

**МИННО-ГЕОЛОЖКИ
УНИВЕРСИТЕТ
„Св. Иван Рилски”**

**ХУМАНИТАРЕН ДЕПАРТАМЕНТ
ИЗВЕСТИЯ
Том XIII
София, 2013**

**UNIVERSITY OF MINING AND
GEOLOGY
”St. Ivan Rilski”
DEPARTMENT OF HUMAN
SCIENCES
P r o c e e d i n g s
Volume XIII
Sofia, 2013**

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

Христо Стоев (отг. редактор), Йордан Иванов, Венета Ангелова, Ваня Серафимова, Мариела Кичева (техн. секретар)

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ” - СОФИЯ
ТОМ XIII/2013 ГОДИНА
ИК „СВ. ИВАН РИЛСКИ”
ISSN 13-13-33-22

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Огнян Касабов Въображение и изначално единство. Случаят с Хегеловата рецепция на първата <i>Критика</i>	5
Цветелин Ангелов Онто-логически идеи, мистика и етика в „Логико-философски трактат“ на Лудвиг Витгенщайн (като метатекст)	27
Деян Делчев Модели на социално възпитание	40

II. ОБУЧЕНИЕ

Йордан Иванов, Ваня Цолова Усъвършенстване на учебния процес по физическо възпитание и спорт във ВУ – нов методичен подход	63
---	----

III. ИЗВОРИ

Роберт Шпеман Кой е образован човек ? Из една промоционална реч (1994)	67
--	----

IV. ДЕБЮТ

Калоян Нечев Рецепция и употреби на Ницшевите идеи в творчеството на Янко Янев	71
---	----

V. ЕСЕ

Добрин Тодоров Мина ми пред очите	86
--	----

VI. КАЛЕНДАР	90
---------------------------	----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Ognyan Kasabov Imagination and Original Unity. The Case of Hegel's Reception of the First <i>Critique</i>	5
Tzvetelin Angelov Onto-logical Ideas, Mystics and Ethics in Ludwig Wittgenstein's <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> (as Meta-text)	27
Deyan Delchev Models of Social Education	40

II. EDUCATION

Yordan Ivanov, Vania Tzolova Improving the Teaching Process in Physical Education and Sport in University – New Methodological Approach	63
---	----

III. SOURCES

Robert Speman Who is educated one ? (1994)	67
---	----

IV. DEBUT

Kaloyan Nechev Receptions and Usages of Nietzsche's Ideas within the Works of Yanko Yanev	71
---	----

V. ESSAY

Dobrin Todorov Passed in front of My Eyes	86
--	----

VI. CALENDAR	90
---------------------------	----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ВЪОБРАЖЕНИЕ И ИЗНАЧАЛНО ЕДИНСТВО. СЛУЧАЯТ С ХЕГЕЛОВАТА РЕЦЕПЦИЯ НА ПЪРВАТА КРИТИКА.

Огнян Касабов*

Способността за въображение има странна съдба в Кантовата *Критика на чистия разум* и в нейната рецепция. В първото издание (1781) въображението постоянно излиза на преден план в ключови за обосноваването на възможността на опита моменти. Във второто издание (1787) множество от тези моменти са отстранени, с което е внесена не просто текстуална, а и собствено съдържателна редакция. Въображението е маргинализирано.

Добре е известно, че тази промяна е ясно подчертана и дори драматизирана от Хайдегер. За ранния Хайдегер същинският пробив, осъществен от Кантовата философия, е тъкмо нахвърлянето на структурата на въображението в първото издание. Но още тогава Кант долавя нещо тъмно и неясно в нея и, побоял се от понятийната мъчнотия на подобен проект, се отказва в него¹.

Онова, вълнува Хайдегер, лежи най-общо в следната посока. На едно място в първото издание Кант пише, че прословутите два разнородни, според обичайната интерпретация на Кантовата мисъл радикално различни „клона на човешкото познаие” – сетивност и понятийност – все пак „може би произлизат от един общ, но непознат за нас корен” (*КЧР*: 96). Амбицията на Хайдегер в *Кант и проблема за метафизиката* е не по-малка от това, да изведе този корен наяве (и така да стори онова, което самият Кант не се е осмелил)².

При все патоса, с който формулира начинанието си, Хайдегер не е първият, припознал във въображението едно недотематизирано от Кант първоначално единство. Същият ход е предприет още в ранната рецепция на Кантовата мисъл от страна на Хегел, и до голяма степен остава да важи и в по-късни негови оценки за Кант. Това е толкова по-забележително, ако имаме предвид, че Хайдегер полага своята

* доктор по философия, главен асистент по естетика в СУ „Св. Климент Охридски”.

интерпретация на Кант в изрична опозиция на пътя, поет от немските идеалисти (КГМ: 124).

Хегеловата интерпретация на Кант е впечатляваща още в ранния текст *Вяра и знание*. Тук например можем да чуем, че въображението е всъщност едно изначално спекулативно единство, което не представлява нищо друго, освен самия разум. Подобни полагания особено остро повдигат класическата за интерпретаторите на Хегеловата рецепция на Кант дилема: можем ли да говорим за иманентно усвояване или става дума за отношение, изхождащо от съвсем разнопорядков метафизически контекст?³.

Настоящата статия не се наема да отговори на този въпрос. Вместо това, целта е подготвителна – да направи няколко стъпки в посока придаването на разбираемост на Хегеловите произнасяния относно въображението. Стратегията: да се проследи потеклото им от една постепенна трансформация на Кантовото схващане от страна на Фихте и Шелинг, която взема повод от някои оставени от самия Кант неясноти. Изследването няма никакви претенции за изчерпателност; задачата му е просто да изведе на преден план *някои* важни текстуални места и линии на разсъждение, и в такъв смисъл остава отворено за допълване и надграждане.

Същинското начало на статията очертава в сбит (и неизчерпателен) вид мястото, отдадено на въображението в двете издания на *Критиката* (1). В контраст с нея, след това е представена Хегеловата спекулативна интерпретация (3). Следва очертаване на някои характерни линии на претълкуването на въображението у Фихте и Шелинг (2). Преди всичко това са изведени препратки към някои повлияли Кант „психологически“ концепции, които не са без значение и за следващите идеалисти (0).

0. Предшественици на въображението при Кант

Сред непосредствено предхождащите Кант концепции за човешките познавателни способности, за целите тук е уместно да се изолират следните три мотива: конститутивната за опита роля на въображението при Хюм, идеята на Баумгартен за способност за фикции, и специфичната Лайбницианска теза за способността за представи изобщо като общ корен на всички способности на душата. Тук ги очертавам само в най-едриите им щрихи.

0.1. Хюм

В кн. I на *Трактат за човешката природа* Дейвид Хюм определя въображението като способността, която заедно с паметта отговаря за т.нар. „идеи“. В сравнение с идеите на паметта, които са „нещо средно между впечатление и идея“, идеите на въображението са още по-слаби, по-малко живи. Нещо повече, докато паметта запазва в идеите реда на впечатленията, въображението има свободата да размества и да си измисля образи, за които не сме имали сетивни впечателния (ч. 1.3; срв. ч. 3.5). Както често е отбелязвано обаче, тук въображението не е „продуктивно“ в строг смисъл – то може само да размества реда, така че базисните елементи на тези измислени образи са винаги „неизмислени“ впечатления.

От друга страна обаче, за Хюм тъкмо въображението е способността, която може да свързва и асоциира идеи (ч. 1.4). Ако имаме предвид общия характер на Хюмовата концепция за опита, от тук би станало ясно каква водеща роля е приписана на въображението. Така например в заключението на първата книга (ч. 4.7) Хюм нарича основните структури на опита „илюзия на въображението“, а разсъдъка – „общите и по-установени свойства на въображението“. Разбира се, и въображението в някои свои екстравагантни действия, и оставеният сам на себе си разсъдък са склонни да ни подвеждат, но тези разсъждения биха ни отвели в парадоксите на Хюмовия скептицизъм.

0.2. Баумгартен

Изобилието от познавателни способности при Кант, с което понякога ще се шегуват немските идеалисти, е всъщност твърде скромно, ако го сравним с това при „превъзходния аналитик“ Александър Баумгартен, по чиято *Метафизика* Кант чете лекциите си. Тук няколко варианта на въображението с още други свои събратя образуват деветте члена на семейството на нисшите познавателни способности. И ако за способността, която Баумгартен нарича *phantasia*, той може да каже: „нищо не е във въображението, което преди това не е било в сетивата“ (§559), то на т.нар. *facultas fingendi* е дадена много по-голяма свобода. Кант я превежда с *Dichtungsvermögen* и в лекциите си по метафизика я припознава като предшественик на своето схващане за продуктивното въображение⁴.

0.3. Способността за представи изобщо

Ако имаме предвид мъглявата бележка на Кант от А-изданието на *Критиката* за общия корен на познавателните ни способности, както и ролята, която идеалистите ще припишат на въображението, можем да припознаем и един негов малко различен предшественик. Става дума за лайбницианската способност за представи изобщо, на която Кант отделя доста внимание в лекциите си по метафизика. Според Кант, в лайбницианството тя бива постулирана като единствения кандидат за вътрешни определения на субстанциите-монади (по-късно подобна бележка ще се появи и в Амфиболията, *КЧР*: 334, 339-40). Според Кант опитите всичко да бъде сведено до една фундаментална способност за представи са обречени, тъй като представите ни образуват два качествено различни класа. Нещо повече, лайбницианците твърдят, че душата е способност за представи, което за Кант не е просто езикова грешка, а води до важно метафизическо объркване: доколкото силата или способността е отношение на субстанцията към нейните акциденциите, а не техният последен носител⁵.

1. Кант за способността за въображение в двете издания на *КЧР*

1.1. Дефиниция на способността за въображение

Странно или не, в рамките на *КЧР* Кант дава най-ясното определение за въображението и за разликата между двата му варианта във второто издание (а именно, в В-дедукцията):

Способност за въображение е способността да се представи в нагледа един предмет и без неговото присъствие” (*КЧР*(В): 198).

Разликата между двата вида въображение:

Доколкото способността за въображение е спонтанност, аз я наричам понякога *продуктивна* способност за въображение и я отличавам по този начин от *репродуктивната*, чиято синтеза е подчинена единствено на емпирични закони, т.е. на тези на асоциацията, и която следователно не допринася нищо за обяснението на възможността на априорното познание и затова спада не към трансценденталната философия, а към психологията (199).

Това разграничение със сигурност важи и за първото издание и изразява някакво базисно разбиране на Кант, което не се е променило⁶.

1.2. Сляпата дейност и схематизмът

За да разберем по-конкретно функцията на способността за въображение, нека първо се спрем на моментите, в които тя се третира еднакво в двете издания. Например прословутото определение: „една сляпа, макар и необходима функция на душата, без която никога не бихме имали познание, съзнанието за която обаче имаме само рядко” (КЧР: 150). Тук Кант въвежда една тема, водеща за дедукцията в първото издание: „Синтезата изобщо ... е просто действието на способността за въображение”. Способността за въображение е именно онова, което прави възможна синтезата, а възможността за синтеза априори е разбира се въпросът, от който зависи успеха на цялата Кантова философия. Това не само изкарва въображението на преден план при Кант, но е и от съществена важност за идеалистите.

Другият момент, при който въображението има идентична роля в двете издания, е главата за схематизма. Схемата прави възможно приложението на понятие към наглед. Трансценденталният схематизъм прави възможно приложението на категориите към нагледи изобщо. Но схемите са винаги продукт на въображението, „монограма на чистата априорна способност за въображение” (227-8). Впрочем отново става дума за „скрито в дълбините на човешката душа изкуство, истинските похвати на което мъчно ще можем някога да научим от природата и да ги изложим открито пред нас” (227)⁷. Схемата, по думите на Кант, е необходима, тъй като чисто понятие и сетивен наглед са „съвсем нееднородни” (225), и за да бъдат свързани, е потребно нещо еднородно от едната страна с понятието, от друга страна с нагледа (226). Тук ясно изпква срединното положение на въображението. Това също ще бъде от съществено значение за идеалистите. При Кант главата за схематизма мотивира връзката между доказателството за легитимността и необходимостта от априорна синтеза изобщо (известна като трансцендентална дедукция) и доказателството за легитимността и необходимостта на приложението на конкретните синтетични единства – категориите – към нагледите (т.е. системата на основните положения). Как се оказва, че въображението може да свърже по някакъв начин априорните понятия и нагледите? Отговорът на това се намира в двата варианта на дедукцията.

1.3. Дедукцията в първото издание

Първият вариант трябва да се чете като имаме предвид, че в него Кант говори за „три [акцентът мой] първоначални извора (способности

или сили на душата), които съдържат условията за възможността на всеки опит и които самите не могат да бъдат извлечени от никоя друга способност на духа, а именно *сетиво, способност за въображение и аперцепция*” (КЧР(А): 166, вж. и 197)⁸. Така, наред с обичайно упоменаваните от него рецептивност и спонтанност, появява се и нещо трето. Оказва се, че това нещо трето прави възможни всичките ни представи.

До каква голяма степен тази концепция за триделността на способностите ни и за водещата роля на въображението е определяща за Кант по това време, може да се види от някои негови бележки върху първото издание. В тях разсъдъкът е определен като „единството на аперцепцията по отношение по отношение на способността за въображение”, която пък от своя страна е онова, което „обединява всеобщо по отношение на времето всички явления изобщо под закони, които са валидни априори”; така „трансценденталната синтеза на въображението лежи в основата на всички наши разсъдъчни понятия” (т.нар. *Loses Blatt* B12, AA XXIII: 18-20)⁹.

Многообразното в сетивата винаги трябва да подлежи на обединение, което обаче не може да се дава от сетивата (КЧР: 177-, 205-, 210). Интересното е, че тази дейна свързваща способност действа дори още във възприятието като априорен: от многообразното прави образ (205). Самото възприятие не е възможно без репродукция във въображението (179), т.е. без да удържа и свързваме в съзнанието предходните съдържания, а затова е необходимо тъкмо такава спонтанна способност за представяне на съдържания независимо от присъствието на предмет ((B) 198). Тук Кант критикува и Хюмовото понятие за въображение: асоциацията на представите е възможна само при наличието на предходна синтеза ((A) 175-9, 206-7).

Интересно (и проблематично) обаче е как Кант тук свързва въображение и аперцепция. Аперцепцията и в първото издание е първото, или най-висшето условие за възможността за познание (199-200, 201 бел). Също така и тук единството на аперцепцията е не само аналитично, а и синтетично. Но доколкото се акцентира върху синтезата изобщо като функция на способността за въображение (150), излиза, че дори единството на аперцепцията като синтетично зависи от въображението:

Значи трансценденталното единство на аперцепцията се отнася към чистата синтеза на способността за въображение като [към] априорно

условие за възможността на всяко свързване на многообразното в едно познание. Само *продуктивната синтеза на способността за въображение* може да произлезе априори; защото *репродуктивната* се основава на условия на опита. Значи принципът на необходимото единство на чистата (продуктивна) синтеза на способността за въображение е преди аперцепцията основата за възможността на всяко познание ... (201-2).

Въпросът за първенството на аперцепция или въображение не е въпрос на педантична изследователска дребнавост. Ако аперцепцията спада отчетливо към страната на понятийната дискурсивност, то статусът на въображението не е толкова ясен. Върховенството на аперцепцията като условие за възможност на познанието оставя сетивността твърдо вън от своите граници и така отчетливо изявява характерното за Кант схващане на познанието като произхождащо от два радикално различни източника. Сега виждаме, че първото издание на *КЧР* не само подсказва за трети източник – способността за въображение – а и донякъде (може би) подчинява другите два на него. Сетивността се подчинява на въображението, тъй като без единство не би имало дори възприятие; аперцепцията се подчинява на въображението поради синтетичния си характер. Тук изглеждат отворени възможности за „спекулативно-монистични“ реинтерпретации, подобни на предложените от следващите идеалисти. Кант пише:

Ние притежаваме значи чиста способност за въображение като основна способност на човешката душа, която лежи в основата на всяко априорно познание. Посредством нея поставяме във връзка многообразното на нагледа, от една страна, а с условието на необходимото на чистата аперцепция, от друга страна. Двете крайни звена, именно сетивността и разсъдъкът, трябва необходимо да са свързани посредством тази трансцендентална функция на способността за въображение; защото иначе сетивността би давала наистина явления, но не предмети на емпирично познание, следователно не би дала никакъв опит (211-2).

Въпросът от жизненоважно значение тук е – колкото и просто да звучи – дали първоначално „има“ „две крайни звена [*äußerste Enden*]“, които впоследствие се свързват с трето, или просто двете звена са абстрахирани аспекти на някакво *първоначално единство*. Разбира се, идеалистите (и Хайдегер) ще изберат втория вариант. Самият Кант тук звучи като негов привърженик. Аперцепцията и категориите изглеждат

само аспект на изначалната синтетична дейност на въображението – въображението, доколкото то е „интелектуално“ или осъзнато (210-1). Напрежението остава поради това, че още в първото издание Кант разбира се говори за рецептивност и спонтанност като радикално различни. А от това произтича и начинът, по който проблемът е поставен и в главата за схематизма. Както видяхме, „свързването“ на наглед и разсъдък се артикулира в схематизма и основните положения, но потребността изобщо от такова свързване се мотивира с разнородността на чисто понятие и наглед (които иначе биха били винаги вече синтезирани от въображението).

1.4. Дедукцията във второто издание

Впрочем това напрежение вероятно е и сред причините, накарали Кант да се откаже от водещата роля на въображението във второто издание на *Критиката*. Ето две контрастиращи си изказвания от двете издания:

Единството на аперцепцията в отношение към синтезата на способността за въображение е разсъдъкът; същото това единство в отношение към трансценденталната синтеза на способността за въображение е чистият разсъдък ((A) 203).

трансценденталната синтеза на способността за въображение ... е действие на разсъдъка върху сетивността и първото приложение ... на разсъдъка върху предметите ... ((B) 199).

Характерното за втория вариант на дедукцията е върховенството на разсъдъка както спрямо нагледа, така и спрямо въображението. Въображението е просто възможността разсъдъкът с категориите си да пре моделира даденото в нагледа (*КЧР(B)*: 202). Както видяхме по-горе, тук въображението „принадлежи към *сетивността*“ (198). Голяят разсъдък е способен на отделна синтеза – т.нар. интелектуална синтеза – обоснована в първата част (§15-21) на дедукцията и правеща възможна фигуративната синтеза, която я отнася към нагледите (196-8). Самият разсъдък априори подчинява вътрешното сетиво по такъв начин, че то да даде нагледи, съответстващи на категориите (200 и сл.). Кант пише:

*... синтезата на разсъдъка, ако той се разгледа сам по себе си, не е нищо друго освен единството на действието, което той съзнава като такова и без сетивност, но чрез което той самият може да определи сетивността вътрешно с оглед на многообразното, което може да му е дадено съобразно с формата на нейния наглед. Под името *трансцендентална**

синтеза на способността за въображение разсъдъкът упражнява значи онова действие върху *пасивния* субект – на който той е *способност*, – за което с право казваме, че вътрешното сетиво се афицира от него (201).

Интересно е, че тези идеи за самоафициране също не са маловажни за ранния немски идеализъм. Тук отново се прокрадва възможността за някакъв вид монистично претълкуване на Кант, водещото в което обаче би било дискурсивно-разсъдъчното, а не „образното“. Впрочем веднага след §24, в който говори за самоафициране, Кант си прави труда да обясни по какъв начин реконструираната от него спонтанност е отчетливо различна от една способност за „интелектуален наглед“ – любима на идеалистите способност. Както в предходните §16, 17 и 21 на дедукцията, разликата се състои в това, че за разлика от интуитивния интелект, ние получаваме цялото съдържание на познанието си – многообразното – *отвън* и затова е необходима *допълнителна* синтеза към единството на аперцепцията („нашият разсъдък може само да мисли“, 176).

