разглеждан не само като “средство”, но **винаги** и като “цел сама по себе си”. Съзнавах, че този хуманизъм е прекалено висш и осъществяването му в “сетивния свят” е “безкрайна задача” /докато съществува човечеството/, но въпреки това ми допаднаше поставянето на ударението върху **достойнството** на човека. Никога не ми е допадала

субективно-идеалистическата тенденция в “трансценденталния идеализъм” на Кант.

*\* Ще ми позволите да перифразирам едно популярно заглавие на Бенедето Кроче. Ако е възможно изброяването в панорамен план, кое е живото и кое е мъртвото в Кантовата философия днес?*

Въпросът, кое е **безусловно** “мъртво” в Кантовата философия днес е твърде труден поради неизменния плурализъм в Кантовата традиция. Все пак бих рискувал с предположението, че актуализацията на субективно идеалистическата тенденция в Кантовия “трансцендентален идеализъм” не е евристична. Именно тя намира израз в настойчивия стремеж към пълно елиминиране на критическото понятие за “нещото само по себе си”. Още Й. Г. Фихте, който първоначално е под влияние на тази тенденция, по-късно подлага на критика собствената си “философия на самосъзнанието” /в *Наукоучение, 1804*/. Дори радикално трансценденталистичната Мюнхенска школа /на проф. д-р Райнхард Лаут и неговите съмишленици и последователи – вж. Статията на проф. Лаут и д-р Ерих Фукс “Концепцията на Мюнхенската трансцендентално-философска общност” в *сп. Философска мисъл, кн. 8/1986 г., с. 48-59*, към която взех отношение – пак там, с. 60-69/ се опира особено на споменатото *Наукоучение*. Интересно е обаче, че тази школа, която съществува почти половин век, още няма степента на влиянието на някогашните Марбургска и Югозападнонемска /Баденска, Фрайбургска/ школи.

Що се отнася до това, кое е **безусловно** “живо”, бих изтъкнал преди всичко развитието на трансценденталния **метод** като източник на нови форми на трансцендентална философия. В границите на класическия немски идеализъм преосмислянето на трансценденталния метод като генетично дедуктивен води до формите на трансцендентален идеализъм, предложени от Фихте и Шелинг, а също до абсолютния дейностен идеализъм на Хегел. Във философията на ХХ век такъв, например, е случаят с феноменологията /“трансцендентално-феноменологичен идеализъм”/ и философската херменевтика. Относно възможностите за по-нататъшно развитие на критическия трансцендентален идеализъм бих препратил интересуващите се към статията на почетния председател на Международното Кантово общество Г. Функе – Акценти на дискусиата в неокантианството, *сп. Философски преглед, кн. 1-2/1993 г., с. 3-12*. Присъствието на Кант би могло да се установи във всички области на съвременната философия.

\* Проф. Стефанов, кореспондира ли по някакъв начин живота в Кантовите философии с менталните проблеми, пред които е изправен съвременния българин?

В отговора на този въпрос бихме могли да се спрем на изследванията на български философи, публикувани през последното десетилетие, включително и на представителния сборник *Кант и Кантовата традиция в България /2001/*, посветен на стогодишнината от рождението на най-видния кантианец в България Цеко Торбов, в който участват повече от четиридесет автори, които съвсем не са чак толкова малко за страна като нашата. Кант неизменно е присъствал в българската философия чрез преводи и изследвания. В хронологична последователност след имената на Ц. Торбов и неговата съпруга В. Топузова-Торбова, следва да споменем имената на Е. Панова, И. Паси, понататък на И. Цонева и др. През последното десетилетие се разшири обхватът на изследванията: Кант - немски екзистенциализъм - философска херменевтика /Д. Денков, Х. Тодоров/; Кант – неокантианство – критическа метафизика /В. Канавров, Г. Донов/; Кант – неговата рецепция в западноевропейската и българската философия /Д. Цацов, А. Стаматов/; естетиката на Кант /Д. Зашев/; Кант и Марксовата традиция / Е. Минева, Х. Паницидис, С. Йотов/, трансценденталната теология в Кантовата традиция /В. Теохаров/ и т.н. Известно е, че трансцендентализъм е имало и преди Кант. В това отношение интерес представляват изследванията на Ц. Бояджиев /върху Августин и Декарт/, Г. Каприев /върху Анселм от Кентърбъри/, И. Камбуров /върху средновековния индийски трансцендентализъм/.