Към бележките за „понижаването в чин“ на въображението можем да добавим, че във второто издание Кант на редица места въвежда един нов реторически, но и терминологичен контраст между собствено *познание* и *просто* въображение. Целта на опровержението на идеализма напр. е да покаже, че „имаме също и *опит*, а не само *въображение*“ (269), че имаме „опит, а не измислица, сетиво, а не способност за въображение“ (70). Кант правит това в опит да се отграничи както от догматичния емпиричен идеализъм (на Бъркли преди него)¹⁰ така и от опитите философията му да бъде реконструирана като някакъв прото-абсолютен идеализъм. Затова той предприема не само едно пре-акцентиране на *външното* сетиво за сметка на вътрешното¹¹, но и експлицитни разграничения между спонтанната аперцепция и интелектуалния наглед. Идеалистите изглежда никога не вземат насериозно точно тези Кантови разсъждения.

3. Хегел

Едно от класическите места, на които Хегел артикулира подробно критиката си срещу Кант, е посветеният на него раздел в съчинението *Вяра и знание* (1802). Според Хегел, ако и Кантовата философия да е философия на рефлексията, на абстрактното разделение, то в нея се

съдържат важни „спекулативни“ моменти, един от най-важните от които е именно способността за въображение. Ето няколко *тези*, които Хегел изказва за въображението при Кант:

то е „способността за първоначалното синтетично единство на аперцепцията“ (НМІ: 308),

то „не е нищо друго освен самия разум“ (308);

„идеята за изначалния, *интуитивен* разсъдък в основата си не е нищо друго освен *същата* идея за *трансценденталната* способност за въображение“ (325).

Въображението е способността за единството на аперцепцията, разумът, интуитивният интелект. Изглежда, че Хегел или изобщо не разбира Кант, или го интерпретира с твърде много въображение. За съжаление, подобни на горните твърдения се запазват и в късните работи на Хегел. Например в *История на философията* можем да отново да прочетем, че способността за въображение е интуитивен интелект или способност за интелектуален наглед (ИФ III: 506-7).

В рамките на *Вяра и знание* посочените тези за въображението са вплетени в една последователна интерпретация на Кант. Част от тази интерпретация е стратегията да се търсят такива места в неговата философия, които изявяват *единство*, *тъждество* на *противоположностите*, които иначе се поддържат като разделени от философията на рефлексията. Такива единства са собственото на философията и са просто различни начини на изразяване на това, което Хегел нарича „абсолют“. Единството на аперцепцията е тъждеството на съзнанието с конкретните му съдържания, разумът е тъждество на всеобщо и особено, интуитивният интелект е съвпадане на наглед и понятие. Очевидно е, че Хегел припознава и въображението като тъждество от подобен тип.

Накратко, интерпретацията на Хегел е следната: Кантовият въпрос „как са възможни синтетични съждения априори?“ е въпрос, целящ изявяването на абсолютното тъждество на противопоставените във всяко мислене моменти (НМ II: 304-5). Самият Кант предлага множество структури, които дават такова тъждество – всъщност голяма част от моментите, които се наричат „синтетични“ при него. Например пространство и време – като продукти на въображението – са априорни синтетични единства, които са форми на нашата сетивност като рецептивност, но са продуцирани спонтанно (305, 306). „Принципът на

продуктивното въображение” е „това първоначално синтетично единство, т.е. едно единство, което не трябва да бъде схващано като продукт на противоположни, а като истински необходимо, абсолютно, изначално твърдение на противоположните” (305). В такъв смисъл оставянето на възможността за категориите като понятия на разсъдъка, които нямат изначално своето съдържание, и с които следователно като празни може да се мисли без да се познава, е само по себе си неспособност да се отчете това, че изходната позиция е тази на твърдеството. Затова, разсъдък и сетивност като противоположни са вторични спрямо първоначалното единство (307): „формите на нагледа и формите на мисленето изобщо не лежат вън едни от други като особени изолирани способности” (305). Съответно и способността за въображение, чиято област е синтезата и единството, не може да се разбира просто като „среден член” между разсъдък и сетивност, а трябва да се мисли като „изначално двустранно твърдение” (308). В такъв смисъл способността за въображение показва, че сферата на духа може да бъде реконструирана като „органично” единство (328).

Разбира се, всички тези спекулативни моменти са според Хегел изложени изопачено и неправилно от Кант. Проблемът най-общо е, че Кант представя нещата сякаш в света просто съществува субект с определени познавателни способности и редом до него – неща сами по себе си (310). В такъв смисъл познанието се разделя на, от една страна, форми на мисленето, а от друга, „безформени буци” от сетивен материал (312-3, 309-10). Това е обвързано с начина, по който Кант представя въображението: а именно „психологически”, просто като способност на душата (308-9). В такъв случай то остава едностранчиво субективно и не може да изяви адекватно начина, по който то изначално обединява обективно и субективно. С други думи, ако въображението е просто способност на някакъв субект, то не става ясно по какъв начин то може да схване напълно чуждия за него сетивен материал (312, 210). Затова според Хегел заслугата на Кант е не, че е поставил формата на познанието в човешката познавателна способност – а че чрез способността за въображение е положил идеята за разума (316). Разбира се, за Хегел под „разум” също не би следвало да разбира някаква способност. Способностите като такива са за него едностранчиви, „субективни”. Тъкмо затова Хегел може да уравни въображение, аперцепция, разум и интуитивен интелект – не като способности-свойства

на някакво съществуващо нещо-субект, а като изрази на структурата, която той нарича „единство“, „тждество“ или „абсолют“.

Все пак даже такава последователна реконструкция на наглед новаторската интерпретация на Кант, предложена от Хегел във *Вяра и знание*, не дава обяснение какво позволява на Хегел така леко да заеме подобни позиции. Накратко, Хегел отхвърля самата специфична перспектива на Кантовото критическо начинание, като я асимилира към „психологическото“ изследване на Лок. Той не обръща особено внимание на ясното разграничение, което Кант прави между своя трансцендентален метод и този на Лок, не обръща внимание и на аргументацията на дедукцията и отговора на въпроса *quid juris*. За него заслугите на Кант са съвсем различни от тези, които самият Кант си представя. За да разберем какво мотивира и оправдава Хегеловата критика, хубаво би било да хвърлим поглед назад и да погледнем как Шелинг и преди него Фихте интерпретират Кантовата способност за въображение. Тогава ще се окаже, че странната рецепция на въображението във *Вяра и знание* не е толкова необяснима, но и далеч не е толкова оригинална, колкото изглежда на пръв поглед.

2. Фихте и Шелинг

Ясно е, че и Фихте, и Шелинг, както ще направи и Хегел след тях, изхождат от монистични убеждения – разбира се не само за философията като цяло, но и за способностите на човешката душа. Основанията за това не са само най-общо казано ‘светогледни’. Откакто Фихтевото съчинение *Основи на цялото наукоучение* започва да циркулира във философските среди през 1794 г., въображението заема централно място в търсенията на идеалистите, поне до първите години на следващото десетилетие. Но схващането за него е пречупено през решаващата за Фихте критика, на която Саломон Маймон подлага ролята на „даденото“ при Кант¹².

2.1. Фихте за лутането на въображението

В *Основи* Фихте говори за въображението във втория раздел, който трябва да обоснове теоретичното знание, или по-точно познанието на конкретни определени предмети. Второто и третото основни положения на наукоучението правят опит да обяснят възможността т.нар. не-аз, но тук тя трябва да бъде допълнително артикулирана и

обоснована. Въпросът е как мога да имам срещу себе си нещо, което няма аз-структура, което ме ограничава по точно определен начин, и което все пак трябва да мисля като по някакъв начин вкоренено в аза.

Отговорът на Фихте: „*das schweben der Einbildungskraft*“. Разгърнатата концепция за това трансцендентално действие ще се окаже решаваща за ранния Шелинг, особено за *Система на трансценденталния идеализъм*. Какво има Фихте предвид под това лутане/колебаене на въображението?

В опита си да обясни конкретната наличност на конкретно определени обекти за иначе абсолютния аз, Фихте се стреми да изяви връзката си с начинанието на Кант да покаже обективната валидност на априорното ни познание. Той прави това, използвайки две Кантови понятия: (а) синтеза, (б) въображение – понятия, които както вече видяхме са свързани още у Кант. В *Основи* Фихте посочва, че методът на наукоучението изобщо е *синтетичен*, което той обаче по характерен начин най-общо определя като изявяване на противопоставянето в неговото единство. Синтетичните априорни съждения са възможни, тъй като мисленето в противоположности – каквото е нашето – изисква намирането на точка, в която противоположностите са обединени. Оттук започва претълкуването на Кантовата *синтеза* у немските идеалисти като *обединение на противоположностите*.

Тази по-обща постановка на Фихте за синтезата подготвя терена за трактовката на функцията на въображението. Субективното и обективното в теоретичното знание се полагат със, съответно, теза и антитеза: въпросът е да се постигне синтеза в познанието. А тъкмо способността за въображение – тук разбрана като продуктивна – е дефинирана като „действащата в синтезата способност на аза“ (*FW I*: 206). Припомняме си Кантовото определение за продуктивното въображение от първото издание като способност за синтез. За Фихте продуктивното въображение е „чудна способност“, без която нищо в човешкия дух не може да се обясни (208).

Това, което може да се обясни, е: (1) въображението не е фиксирана, ограничена, а някак флукутираща, лутаща се [*schwebende*] дейност, (2) въображението флукутира между „определение и неопределение, между крайно и безкрайно“ и изобщо между иначе необединими полюси (216-7). Затова изобщо (3) въображението може да обедини аз и не-аз (218).

Как става това? Обяснението, което Фихте се опитва да разработи, е накратко следното: въображението създава не само продукти, които субектът припознава като свои собствени, но и продукти, които субектът припознава като идващи отвън, като усещания, възприятия, нагледни, т.е. като материята на обект (225 и сл., 235 и сл, 284). Впрочем това важи и за пасивните субективни представи като афекти, страсти и пр. (315). По отношение на това, което схваща чрез въображението, субектът може да мисли себе си както като активен, така и като пасивен. Но в крайна сметка въображението способност, и което е по-важно, *дейност* на същия този субект. В такъв смисъл то обединява аз и не-аз, и то под аза. Самият субект не осъзнава, че онова, което припознава като възприемано, е продукт на самия него, но философската рефлексия е в състояние да разкрие това.

Според Фихте, без подобно действие на въображението ние не бихме били същества, които мислят себе си като поставени в един свят, който е външен за тях (227). Оттук идва изначалността на продуктивното въображение за всяко отнасяне към – включително и познаване на – обекти. Затова при Фихте се оказва, че категориите и целият разсъдък са един вид фиксирани, застинали продукти на въображението, т.е. че са вторични спрямо него (243-4). Тук виждаме до каква степен поне в тази формулировка на философията на Фихте въображението е най-висшата и водещата способност-структура на аза, разбира се след абсолютната му спонтанност.

2.2. Скептицизъм, догматизъм, идеализъм; нещо само по себе си, форма и съдържание

Друг е въпросът как Фихте може да обоснове такава позиция. Тук ще скицирам една линия на аргументация, която можем да открием в няколко страници от краткото съчинение от 1795 г. *Очерк на характерното за наукоучението (по отношение на теоретичната способност)*. Тук Фихте въвежда въображението в съвсем същия контекст като в *Основи на цялото наукоучение* – опита да се изведе възприятието, нагледа и определения предмет. Отново въображението е това в Аза, което обединява противоположното; Азът отчасти се „загубва” в това действие, като пренася нещо от себе си върху обекта (*FW I*: 578).

Очеркът показва не само обосновката на ролята, приписвана на въображението, но и въобще генезиса на интереса на Фихте точно към тази способност. Касае се за прословутия проблем за нещото само по

себе си при Кант. Там то най-общо казано ни дава материала на познанието, докато спонтанността на разсъдъка дава неговата форма. Както видяхме, формата е приложима към дадения материал посредством схематизма на способността за въображение. Ранните реакции на философията на Кант сочат обаче, че тази постановка оставя критическата философия все пак открита за атаките на скептицизма. По-конкретно, Фихте е заинтригуван от критиката на Соломон Маймон, който изисква по-подробно обяснение на това как въображението свързва категории и нагледни (579-80). Според Маймон Кантовата постановка обяснява само, че имаме определени закони на мисленето, които въображението ни просто пренася върху даденото ни от нещата сами по себе си. В духа на Хюм, Маймон смята, че не можем да бъдем сигурни, че онова, което приписваме на даденото чрез въображението отговаря на даденото като такова. В резултат, дейността на въображението поражда само измама [*Täuschung*], а не познание (579, 580).

Фихте предлага отговор на Маймон. Ако приемем с Кант – което Маймон приема – че в ума ни има априорни закони на мисленето, то това означава поне, че всеки обект според формата си е продукт на субекта (580). Решаващата стъпка, която Фихте прави, е твърдението, че ако наистина сме приели априорни формални закони на мисленето, то тогава автоматично приемаме и някакво тяхно съдържание. Фихте пита: „как може в човешкия дух да бъде наличен просто някакъв закон без приложение, една празна форма без материя?“ (579). Този момент – *тезата за немислимостта на радикална разделеност между форма и съдържание* – е повратен за немския идеализъм. В случая с проблема за сетивността, въображението и разсъдъка, той изисква реструктуриране на тяхното отношение. Ако водещото е единството на форма и съдържание, то водещото тук ще е въображението, което продуцира както дадения сетивен материал, така и застиналите категории като форми на разсъдъка. Според Фихте такава интерпретация изисква и следването на „духа“, а не на „буквата“ на Кантовата философия (580). Въображението наистина води до определена измама (224-5), а именно, че нещата са външни и готово дадени за рефлексията (234), но както всяка измама, тази също си има истина (227), която е, че както материята, така и формата на познанието в крайна сметка се коренят във въображението.

Интересът на Фихте към въображението се запазва поне до прочутия т.нар. *Първи увод в наукоучението* от 1797 г. Там той пише, че

предметът не е нищо друго, освен отношения в способността за въображение. Въображението се мисли като изначалното синтетично единство на форма и материя; както видяхме, в противен случай, ако приемем че материята се дава от абсолютно независимо нещо само по себе си, приемаме уязвим от скептицизма догматизъм (FW III: 27).

2.3. Шелинг за първия акт на самосъзнанието

В трактовката си на въображението Шелинг възприема нововъведенията на Фихте: (1) за лутащата се способност, която произвежда предметите като привидно противопоставени на субекта и (2) за изначалното синтетично единство на противоположните, вкл. форма и съдържание. Същевременно, той осъществява важни структурни размествания в тези два момента, а също така и въвежда един нов пункт, който от своя страна придобива водещо значение.

Що се отнася до лутащата се дейност, то тя е най-пълно третирана в *Система на трансценденталния идеализъм*, под рубриката „първи акт на самосъзнанието“. Азът има две основни дейности, които Шелинг най-грубо нарича „реална“ и „идеална“, и естествено третата дейност, в българския превод означена като „колебаеща се“, ги обединява (СТИ: 115-8, 123 и сл.). Едновременно с това, тя полага и противоборството между другите две, но по такъв начин, че то става необходимост от ново обединение. За Шелинг „Всяка дейност на Аза изхожда от противоречие в самия него“ (152). Азът е „винаги противоположен на самия себе си“, ограничаващо-ограничаван, активно-пасивен (149). В дейността по преодоляването на тези противоположности – теоретична и практическа – се заключава същината на Аза. Подобно на Фихтевата постановка, самият субект не осъзнава, че ограничеността, положена от външните неща, е продукт на дейност на самия него, но това може да разкрие философската рефлексия (128). Цялата тази постановка излага не само първото ниво на артикулиране на самосъзнанието, а структурата на цялостната движеща диалектика на СТИ.

Структурните изменения, които Шелинг внася, са очевидни още с това, че той не нарича тази колебаеща се или лутаща се дейност „въображение“. За него това е по-скоро „акт на самосъзнанието“. Именно самосъзнанието – като винаги вече различаващо субект и обект – полага противоборството, според което вън от мен има независими от мен противостоящи ми предмети (134, 119-20). Както и при Фихте, самата лутаща се дейност не може да постигне пълното помирение, но тук тя е

реконструирана като дейност на най-висшия принцип на философията на Фихте, а именно самосъзнанието. За способността за въображение Шелинг запазва водеща помирителна функция в заключителната част на *Системата*. Естетическото въображение е сродно на продуктивния наглед, който прави възможен сетивния свят на предметите, но създава предмети, в които ние нагледно познаваме противостоящото ни като вкоренено в самите нас. Въображението тук експлицитно е показано като сродно с *Dichtungsvermögen* и *Kunstvermögen* (363). Структурата на изкуството го полага като „абсолютно срещане на двете отбягващи се дейности” (354) – то показва пълното тъждество, овъзможностяващо всяко отнасяне на противоположности, и значи всяка наша мисъл и действие. Според Шелинг, както в нагледното представяне (продуциране) на действителния свят като противостоящ ни, така и в създаването и възприемането на изкуството „е дейно едно и също нещо, единственото, благодарение на което сме способни да мислим и да схващаме като цялост дори противоречивото – въображението” (364)¹³. Оттук идва ролята на въображението като спътник на разума и интелектуалния наглед като възможност за схващане на Абсолюта в Шелинговата философия на тъждеството.

2.4. Форма и материя на познанието и проблемът за способностите

Що се отнася до единството на форма и материя на познанието, Шелинг възприема тази Фихтева позиция още в съвсем ранните си съчинения, и то тъкмо в контексти, които се отнасят до Кантовата философия. В *Трактати за изясняване на идеализма на наукоучението* (1796-7), Шелинг пише:

Онази духовна самодейност, която действа в нагледа, Кант с право приписва на *въображението*, тъй като само тази способност, на която еднакво са присъщи пасивност и активност, е единствената, която може да схване като цялост негативна и позитивна дейност, и да ги представи в един общ продукт. И затова при него също така онова действие се казва първоначалната, трансцендентална синтеза на въображението в нагледа (SW I: 281).

Шелинг пише това в контекст, в който защитава позициите, (1) че предметът не е нещо външно, трето, добавено отвън към чистите форми на сетивността и разсъдъка; (2) че значи познанието определя

предметите не само формално, но и материално. Съответно на това само абстрактното мислене може да отдели схемата на въображението от понятието, докато в самото познание те са неразделни, т.е. водещото и първичното е единството на наглед и понятие, а не тяхната различност. Шелинг пише: „Понятие без осетивяване чрез способността за въображение е дума без смисъл, звук без значение” (283). Той отново подхваща също така и Фихтевата тема, че ако понятие и наглед не бяха изначално единни във въображението, а бяха чужди едно на друго, то идеализмът би бил незащитим против скептицизма (285). Материята на познанието не идва от някакви неща сами по себе си, абсолютно независими от нас (297, 329 и сл.).

Интересът към този комплекс от проблеми и свързаната с него роля на въображението е налице у Шелинг от достатъчно рано, поне от *Философски писма за догматизма и критицизма* (1795), където той единодушно с Фихте нарича въображението „чудна способност” (SW I: 256). Тя обхваща познание и създаване, пасивност и активност, мислене и действие, произвежда предметите и после си ги мисли като противопоставени. Но в тези ранни съчинения на Шелинг обаче е налице и една друга, новаторска тенденция. Тя се изразява в желанието да се скъса с философския подход, който прави за своя основа изследването на познавателните ни способности. Още в *За аза като принцип на философията* (1795) Шелинг знаменателно противопоставя „мъртвите способности” на „живото единство на Аза” и пише:

Завършената наука избягва всякакви философски трикове, чрез които самият Аз бива разглобен и разцепен на способности, които не са мислими под никакъв общ принцип на единството (SW I: 162-3).