С оглед на “менталните проблеми, пред които е изправен съвременния българин” надали е за пренебрегване една, осъществена с усет за специфика, актуализация на Кантовата морална философия.

Последните думи на проф. И. Стефанов сякаш ни подканят да припомним факта, че присъствието на Кантовите идеи във всяка национална философска култура, включително и в нашата, винаги е било сигурен знак и историко-философски източник на хуманистичен патос в нея. Вторият след Ц. Торбов автор, с етапно за присъствието на Кантовите идеи в България творчество, е проф. д.ф.н. Иван Софрониев Стефанов, комуто всички от сърце желаем здраве и нови творчески успехи!

**А.С.**

## **ИЗБРАНА БИБЛИОГРАФИЯ**

### *МОНОГРАФИИ, СТУДИИ, СТАТИИ*

1. Кант и класическият рационализъм. *Философска мисъл*, бр.12, 1976, с.75-82.
2. Класическият емпиризм и Кант. *Философска мисъл*, бр. 2, 1978, с. 103-112.
3. Вечното и актуалното в Кантовата “Критика на чистия разум”. *Философска мисъл*, бр. 6, 1981, с. 28–40.
4. Кант и проблемът за диалектиката, С., Наука и изкуство, 1981, 168 с.
5. Диалектиката на Фихте, С., БАН, 1982, 148 с.
6. Трансценденталната философия и метафизиката (от Кант до неокантианството), С., Наука и изкуство, 1987, 237 с.
7. Н. Хартман и И. Кант. Проблемът за метафизиката и за възможността на една “критическа” онтология. *Философски преглед*, бр. 3, 1991, с. 3-20.
8. Хайнц Хаймзъот и Имануел Кант. Проблемът за възможността на една “практическо-догматична” метафизика. *Философски преглед*, бр. 1-2, 1993, с. 35-60.
9. Абсолютният идеализъм като философия на правото (В: Г.В. Ф.Хегел, *Философия на правото*, С., ГАЛ-ИКО, 2001, с. 7-46).

### *ПРЕВОДИ:*

1. Й. Г. Фихте, *Опит за ново изложение на наукоучението*, С., Лик, 1993.
2. А. Шопенхауер, *Критика на Кантовата Философия* (В: А. Шопенхауер, *Светът като воля и представа*, т. 1, С., Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, С., 1997, с. 557-693).
3. И. Кант, *Опит да се въведе във философията понятието за отрицателните величини* (В: И. Кант, *Избрани произведения 1755–1770*, С., Университетско издателство, 1998, с. 293-335).
4. Г. В. Ф. Хегел, *Философия на правото*, С., ГАЛ-ИКО, 2001 (с Димитър Денков): с. 47-314 – И. Стефанов; с. 315-424 – Д. Денков.

## ЗА НЯКОИ ОСОБЕНОСТИ НА КЛАСИЧЕСКИЯ НЕМСКИ ИДЕАЛИЗЪМ\*

*Иван Стефанов\**

“Ние, немците, сме хегелианци, дори и да не бе съществувал Хегел, доколкото (в противоречие с всички представители на романските народи) инстинктивно придаваме на промяната, на развитието по-дълбок смисъл и по-богата значимост, отколкото на това, което “е” – почти не вярваме в правото на съществуване на понятието “битие”, а и не сме склонни да признаем на нашата човешка логика правота да е логика сама за себе си, единствения вид логика (поскоро бихме желали да се убедим, че тя е само специален случай и може би един от най-чудноватите и най-глупавите)”.