По-късно, в съчинението за *Разликата между Фихтевата и Шелинговата философски системи* (1801), Хегел ще нарече категориите на Кант „мъртви отделения на ума”, (HW II: 10). Във *Философските писма* Шелинг пише, че критицизмът има слаби оръжия срещу догматизма ако се занимава само с устройството на нашите способности за познание, а не с нашата изначална същност (SW I: 214). С други думи, въображението е интересно за Шелинг не като способност на ума, а като структурен момент – като изявяващо изначалното единство, от което истинското философстване може да тръгне. Това намира своя израз в разгледаните по-горе формулировки от *СТИ*. Съзнанието като дейност на ума предоставя само противоположности, които могат да бъдат

надмогнати не в самото него; помиряващата роля на въображението се изявява в изкуството, схванато като независимо от субективните способности. Ако въображението е просто способност на ума, то няма да може да изиграе абсолютно обединяващата роля, която Шелинг търси.

Няколко щрихи от по-късната Шелингова „философия на тъждеството“. В лекциите по *Философия на изкуството* (1802-3) Шелинг пише: „Сполучливата немска дума *Einbildungskraft* означава всъщност *Kraft der Ineinsbildung*, върху която почива в действителност всяко творчество“ (ФИ: §22, 71-2). Следва да се подчертае, че тук става дума не просто за творчеството в ежедневието му, но и за залегналия в структурата на света метафизически принцип: в *По-нататъшни изложения из философската система* (1802), Шелинг пише, че всяко не-абсолютно биващо е просто образ на абсолютното единство и че в това се крие „най-дълбоката тайна на творението или на божественото впечатляване (въ-образяване) на образцовото и изобразеното“ (SW ErgBdI: 446). Природата и духът като начини на абсолюта тук са изразени съответно като *Einbildung* на същността във формата и на формата в същността на абсолюта (468-80). Изобщо структурата на не-абсолютното, доколкото то е, става *Einbildung* на две противоположности, изразяващ тъждеството на абсолюта¹⁴. Абсолютното сливане [*Ineinsbildung*] на двете страни като идеално е изкуството, което е благодарение на въображението под рубриката на идеалното е „най-високото обединяване на бог и природа“. На разумът отговаря истината, а на въображението – красотата, и двете са най-високият израз на Абсолюта (475).

4. Заключение

В обобщение:

(а) Фихте дава тласък в мисленето на въображението като водещ момент в Кантовата философия:

(а1) като дейност на синтеза, реинтерпретирана обединяване на противоположности, вкл. между субект и обект, форма и съдържание

(а2) като първоначално единство, от което впоследствие се отделят противоположностите, напр. разсъдък и сетивност.

(б) Според Шелинг

(б1) въображението обаче не може да има последното си основание в някаква структура на самосъзнанието на субекта;

(б2) изобщо философстването откъм способности на духа е отначало сбъркано, и така въображението се оказва не способност, а някакъв начин на обозначаване на структурата на изначалното единство, на абсолюта.

Хегел дава най-изчерпателното, подредено и разгърнато изложение на тези моменти. Но ако има нещо новаторско в критиката му на Кант във *Вяра и знание*, то вероятно не се съдържа в претълкуването на способността за въображение, което както видяхме е вече готово преди написването на това съчинение. Същевременно ако и Хегеловата критика да попада рязко извън контекста на собствените за Кант проблеми, то формирането ѝ действително може да се проследи в контекста на тогавашната рецепция на Кант.

Литература и използвани съкращения

- Кант – *Критика на чистия разум*. София, Издателство на БАН, 1992 (= КЧР).
- Стоев, Христо – *Понятията в Критика на чистия разум*. София, ИК „Св. Иван Рилски“, 2009.
- Хайдегер, Мартин – *Кант и проблемът за метафизиката*. София: Анубис, 1997 (= КПМ).
- Хегел, Г.В.Ф. – *История на философията* (т. III). София, Наука и изкуство, 1982 (= ИФ).
- Хюм – *Трактат за човешката природа*. София, Рата, 2006.
- Шелинг, Ф.В.Й. – *Система на трансц. идеализъм*. София, Наука и изкуство, 1983 (= СТИ).
- Шелинг, Ф.В.Й. – *Философия на изкуството*. София, Наука и изкуство, 1980 (= ФИ).
- Baumgarten, A. G. – *Metaphysica*, <<http://www.korpora.org/kant/agb-metaphysica/auditori-benevolo.html>>.
- Düsing, Klaus – „Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung“, *Hegel-Studien* 21, 1986.
- Fichte, Johann G. – *Werke* (Hrsg. F. Medicus). Hamburg: Meiner, 1908-.
- Hegel, G.W.F. – *Theorie Werkausgabe* (Hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 (= HW).
- Kant, Immanuel – *Gesammelte Schriften*. (Hrsg. Königlich Preußische / Deutsche Akademie der Wissenschaften). Berlin: de Gruyter, 1900- (= AA).
- Kant, Immanuel – *Lectures on Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (= LM).

Kroner, Richard – *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr: 1922/4, 1977.
Longuenesse, Béatrice – “Point of View of Man or Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason”, in Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Schelling, F.W.J. – *Werke* (Hrsg. M. Schrötter). München: C.H. Beck und K. Oldenburg: 1927 (= SW).

Бележки

1. По думите на Хайдегер, Кант „вижда непознатото и трябва да се отвърне” (КПМ: 144); вж. и цялата глава, посветена на промяната във второто издание, 141-9.
2. Вж. КПМ: 78-80 и особено 115 и сл.
3. Вж. интерпретаторските дилеми по сродни теми от Хегеловото четене на Кант в Longuenesse (2000) и Düsing (1986).
4. Срв. LM: 49 и сл., 252-4, 374-5.
5. Срв. LM: 272, 372-4.
6. Стоев (2009): 102 подчертава, че изричното разграничение продуктивно—репродуктивно въображение се появява в В-изданието.
7. Впрочем любопитна реторическа употреба на напрежението природа—изкуство.
8. Срв. КПМ: 121-4.
9. Срв. от рефлексите по антропология (във връзка с *Метафизиката* на Баумгартен) по-късната *Refl.* 346, която говори за въображението като (а) причина на представите, (б) причина на свързване на представите, (б1) на наглед с наглед, (б2) на наглед с понятия (AA XV: 135).
10. Кант определя догматичния идеализъм и като тезата, че всичко в нас идва от способността ни за въображение, като тук той визира Бъркли, но и Хюм – вж. КЧР: 227, срв. LM: 382, 409-11.
11. За което вж. Стоев (2009): 168-74. Вж. също рефлексите относно опровержението на идеализма, напр. *Refl.* 6313: за да имаме същинско познание поне част от представите трябва, по форма и съдържание, да идват от външното сетиво, а не само от въображението (AA XVIII: 613 и сл.).
12. Вж. Кронер I (1977), 326 и сл.
13. Срв. по-късните естетико-метафизически бележки за въображение и фантазия, *ФИ*: §31, 80.
14. Вж. и диалога *Бруно* (1802) за платонистките нотки в отношението между *Bild*, *Vorbild* и *Gegenbild* при Шелинг (SW III: 113 и сл.).

**IMAGINATION AND ORIGINAL UNITY. THE CASE
OF HEGEL'S RECEPTION OF THE FIRST *CRITIQUE***

Ognyan Kasabov

(summary)

The power of imagination in Kant's *Critique of Pure Reason* has fascinated interpreters from Hegel to Heidegger as hinting of a deeper unity from which philosophy can start. In this paper, I outline Kant's changing conception of the imagination in the two editions of the *Critique*, and then contrast it with Hegel's speculative rendition in *Faith and Knowledge*. I then try to make sense of Hegel's position by relating it to prior re-interpretations of the imagination carried out by Fichte and Schelling.

**ОНТО-ЛОГИЧЕСКИ ИДЕИ, МИСТИКА И ЕТИКА В „ЛОГИКО-
ФИЛОСОФСКИ ТРАКТАТ” НА ЛУДВИГ ВИТГЕНЩАЙН
(КАТО МЕТАТЕКСТ)**

*Цветелин Ангелов**

„Логико-философски трактат” на Лудвиг Витгенщайн поставя началото на т. нар. „лингвистичен обрат”, с който настъпва принципно нова ориентация във философията – „философия на езика”, изследваща от своя страна отношението: език-мислене-битие в контекста на класическата концепция за репрезентационистката функция на езика. Изключителността на трактата е в идеята за провеждане на логически анализ на пропозициите, водещ от своя страна, до идеята за наличието на „елементарни пропозиции”, а възможността на самите „елементарните пропозиции” е свързана с необходимостта на съществуването на елементарни и прости елементи в емпиричната действителност, репрезентирани чрез споменатите елементарни пропозиции. Това прави трактатът по естествен начин идейно кореспондиращ с емпиричния атомизъм респ. редукционисткия емпиризм, т.е. с идеята за „атомарната конституция на опита”¹, тъй като самата възможност на простите пропозиции е основана върху възможността на съществуването на „прости предмети (обекти)”. От тук и въпросът за истинността (или неистинността) на пропозициите, е поставен според съответствието им и степента на адекватната им съотнесеност с действителността, т.е. те са верифицируеми единствено емпирично. „Простите обекти” според Витгенщайн, се явяват „субстанцията на света”, която като константна е невремееещата „твърда структура на света”², но не и светът, който като динамично-темпорален, е нетъждествен на съвкупността от обектите, т.е. нередуцируем е до своята твърда субстанция. Но тъкмо заради това „Субстанцията е това, което съществува независимо от това, как стоят нещата” (2. 024)³, и светът като такъв не би могъл да се разглежда като съвкупност от обекти-константи или като статуарна субстанция, т.е. предметите биха могли да се разглеждат като устойчивото и постоянстващото, но не и светът, който бидейки нестатичен и динамичен е непредметен, а фактуален и съвкупност от динамични контингентни състояния на нещата. Несубстанциалното битие на света е включващото

* докторант по философия в СУ „Св. Климент Охридски”.

в себе си субстанциалното битие на простите обекти, но е несъстоящото се (единствено) от дискретни обекти-субстанции, защото същността на света е в това, че той е нестатичен, постоянно непостоянен и като такъв той трябва да бъде разглеждан като винаги различен, динамичен и тъкмо в наличността си той е „ставащ“, неконстантен и променлив. Следователно светът в неговата цялостност трябва да бъде някаква динамична свързаност на простите обекти-субстанции, но самата тази свързаност трябва да е предшествана от собствената си възможност в способността на самите обекти-субстанции да заформят и образуват цялостности. Именно затова Л. Витгенщайн казва: „Ако нещата (простите обекти - б.м.) могат да участват в елементарни положения на нещата, то това трябва вече да лежи в тях” (2. 0121). Но от това, че субстанцията е независима от случващото се и че простите обекти не се намират в никакви обуславящи ги необходими корелации по между си, трябва да се приеме, че самите тези връзки и отношения на обектите нямат принципно необходим характер и образуватите от тях цялостности или конфигурации като състояния на света са с временно непостоянно и преходно битие, от където произтича и изменчивостта на света макар, че неговата субстанциалност е „твърда структура”. „Устойчивото, съществуващото и предметът, казва Витгенщайн, са едно. Предметът е устойчивото, постоянстващото; конфигурацията е сменящото се, променливото” (2. 0271). Но от друга страна, поради това, че в самите обекти е заложено това да могат участват в конфигурации трябва да се приеме, че „обектите не биха могли да имат само външни свойства, тъй като тези са резултат от свързването помежду им, а самото свързване вече предполага наличието на някакви техни свойства. Следователно обектите имат вътрешни свойства, т.е. логическа форма... Следователно състоянията на нещата също имат логическа форма, която като такава се определя от логическата форма на простите обекти”⁴, т.е. налична е структура в състоянията на света резултат на отношенията между простите обекти, отговаряща на самите тези обекти с оглед на логическата им форма, с което самото свързване на обектите е своеобразно логично, но тук веднага трябва да се отбележи, че самите състояния на света са ирелевантни към простите обекти, тъй като субстанцията е независима спрямо състоянията на нещата. Също така самото наличие на вътрешни свойства, т.е. на логическа форма у простите обекти имплицира многообразието на света с оглед многообразието на състоянията в него като резултат на конфигурациите

на обектите. В контекста на това трябва да се отбележи, че “всички сложни понятия би трябвало да се разглеждат съобразно това като единства от прости понятия. На тези прости понятия е естествено да отговарят прости предмети. Светът би трябвало да представлява съвкупност от конфигурации на прости предмети. И познанието тогава не би могло да бъде нещо друго освен изоморфно съответствие между една структура от прости понятия и една структура от прости предмети. Разбира се, на структурата от прости понятия трябва да съответства някаква езикова структура, която да се отнася по същия начин към структурата от прости предмети”⁵.

От тук вече би могло да се изведе и една по-цялостна и по-пълна онтологична парадигма в контекста на трактата, според която „тъй както простите предмети образуват състояние на нещата, така и състоянията на нещата образуват факти. Светът е съвкупността от фактите. Фактите в логическото пространство, т.е. пространството на възможностите, определени от логическите форми на простите предмети, са светът”⁶. По този начин, струва ми се, една евентуална онтологична парадигма в контекста на трактата би могла да има следният формален по-цялостен и обобщен вид: *предмети* – константното и субстанциалното; *състояния* – логичното, формалното, структурното; (*конфигурации*); *факти* – динамичното, флукутиращото, контингентното; *свет* – съдържащ и включващ, от своя страна, в себе си единството на константно-субстанциално, т.е. *асерторично*; логично-формално-структурно, т.е. *аподиктично*; динамично-флукутиращо-контингентно, т.е. *модалност*. Но за Витгенщайн фактите като образувани от състоянията и конфигурациите на отделните простите обекти, макар и да са света не са свързани помежду си с обща логическа връзка и единен каузален контекст, тъй като са само временни състояния на нещата (простите обекти), съществуващи като независими едно от друго. С това се утвърждава и постоянната непостоянност на света, т.е. света като динамичен, изменчив, променлив и намиращ се в процес на постоянно ставане, въпреки твърдата му субстанциална структура.

Изхождайки от значението на езика с оглед на класическото разбиране на неговата репрезентивна функция по отношение на действителността, утвърдена в трактата, Лудвиг Витгенщайн приема, че пропозициите могат да бъдат биполярни и съответно: истинни или неистинни. Затова трябва да се приеме, че логиката на езика отразява логиката на битието, което имплицира разбирането, че истинните

пропозиции репрезентират фактите и същностите от света такива каквито са. Именно възможността на смислените изказвания, легитимира и употребата на езика и се заключава в това пропозициите да могат да обозначават същности, т.е. пропозициите да са образи на фактите, репрезентирайки действителността. Но по въпросът за възможността на репрезентирането от страна на езика на екстралингвистичната действителност, състояща се от: прости обекти, структурата им според конфигурациите образувани от връзките между тях и логическата им форма⁷, трябва да се приеме, че за да е възможно образите да репрезентират действителността „начинът, по който се съотнасят елементите на образа, трябва да представя начина, по който се съотнасят нещата. Следователно едно положение на нещата може да бъде представено чрез образ, ако структурата на образа е изоморфна с неговата собствена структура. За да бъде обаче структурата на образа изоморфна със структурата на представяното от него положение на нещата, образът и положението на нещата трябва да имат една и съща логическа форма, т.е. възможностите за комбиниране на елементите на образа трябва да съвпадат с възможностите за комбиниране на предметите в изобразяваното положение”⁸. Но в контекста на това трябва да бъде отбелязано, че тъкмо според Лудвиг Витгенщайн смислени пропозиции са само тези, които презентират действителността с оглед на контингентността в света – сферата на темпорално определените състояния и фактите, а пропозициите отнасящи се до чисто логическата структура като тавтологични са безсмислени, защото те не казват нищо за действителността. Едновременно с това именно репрезентационистката парадигма на езика е тази, според която „всеки образ е също и логически образ” (2. 182), като по този начин се заформя един изключително важен въпрос, а именно този за възможността и статута на логическите истини и доколко те са релевантни към действителността, защото за Витгенщайн от една страна, самите факти не са нещо логично, а контингентно, т.е. те са само съществуването на временни контингентни състояния в света, в този смисъл в света няма нищо необходимо (логично), а от друга страна, самата репрезентационистка парадигма е възможна само заради способността на езика да отразява битието, според единната логическа форма на битието и езика (т.е. единната логиката на нещата и образите им в пропозициите).

Тук „проблемът за логиката на езика ... е за логическата връзка между пропозициите, които описват определени *състояния* на нещата, и пропозициите, които описват *фактите*, съставени от тези състояния на нещата”⁹. Пропозициите отнасящи се до състоянията на нещата са елементарни и са истинни, ако се отнасят до реално съществуващите състояния в света, а самият свят от своя страна, е съвкупността от фактите съставени от съществуващите състояния. Затова елементарните истинни пропозиции именно като такива се отнасят само до контингентното и съответно с това самите те не са логични, а контингентни и именно поради това са истинни в емпиричен план, а не логично верифицируеми, тъй като самата действителност като фактологичност е контингентна. Пропозициите отнасящи се до фактите, съставени от състоянията, са съответно логически съставени от пропозиции отнасящи се до състоянията, съставлящи фактите, а възможността за конструиране от елементарните на неелементарни пропозиции са „логическите константи”, които обаче нямат репрезентативна функция, тъй като нямат онтологически референт в действителността, който да репрезентират, т.е. несъществуват „логически предмети” сами по себе си¹⁰. В този смисъл именно аподиктичните, т.е. необходимо истинни логически пропозиции са безсмислени, тъй като те нямат свой реален обект в действителността и затова се явяват само чисти тавтологии. Затова „... ако съществуват *прости същности*, от чиито конфигурации да се образуват *състоянията на нещата*, от чиято съвкупност пък да се образува *свeтът*, и ако тези прости същности са значенията на имената в пропозициите, които описват състоянията на нещата, то необходими истини могат да бъдат само логическите истини, а логическите истини могат да бъдат само истинно-функционални тавтологии, т.е. истини, които не ни казват нищо конкретно за света, но показват формалните свойства на света. Следователно условията за възможността на смисъла са такива, че истинно-функционалната логика е универсалната логика на езика”¹¹. Затова логически е необходимо конотата в пропозицията и в езика въобще, да е в зависимост и принципно възможен чрез денотата, обозначаващ факта, който от своя страна няма никаква логическа обосновка, тъй като се отнася и е възможен само в контекста на контингентното, с което пропозициите могат да бъдат истинни само ако те могат да бъдат и неистинни, т.е. ако те не са аподиктични тавтологично-логични формални определения и положения. Оттук следва

това, че само отнесените към сферата на емпиричното (т.е. неаподиктично-логичното и формално-тавтологичното) пропозиции, са смислени пропозиции и именно чрез тях езика изпълнява своята репрезентационистка онтологична функция по отношение на екстралингвистичната действителност, затова Витгенщайн казва: „името означава предмета. Предметът е неговото значение (3. 203), и “в изречението името замества предмета” (3. 22). Така се достига до различаването от Витгенщайн в трактата му между това, което може да бъде *изказвано* и това, което може да бъде *показвано* (показвано, но не като факт от света, а чрез начина на отношение, от страна на метафизичния субект към света), с което се обозначават съответно предметното и формалното като по този начин той „... успява да „снее” не само съперниещите си субпарадигми на редукционисткия емпиризъм и трансцендентализма, но и противоборстващите светогледни визии на натурализма, позитивизма и сциентизма, от една страна, и антинатурализма, екзистенциализма и антисциентизма от друга”¹².