*Фридрих Ницше (“Веселата наука”)*

### ***Е ли класическият немски идеализъм хетерогенно образование?***

През втората половина на изтеклия ХХ век наложената от Хегеловата традиция интерпретация на класическия немски идеализъм като напълно хомогенно движение “от Кант до Хегел”<sup>1</sup> е оспорена, при това от различни философски позиции. Тя е квалифицирана като “клише”, което подлежи на преодоляване<sup>2</sup>. Надали би могло основателно да се отрече, че тази интерпретация е телеологична. Класическият немски идеализъм преди Хегел, т.е. идеализмът на Кант, на Фихте и на Шелинг се третира като своеобразна предистория на Хегеловия абсолютен идеализъм. Те се оказват просто “предшественици” на Хегел. Наистина няма основание да се пренебрегват значителните различия между трансценденталната философия на Кант и Фихте и абсолютният “метафизически идеализъм” на Шелинг и Хегел<sup>3</sup>. Според някои модерни трансцендентални философи всяка философия, която отделя метафизиката от теорията на познанието е догматична. Такава тенденция се установява във философската еволюция на Шелинг още преди “завършената философия на тъждеството”(т.е. до 1801 г.)<sup>4</sup>. Също Хегел се отказва от задължителното (за разглежданото модерно трансцендентално гледище) съединяване на онтологията с гносеологическия ход на нейното обосноваване. Хегеловият най-висш принцип, че Абсолютното е тъждество на тъждество и нетъждество не е легитимиран теоретико-познавателно и затова Хегеловата философия е догматична<sup>5</sup>. Но за споменатото гледище философията може да бъде научна само, ако нейният предмет не е битието, а съзнанието<sup>6</sup>. Следователно всяка

---

\* Текстът е предоставен от автора специално за Т. II от Известията на Хуманитарния департамент при МГУ „Св. Иван Рилски” и се публикува за първи път.



философия, която се стреми към независимо от съзнанието битие, не може да бъде научна, а е догматична. Без съмнение този стремеж е характерен за абсолютния идеализъм (“Философията на тъждеството”) и на Шелинг, и на Хегел. Обща тенденция в развитието на трансценденталната философия след Кант е връщането към Кант, или към Декарт, Кант и Фихте<sup>7</sup>. Шелинг и Хегел не са разбрали правилно Кант<sup>8</sup>.

И неохегелианските, и трансценденталистичните интерпретации на класическия немски идеализъм са “гледнично” (Н. Хартман) предубедени. Този идеализъм се оценява или от “гледницето” на изходната му форма (Кант), или на неговия резултат (Хегел).

Класическият немски идеализъм не е напълно хомогенно образувание. Но не е и хетерогенно образувание, състоящо се от две разнородни форми: трансцендентална философия (Кант и Фихте) и догматична метафизика (Шелинг и Хегел). По-скоро става въпрос за две относително различни, генетично свързани тенденции. Това, което ги обединява са преди всичко дейностният идеализъм и генетично-дедуктивният метод.

Началото на дейностния идеализъм е поставено от Кантовия “Коперникански обрат”, който във формулировката на Кант има стойността на нов поход към проблема за познанието, основан на “приемането” или “предпоставката”, че “предметите трябва да се съобразяват с познанието ни”, а не обратно, както е в предходната гносеология. Непосредствено тази “предпоставка” служи за изследване на претенцията на метафизиката да е “априорно” (не само предиопитно, но и независимо от опита) познание, наука<sup>9</sup>. Вярно е, че поне в европейската философия на XVII век се изтъква активността на субекта в познавателния процес. Още критиката на т.нар. “предразсъдъци” (“идоли”) на ума от Ф. Бейкън, които ни пречат да познаем обективната действителност, предпоставя тази активност. Но никъде преди Кант познавателната активност на човека не е доведена дотам, че да конституира предметността на предмета на познанието (разгледан като “явление”, а не като “нещо само по себе си”). Дори у Г. Лайбниц субектът (“монада-дух”) е активен само в представянето на един напълно независим от него предмет (света като връзка от “монади”, индивидуални духовни субстанции).