Тъй като идейно и логически трактатът на Витгенщайн се разгръща през разглеждането последователно на въпросите за същността на света; пропозициите; логическите истини; метафизическия субект свързан със солипсизма, етиката и естетиката, нека обърна внимание, след като вече на кратко се спрях на въпросите за света, пропозициите и логическите истини и на въпроса за метафизическия субект свързан, от своя страна, иманентно с въпросите за етиката и естетиката. В своя трактат самият Лудвиг Витгенщайн казва: „Границите на моя език означават границите на моя свят (5. 6). „... Че светът е моят свят, се показва в това, че границите на езика – а (езика, който единствено разбирам) означават границите на моя свят (5. 62). „Светът и животът са едно” (5. 621.). „Аз съм моят свят”. (Микрокосмосът) (5. 63.). „Субектът не принадлежи към света, той е граница на света” (5. 632). По този начин се оказва, че светът е всъщност светът на субекта, и той смислово и езиково е определен, маркиран, ограничен, артикулиран и очертан от самия субект. Именно поради това метафизичния субект не се намира „във” света, а „при” света, тъй като той не е емпиричен факт (като част от света или като намиращ се „във” света), а е метафизичен и в този смисъл е екстатично ситуиран спрямо света и неговата „механистична онтология”, като отнасящ се към света от страна на своята метапозиция. В този смисъл метафизичният субект е условието на възможността на света (в неговата езикова и смислова артикулираност), като негов

конституент, тъй като светът е именно неговият свят. Освен това метафизичния субект именно като намиращ се извън света, като ограничаващ чрез своя език света и като микрокосмос, трансцендира света и се отнася към него, бидейки отвъд него, но едновременно с това метафизичният субект нито е в света, нито е извън него. Така се „... допълва механистичната онтология ... с една особена идеалистическа доктрина ... като трансцендентален солипсизъм. Трансценденталният солипсизъм на Трактата е мостът, който свързва доктрината на логическия атомизъм с проблемите на етиката и естетиката”¹³. Казано по друг начин, бидейки условието на възможността на света и едновременно с това, ненамирайки се в света, а определяйки езиково неговите граници, метафизичният субект, като микрокосмос, се оказва мета-онтологическа реалия като гранично битие – нито в света – нито извън света, т.е. субектът се оказва динамичната граница на света и неговата „координатна система” и принципното условие на неговата възможност, т.е. той се явява метафизичното условие на своя свят и неговата смисловост. С това се достига до „съвпадението между трансценденталния солипсизъм и чистия реализъм”¹⁴, което има принципно значение по отношение на въпросите на етиката и естетиката в „Логико-философския” трактат на Лудвиг Витгенщайн. Същественото в случая с оглед на етиката за Витгенщайн, е, че светът е, а не това *какъв* е той, тъй като в него като съвкупност от факти няма както нищо само по себе си необходимо, така и нищо само по себе си ценно. Следователно ценното и етичното може да бъде свързано само с волята на метафизичния субект и неговото интенционално отношение към света и следователно „етиката е трансцендентална” (6. 421). Същевременно „светът обаче е независим от моята (като метафизически субект - б.м.) воля. Това, което зависи от моята воля като носител на етичното, е *отношението* към света. Следователно (в етическо отношение - б.м.), въпросът е какво трябва да бъде *мое* отношение към света, за да живея в съгласие с него. Очевидно това отношение трябва да бъде – на първо място – отношение на приемане на света, на преживяването му като нещо изпълнено със смисъл (но с оглед на самия мен, а не на света сам по себе си - б.м.). Второто условие ... е приемането на света да не зависи от това *как* е светът... Следователно, да се живее в съгласие със света е възможно само дотолкова, доколкото смисълът на света (на живота) не е свързан с фактите, от които се състои светът, а с битието му, с това, че той е”¹⁵. Затова отношението на метафизичния субект към

света, е свързано с етиката в Трактата и с възможността да се приеме той (светът) именно като такъв какъвто е, независимо от всяка една негова определеност във времето. Именно с това метафизичния субект е способен истински да приеме света и по този начин да бъде истински нравствен, да живее не във времето, с което той е способен да бъде истински свободен и съответно и истински блажен. Затова Витгенщайн казва: „Ако под вечност не се разбира безкрайно траене във времето, а невремовост, тогава живее вечно този, който живее в настоящето” (б. 4311)... „Решението на загадката на живота във времето и пространството лежи извън времето и пространството”(б. 4312)... „Как е светът, е напълно безразлично за висшето. Бог не се открива в света” (б. 432). „Фактите, всичките принадлежат към задачата, а не към решението” (б. 4321). „Не как е светът, е мистичното, а че той е (б. 44). „Съзерцанието на света *sub specie aeterni* е неговото съзерцание като-ограничено цяло. Чувството за света като ограничено цяло е мистично” (б. 45).

От своя страна, живеещите във времето са нещастни и неморални първо, защото обвързват целите си, живота си и неговият смисъл с временното, случайното, (фактите, предметите), относителното, преходното, което не дава истинското блаженство, и второ, защото това прави тези хора способни да гледат на другите само като на средства, конкуренти и пречки по пътя към постигането на тези относителни неща, с което те стават и неморални в своите отношения и действия спрямо тях¹⁶.

По този начин макар в Трактатът да няма постулирани трансцендентален гносеологичен субект или емпиричен субект като положени „във” света, съществува метафизичен субект, който не е нито в света, нито извън него, и който се явява границата на света (като отношение на към света) и той като етически субект в своята етическа интеракция с другите субекти, трансцендира света в своите интерсубектни релации и е етичен именно в своето *отношение* към света. Именно затова етиката и цялата проблематика свързана с нея, не са от или „във” света, а са извън и за света, тъй като ценността, доброто, и истината, смисъла са свързани не с фактите (на/от света), а с метафизичния субект и неговите интенционалност и воля.

След всичко казано до тук по отношение на Трактата, нека обърнем внимание и на това, че цялостно проблематиката разглеждана в него се оказва естествено обвързана и с мистиката, което е съвсем експлицитно изразено в него, а това е свързано най-вече с разбирането на

Витгенщайн за света, чийто истински смисъл, според него, необходимо трябва да се намира извън/отвъд сферата на контингентните факти и логическите тавтологии. В това отношение Лудвиг Витгенщайн е поредният в историята на философията, след Георг Вилхелм Фридрих Хегел, Георг Кантор и Николай от Куза, който тръгвайки именно от най-рационалното – логиката – достигна до най-ирационалното и свръх-рационално – мистиката.

В своя „Логико-философски трактат“ Лудвиг Витгенщайн съвсем експлицитно заявява: „Смисълът на света трябва да лежи извън него... Ако (в света-б.м.) има ценност, която има ценност, то тя трябва да лежи извън всяко ставане и така-съществуване. Защото всяко ставане и така-съществуване е случайно. Това, което го прави не-случайно, не може да лежи в света; защото тогава то отново щеше да бъде случайно. То трябва да лежи извън света“ (6. 41). „Има наистина неизразимо. То се показва, то е мистичното“ (6. 522). „За каквото не може да се говори, за това трябва да се мълчи“ (7). Затова именно Витгенщайн търси смисълът на света извън света и с това той „отваря“ интенцията към безмълвното съзерцание на света, отнасящо ни извън сферата на света към истинската Ценност и Смисъл. Всичко това по отношение на мистиката, от друга страна, Лудвиг Витгенщайн директно обвързва с вярата в Бога, за която той казва: „Да вярваме в Бога означава да разбираме въпроса за смисъла на живота. Да вярваме в Бога означава да осъзнаваме, че фактите в този свят не са краят на всичко. Да вярваме в Бога означава да осъзнаваме, че животът има смисъл“¹⁷. Но всичко свързано със смисълът е постижимо само чрез безмълвието и интелектуалната исихия на ума, толкова силно изразени в Трактата, и явяващи се неговият дълбок и съкровен мистичен смисъл. В този именно контекст, струва ми се, Лудвиг Витгенщайн също така заявява: „Ние чувстваме, че дори когато е отговорено на всички възможни научни въпроси, проблемите на живота ни изобщо няма да бъдат докоснати. Наистина тогава няма да остане повече някакъв въпрос; именно това е отговорът (6. 52)“. Тоест тъкмо в липсата на научен отговор е отговорът по тези въпроси, отнасящи се до същността на живота, с което, струва ми се се оказва, че тъкмо само във вярата в смисъла на живота (отношението към живота като към смислен) е смисълът на живота. Самите отговори на научните въпроси, отнасящи се до иманентната логика на света са следователно, напълно ирелевантни към смисъла на битието на човека, тъй като, според Витгенщайн, мистичното е не в това „как светът е“ – предмет на науката,

а в това, че изобщо „светът е”, т.е. защото е, като с това смисълът на света, респ. на битието на човека в света, се полага от него, отвъд света, т.е. в трансцендентността.

По този начин в трактата Лудвиг Витгенщайн осъществява плавно, непротиворечиво и хармонично-кохерентно засрещане на логика, респ. разум и мистично, респ. вяра (или по-точно казано тъкмо наличието на вяра в отвъдността е условието на възможността на мистиката), т.е. в трактата логически се антиципира отвъдността и трансцендентността на основанията на света, като едновременно с това в отвъдността е, според него, стаен и смисловия конституент на цялата емпирична (и логична) действителност. Тоест от самия начин на битие на физичния предметно-емпиричен свят могат да бъдат изведени смислово-онтологични консеквенции с оглед трансцендентността на смислите и основанията му, с което смисълът на съществуващото и на света, са отвъд света и съществуващото, т.е. в иманентната логика на света, сякаш е заложена, закодирана и стаена трансцендентността на основанията му (логиката на трансцендентността). Затова в трактата, макар и да няма експлицитен фидеизъм, наличието на мистика в него, имплицира фидеизъм (или пък би могло да се каже, че мистиката в трактата съдържа фидеизъм), а също така в него е налична и подчертано теистична тенденция – „Бог не се открива в света”, казва той, с което, струва ми се, се антиципира и трансцендентностен теизъм, трансцендиращ, от своя страна, имперсоналистичния пантеистичен монизъм, т.е., това че, според Витгенщайн, „Бог не се открива в света”, това би могло всъщност да означава, че на света по никакъв начин не би трябвало да се гледа като на иманентна субстанциална проява, или по-точно казано, като на еманация-манифестация на Бога или Негов модус.

Също така в контекста на трактата, струва ми се, по този начин се оказва, че в света (чрез положения в него субект, който, от своя страна е и границата – пределът на света – „моят език е моят свят”) е заложено и условието на възможността за трансцендиране на света, чрез трансценденцията на субекта (формалния метафизичния субект), намиращ се в него, но ситуиран и ситуиращ се в динамично свободно смислово отношение с него, с което той (субектът) е в света бидейки и извън, отвъд него, т.е. метафизичният субект като субект на етически и естетически интенции, ценности, смисли и дейност в света със самото това трансцендира смислово-аксиологично (а по този начин и онтологично) света като битие истински осъществяващо се в динамиката

на хоризонта на своята смислова интенция-отношение, откъм света – накъм отвъд-света. Но именно това смислово-интенционално отношение, откъм света – накъм отвъд света, се проектира и реализира винаги в света чрез отношението към него, трансцендиращо го и осъществявано откъм метафизичния субект, откриващ смисъла на света извън света и ценността му не в това *как* той е, а в това, че изобщо е, с което той (светът) е смислен и ценен отвъд себе си, т.е. не в състоянията си, а в дадеността си (т.е. в битийността и действителността си и откъм извънсветовите си основания), но именно като наличен (реално битиен) свят (условие на възможните състояния – фактите в него) и ценен тъкмо в ценностното и смислово *отношение* към него, осъществявано от страна на субекта. Затова в контекста на трактата се оказва, че тъкмо в интенционално-смисловото *отношение* към света, е ценността и смисълът на света, а това, от своя страна, е свързано не с контингентността на фактите от света, а с битийността на света – това, че светът е, а това, от друга страна е приемането на света като такъв какъвто е, което за Лудвиг Витгенщайн е всъщност проява, както вече бе посочено, на истинската моралност от метафизичния субект, т.е. приемане на света с оглед на неговата битийност и транс-фактуалност, свързано, от своя страна и със смисъла на света, намиращ се, според Витгенщайн, извън света (или казано по друг начин: истински етичният, възприема света не откъм контингентността на фактичността в него, а откъм битиевостта му, а съответно с това и извън времевостта, пространствеността, фрагментността и моментността, което, от своя страна напомня за християнския аскетизъм и етика, свързани с това да живееш така, че да си в света, но като не от света). Така метафизичния субект като субект на етичното и естетичното в своето отношение и волева интенция, т.е. с оглед на имплицираната в трактата „трансцендентална етика”, задава тъкмо през себе си, т.е. през *отношението* си към света *смисъла* и онтологичните консеквенции от този смисъл, с което самият свят в неговия смисъл е тъкмо *отношението* към предзададения от субекта смисъл на света отвъд/извън света, с което светът е поле за проекция и изява на моралната същност на субекта, но без с това той сам по себе си да е морален, но е съпричастен към моралните феномени чрез моралните интенции и проекции на метафизичния субект и съответно ценностен като битие (а не като сбор от факти) и смислен отвъд себе си, т.е. в контекста на трансцендентните си основания.

След всичко казано дотук, струва ми се, бихме могли накрая да приемем, че освен онто-логически идеи, етика и мистика, в трактата на Лудвиг Витгенщайн е възможно да бъде открита макар и в един модифициран и по-имплицитен вид и една своеобразна тройна релация: разум – вяра – общество, а именно като: логика – мистика – етика (като въпросът за етиката, в случая е директно свързан с въроса за обществото, тъй като тя винаги е едновременно и субективен и обществен феномен, и като такава винаги е релевантна на проблемите свързани с обществото, като състоящо се от етически субекти).

Бележки

1. Срв. Кънев А. 2003, *Витгенщайн. За границите на езика*, Свищов, с. 16.
2. Пак там, с. 66.
3. В настоящият текст всички цитати от „Логико-философски трактат“ на Лудвиг Витгенщайн са обозначени вътре в текста (а не под черта) с номерацията дадена им от самия Витгенщайн и са приведени от превода на Евгени Латинов включен във „*Философия на логиката. Ранна аналитична философия*“, София, 2003.
4. Пак там, с. 67.
5. Кънев, А. 2005, *Западната философия. Парадигми, революции, перспективи*. София, с. 99-100.
6. Кънев, А. 2003, *Витгенщайн...*, с. 67-68.
7. Пак там, с. 68.
8. Пак там, с. 69.
9. Пак там, с. 71.
10. Пак там, с. 71-72.
11. Пак там, с. 74.
12. Кънев, А. 2005, *Западната философия...*, с. 102.
13. Кънев, А. 2003, *Витгенщайн. За границите ...*, с. 51.
14. Пак там, с. 54.
15. Пак там, с. 54.
16. Пак там, с. 54-56.
17. 50 нобелови лауреати и други велики учени за вярата си в Бога, Варна, 2006, с. 223.

**ONTO-LOGICAL IDEAS, MYSTICS AND ETHICS IN LUDWIG
WITTGENSTEIN'S *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*
(AS META-TEXT)**

Tzvetelin Angelov

(summary)

The article stresses that Wittgenstein's *Tractatus* sets up the beginning of the so-called "linguistic turn", by which commences a principally new orientation in the philosophy – the philosophy of language, studying the relation: language – thinking – being. The paper is marked by the attempt to elucidate the paradigmatic ontological scheme in the context of *Tractatus*, including objects, states of affairs, (configurations), facts and finally the world, containing the unity of constant-substantial, logical-formal-structural and dynamic-fluctuant-contingent. Also the article investigates the peculiar philosophical mystic implied in the text, in the view of the fact that Wittgenstein explicitly points at the inexpressible and unspeakable, i.e. whereof one can not or could not talk.

МОДЕЛИ НА СОЦИАЛНО ВЪЗПИТАНИЕ

*Деян Делчев**

Общонаучното понятие „модел“ се използва за обозначаване на похват за представяне на действителността с цел добиване на компактна и илюстративна форма на определени нейни феномени и процеси (С. А. Lave, J. G. March, 1993). В зависимост от съответното научно направление моделите притежават специфични характеристики. Проучването на своеобразието на моделите за социално възпитание изисква познаване на обекта, предмета, задачите и целите на социалното възпитание, както и неговото развитие в теорията и практиката. В настоящата статия ще се концентрираме върху спектъра на основните видове модели на социално възпитание.

От гледна точка на индивидуалната му утилизация, възпитанието е целенасочен и организиран процес, в полза на хармоничното развитие на физическите, умствените и духовните сили на личността (G. E. White, 1993). Като „специфичен човешки феномен“ обаче то „акмулира в себе си културата на човечеството... и е неотделимо от социума“ (М. Белова, Н. Бояджиева, Г. Димитрова, К. Санунджиева, 1997). Затова от перспективата на педагогическата социология този социален феномен е „с особена позиция в структурата на общественото съзнание“ (М. Андреев, 1998: 19). В зависимост от субекта (източника) възпитанието условно може да се осъществява на три нива. Междуличностното ниво визира целенасочената възпитателна интеракция/автоинтеракция, която има като крайна цел цялостното развитие на индивидуалността. Социалното възпитание използва мултиплициращите се ресурси на общността/групата за постигане целите на възпитанието в контекста на социализацията. Теоцентричното ниво на възпитанието приема за свой субект различните богословско-философски възгледи и ценностни ориентации, задавани чрез моралните императиви от божеството.

Социалното възпитание като един от трите основни субекта на възпитанието има за основен инструмент процесите на социализация, която се реализира като:

– стихийно взаимодействие на човека с обществото и неговото

* докторант в катедра „Социална педагогика и социално дело“ във Факултета по начална и предучилищна педагогика към СУ „Св. Климент Охридски“.

спонтанно влияние над другите (неформално възпитание);

– видово влияние над/от категории хора;

– целенасочено създаване на условия за възпитателно развитие на човека;

– саморазвитие и самовъзпитание (*А. В. Мудрик, 1999*).

Третият от тези четири аспекта предполага определянето на социализацията като относително контролируем социален процес в полза на развитието на човека. Както семейното възпитание е предмет на семейната педагогика и религиозното възпитание е предмет на конфесионалната педагогика, така и осъществяващото се в обществото възпитание е предмет на социалното възпитание (*Там там*).

Връзката между социализация и възпитание се изразява в „мерките и действията, чрез които се прави опит да се оказва съзнателно и планирано влияние върху социализацията на личността, чрез други личности, за да бъде поощрена тази личност според определени ценностни мащаби“ (*И. Иванов, 1998*). Педагогическото съдържание на този социален процес се осигурява от културата.

В граничната област между педагогиката и социологията стоят науки като педагогическата социология, социалната педагогика, социологическата педагогика, социологията на възпитанието и образованието и др. Тези науки в по-голяма или в по-малка степен обслужват функционално социологическия или педагогическия научен потенциал.

Себеидентификационният процес на социалното възпитание предполага проучването както на въпроси от фундаментално-методологически характер, така и на въпроси от светогледно естество, например като този за смисъла и закономерностите, на които се подчинява човешкото битие в света. Социологията на социалното възпитание изследва социализацията като контекст на социалното възпитание и социалното възпитание като съставна част на социализацията. Получените знания дават възможност за очертаване на директивата и прилагането на продуктивни практики за реализиране на възпитателния потенциал на обществото, а също за редуцирането на отрицателните и усиляването на положителните страни на социалните закономерности в процеса на социализацията. Целта е получените знания от социологията на социалното възпитание да станат основа за насочване на интеграционните процеси между възпитателните сили на

обществото, а методиката на социалното възпитание комбинира практики за създаване на нови способи за целесъобразно организиране на социалното възпитание.

Основните подходи и принципи на социалното възпитание трасират насоката на моделиращия процес. А. В. Мудрик разглежда два подхода на социализацията: субект-обектен и субект-субектен. Първият предполага пасивна позиция на отделната личност в процеса на социализацията и адаптирането ѝ към обществото. В него обществото е субект, а личността обект. Като представители на този подход той сочи Е. Дюркем и Т. Парсънс. Вторият подход изхожда от това, че човекът активно участва в процеса на социализацията, влияейки върху обуславящите го жизнени обстоятелства (с представители Ч. Кули и Дж. Г. Мийд).

Три основни принципа обуславят социалното възпитание: центричност, диалогичност и незавършеност. Принципът на *центричността* изисква всички организации и общности, които притежават възпитателен характер и оказват възпитателно влияние да се разглеждат като средства за развитие на личността. Единоцелието на всяко възпитателно образование в обществото се разглежда като средство за социалното, интелектуалното и културното израстване на отделната личност. Диалогичността практикувана в Елада е развивана специфично и в методите на средновековния тип обучение. Разглеждането на възпитанието като „субект-субектен“ процес е характерен за педагогическата теория в последните десетилетия, което в същността си представлява прилагане на *диалогичния принцип* на социалното възпитание. Принципът на *незавършеността* на възпитателния процес произхожда от динамичния характер на социализацията, който предполага личностно развитие на всеки възрастов етап в определена степен както и на всяка страна на личността (А. В. Мудрик, 1999).

Образователните модели са философската основа на подходите и убежденията, които стоят зад обучението, инструктирането и съдържанието. Образователният модел е тематично по-тесен от общата философия за живота, но едновременно с това по-общ от специфичните методи използвани в класическото инструктиране. По правило специалистите разпознават два – четири образователни модела. В зависимост от убежденията на педагозите за това какво е образованието, обучаемият, знанието, обществото и т. н. те попадат или в

традиционните или в прогресивните образователни модели. Някои стигат до тези убеждения по дедуктивен път: перениализмът, есенциализмът, прогресивизмът, постмодернизъмът. Други по индуктивен път тръгват от предизвикателствата на практическо ниво и предлагат теоретични решения за тях. Всички тези модели в крайна сметка отразяват някаква философия за живота като познание и етика, които се отразяват при избора на образователен метод.

За да класифицираме основните модели на социално възпитание ще изходим от *четири аспекта* на съвременното приложение на социалното възпитание. Първият се фокусира върху онези прояви и намеси в социалната действителност, които *носят белезите на социално възпитание* без непременно да са един организиран и целенасочен процес (*неформално социално възпитание*). Вторият аспект на социално-възпитателното моделиране се осъществява в обширната сфера на граничните за социалното възпитание научни дисциплини. Третият аспект изхожда от *теоретичните постановки на самото социално възпитание* и преминава към апробиране на тяхната адекватност в реалната практика. Четвъртият аспект представя социалното възпитание като научна област за *практиката на социалната работа*, особено развит в САЩ (*social work*). В следващите страници ще се опитаме накратко да представим основните модели на социалното възпитание през тези четири перспективи.

Моделите на *неформалното социално възпитание* най-често са вторичен продукт от влияние на религиозни течения (техни практики) или на развлекателната индустрия. Водещите религии в света - юдаизъм, будизъм, ислям и християнство, са пример за стихийно, вторично осъществяващо се социално възпитание и като такива те притежават специфичните характеристики на модели на социалното възпитание.

Юдаизмът като една от най-старите монотеистични авраамически религии има за свой религиозен ресурс писанията на Стария завет (Tanakh), Талмуда и други традиционни юдейски интерпретации на писанията. Историческата среда на народа Израел в периода XVI – X в. пр Хр. и неговото себевъзприемане като избран народ предоставя уникална гледна точка за социалното възпитание поради подробно описаната му „свещена история.“ Основните характеристики на този модел и тяхното отражение в съвременността включват:

– единен общоприет морално-етически кодекс, създаващ монолитна правна система, в която водещи добродетели са

справедливост, истина, мир, състрадание и себеуважение;

– произтичащата от това право практика на благотворителност (евр. цедака), законово урегулирана, чрез церемонии като реституционната по характер юбилейна година и десетъчната институция са имплицитни елементи на социалната политика и общественото отношение към социалната проблематика;

– системата на обучение и възпитание учредена от свещенството, както и по-късно създадените от бележития народен водач Самуил т. нар. „пророчески училища“ (от XI в. пр Хр.) са институции с мощно социално възпитателно влияние.

Посочените характеристики имат своето превъплъщение в съвременното общество посредством лаицистичните принципи на Френската революция (1789) и влиянието на нейното хуманистично и рационалистично философско движение върху политическия, културния и образователния облик на страните в Европа до днес. Правната система, социалната политика и образованието са отново институции на властта както при Израел, но в наше време тя е представлявана от структурите на държавата. Опити за съвременно прилагане на този модел откриваме в създадената през 1948 г. с решение на ООН държава Израел. Някои изследователи обаче са скептични относно плана за положително социално влияние на този модел поради съмнения в изкуственост и инсценираност.

Будизмът има своята специфична представа за „социалното действие“, която го разграничава от останалите религии. Будизмът е прагматично учение, което започва от определени фундаментални постановки относно житейската опитност. Будистките писания по отношение на социалното действие, за разлика от секуларните такива, предлагат наистина ограничени насоки, чрез нормиране на това, което будистите наричат „мъдростта“ (Jones, 1989). От речите на Буда и сутите на Дига Никая става ясно, че първите будисти имали специален интерес за създаването на подходящи социални условия за култивирането на будистките ценности от отделната личност. Забележителен пример за това в по-късни времена е „социалната държава“ създадена от будисткия император Ashoka (274-236 г. пр. Хр). Това по същество представлява институционализирането на будисткото социално учение и води до намаляване на социалните несправедливости, премахване на деградиращите суеверни обряди, жертвоприношения и др. подобни, както и до отричане от тиранията на кастовата система и

възстановяването на правата на жените. Перениалният будизъм представлява опит за съвременна регулация на социалните отношения в условията на индустриалната епоха и се различава значително от първоначалното учение, включително и по отношение на интерпретацията на социалното влияние. Въпреки, че демокрацията и интернационализмът са несъотносими към будистката култура социални принципи, то будисткото учение съдържа импликации в защита на такива ценности. Образователната и възпитателната стратегия на будистките социални практики има за цел надмогването на причиняващите социалните проблеми: омраза, алчност и заблуда. Тъкмо в тази връзка привържениците на учението виждат благотворната намеса на „социалното действие“. Всеки опит да се дефинира отликата в будисткото разбиране на социалното действие минава през неговото учение за трансцендиране на страданията (*dukkha*). За разлика от секуларните хуманистични активисти, които предлагат теории за задоволяване на желанието за избягване на страданията, то пътят на Буда е свързан с преобразяването на човешките желания. Оттук преживяването на социалното действие се полага на съвсем различна основа от тази на западните модели. В своята специфика социално-образователният модел на съвременните будисти се организира на основата на пет целеви направления:

- поддържането на социален баланс между задоволяване на материални и духовни нужди;
- поддържане на двойната функция на духовните центрове – пример за здраво общество и мисионерство;
- организиране на общества за социално служене и развитие;
- поддържане на политическо участие и отношение;
- стимулиране на универсалната и глобална отговорност.

Същината на социалното предприемачество са инициативите в духа на алтруистичните, доброволческите и благотворителните начинания в полза на уязвимите класи на обществото.

При *мюсюлманите* тази мотивация е доктринално подхранвана, чрез традицията на Мохамед, който твърдял, че „Бог обича хората, които помагат на бедните и нуждаещите се“ (*H. Salarzahi, H. Armesh, D. Nikbin, 2010*). Традицията на „уааф“, която се проследява още в Египет, а покъсно и в Индия, в наши дни намира най-силното си конституиране в писанията на Корана. „Уааф“ представлява различни форми на

собственост върху материални и духовни ресурси, посветени на социално значими каузи. Този модел на социална намеса се проследява в благотворителните дейности на много от организациите в Северна Америка. Финансовата поддръжка на образователни центрове на принципите на „уааф“ се приписват на ранните ислямски общини, а в съвременни условия се сочат и примери като модела на посвещение и издръжка на оксфордския университет. Уааф- ресурсите често са изразходвани за установяване на образователни институции, сиропиталища, утилизирането на джамии и други дейности на обществената благотворителност. Съществуват три вида „уааф“:

1. Религиозен уааф – за религиозни училища и джамии.

2. Филантропичен уааф – за хуманитарни и социални дейности в подкрепа на бедните, изграждането на образователни центрове, библиотеки, здравни грижи, грижи за животните, природната среда и пътната инфраструктура.

3. Семейен уааф – стойността, надвишаваща наследството, давано от родители на деца, която се дарява на бедните.

„Уааф“ е пример за това как инстанция с подчертано религиозна функция би могла да се превърне не само в инструмент за социална намеса и помощ, а също в професионален модел на ефективна социално-образователна и възпитателна инициатива.

Християнската общност още в своето зараждане и консолидиране постулира урегулиране принципите на социално възпитание като: морален пример (*I Тим. 4:12, I Кор. 5:11*), образователна консистентност и единност на образователното съдържание (*II Тим 3:14*), принцип на продължаващото предаване на влиянието (*II Тим. 2:2*); подход съобразен с непосредствените потребности на обществото активизиращ социална дейност за подпомагане на бедните (*II Кор. 9:11*). Каква е спецификата на христовото учение по отношение на социалната? Според него възпитанието на личността означава повторно сътворение иницирано изцяло от Божеството, което води като резултат за отделната личност до „морален живот свободен от грях“. (*Йоан 3:3, 5; 2 Кор. 5:17; Йоан 8:34, 36*) Пълноценното социално въздействие в такъв случай се търси по посока на подпомагането именно на този процес. През Средновековието тези принципи придобиват институционален характер заради новия статут на християнството. Теолозите на западното християнство Аврелий Августин (354-430) и Тома от Аквино (1225-1274) изграждат фундамента на концепцията за социалната инициатива на

църквата, а социалните идеи на Реформацията и Ренесанса (XVI) подготвят пътя за създаването на социално законодателство и предоставят обосновка за значимостта на индивидуалността. Макс Вебер в своя труд *Протестантската етика и духът на капитализма* (1906) ни уверява в дълбоката структурираща роля на протестантизма, която чрез своето етическо влияние предизвиква създаването на икономически форми и социална организация. Съвременни изследователи като Б. Арунада, Б. Каплан, Д. Тропман анализират етическата доктрина на протестантизма и католицизма и нейното влияние върху социалното моделиране. През време на филантропичното движение (края на XIX и началото на XX век) християнският „Патронаж“, идващ от патристичната теология и морална доктрина позната още като социален католицизъм, прилага социално възпитателен модел за работа с проблеми на млади хора посредством проекти за социално настаняване, дружества на въздържанието, скаутски движения и други практики.

Българската православна църква (БПЦ) след прехода към демократично общество се стреми да изгради своя визия за планирани социални отношения и въздействия върху обществото. От една страна отпадането на идеологемите от миналото кара клира да се държи резервирано спрямо всичко чуждо, а от друга социалната същност на църквата, дяконската институция и образователният ѝ дълг към обществото я поставят в антагонистична позиция спрямо първата тенденция. В условията на едно такова противоречие БПЦ се стреми да изгради съвременни модели за социална дейност и влияние. Съвременните социални проекти на църквата са насочени към:

- развиване на дяконията в една адекватна съвременна институция, която от една страна да изпълнява автентичното си предназначение на мениджър по материалните въпроси на църквата, но от друга да не ограничава изкуствено тази си дейност единствено до „църковните среди“;

- разширяване на спектъра на социалното влияние (дейност и възпитание);

- целите на социалните проекти да се извеждат от холистичната концепция за личността, която представя човека като едно цяло от психически, соматични и интелектуални нужди; концепция, която в тази и дефиниция хармонира с христовото учение;

- равнопоставеното развитие на трите структури на дяконията:

като енорийска група без статут на юридическо лице, регистрираните като юридически лица православни организации и създадените в рамките на официалната структура и йерархичен ред на църквата с пряк административен, епископален надзор.

Преките социално-възпитателни функции на църквата до момента се фокусират върху проекта по възстановяването на вероучението в училищата супервизиран от православна експертиза и преподавателски ресурс.

Сборникът посветен на потенциала и спектъра на социалното учение на православие не само доказва социалната роля на православие в миналото, но изясняват принципите необходими за създаването на съвременни модели на социално възпитание генерирано като инициатива на православната църква (*D. Dordevic, M. Jovanovic, 2010*). В *Макс Вебер и православната църква* Д. Саврамис показва, че идеите и методологията на Вебер биха могли да са особено полезни в бъдещите изследвания на православие. Автори като Андреас Бус, Владан Станкович, Питър Макмилър, Мария Ворожишчева, Лариса Астахова, Алексис Панагополос, Миклош Томка, Александър Агаджанян, Сергей Флер, Юлия Синелина, Томас Бремер, Лариса Титаренко, Радван Бигович и др. изследват различни аспекти на социалното учение на православие и дават предложения за създаване на негови собствени социални модели в контекста на постмодерната действителност. Основните изисквания за тези модели са:

- включване на разнообразие от подходи;
- ангажиране на социално-формирация потенциал на изкуството;
- създаване на балансиран подход синхронизиращ църковната култура на Запада и Изтока;
- изследване на принципите и механизмите за влияние на православие върху социално-икономическата ситуация и целенасоченото им прилагане (емблематично е развитието на православие в Гърция и икономическия модел създаден в Русия като последица от отричането на монетарната система);
- индивидуалното отражение на моделите на социално възпитанието;
- ангажиране на уникалността на православните общества за социално- възпитателна роля;
- извличане и прилагане на позитивите от цезаропапистичното

минало на православна Русия, дисперсионното влияние на православията в Албания и социалното стратифициране в Сърбия;

– обобщаване на историческите събития и закономерности свързани с образуването на религиозни групи на православията и съпоставянето им със съвременните тенденции и религиозни практики;

– статистически индикации за социалното влияние на православията;

– социално-възпитателно утилитаризиране на висока степен на интегративност на православните общности и групи;

– подпомагане формирането на православния неотрадиционизъм в отношение прилагането му към условията на постмодернистичната, демократична и плуралистична социална среда, както и неговото участие в европейските интеграционните процеси;

– изследване на секуларизацията и нейното влияние върху колективното съзнание от теологична ортодоксална гледна точка;

– изследване на общите проблеми изучавани от социологията и теологията за формирането на синергитичен концепт за социалното влияние.

Социалното влияние на *Холивуд* като водещ институт на развлекателната индустрия е в огромни размери. Какви са специфичните характеристики на приложния социален модел използван при изграждането на холивудската култура? Филмите не само забавляват, но също в голяма степен формират начина, по който възприемаме света, а това вече е фундаментален възпитателен резултат. Когато този резултат се възпроизвежда посредством механизмите на социалното взаимодействие, тогава имаме възпитание от социален тип. Някои изследователи твърдят, че етичката система, която изгражда модела на социално влияние на холивудските продукции се основава на католическия морален образец. Принципите на социалното учение на католическата църква представляват философска симбиоза от *Стария* и *Новия завет*, естествения закон, античната и съвременна философия както и последователната и развиваща артикулация на еклисиастичната доктрина. Два постулата на антропоцентричната философия дефинират водещото начало в разбирането за човека и помощта: „Човешката личност е централна за всички учения за справедливост; те са самата причина за справедливостта“ и „Човешката личност е център на всички форми и процеси на истинска комуникация“. Педагогическият прием на

холивудския модел стои зад схващането за водещото значение на диалога. Чрез комуникацията изграждаща взаимоотношенията на основата на идеи с отворен край за свободно споделяне на гледни точки и мнения; чрез анализирането на холивудската филмова продукция и идентифицирането на посланията, които носят филмите както и рефлексивната им същност се очаква протичането на един развиващ педагогически процес.

Вторият аспект на социално-възпитателното моделиране представя онези научни подходи от граничните на социалното възпитание науки (социология на образованието, социална психология и др.), които носят в своя финален ефект характеристиките на социално-възпитателен феномен. Някои от най-популярните приложно ориентирани модели на обучение и учене са: модел на автономния обучаващ (Джордж Бетс), процес на творческо разрешаване на проблеми (Осбърн Парнс), триада на обогатяването (Джоузеф Ранзули), латерално и креативно мислене (Едуард де Боно), модел на множествената интелигентност (Хауърд Гарднър), модел на многостранната надареност (Калвин Тейлър), свръх възбудимостта (Дабровски). Други съвременни образователни модели имат парадигмална функция: расисти, либерален, демократичен (Маурис Джаксън). Развилата се през последните десетилетия перспектива на екологичните социални системи има значително отношение към социалното възпитание. Екологичният подход на Юри Бронфенбренер с четиристепенна структура на обществото (микросистема, мезосистема, екзосистема, макросистема), както и насоките за работа на специалистите в такава перспектива, представляват своеобразен модел на социално възпитание.

Пионерът на теорията за „постоянната култура“ (Permaculture), Дейвид Холмгрен, говори за отделянето на хората от естественото им обиталище. Той счита, че причината за това отделяне са идеите, които са били лансирани в началото от Рене Декарт и идентифицирани като адаптиран вариант на картезиански дуализъм. Холмгрен смята, че подобно отделяне съществува и в образованието и начина, по който цялостното образователно преживяване е запланирано. Последното начинание, целящо да постави образованието в една холистична и революционна форма е критическият мултикултурализъм, което предизвиква идеята на картезианското отделяне, предоставяйки изцяло нова перспектива за образованието. По своята същност този проект представлява прилагане на идеите на социалното възпитание.

Приложните модели произтичащи от теориите за социалното учене (с виден представител Алберт Бандура) са социално възпитание от граничната област. Често тези теории се представят като антагонистичната версия на теориите за практикуващите общества, въпреки че някои разглеждат последните само като друг аспект на същия феномен (T. Fary, 2011). Първоначалната фаза от изследването на Бандура анализира основите на ученето и готовността на децата и възрастните да подражават на наблюдаваното от тях поведение на хората около тях и особено подчертаната подражателна склонност по отношение на агресията. Моделът на социалното учене се основава на разбирането, че човекът се учи в социален контекст. Според Бандура съществуват три регулаторни системи, които контролират поведението. Първо, предшестващите стимули, които в голяма степен повлияват поведението по отношение на време и отговор. Тези стимули, които са налице преди поведенческия отговор трябва да бъдат приспособени в отношение към социалния контекст и неговите участници. Второ, обратната връзка, която предоставя отговора, задейства подсилващи механизми, чрез опита и наблюдението значително повлиява поведението в бъдеще. Трето, важноста от когнитивните функции в социалното учене. За да се стигне до дадено агресивно поведение например някои хора лесно се разгневяват пред вида или мисълта за личности, с които те са имали враждебни стълкновения, и тази памет те придобиват, чрез процеса на социалното учене. И трите регулаторни механизма са тясно обвързани със социалния контекст. Приложението на теорията на социалното учене е била важна в историята на образователната политика в САЩ както и при работа върху зоната на близкото развитие. Нейното приложение в социално възпитателен контекст може да бъде проследена още в:

- създаването на рейтингова система на филмови и телевизионни програми с цел предоставяне възможност на родителите да селектират съдържанието им за правилното им използване от техните деца;
- за създаване на ефективна класна среда в училище, чрез техниките „скафълдинг“ и ръководено участие;
- средство за подобряване на академичните резултати на студентите;
- лечение и концептуализиране на тревожни разстройства, чрез добавяне на нови механизми от теорията на социалното учене към традиционните подходи;

- развиване на подходи за подпомагане на моралното развитие и „джендър“ ролите (P. Miller, 2011).

Моделите на социално възпитание, които се реализират на основата на *философските концепции на самото социално възпитание* са от дедуктивен тип. Философските възгледи на Шлайермахер (1768-1834) обосновават възпитателната същност на общественото (societal) развитие. Той отива отвъд педагогическите принципи на естественото саморазвитие и формулира концепция за „образование за обществото“ (*Gemeinschaft*). Шлайермахер счита, че индивидуалните намерения са иманентно насочени към социалност за постигането на универсални социални цели. Демокрацията се определя като необходимата среда за формирането на индивидуалната воля. От обществения живот се очаква да отразява както и да постигне съответствие с педагогическите и психологическите изисквания за израстване на личността. По-късно на тази основа развиват възгледите си Дюи и Фрейре.