“Коперниканският обрат” на Кант е интерпретиран и може да бъде интерпретиран по относително различни начини. Биха могли да бъдат относително обособени две различни (и противопоставящи се) тенденции: теоретикопознавателна (антиметафизична) и метафизична. Например, за марбургския неокантианец Е. Касирер спецификата на Кантовия “обрат” е в особената връзка на понятията “субективност” и “трансцендентално”, а именно, да се изходи от една “специфична законност” на познанието, към която да се

сведе съответната “особена” форма на предметност (от теоретичен, етически или естетически вид)<sup>10</sup>. За “критическия” онтолог Н. Хартман “Коперниканският обрат” означава поставянето на метафизиката върху “критическа” основа<sup>11</sup>. Връзката на Хегеловата “спекулативна” логика с разглеждания “обрат” особено ясно е експлицирана от югозападнотемския (баденски, фрайбургски) неокантианец Е. Ласк. Ударението е поставено върху “превърщането на понятието битие в понятие на трансценденталната логика”<sup>12</sup>.

Тотализирането на разработения от Кант най-напред в областта на критиката и теорията на познанието дейностен идеализъм (предметът на познанието е продукт на нашата познавателна дейност, “от нещата познаваме а ргоіі само това, което сами влагаме в тях”<sup>13</sup>) се осъществява първоначално от Й. Г. Фихте под силното влияние на Великата Френска революция (1789-1794) и свързаните с нея очаквания за разпокъсаната на множество държавици Германия. Това става във формата на пределно надценяване на възможностите на субектната дейност и съответното подценяване на нейния предмет. Ние сме предназначени да действаме, защото нашата най-дълбока същност, “абсолютното Аз” е “чиста дейност” (“Същността на Аза е дейност”<sup>14</sup>. “Единственото Абсолютно, върху което се основава цялото съзнание и цялото битие, е чиста дейност”<sup>15</sup>). Що се отнася до “битието”, за трансценденталния дейностен идеализъм няма “никакво битие само по себе си”. Това, което за обикновеното (нефилософско) съзнание, за неговия наивен реализъм (и за философския “догматичен” реализъм) е “битие”, всъщност е “действане и нищо друго освен действане”. Понятието “битие” се разглежда не като “първо”, “изначално” понятие (както всъщност е в цялата предкантова философия), а като “изведено чрез противоположност спрямо дейността...като едно *негативно* понятие... Единственото позитивно за идеалиста е свободата; за него битието е само отрицание на свободата”<sup>16</sup>. Вдъхновен от Френската революция, Фихте е виждал само една възможност за *философия на свободата* – обезценяването на противостоящата на човека (по своята същност – “Аз”, Самосъзнание) предметна (обществена и природна) действителност (чието “битие” се свежда до “не аз”, което съществува само по отношение на “Аза”, за “Аза”, а не абсолютно безусловно, само по себе си). Допускането на абсолютно безусловно (“изначално”) битие (Кантовото “нещо само по себе си”), за Фихте би означавало не просто “догматизъм” (т.е. “реализъм”), а непреодолима несвобода. Ако “Азът” е просто “продукт на нещата”, “акциденция на света”<sup>17</sup>, свободата, а следователно и изменението на предметната действителност са невъзможни. Фихте е бил впечатлен и умело се е възползвал от неспособността на съвременния му механистичен материализъм да обясни съзнанието от материята чрез каузалното отношение<sup>18</sup>.

Тази дейностна тенденция се запазва и развива в абсолютния идеализъм (“философията на тъждеството” на субекта и обекта, субективното и обективното, идеалното и реалното) на Ф. Шелинг, и на Г. Хегел. Наистина на Шелинг Абсолютното (Субект-Обектът) е “непознаваемо”<sup>19</sup>. Но в краен резултат и у Фихте Абсолютното се оказва непознаваемо. Затова наукоучението не може да бъде онтология, “учение за битието”, а само феноменология, “учение за явлението” на Абсолютното<sup>20</sup>. Само за разумнорационалистичния абсолютен идеализъм на Хегел Абсолютното (абсолютна Идея – абсолютен Дух, разум) е познаваемо.

Както за Шелинг, така и за Хегел самото Абсолютно е дейност. За Шелинг то е “вечно действане”<sup>21</sup>, вечно взаимно проникване на Дух и Природа<sup>22</sup>. Според Хегел Абсолютното (Духът) “е дейност”, а не просто лишено от процес битие, както е в старата метафизика<sup>23</sup>. То поражда себе си (като абсолютна Идея) и познава себе си (като абсолютен Дух)<sup>24</sup>.