Според Тьониес (1855-1936) обществото е постоянната и действителна форма на съвместен живот, докато социумът е преходен и видим механически агрегат и артефакт. Тази перспектива разкрива смисъла на идеите на считания за един от най-значимите представители на социалната педагогика Паул Наторп (1854-1924). Наторп смята, че тогавашното общество в Германия трябва да преодолее недостатъците на атомизацията, за да премине към силно чувство за общността, като в основата на този процес той определя главна роля на образованието, осъществяващо се в три направления: образование в семейното общество; в националното еднородно училище и в свободното себеобразование на възрастните.

Въпреки достойнствата на идеите на Наторп точно тези идеи обвързани с концепцията за „по-високото ниво на обществената воля“ и национално политическото образование (*Nationalpolitische Erziehung*) обосновавано от Ернст Крийк поражда тоталитарното и фашисткото разбиране за социално възпитание. Именно поствоенната реакция срещу един такъв модел променя тенденциите в социалните и образователните стратегии към по-индивидуална проблемно ангажирана дейност. Тази ответна реакция не довежда до по-балансирано схващане за социалната педагогика, а по-скоро накланя везните в посока, която отрежда на социалната педагогика в Германия ограничена роля на трети социален агент за социални грижи наред със семейството и училището. Това не е нейният курс от визията на Дистервег, който предполага определяща

роля на социалната педагогика в оформянето на образователната парадигма. В това русло социалната педагогика функционира заедно със социалната работа за интервенция при проблеми и кризисни ситуации. Социалната работа в Германия след войните се разделя на два основни клона: работа по случай (*Sozialarbeit*) и социална педагогика (*Sozial Pädagogik*). Почти половината от квалифицираните като социални работници в Германия се обучават и като социални педагози.

През XIX век хуманитаристи и философи започват критика на културата (Х. Ръорс, Ф. Ницше, П. Лагард, Ю. Лангбей). Постепенно се налага извода, че културата може да бъде развиваща само като „медиум на образованието“ (Б. Бижков, 1992). С цел избягване на енциклопедичния подход на преподаване на знание се предлагат алтернативи като: „художествено образование“ (Лихварк), и „образование за детето“. Последният модел се явява в някаква степен алтернатива на „хербартианската“ индивидуална педагогика. Създават се селски възпитателни домове, училища работещи с т. нар. цялостни методи, училищни общини водени от философията на вярата в уникалния потенциал на детето, самоусъвършенстването, а така също и като реакция на авторитарното образование.

Към „реформаторското дело“ от този период, относно социализиране на образованието, спадат възгледите на Петер Петерсън, Паул Геебс, Фридрих Фрьобел и още много други. Те са за „отворена система“ на образованието и възпитанието (Б. Бижков, 1992), която поставя човешките взаимоотношения в основата на образователните ценности както и важността от хуманизиране на образованието за цял живот (П. Петров, К. Герджиков, 1992).

Доколкото образованието е основен компонент на възпитанието моделите на социалното образование (педагогика) заемат значително място в методологическия репертоар на социалното възпитание. Идеите на социалната педагогика започва да се използва към средата на XIX-то столетие в Германия, визирайки алтернативи на традиционните училищни дейности. Но през втората половина на двадесети век в много европейски страни социалната педагогика се асоциира със социалната работа и идеите на социалното възпитание. През 40-те години на миналия век същността и значимостта на социалното възпитание излизат с нова сила на преден план, а към 60-те години в някои европейски страни (Великобритания) вече се наблюдават опити за централна организация при прилагането на идеите на социалното възпитание за

работа с младежи. През втората половина на 70-те отново има опит за обновяване на принципите и съдържанието на социалното възпитание „in practice”. В тези години учени като Бътърс, Нюъл, Лей, Сمارт и Смит опитват да вляят свежи идеи в представата за социалната педагогика. В годините след това, обаче това направление все повече се възприема като частично описание и учебна програма на социалните практики в областите на личното, социалното и здравното образование.

Появата на понятието „социална педагогика”, като образование за обществото, се осъществява в Германия през 40-те години на XIX в. Малко по-късно идеята е пренесена в Северна Америка под формата на социализирано (социално) образование. В Англия през 60-те концепцията се прилага като социално образование чрез социалния живот (Хоул); и като учене за обществото (чрез благотворителните организации във Великобритания и Америка); а прилагането на идеята в началото на XX век отнасят социалното възпитание към образование за социалните взаимоотношения. По специфичен начин идеята се конституира в Германия, където социалното възпитание и социалната педагогика се дефинират в духа на разбиранията за доминиране на социално възпитателните и образователни функции на обществото над индивидуалните такива.

Промените след 1944 г. се осъществява в посока на прецизиране на новата институционална и административна уредба и методологическата концепция на реформата. Някои от основните корекции се изразяват в инициативи, проекти и законодателни начинания като: Международно бюро за нови училища, Фериер (1899), моделът на детските градини (Белгия), модел на Валдорфското училище (Англия), училища по Йена план в Германия и Холандия, Кариерното образование с критерии за телесно, духовно и морално-религиозно реформаторско училище; Кариерно (професионално) образование (Career Education), Обединените училища с класове по ориентация (Comprehensive School), алтернативни училища; „Човекът: курс на учене“ (Man: A Course of Study - M. A. C. O. S) хуманитарна образователна програма стартирана през 70-те на XX век; „Актът за право на образование“ (Right to Education Act) от 2009 г. издаден от парламента в Индия; промените в начина на оценяване, методът Винетка-план (1919), Концепцията за Далтон – план и др.

През XIX в. дебатите около същността на социалната педагогика повлияли значително на американската образователна мисъл. Тъкмо

тогава се наблюдават по-осъзнати усилия за асоцииращо разглеждане на практиките в обществото като гравитиращи около социалното възпитание. Джон Дюи на основа на писанията на Хербарт, Русо, Фрьобел и Песталоци разработва образователна теория, чийто център е детето. Но той не спира до тук, а обосновава природната необходимост от провеждане на образованието в социална среда. С това той най-накрая извежда автентичните възгледи на първите социални педагози на бял свят. Дюи гледа на средата като на социална и тази перспектива той прилага и за училищната обстановка.

По-голямата част от педагогическия свят приема за модел *холистичното образование* за сметка на домашното обучение, което е повлияно от различни модели, като приложение на една или друга философска гледна точка.

Популярното образование (Терминът популярен тук е разграничен от американското медийно понятие *popular education* и визира хората.) възниква основно като резултат от етическите домогвания и някои политически аргументи на Просвещението. Тези аспирации и поддръжниците на скоро възникналия демократичен идеал вярват, че общественото образование е основен инструмент на индивидуалната и колективната еманципация. Вярва се също, че тази форма на образование дава способност на хората да се самоуправляват по отношение на техните моралните решения, чрез развиването на автономност. Тази идея И. Кант развива в *Was ist Aufklärung* (1784). Общественото образование е силно повлияно както от позитивистите, така и от материалистите като и двете течения идват от новите идеи на просвещението. Популярното образование се дефинира като образователна технология замислена да повиши съзнанието на своите участници и да им позволи да станат по-съзнателни относно това как личните преживявания са свързани с по-големите социални проблеми. Участниците така са стимулирани и подкрепени да действат спрямо проблемите за предизвикване на промяна върху проблемите, които им влияят.

Прилагане на идеите на популярното образование в капиталистическа среда се отчита като едно псевдореализиране и изопачаване на неговите достойнства. Така например практиката да се насочват и струпват хора в групи със сходни способности съдейства по-скоро за елитаризирането на една малка част от общността за сметка на друга. Така също и авторитета на учителя като противопоставен на

цялостното преживяване на обучението подготвя хората да приемат директивите на властта като цяло. Тези и други подобни аргументи се представят като доказателство за ограниченото и неправомерно прилагане на принципите на популярното образование. В крайна сметка се налага извода, че качествено прилагане на автентичните принципи на популярното образование, и то в тяхната цялост, се доказва, чрез наличието на индикации за създаването на една постоянна култура. Образователният модел, който би помогнал за задоволяване на нуждите, чрез създаването на една постоянна култура има антиавторитарни характеристики. Такъв модел ще се стреми да възстанови автономността и ще създава условия на сътрудничество вместо такива на конкурентност.

Социалното възпитание се идентифицира и в полето на *социалната работа* доколкото тя „несъзнателно“ си служи с неговите принципи. Може би една от най-значимите смислови промени на термините във връзка със социалните дейности е преформулирането на младежката работа като социално възпитание/образование през втората половина на 60-те години на двадесети век (Davies and Gibson, 1967). Така за един немалък период социалното възпитание става доминиращият начин за описание едновременно и на съдържанието, и на процеса на работата с млади хора. По-късно обаче моделът е критикуван и изместен, когато неформалните подходи на образование възвръщат своите позиции с подсилена теоретична основа. В един остатъчен вид социалното възпитание продължава да бъде някаква част от дебатите по образованието. Така в много училища, социалното, индивидуалното и здравното образование структурирали учебните им програми. Пак през 70-те налице е тенденция към преименуване на центровете за възрастни със специални образователни нужди на центрове за социално образование/възпитание.

В процеса на концептуализиране и прилагане на идеите на социалното възпитание влияние оказват и паралелно развиващите се практики на социалната групово работна. Последната също така идентифицира своята най-адекватна приложна среда като притежаваща характеристиките на демократичност, общностна реализуемост и себепомощ и то в условията на растяща оценка за остойността на груповия процес. Някои от ранните поддръжници на социалната групово работна (напр. Грейс Коил) извеждат своите постановки в не малка степен от делото на Джон Дюи и други, занимаващи се със социалното

възпитание. Такива идеи били вкоренени в разбиранията за гражданското общество. Част от поддръжниците на социалната групова работа по време на националсоциализъм след войните намират живот за своите идеи в новите определения на социалното възпитание. Учени като Курт Левин (1948; 1951), Гизела Конопка (1949; 1954; 1963) Джозефин Клайн (1956; 1961) доразвиват разбиранията за социалната групова работа със силен акцент върху демократичността и справедливостта и с възстановяване на баланса между индивидуално и социално, чрез вземане под внимание закономерностите на груповото влияние върху отделния индивид. По подобие на развитието на възгледите на социалната педагогика в Германия след Втората световна война груповата работа в Северна Америка променя ударението от социалното действие и подготовка на членовете на групата за социални отговорности към социална отговорност за разрешаване на индивидуални проблеми. Но все още имало такива, които осмислят социалната помощ отвъд индивидуалната, позовавайки се на двустранната изява на социализиращия процес като едновременно действие и влияние, но също реакция и адаптация.

В социалните дейности се прилагат два модела от субект – обектен тип. Това са предписващият (медицински) и договорният (клиетски) модел. Първият е традиционен остатък от медицинизирания подход на социалната работа от времето на световните войни. Вторият възниква като подход, носещ характеристиките на поствоенния индустриален период в условията на демократизирана действителност.

Медицинският модел представлява „прилагане на процесуалния модел на лекаря в социалната работа.“ Организиране в четири главни етапа: изследване на ситуацията, социална диагностика, третиране и оценка. Спектърът на видовете и степените на социалната проблематика се категоризира в духа на медицинските диагностични постановки, които дефинират проблемите между норма и патология. Моделът се реализира през клиничната практика на етапите: анамнеза (изследване), диагноза, интервенция (терапия) и оценка. Предимствата на този модел са:

- подхранва авторитетността и професионализма на социалния работник;
- осигурява трансфер на етичните норми между медицинската професия и тази на социалния работник;

– поддържа организационната поетапна структура на подхода на социалния работник;

– акцент върху индивидуалните нужди и възможности;

Недостатъците се разкриват по посока на:

– механично прилагане на медицинската терминология в условията на социалната проблематика;

– подхранване на неравнопоставеност между помагачия и клиента;

– ориентация към слабите страни на клиента, което влиза в пряко противоречие с принципите на философията на социалното възпитание, където силните страни на личността/общността са основен ресурс за преодоляване на социалните проблеми;

– невъзможност за следване на динамиката, с която се характеризират социалните феномени поради неотменната последователност и стереотипност на начина, по който е организиран медицинския подход;

– авторитарна същност, която прехвърляне цялата отговорност при помагачия процес върху специалиста;

– на потърсилият социалната помощ се гледа като на пациент, което отваря мрачна перспектива за този тип дейност;

– липсата на динамичен поглед и социален контекст върху клиента.

Тъй като медицинският подход явно кореспондира с авторитарния модел на възпитание неговото имплицитно присъствие понякога е трудно за идентифициране и преодоляване. В България този подход е допълнително засилен в условията на тоталитарно управление (1944 - 1989). В наши дни характеристиките на медицинския модел все още се отразяват по посока на психологизиране на социалната работа.

Философията, на която се базира договорният модел е антропоцентрична, което ще рече, че човекът сам по себе си е върховната стойност на всяка дейност. Помощта се разбира като „процес целящ на първо място повишаване на автономията на клиента/групата/обществото“. Помагачият и клиентът (не пациентът) са в отношение на партньорство и сътрудничество. Помагачият възприема себе си като изследовател, а не като експерт и отговорността за решаване на проблема е споделена.

Съдържанието на този модел не е така статично структурирано както предписващия. В реална ситуация някои от етапите протичат паралелно, а други се проявяват само в имплицитен вид. Предимствата на договорните модели се изразяват в активна позиция на клиента и информираност по отношение на процеса на помагане; работи се по посока на постигане на реален избор и автономност на клиента и пълно участие във всички етапи на помагачия процес; снемане на свръх-отговорността на помагачия като на такъв от, който се очаква да реши проблема; той е фасилитатор в този процес, който помага в разбирането на автентичността на проблема и реалните ресурси за преодоляването му.

Спецификата на социално-възпитателните модели се определя от конгломеративната функция на социалното и педагогическото измерение. Анализите ни довеждат до следните заключения:

- както общонаучните, така и социалните модели имат разнообразен характер и функции;

- потенциалът на моделите се разгръща, чрез научно организирани и приложно ориентирани образци и подходи, заимствани от феномените на ежедневната действителност;

- комбинирането и синергитичното използване на няколко модели за специфични социални проблеми може да се окаже мощен инструмент за ефективна социална намеса, въздействие и промяна;

- социално-възпитателното влияние има широк диапазон, който излиза извън рамките на традиционните социални и образователни институции в областта на скритите процеси на институции с иманентен социално-възпитателен характер като: религиозни общества и практики, медийни програми, семейно влияние и др.;

- идентифициране и разграничаване на теоретичните и приложните социални модели;

- социалните модели по специфичен начин доказват многоаспектността на социалната действителност.

Анализирането на разнообразието от моделите на социалното възпитание ни убеждава в широтата на приложния диапазон на социалното възпитание.

Литература

- Андреев, М. (1998): *Педагогическа социология*, УИ „Св. Климент Охридски“.
- Бандура А. (1991): *Теория за социалното учене*, кн. 12
- Белова, М., Н. Бояджиева, Г. Димитрова, К. Сапунджиева (1997): *Теоретични основи на възпитанието*, Изд. „ВЕДА СЛОВЕНА“, С.
- Бижков, Б. (1992): *Реформаторската педагогика – история и съвременност*. //Педагогика, бр. 9
- Гудионис, Х. (1994): *Социализация. Най-важните теории и резултати*. //Компас, кн. 2
- Иванов, П.И. (1998): *Семейна педагогика*, С.
- Йорданов, Н.(1989): *Личност и социална ситуация*, С.
- Кант, И. (1992): *Антропология от прагматично гледище*, С.
- Малиновска, Бр. (1990): *Човешката природа (Биологическите основи на културата)*. //Социология на личността, С., с. 92-111
- Маркузе, Х. (1990): *Излизането от употреба на Фройдовото понятие за човека*. //Социология на личността. С., с. 308-327
- Мудрик., А. В. (1999): *Социальная педагогика*, М.
- Насиф, Р. (1993): *Подходи към глобалното изследване на възпитанието и образованието*. //Педагогика, кн. 3
- Парсънс, Т. (1990): *Социализация на детето и интерализирането на социалните ценности и ориентации. Структурата на “базовата” личност*. //Социология на личността, С., с. 183-198
- Петров, П., Герджиков, К. (1992): *Реформаторското движение за ново възпитание във Франция*. //Педагогика, бр. 12
- Ръорс, Х. (1992): *Реформаторската педагогика като фундамент на съвременното развитие*. //Педагогика, кн. 9
- Стефанов, И., Гинев, Д. (1990): *Идеи в културологията*, С., т. 1
- Стефанов, И., Гинев, Д. (1993): *Идеи в културологията*, С., т. 2
- Хабермас, Ю. (1984): *Разединяването на системата и жизнения свят*. //Социологически проблеми, кн. 6
- Цветков, Д. (1991): *Философско-антропологични основи на педагогическата наука*. //Педагогика, кн. 5
- Чавдарова, А. (2012): *История на социалната работа*, Габрово.
- Шулман, Л. (1994): *Изкуството да се помага на индивиди, семейства и групи*, С.
- Шелер, М. (1991): *Мястото на човека в космоса*. С.
- Ballantine H. J., Hammack, M. Floyd (2001): *Sociology of Education. A Systematic Analysis. Pearson Education*
- Bandura A. (1986): *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

BYV Social Education Project (1981): Working Together. The Use of Social Education Techniques in the Secondary School Form Period.

Booton, F. (ed.) (1985). *Studies in Social Education*, Vol 1. 1860-1890. Benfield Press.

Brown, C. (1986). *Social education in secondary schools: principles and practice*.

Brown, C. et al. (eds) (1986). *Social Education: Principles and Practice*.

Blatchford, P. (2003). *The Class Size Debate McGraw-Hill International*.

Bhrubacher, J.S. (1969): *Modern Philosophies of Education*, 4-th ed.

Blandin, B. (1995): *Open Learning Beyond the Institutional Approach*. - In: European Journal of Engineering Education, vol. 20, № 2.

Brueggemann W. (1996): *The practice of macro social work*, Chicago.

Daley J. G., Bostock D. J. (1998): *A world view model of health care utilization: The impact of social and provider context on health care decision making*. - Journal of Health and Social Policy, 9(4), 67-82.

Dewey, J., (1938): *Experience and Education*, NY.

Dewey, J. (1916). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education* (1966 edn). New York, Free Press.

Dordevic, D., Jovanovic, M., (2010): *Capabilities and ranges of social teaching of orthodoxy and the orthodox church*. - Konrad Adenauer Foundation/Niš: JUNIR.

Ehrenreich J. (1985): *The altruistic imagination: A history of social work and social policy in the United States*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Eriksson, L. and Markström, A-M (2003): *Interpreting the concept of social pedagogy' in Anders Gustavsson*.

Fary, T. (2013): *Social Learning vs. Communities of Practice*. - <http://socialmediatoday.com/janetclarey/272493/social-learning-vs-communities-practice> - accessed on 05. 11. 2013.

Hall, N., Blatchford, P., Cannan, C., Berry, Land Lyons, K. (1992): *Social Work and Europe, London*.

Jones, K. (1989): *The Social Face of Buddhism*, Wisdom Publications.

Kutnick, P., Baines, E. and Galton, M. (2003): *Toward a social pedagogy of classroom group work*. - International Journal of Educational Research 39: 153–172.

Lave, C.A., March, J.G. (1993): *An Introduction to models in the Social Sciences* – University Press of America

Miller, P. H. (2011): *Theories of Developmental Psychology*, University of Georgia.

Roberta, G. (2008): *Human Behavior Theory & Social Work Practice – third edition*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey.

Salarzahi, H, Armesh, H., Nikbin, D. (2010): *Waqf as a Social Entrepreneurship Model in Islam International*. - Journal of Business and Management Vol. 5, No. 7.