Подобно на Фихте, Шелинг и Хегел не биха могли основателно да бъдат упрекувани в “догматизъм” в смисъл, че възстановяват Кантовото “нещо само по себе си”. Още според ранния Шелинг Кантовото “нещо само по себе си” е логически противоречиво. “Нещото” не може да бъде “само по себе си”, защото е обусловено. Само “абсолютното Аз” е “само по себе си”, т.е. безусловно<sup>25</sup>. Също за Хегел “нещата сами по себе си” на Кант са “явления”. Основанието за тяхното битие се съдържа в “общата божествена идея”<sup>26</sup>. У Фихте “Разумът е единственото само по себе си”<sup>27</sup>. Така по същество е и при Шелинг и Хегел. В критицизма на Кант “нещото само за себе си” е независимо от *човешката* познавателна дейност. По своята претенция абсолютният идеализъм (на Шелинг и Хегел) е издигане над субект-обектната противоположност. Нищо не може да бъде независимо от *абсолютната* дейност.

Генетично-дедуктивният метод на Фихте, Шелинг и Хегел също е свързан с Кантовия трансцендентален метод. Само че при тях вече става въпрос не толкова за *възможност*, колкото за *генетично проследяване* (реконструкция) на възникването и развитието на знанието (и на неговия предмет). Във връзка с това съответно развитие претърпява и Кантовата идея за “трансцендентална логика”.

Най-общо за Кант методът е “начин за постъпване според *основни положения*”. Методът следва да е “систематичен”, за да бъде квалифициран като “научен”<sup>28</sup>. Задачата на “трансценденталното учение за метода” е да определи “формалните условия за една пълна система на чистия разум”. Наистина Кант не оставя такава система<sup>29</sup>. Към осъществяването на тази задача са насочени усилията на Фихте, Шелинг и Хегел. И в това отношение те следват Кант. В този контекст възниква въпросът защо особено у Шелинг и Хегел метафизиката не

предпоства (за разлика от Кант) с оглед на своята възможност критика и теория на познанието? Накратко. Проблемът на Кант е: възможно ли е познание на *човешкия* разум за една независима и различна от него действителност (“нещата сами по себе си”)? Отговорът, както е известно, е отрицателен. Не можем да познаваме това, което не е продукт на нашата познавателна дейност. Но за да отговорим на този въпрос, е необходимо критическо изследване на субектните условия за възможността на тази дейност и нейната реконструкция като се изходи от тези условия. Едва на тази основа се взема отношение към претенцията на метафизиката да бъде наука за независима от нашия разум действителност. У Шелинг и Хегел вече не става, собствено, въпрос на човешкия субект на познанието в субект-обектната противоположност, а за Абсолютното (Разумът, Субект-Обектът, тъждеството на Субекта и Обекта). Затова мястото на критиката в теорията на познанието (в Кантовия смисъл) се заема от метафизиката, която същевременно е и теория на познанието. Преходът е започнат от Фихте с насоката, че доколкото философията изследва “основанието” на целия опит, тя “се издига над опита” и следователно е “метафизика”<sup>30</sup>. при това Фихте не е съвсем некоректен към Кант. “Априорните” субектни условия за “възможността на опита” при Кант предхождат опита и тепърва го правят възможен. В този смисъл трансцендентално-критическото изследване на тези условия би могло да се нарече метафизика на “опита” или на реалното, предметно познание. Но Фихте съзнателно отстранява “нещото само по себе си”...

Задачата на философията у Фихте, Шелинг и Хегел е да “наблюдава” и “опише” възникването на предметната действителност и познанието за нея от абсолютната дейност. Според Фихте “наукоучението” не създава познание, то е “само наблюдение на човешкия дух в първоначалното създаване на цялото познание”<sup>31</sup>. Също на Хегел философското познание следва да остави предмета “да определя себе си като изхожда от самия себе си”, а не да получава “външно своите предикати”, както е в старата, предкантова “разсъдъчна метафизика” (т.е. чрез “външна рефлексия”)<sup>32</sup>. Хегеловото онтологизиране на метода като “метод на самия предмет”<sup>33</sup> произтича от рационалистичния принцип за тъждество на мислене и битие в абсолютното Мислене (Разум, Идея – Дух). Но и Кант приема този принцип, само че ограничава неговата валидност да “иманентното” битие, т.е. битието на “явленията”. И у Кант присъства тенденцията “онтологията” да се разглежда като “наука за иманентното мислене”, т.е. да се отъждествява с трансценденталната логика, която има за предмет “произхода, обема и обективната валидност” на априорното синтетично познание (преди всичко на “априорните синтетични съждения”<sup>34</sup>) за предмети в областта на “възможния опит” (т.е. на “явленията”). Фихте допринася за тотализирането на Кантовата идея

за “трансцендентална логика” с постановката, че нейният предмет следва да бъде разширен до цялото “знание” във всичките му възможни определения. Трансценденталната логика следва да провежда своето доказателство чрез генетично проследяване (реконструкция) на фактически даденото знание<sup>35</sup>.

Накрая е редно да се изтъкне и тази обединяваща класическите немски философи особеност, че всички те предявяват определени изисквания за “вход” във философията. При Кант това е издигането до равнището на “Коперниканския обрат”. При Фихте и Шелинг – на “интелектуалния наглед” (“непосредствено съзнание”) за Абсолютното. У зрелия Хегел необходимо условие за постигане на Абсолютното (абсолютното Мислене, Разум, Идея - Дух) е извисяването до равнището на “спекулативното” мислене (наричано още “конкретно”, “философско”, “положително-разумно”), което постига единството на определенията на Абсолютното в тяхната противоположност, “утвърдителното”, което се съдържа в тяхното “разлагане” и “преминаване” в други “Мисловни определения”<sup>36</sup>.

#### **Бележки**

1. От заглавието на обстояния труд на немския неохегелианец Р. Кронер “От Кант до Хегел” (R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde, 1921/1924, Tübingen, Vlg. C.V.Mohr (Paul Siebeck)).
2. Вж. R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, Vlg A. Pustet, München u. Salzburg, 1965, S. 67.
3. Вж. R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, Stuttgart, 1987, S. 6-7.
4. Вж. R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), Vlg K. Alber, Freiburg/ München, 1975, S. 183.
5. Вж. Р. Лаут, Е. Фукс, Концепцията на Мюнхенската трансцендентално-философска общност, сп. Философска мисъл, кн. 8, 1986, с. 54, Вж. Също R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, S.33, 122 f., 168.
6. Вж. R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie, S. 44.
7. След книгата на О. Лийбман “Кант и епигоните” (1865) (Вж. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttgart, Vlg C. Schober, 1865). Тенденцията се проявява в неокантианството, феноменологията и модерната трансцендентална философия.
8. По въпроса за неразбирането на “нещото само по себе си” вж. G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, 2. Aufl., Bonn, 1977, S. 27.
9. Вж. Критика на чистия разум, 2 изд., С., 1992, с. 56.
10. Вж. E. Cassirer, Kants Leben und Lehre, verlegt bei B. Cassirer, Berlin, 1918, S. 162.