Scheler, M. (1980): *Problems of a Sociology of knowledge*, L., Boston and Heleg.

Sunker, H. and Otto, H-U. (eds.) (1997): *Education and Fascism. Political identity and social education in Nazi Germany*, London.

Tropman, J. E. (1985): *The "Catholic ethic" vs. the Protestant ethic: Catholic social service and the welfare state.* - Social Thought, 12, 13-22.
White, G. E. (1993): *Education* 1952 Pacific Press Pub. Association.

MODELS OF SOCIAL EDUCATION

Deyan Delchev
(summary)

The current study focuses on the scientific spectrum of models of social education and studies the consistent aspects of and principles touching educational influence of society. It shows that types and models of social education are present within at least four spheres of social reality: within all common social enterprises that bear marks of education, within the practice of social sciences near the border between sociology and pedagogy such as social pedagogy and pedagogical sociology; within the application of philosophy of the very social education; within the conceptual background of theory of social work.

II. ОБУЧЕНИЕ

УСЪВЪРШЕНСТВАНЕ НА УЧЕБНИЯ ПРОЦЕС ПО ФИЗИЧЕСКО ВЪЗПИТАНИЕ И СПОРТ ВЪВ ВУ – НОВ МЕТОДИЧЕН ПОДХОД*

Йордан Иванов, Ваня Цолова**

Научно-изследователският проект „Усъвършенстване на учебния процес по физическо възпитание и спорт във ВУ – нов методичен подход“, засяга изключително актуална и социално значима проблематика.

Проектът бе разработен и оформен според изискванията на нормативната уредба на МГУ „Св. Иван Рилски“. *Главната му цел* бе чрез научно експериментиране да се разработи нов методичен подход (модел), който да съдейства за усъвършенстване на процеса по физическо възпитание и спорт във висшите училища.

За постигането на целта бяха реализирани следните научноизследователски задачи:

1. Изследване и анализ на теоретико–практическия опит в процеса по физическо възпитание и спорт във ВУ.

2. Анализ на някои основни компоненти в университетското физическо възпитание и на факторите, влияещи върху неговото управление.

3. Изследване на състоянието и възможностите за развитие на образователната компонента, както и на интерактивното обучение в уроците по физическо възпитание и спорт.

4. Проучване на нагласите, интересите, потребностите и спортологичните знания на студентите за спортна активност в условията на учебния процес по физическо възпитание.

5. Разработване и експериментиране на нов методичен подход за провеждане на учебния процес по физическо възпитание и спорт.

Новият методичен подход бе насочен към студентите предпочели изборно-задължителната форма на обучение. Характерното за него бе

* Този текст представлява отчет за осъществен едноименен проект по НИД за 2013 г. от изследователски колектив с ръководител проф. Йордан Иванов.

** доктор, професор по спортология в МГУ „Св. Иван Рилски“; доктор, старши преподавател по спорт в МГУ „Св. Иван Рилски“.

прилагането на нови съдържателни и иновационни форми за реализиране на образователните цели на физическото възпитание като учебен процес. По този начин бе стимулирана и поддържана в обучаваните студенти три вида активност – познавателна, двигателна и личностно-мотивационна. (Експерименталния подход /модел/ схематично е показан на фиг. 1).

В цялостния експеримент участваха студенти от три висши училища (МГУ „Св. Иван Рилски“, УНСС и ХТМУ – София), академични преподаватели, експерти – специалисти по физическо възпитание и студенти по спортен мениджмънт от НСА „Васил Левски“.

Социално значимата същност на проекта се подсилва и от това, че в него е отразен спортологичния подход за основните приоритети на университетското физическо възпитание, а именно здравословен начин на живот и изграждането на двигателните качества на студентите чрез методическото съчетаване на теоретико-образователните и практическите знания за целенасочената двигателна (спортна) активност.

Върху основата на цялостната научна обосноваване на проекта и реализирания експеримент могат да се направят следните основни изводи и препоръки:

1. Съществува сериозна необходимост от по-комплексно усъвършенстване на процеса по физическо възпитание със студентите с цел повишаване на неговата ефективност.

2. Катедра „Физическо възпитание и спорт“ в МГУ, върху основата на проекта, мотивирано да обоснове пред академичното ръководство необходимостта от увеличаване на хорариума от задължителни часове по предмета с цел задоволяване потребностите на студентите от спортна активност.

3. Върху основата на получените резултати катедреният колектив да актуализира учебните програми, да се разработят проекти към различни направления за повишаване спортната активност на студентите, както и съобразено със спецификата на самото ВУ.

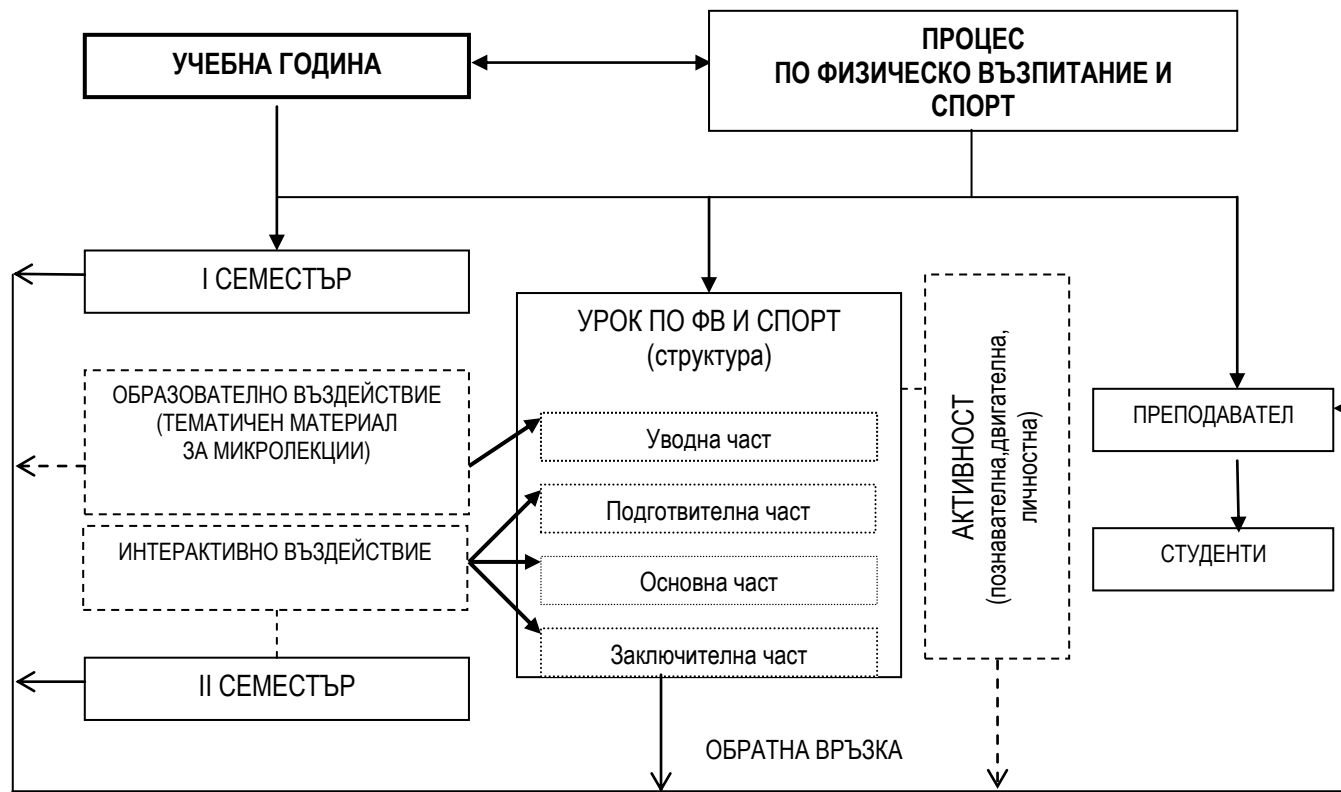
4. МОН, съвместно с ММС, да разработи система, чрез която да анализира динамиката на спортните потребности на студентите и да предложи механизми от технологично и правно естество, чрез които да стимулира академичните ръководства на ВУ за по-голяма заинтересованост при развитието на спортната активност.

5. Да се предложат решения, свързани със софтуерни продукти, медицински технологии и специализирана спортна литература, които да повишат ефективността на учебния процес по физическо възпитание.

Научната обосновааност на проекта, като резултат от проведения експеримент, намери израз в издаването на учебно-методично помагало (тираж 150 бр.) подходящо за специализираните катедри, преподавателите, спортолозите и специалистите по физическо възпитание във висшите училища.

Проектът бе обсъден и приет от катедрения колектив и от съвета на Хуманитарния департамент.

Фиг. 1. Експериментален подход (модел) за реализиране на процеса по физическо възпитание със студентите (изборно-задължителната форма на обучение).



III. ИЗВОРИ

КОЙ Е ОБРАЗОВАН ЧОВЕК? ИЗ ЕДНА ПРОМОЦИОНАЛНА РЕЧ (1994)¹

Роберт Шнеман*

Образованите хора не са по-полезни от необразованите и шансовете им за кариера не са по-добри. Обществените училища не са заинтересовани да възпитават образовани хора. За образованите хора това не е възражение. Защо не е ? Какъв е образованият човек ?

1. Образованият човек е оставил зад себе си анималистичния егоцентризъм. Първоначално всеки от нас е в центъра на своя свят. Той поставя всичко, което намира като „околен свят“ по-ниско от себе си и му придава значение, което отразява потребностите на собствената му природа. Образованият човек е започнал да възприема действителността както самия себе си. „Образовавам“ означава събуждам обективни интереси, „да се образоваш“ означава „да направиш себе си обективен“. Гьоте пише: „Да споделяш е естествено. Да приемаш споделеното така, както то е дадено, е образование“². Нещо „да приемаш, както то е дадено“, предполага, че ние знаем: извън нас има други центрове на света и други перспективи към него. Другите са не само част от моя свят, аз също съм част от техните светове. Образован е този, който се интересува как изглежда света в очите на другите и който се е научил да разширява по този начин собствения си свят.

2. Образованият човек е в състояние съзнателно да го прави. Собственото му чувство за ценност не страда от това, а пораста с него. Необразованият възприема себе си твърде сериозно и като много важен, в същото време чувството му за собствена ценност обикновено е слабо. Образованият знае, че е само „още един“. Той не се взема твърде на сериозно и за много важен. Но тъй като собственото му чувство за ценност не е обвързано със сравнението с другите, той има изявено самочувствие за собствената си ценност. Себерелативизирането и себеуважението не са противоречие за него. Точно тази парадоксалност е характерна за отношението му към света. Почти няма нещо, което да не е от интерес за него, но малко неща са му наистина важни.

* немски католически богослов и философ (р. 1927 г), който е бил професор в университетите в Щутгарт, Хайделберг и Мюнхен.

3. Знанието на образованите хора е структурирано. Това, което образованият знае, е вътрешно свързано. И там, където връзката се губи, той се опитва да изгради връзка или най-малкото да разбере защо това трудно му се удава. Той не живее в различни светове, така че несъзнателно да прехожда от един в друг. Може да играе различни роли, но той е винаги този, който ги играе.

4. Образованият човек говори диференциран, богато нюансиран разговорен език. Той често владее езика на една наука, но не му е подвластен и не се нуждае от научната терминология като патерица, за да се ориентира в живота и се разбира с другите. Той казва: „Аз бих искал“ или „Аз искам“, а не „Аз съм мотивиран“. Преди всичко образованият човек избягва психологическия жаргон. Психологията – както всяка наука – изхожда от условията на взаимозависимостите. Тя е в същината си пасивна. Спонтанността, въпреки уверенията в обратното, не е предмет на психологията. Този, чийто жизнен свят е дотолкова колонизиран от науката, че не се доверява на самия себе простичко да изразява елементарни отношения към нещата и да казва, когато това не му е по силите, не е образован. Не е образован и този, който макар и отхвърлил патериците на научната терминология, изпада във възвишен или заповеден тон.

5. Образованият човек се отличава по способността си да изпитва наслада и с дистанцията по отношение на консумацията. Още Епикур е знаел, че тези две неща са тясно обвързани. Този, който може истински да се радва на това, което му предлага действителността, не се нуждае от много неща. А който се задоволява с малко, разполага с по-голяма сигурност, че на него рядко ще му липсва нещо. Отсъствието на някое удобство няма да възмуцава този, който знае, че Гьоте и Николай от Куза не са го притежавали, а те са хора, общуването с които той би предпочел пред това с повечето от съвременниците, които разполагат с удобството на едно мокро помещение (Н. Гомес Давила).

6. Образованият човек може да се идентифицира с нещо без при това да е наивен или сляп. Той може да се идентифицира с приятели, без да отрича грешките им. Може да обича отечеството си, без да пренебрегва отечествата на другите хора, и преди всичко онези отечества, които са обичани от своите граждани. Чуждото за него е обогатяване, без което не би искал да живее, а не причина, за да се срамува от своето. Идентификацията не означава отграничаване, а „oikeiosis“, сродство или да направиш нещо собствено. И когато в

християнската литургия в нощта срещу Великден се казва, че Господ, „Бог на отците ни, преведе децата Израилеви тая нощ сухи през водите на Червено море“, не му е трудно да каже нито „отците ни“, нито „тая нощ“. Биологичната връзка за него не е условие за идентификация.

7. Образованият човек може да се удивлява, да се възхищава без страх, че ще предаде себе си. В това отношение той е всъщност точно обратното на типа на *ressentiment*, за който говори Ницше, който трябва всичко да направи малко, за да не изглежда самият той твърде нищожен. Образованият може без злоба да се удивлява и да се радва на достойнства, които той самият не притежава. Защото не извежда чувството за собствена ценност от сравнението с другите. Той също така не се страхува, че чрез благодарността ще попадне в зависимост. Да, той няма нищо против зависимостта от хората, на които се доверява. Той предпочита риска да бъде разочарован от приятелите си пред низостта да не им се доверява.

8. Образованият човек не се притеснява да оценява и смята ценностните оценки за нещо повече от израз на субективно предпочитание. Той приписва на собствените си ценностни оценки обективна валидност. Точно затова е готов и да ги коригира. Защото това, което няма претенция за обективна валидност, няма нужда и да бъде коригирано. Образованият човек се смята за способен да бъде прав, но не за безпогрешен. Кант е смятал естетическите оценки за обективно валидни също толкова, колкото и недоказуеми. Образованите хора са развили в общуването си със света различителна способност в достатъчна степен, за да се доверяват на оценката си за качество. Те знаят, че има творби на изкуството, които са по-значими от други, и хора, които са по-добри от други. И дори когато не могат да докажат това, се оказва, че образованите хора стигат до едно свободно от принуда, съвсем не произволно съгласие по отношение на повечето от тези оценки.

9. Образованият човек знае, че образованието не е най-важното. Един образован човек може много лесно да стане предател. Вътрешната дистанция, която го отличава, прави за него предателството даже по-лесно, отколкото за останалите. Образованието формира една човешки достойна нормалност. То не подготвя човека за случай на опасност и да решава за него. Шилер е разграничил в писмата върху естетическото възпитание „моралната“ и „цялостната антропологическа оценка“³. Някой може да е добър човек и въпреки това да се поддаде на изкушението да

не удържи на думата си. Някой може да е беден или да е негодник, но в решаващия миг да се запази почтен и да не изостави другите в беда. Не всеки, който в изключителна ситуация постъпва нравствено, става с това добър човек.

Образованият човек не е склонен да прави доброто с усилие. Понякога доброто не изглежда красиво, и тогава той лесно се плаши. Наистина образован е само този, който го знае. И ако сам не отдръпва ръката си и не отвърща поглед, за да встъпи в небесното царство, той въпреки всичко цени този, който го прави, не по-малко от онзи, който се е отправил към ада.

10. Има обаче едно място, в което това да бъдеш образован и да бъдеш добър съвпадат. Образованият човек обича приятелството, преди всичко приятелството с другите образовани хора. Образованите хора изпитват радост един за друг, както казва Аристотел. Те изобщо се радват повече, отколкото другите. И това е, заради което си заслужава – независимо от случайностите на обществените ценностни оценки – да бъдеш образован човек.

Преводот немски: **Валентина Кънева**

Бележки

1. Текстът е публикуван с това заглавие в: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken, 24. Jahrgang 1994/95, S. 34-37. Настоящият превод е по: Spaemann, R. "Wer ist ein gebildeter Mensch? Aus einer Promotionsrede." In: Spaemann, R. *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Klett-Kotta: Stuttgart, 2001, S. 513- 516.
2. Преводът се различава от този в българското издание. Вж. Гьоте, Й. В. „Родства по избор“. Превод: Б. Парашкевов. В: Гьоте, Й. В. *Избрани творби*, Т. 4, С., Народна култура, 1980, с. 318 /бел. пр./.
3. Шилер, Ф. „Върху естетическото възпитание на човека в поредица писма“. Превод: Валентина Топузова. В: Шилер, Ф. *Естетика*. С., Наука и изкуство, 1981, с. 456 /бел. пр./.

IV. ДЕБЮТИ

РЕЦЕПЦИЯ И УПОТРЕБИ НА НИЦШЕВИТЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВОТО НА ЯНКО ЯНЕВ

*Калоян Нечев**

*„Бъдещето е празника.
Нека земята отново стане гнездо на орлите.
Нека не плачем по умрелия Бог.
Нека възпяваме бурята.
Нека обожаваме плътта -
не съблечената, а голата плът,
в чиито жили струят лъчите на небето.
Високо да вдигнем чашата на живота.
Безумието е свято”¹.*

*„О, пладне на живота! Втора младост!
О, лятна пъстрота!
Тревожно щастие цари в моята душа!
Приятелите чакам денем и нощя!
Нювите! Елате! Веч е време!”².*

Всеки мисловен лъч, насочен в посока овладяване на феномена Ницше, трябва да бъде фиксиран през оптиката на Дантевия взор, губец се из мрачините на болезненото предупреждение „Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate”³, трябва да бъде прекаран през призмата, разлагаща подобна претенция на множество самотни вектори, които неизбежно да признаят своята изгубеност и същностна немощ пред тази, тъй многолика и нестихваща в своята себесътворена динамика, монолитност на творчество и живот. Всеки опит да се усмири в конкретна отрефлектирана структура откритата се бушуваща бездна е обречен да произведе един ерзац, една препарирана неестественост – изроден и фосилизиран в собствената си инертност (като вкочанена безжизненост, около която танцува пулсиращата виталност), неуспех. Какво друго би съумяло да свидетелства по такъв безкомпромисен и недвусмислен

* студент по философия в СУ „Св. Климент Охридски”.

начин за енергиите, които ломят, отричат и отсъждат през жигосващите слова на философа-войн? Къде другаде се вихрят подобни пра-бури, недокоснати от закон и страх? Човек сякаш бива изтеглен в топоса на пред-сътворението; там, където още не е положено нищо – където *нищото трябва да бъде покорено и сломено*. Да, про-бива светлина, ала това е светлината на светкавица, която идва с тътен и огън, защото за да построиш бъдното, първо трябва да срутиш, *да отсъдиш своето творческо НЕ!*, дори (и най-вече) в пастта на не-битието – отрицание, което винаги извежда до могъщото ДА!, съграждащо без предварителни условности, задръжки и граници. Това е силата на твореца, смехът, признаващ единствено мощта и правата на своята земетръсна гръмкост. Този, драматичен по своята изконна същност, акт не трябва да бъде промислян, а по-чувстван. Сетивността трябва да бъде разлюляна от турболенциите на тази еруптираща съдбовност. Ала мъчно се понася тази стихийност, понеже нейният закон не се изписва по скрижали и камъни, а директно по страдащата душа. Из конвулсиите на тази агония често се проявява слабост; избуява желанието за покой. Изтерзаният заковнява за заслона на рационалното, ала той не е сигурна крепост, а гнетяща бастилия. Това е трагичността на прозрението, сподирило Ницше и нея съзря Янко Янев през пророческите му слова: „Не разсъдъкът, а чувството е ключът за вратите на вселената, дъното, в което се изливат пороите на щастието и плача...”⁴. Животът не е пристан, а вихрен въртоп! Той сам е химн на превъзможването – изконната, страховитата, ала и величавата, песен на обновлението. Бъдният творец (свръхчовекът) трябва да *танцува* тази съдбовна музика, да се *претопи в нея*, защото *тя не се разбира, а се живее*. Наистина за нея „трябва да се родиш”. В нейния всепроникващ и всеизпълващ ритъм Янко Янев открива много величавост и предопределение: за себе си, за народа си, за Историята, за Човека, за Духа.