11. Вж. N. Hartmann, Kleinere Schriften, Bd. III, Vlg W. de Gruyter & Co, Berlin, 1958, S. 339.
12. E. Lask, Gesammelte Schriften, Bd. II, Tübingen, Vlg J.C.B.Mohr (Paul Siebeck, 1923, S. 28).
13. И. Кант, Критика на чистия разум, с. 57.
14. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, Vlg F. Meiner, Hamburg, 1994, S. 66.
15. J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre, Vlg F. Meiner, Hamburg, 1963, S. 12.
16. Й. Г. Фихте, Опит за ново изложение на наукознанието, С., "ЛИК", 1993, с. 58.
17. Пак там, с. 10.
18. Пак там, с. 16.
19. Вж. R. Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), Vlg K. Alber, Freiburg/ München, 1975, S. 118-120.
20. Вж. J. G. Fichte, Nachgelassene Werke, hg.v. I. H. Fichte, Bonn, bei A. Marcus, 1834-35, Bd. I, S. 564; Вж. Също W. Janke. Einleitung. In: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1804, Vlg V. Klostermann, F/M, 1966, S. 22.
21. Вж. F. W. J. Schelling, Frühschriften, 2 Bde, A.-V., Berlin, 1971, Bd. 1, S. 224-225.
22. Вж. Schellings Werke, hg, v. M. Schröter, München, 1927-1959, Erg.-Bd. 1, S. 468-469.
23. Вж. Г. В. Хегел, Енциклопедия на философските науки, т. 1, С., "ЛИК", 1997, с. 158.
24. Вж. Г. В. Хегел, Енциклопедия на философските науки, т. 3, С., "ЛИК", 1998, с. 408.
25. Вж. F. W. J. Schelling, Frühschriften, Bd. 1, S. 18-20.
26. Вж. Г. В. Хегел, Енциклопедия на философските науки, т. 1, с. 180-181.
27. Вж. Й. Г. Фихте, Опит за ново изложение на наукоучението, с. 39, 63.
28. Вж. И. Кант, Критика на чистия разум, с. 751.
29. Вж. Г. Функе, Акценти на дискусиата в неокантианството, сп. Философски преглед, бр. 1-2, 1993, с.7.
30. Вж. Wissenschaftslehre nova methodo, S. 13.
31. Вж. Ibid., S. 192.
32. Вж. Енциклопедия на философските науки, т. 1, с. 152.
33. Вж. Науката Логика, ч. 2, С., 1967, 350
34. Вж. И. Кант, Критика на чистия разум, с. 237.
35. Вж. J. G. Fichte, Werke, hg. V. F. Medicus, Bd. VI, Vlg F. Meiner, Leipzig, 1912, S. 211 ff.
36. Вж. Енциклопедия на философските науки, т. 1, с. 135, 232.

## V. ЮБИЛЕЙ

### ЯН АМОС КОМЕНСКИ

#### За принципите на живота\*

(Размишления върху XV гл. от труда му "Велика дидактика")

Ян Амос Коменски е роден е на 28.03.1592 г. в околностите между Ухерски Брод, Нивнице и Комна. Останал сирак, на 16 годишна възраст започва да учи в латинското училище към Обществото на чешките братя в Пршеров, а по-късно следва в градовете Херборн и Хайделберг. Началото на Тридесетгодишната война бележи трагичен похват в живота му – загубва жена си и двете си деца, а сам става изгнаник в полския град Лешно. Там работи като учител и написва произведението си **Велика дидактика**. Четиридесет и две години от живота му преминават в пътуване – Лондон, Елбинг, Сарош Паток, Амстердам. Умира на 15.11.1670 г.

"Дидактиката е наука да се обучава" – така започва своя труд педагогът-реформатор, а неговата цел е обучението да бъде: 1) *сигурно* – за да има резултат; 2) *леко* – щото учителите и учениците да не срещат затруднения, а да изпитват приятни чувства; 3) *солидно* – да води учениците към истинско образование, към благородни нрави и към истинско благочестие. В крайна сметка дидактиката се свежда към "търсенето и намирането на начин, с помощта на който учителите по-малко да обучават, а учениците повече да научават; в училище да има по-малко шум, принуда и безполезен труд, а повече спокойствие, радост и траен успех; в християнската държава да има по-малко мрак, безредие и раздори, а повече светлина, ред, мир и спокойствие" (с. 24).

Ян Коменски наблюдава природния кръговрат на нещата, съпоставя, сравнява и навсякъде открива Божията премъдрост, но като че ли най-пленяваща е тайната на чудното човешко естество. Вероятно не един път хуманистът е спирал поглед върху библейския текст: "Славя Те, защото съм дивно устроен" (Псал. 138:14). Като християнин Коменски е знаел, че човекът не е сътворен за смърт и в *гл. XV. Принципи за продължаване на живота* той споделя с читателя началата на духовно чистия и физически здравословен начин на живот почерпани от съчиненията на древните и подкрепени от авторитета на Светото Писание. Струва си и днес във време на девалвирали ценности да припомним тези прости принципи, до които достига Ян Коменски.

Той посочва мнението на Аристотел и Хипократ, за краткостта на човешкия живот, но оценява като мъдро становището на Сенека, че "не е кратък животът, който получаваме, ние самите го съкращаваме, не бедняци сме, а

прахосници на живот” (с. 102) Животът е достатъчно дълъг стига да знаеш как да го използваш. Ако животът ни не е достатъчен, за да осъществим най-важните неща, вината е в нас, защото прахосваме живота си по два начина – *като го изтощаваме и като го използваме за безполезна неща*. Дори един кратък живот, стига да го живееш правилно, е достатъчен за да се извършат велики дела. Най-обнадеждаващото, според Ян Коменски, е че “каквато и да е продължителността на човешкия живот, тя е достатъчна за подготовка към вечността”. В подготовката за вечността натрупаната мъдрост не е най-далечната, а най-голямата цел в живота. Но за да бъде животът ни пълноценен Ян Коменски препоръчва към *приучаването на духа да се разпорежда с всичко мъдро да прибавим и грижата за предпазване на тялото от болести*.

За да поддържаме тялото си в добро здраве е необходимо да се придържаме към умерен режим на живот – умерено хранене с обикновена храна, движение, упражнения, почивка. За Ян Коменски от значение за здравето е и точното разпределение на времето в денонощието. “Денят има двадесет и четири часа – разсъждава Коменски. Ако за нуждите на живота ги разделим на три части – осем часа за сън, осем часа за външни занимания (грижи за здравето, хранене, обличане и събличане, добра почивка, разговори с приятели и т.н.), накрая ще останат осем часа и за сериозна работа, която трябва да извършваме чевръсто и с желания. Така, че през всяка седмица, като оставим седмия ден за почивка ще разполагаме с 48 часа определени за работа...” (с. 106).

Но всичко изброено до тук може да ни бъде дадено само “чрез милосърдния Бог” и Ян Коменски се обръща в молба към Всевишния с думите на псалмиста: “*Боже, бъди милостив към нас и ни благослови, осветли ни с лицето Си, за да познаят на земята Твоя път, у всички народи Твоето спасение*” (Псал. 66:1-3).

Да си спомним за родения преди 410 г. педагог-реформатор и хуманист Ян Амос Коменски и за посочените ни от него принципи на живота!

\* Коменски, Я. А. Избрани педагогически произведения, С., 1992 г. /Цитираните в текста страници са от посоченото издание./

**П. С.**



## VI. КАЛЕНДАР

През **април 2002 г.** бе одобрен и започна реализацията от преподаватели в секция „Философски и социални науки“ на научно-изследователски проект по НИР в МГУ, на тема: *„Изследване върху обучението по философски и социални науки на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски“ – състояние и перспективи“*. Ръководител на научния колектив бе проф. д.ф.н. Атанас Стаматов. Работата по проекта завърши успешно през ноември 2002 г.

През **май 2002 г.** доц. д-р Добрин Тодоров бе избран за ръководител на секция „Философски и социални науки“. По-късно през годината той бе избран и за Председател на Управителния съвет на *„Сдружението на университетските преподаватели по философия в България“*.

През **септември 2002 г.** *премина в пенсия* дългогодишната преподавателка по „Волейбол“ в катедра „Физическа култура и спорт“ и бивш национален състезател – старши преподавател Павлина Стоименова.

През **септември 2002 г.** проф. д.ф.н. Атанас Стаматов участва в научна конференция на тема *„Есенга на Средновековието“*, проведена в гр. Кьолн (Германия). През същия месец доц. д-р Добрин Тодоров и доц. д-р Андрей Рождественский взеха участие във II Национална конференция на преподавателите по философия от висшите училища на страната, на тема *„Проблеми и перспективи на философското образование в българските университети“*, проведена в Творческия дом на СУ „Св. Климент Охридски“ - с. Китен (Бургаско).

През **ноември 2002 г.** бяха *обявени конкурси* за: асистент по „История на философията“ в секция „Философски и социални науки“, преподавател по „Немски език“ в секция „Чужди езици“ и преподавател по „Волейбол“ в катедра „Физическа култура и спорт“.