В този кратък текст ще се опитам да защита позицията, че българският философ се ползва от Ницшевото творчество основно в ролята му на естетически, катализиращ елемент, финализиран в едно радикално преображение на субективната сетивност, позволяващо автентичното екзистирание и перцепиране на света. Ницше не бива припознаван като аналитичен мислител, а като *културно събитие*. Философският дискурс отстъпва на *литературно-естетическата образност*, имаща предимството на непосредственото емоционално въздействие, съумяващо да изтегли субекта отвъд рационалните

конструкти – движение, приближаващо към един пълноценен досег до автентичния живот. Този, революционен по своята значимост, според Я. Янев, акт има както личностни, така и интерсубективни последици и като такъв се явява условие за необходимата промяна на Човек и Общество.

* * *

Ницше определя себе си като философ, психолог, диагностик, войн, ала той е най-вече *Творец* – целеустремен до фанатичност радетел на автентичните стихии, динамизиращи света и извезващи неговата тъкан. Всяка дума от кипящото му дело се сражава в името на *раждащия (се) живот*. Всеки боен поход се провежда против тези, които искат да умъртвят виталността на съзидаващото; срещу възжелаващите да отнемат животворния дъх на борещото се и вечно *(себе) превъзмогащо (се) ново*. Тази дръзка, в провеждането си из блатата на повсеместната резигнираност, кампания бива изнесена не само с помощта на оръдията на мисълта (употребявани, за да компрометират самата нея), но и със саможертвеното изживяване на личната съдба; с незаслоненото изстраждане на нейната автентичност. Това е било известно на П. П. Славеиков, който отбелязва: „Обикновено животът и творенията на Ницше се разделят на няколко периода, едно, за да извадят ясно хода на развитието му; друго, за да уловят началото на душевната му болест. Деление всуе. И в живота, и в творчеството си той е вътрешно цял, единосъщ и неразделим, както всеки роден с предопределение в душата. Външно всяко нещо може да се дели и разпорежда, да се дроби; но у Ницше важни са не дробите, а цялото, не трохите, а хлябът, единството”⁵.

За Я. Янев историята е „низ от символи”. Единствено идеите имат значение и в този ред на мисли, всяко отграничаване, тоест всяко дребнаво ровичкане из биографичните фактичности и сетнешното им безпристрастно анализиране, би било фатално („Ала какво значение има времето за идеите! Идеята стои винаги над времето, макар че се ражда в него, – и в този свръхвременен ред на Ницшевите идеи никакво значение не може да има биологичният развой на неговата история и критика. Онова, което е важно – то е силата и блясъкът на символа, неотклонимият ход на съдбата”⁶). Съществена е съдбовността, обхваната в нейната монолитност. Така събитията от живота на Фридрих Ницше трябва да се отчитат като етапи от реализирането на драматичната предопределеност на пророка. Живот, Съдба, Творчество – тези звезди

светят най-ярко наред констелацията Ницше. И все пак те са неразделна част от цялото. Съществува ли друго творчество, из което личната житейска трагедия да е така неразривно вплетена със собствените си рожби в гордиевия възел на предопределеността? За Я. Янев посочената архитектура е безусловен факт („И така Ницше – ловецът на Бога – въплъти в цялата си лирическа наука своето собствено житие, във всички чертози на бъдещето вгради себе си, даде себе си”⁷). Кой може безопасно да дисектира личната трагедия от нажежените до болка слова? Руският философ Лев Шестов отбелязва, коментирайки негативното отношение на Толстой към Ницше: „Ако той [Толстой – д.м.] бе чел Ницше, едва ли би говорил за „наглост”. Може да приемаш или да не приемаш учението на Ницше, може да приветстваш морала му или да се предпазваш от него, но ако познаваш съдбата му, ако знаеш как е стигнал до философията си, на каква цена е купил „своето слово”, той не би те възмущавал и не би предизвикал негодувание. Ницше притежава *святото* право да говори нещата, които е говорил”⁸. Да разбереш Ницше означава да го изстрадаш.

В духа на това прозрение, Янев избира да му посвети не просто книга, а едно *могъщо откровение*, което експлодира в своя емоционален интензитет и директност. То е призвано да се превърне в олтар на автентичността, „да предаде едно непосредствено преживяване”. Може би неслучайно този *нов сал, отвеждащ към въртопите на непосредственото* е съграден в рамките на *седем дни* – вихрени часове, белязани не от привеждането на безусловните повели на един авторитарен властник на мисълта, а от болезнените конвулсии, които предшестват раждането на истинната свобода, предопределена да се превърне в демиург на нов свят. И както Янев смята, че *Тъй рече Заратустра* е венецът на Ницшевото творчество, така може да се приеме, че *Антихрист* бележи върхната точка в общението на българския философ със *събитието* Ницше. Яневият досег до трагичния философ няма за цел да го интерпретира, а да *следва* като про-чувства всяка стъпка на този „самотник” и „скитник”. Той не пише за Ницше, а с него. По тези тъмни и стръмни друмове няма време за рационализации и заради това всеки ред, всяка дума от *Антихрист* отрича импотентността на препарираниите рефлексии. Понятизиращият разум не е нищо друго, освен един ненаситен Молох, който поглъща всяка кървава капка виталност. Той е изконен враг на живота, понеже всяко рационализиране по своята същност е ограничаване на моменти, а подобни обособявания

неизбежно водят до дезинтеграция на живота като органична цялост. Заради това из тези страници не ще се намерят понятийни структури и скопешки изводи, не ще се издигнат стените на систематичността. Тук вихрено се сменят образи и връхлитат смазващи чувства – крепки и горди в своята мимолетност, в своето жертвоприношение като *медиатори на неизразимото*. Майсторът на словото (защото то винаги „идва твърде късно“) трябва да се преобрази в поет, за да възхвали поезията; поетът трябва да се превърне в музикант, за да възпее музиката. Тук се извършва едно своеобразно *дезинтегриране на аполоновото*: кохерентността на мисълта преминава в образ, а симетричността на последния губи очертанията си в стихийността на музиката – разтваря формата си из *химна на непризнаващия установеност и покой живот*. Това е живителният пулс на ирационалното и наред тази разюздана вакханалия се осъществява животът, защото само в този топос той е при самия себе си. Тази мистерия не може да бъде окована в разумност. Заради това Ницше пее, наместо да говори, оставяйки много неизказано – той е служител в храма на ирационалното („В това се крие елинският инстинкт на Ницше – да изпитва страхопочитание пред тайната на битието...“⁹). Той не е толкова философ, колкото *пророк* – една тъй трагична неразривност между интуиция, мисловни ерупции и страховита съдбовност. Заратустра не е просто някакъв фиктивен, литературен образ, а другото лице на Ницше („И този свръхчовек, който не е никой друг, а самият Заратустра, самият Ницше, в образа на клоун и светец, се явява сега като един нов бог, само че не в името на небето, а на живота и неговата вечност“¹⁰). Из това предопределение бучат вулканите на бъдното, а не тихия роман на утешаващата (се) мисъл. Не е чудно, че Я. Янев сякаш пренебрегва по-„систематичните“ моменти от творчеството на Ницше¹¹. Той е стихия не като трезв психолог и диагностик, а като жрец на гръма; не когато внимателно изследва предпоставките от миналото, а когато играе трагичния танц на настоящия миг; не когато отсъжда хладно, а когато в изстъпление възхвалява фурията на живота – единствената богиня, която може да подари свобода(та)! Само нея си струва да почиташ. Кой друг, освен безстрашният ще заслужи това благоговение? Единствено от него се интересува Ницше („Само велелепното и свободното, само сърцето на лъва Ницше е въздигнал до висотата на култ“¹²). Неслучайно Янев, както вече споменахме, възприема *Тъй рече Заратустра* като връх и завет на трагичния философ. Книгата не излага вкочанена

система, а възвисява химна на болката и обновлението. Тук не ще се открие плаха научност, а единствено проникновената лиричност на трагедията („Тъй рече Заратустра“... не е никакво научно произведение, никаква етика и никакъв дидактически епос, а обред пред вечния извор на живота, най-страшната и дълбока книга в цялата мирова литература¹³). Много сълзи се изливат из редовете на тази „антибиблия“, ала те трябва да напоят почвата, от която ще разцъфне най-страшната и истинска усмивка. Тя не е философски труд, а художествено произведение, белязано с целия драматизъм на своята съдбовност. Предрешен като пророка Заратустра, Ницше изстрада всеки свой блян и несигурност по пътя към бъдното. Човекът има нужда да съпреживее тези крахове и преображения, наместо да проследява механичните движения на мисълта из някаква безжизнена система. Бъдещето възвестява себе си, а то вещае много живот – такъв, отричащ всяко нерешително мъдруване. В синхрон с тази екзистенциална диалектика, д-р Янев съзира необходимото преображение не като външно наложена промяна на човешкия строй, базираща се на количествено разпределение и схематизиране на социума, а в движение, извършено из периметъра на психично-перцептивното. Чрез естетическо съ-преживяване на емоционалните трусове ще се конституира личностна нагласа, която ще доведе до революционно отношение към света, резултиращо в мащабни интересубективни промени.

Отчитайки приоритетността, която Янев отдава на естетическото въздействие, е редно да се обърне внимание и на това, че в използваните от Ницше стилистични похвати на изложение с лекота можем да открием *белезите на живота*. Самата фрагментарност е своеобразен *апотеоз на виталността*. Това е една пулсация; духовен взрив, който отрича криптата на догматизираната систематичност. Ницшевите прозрения не се вкопчват в бляна по дълговечност. Те еруптират, утвърждавайки се в стихийна динамичност, доброволно отдавайки се на своята естествена (и целенасочена) ефирност. Животът не трябва да се вкопчва в самия себе си с цената на собствената си мощ. Всяко пресрочване за сметка на базисното просъществуване неимоверно го отрича. Така тази стилистика се превръща в отрицание на вредната историчност, която не признава резонирането на съществуването с ритмиката на настоящото - тази на създаващото (се) сега. Това не е резигнация пред игото на подривната догматичност, а експлозия, нажежаваща своето верую до нетърпимост

против свикналия с комфорта на предвидимостта рационализиращ скопец. Всяка дума връхлита, всяка нововъздигнала се мисъл е вълна, помитаща храма на примиреността. Тук няма пристан, не са изградени заслони. Единствено вятърът фучи, захвърля, подема, троши, скрепя. Толкова много драматизъм извира от Ницшевите слова – това е *лиризмът на неназовимия, прастар и всепокоряващ ужас*. Философията не познава толкова изкусен и благозвучен стилист¹⁴, както българската философска книжнина не е била дарявана с по-изкусен майстор на словото и образа от Я. Янев¹⁵. Ницшевият стил е еманация на бунта, той е дръзнновение, което осезаемо ни въздейства. Във всяка негова дума се изявява разюзданата в своя копнеж по себе си вакханичност, сякаш излята от бокала на Дионис – неизменният благодетел на философа, неговото лично божество. Медиумът на този съюз е музиката. Нобеловият лауреат Томас Ман, творец с изключително изострено сетиво за музиката и ритмиката на словото, отбелязва: „Ницше обича музиката като никой друг... Той е музикант. Никое друго изкуство не е по-близо до сърцето му от това. Всяко друго отстъпва много по-назад при неговото вещо съучастие в музиката... Не само сродството и вътрешната съпринадлежност на критика и лирика е това, което феноменът Ницше доказва, този феномен на знаещия лирик; едновременно по гениално личен и творчески продължаващ да влияе начин той показва най-своеобразната принадлежност и вътрешно единство на критика и музика. Но критиката означава разделяне и решаване, а музиката е тази, при която се свързват най-високите решения на неговия дух и неговата душа, на пророчески направляващата му съвест”¹⁶. Въпреки неоспоримата точност на тези думи, изглежда, че спокойният и преценяващ (типично по немски) дух на световния писател сякаш му пречи да се докосне до една по-дълбинна истина. Сякаш Янев е про-чувствал повече. За него Ницше не е музикант, а *самата музика*. Мисълта, като положеност на интуитивността, *израства* фрагмент за фрагмент. Тя се движи в амбивалентността на утвърждаването си като единна, дишаща цялост и безспирното (себе)превъзмогване, извеждано с всеки удар на проникновеността¹⁷. Наистина, Ницшевата симфония е *величавият химн на индивидуалността*. Тя бурно се оттласква от зависимостта, от летаргичната обусловеност. Всеки тон отрича приемствеността, надмощвайки я чрез собственото си отшумяване, последвано от ново възкресение, ала такова, родено от собственото си отрицание. Композицията е благословена от безконечната промяна, защото тя

никога не е (като приютена в себесъградената си статичност). Вечната борба, копнежа по новото, по неповторимото, това е темата, единствената константа, съхранявана от кипежа на буйното обновление, около която гравитира всеки звук. Това е световният тътен, а Творецът на утрото (Ницше го нарича свръхчовек) не е просто някакъв перцепирац (възприемащ и оценяващ) го субект, той е самата тази гръмовност. Наистина няма „по-опасен“ (П. П. Славейков) стил от Ницшевият, ала кой може да се възземе, изхождайки от безметежността на сигурното, кой ще (се) превъзмогне в посока бъдното, ако остане свързан в хралупата на комфорта? Исак Паси е прав, отбелязвайки, че несравнимото въздействие на Ницше се дължи и на едно „предизвикателство“, което философстваният с чук войн отправя към осмелилия се да се досегне до неговата съдба. Наградата няма да дойде даром, защото желаният грозд е високо над спокойствието на делничната разумност и изнежена сетивност. Четящият трябва да се възкачи по минираните стъпала на Ницшевите разсъждения, за да се разтвори в мистиката на откровението. Този път е труден и не е за всеки! Подобно на Ницше, Я. Янев се осланя на емоционално въздействащата лиричност и сугестивната образност на словото; на естетичността, която увеличава интензитета на мисловността до колапс, предхождащ непосредственото съзерцание на автентичните вихри на битието.

Д-р Янев има и друг водач в диренето на живота. Мисълта му е крепко обвързана с Хегеловата диалектика, ала без да я възприема като суха систематичност, а припознавайки в нейните движения принципа на виталността на света. Той почита младия Хегел – този, който смело се впуска в дирене на живия дух; този, който залага по-скоро на непосредствените прозрения на своите духовни полети, а не на премислените и овладени ходове на разума. Българският философ сам пише, че „под неговите понятия блика един вечен и могъщ живот“. В принципа на отрицанието Я. Янев съзира пулса на живота, неговата ритмика на ирационалното („Животът дохожда до себе си, както идеята в системата на Хегеля се връща към себе си като негация на негацията, за да се определи в по-висока и чиста степен“¹⁸) Само в свалянето на моментите си, животът е автентичен. В тази стихия не може да се търси общо и неизменно, ала европейското съзнание твърде дълго е изповядвало култа към рационалното, вкопчвайки се в бляна по вечно устойчивото. Европа „е мислила въобще много повече, отколкото е живяла...“¹⁹. С осъзнаването на отрицанието, духът (човекът)²⁰ прави

огромна крачка към пенещия се океан на живота. В трактовете на Хегел д-р Янев съзира надежден инструментариум, подпомагащ борбата за утвърждаване божествеността на Човека. Все пак Хегел остава прекалено светъл, премного положен в златистите полета на аполоновото, въпреки че съзерцава бурята на битието от дистанция. Тук се намесва вестителят на тъмнината и черната му сянка пада върху построенията на разсъдъка. Казахме, че Ницше е пророк на живота, мистикът на виталното, и неговата предопределеност се изразява в отрицането на последната (всеобща) лавина. Той трябва да гарантира потапянето в кипящите води. Тук няма опора, а безсилие и болка. И както Арджуна тръпне пред неизброимите лица на Кришна²¹, така и бродникът се изгубва в тази безконечна агония, за да се завърне с прометеевия огън на прозрението. Духът изплува и се завръща при самия себе си, ала променен – белязан с една нова и нетлееща сетивност. Сякаш се оформя следният кръговрат: *живот* (като противостояща ирационалност) – *мисъл* – *интуиция* – *опиянение* – *безумие* – *живот* (като обходеност на битийния принцип), а самото това движение се извършва през изкуството, през творчеството, защото последното „е всякога израз на непосредния или интуитивен живот“. С оглед на това можем да приемем, че у Хегел и неговата диалектика Я. Янев съзира принципа на битието (диалектиката на отрицанието), а у Ницшевата интуитивна образност, неговото динамизиране и осъществяване. Ако първият е вестител на Аполон – този, изобразяващ рационални образи; то вторият е жрец на Дионис, подел музиката на неназовимото и ирационалното. В техния съюз е скрепен животът, защото последният не е нищо друго освен *пътя на Човека към себе си*. Изнамирането и избродването на този път е призиванието на философа и висшия телос на философията („Това е същността на философията: да бъде проблема за човека“²²) в чието име формализма и изкуствеността, като дистанциращи човека от неговата автентичност, трябва да бъдат потъпкани.

Д-р Янев е безпощаден противник на материализма и технизирането. Ницше винаги е възприемал научността и философията до него време главно като оръдия на филистерството; като инструменти за утвърждаването на *ressentiment*²³, чието изконна интенция е поробването на силните, изнесено през нивелиращото остадяване. Това са способности, ограбващи живота – плод на страх и неприязън към него. Те трябва да бъдат диагностицирани и отстранени в името на автентичността. Всяка система е заслон за слабия и нездравия (който

противости на органическата виталност), така че тя трябва да бъде срутена. Лъчите на живота не бива да бъдат затулвани от градежите на стадния разум. Я. Янев е не по-малко краен в преценката си, определяйки тези тенденции като най-мрачната прокоба за духа (човека). Пре-рационализирането ущърбява живота. Колкото повече се дистанцира от него през мисловността и колкото повече го опосредява през артефактности, толкова повече той го затулва, тоест, в крайна сметка, умъртвява себе си. („Началото на рационализма е било винаги начало на упадък. С него свършва литургията на човек; свършва сказанието”²⁴) Нужно е духът да се покаже непоклатим в тежката присъда, която следва да стовари върху собствените си подривни дейности. Янев вижда в романтизма единствения съществен отпор, а Хегел и Ницше като негови най-ярки изразители и продължители.

Вече споменахме, че изкуството, като висше творчество, е моментът, възвемащ духа към сърцевината на живота. Това става през единението с изконната интуиция, което моментът на автентично творчество обособява. Чистият акт на творческо съзидание открива бездната на бушуващия живот. Той настройва сетивността за „святото безумие”. Отпил от преливащия с мрак бокал, духът трябва да се върне към профанната постановка на живота – отново да се потопи във формалиновия разтвор на ординерността, ала с про-чувстваното знание за реалните динамики на битието. Той се завръща с изгарящата нужда да пре-възпроизвежда сакралния акт на творчество, отърсвайки се от условностите на изкуственото съществуване (мудността на науката, скопския морал на остадяващата религия и т.н.). Човекът трябва да започне да се смее, и то гръмогласно! Да разтърси многовековните фундаменти на летаргията, следвайки единствено своя рушителен глас. Това е съдбата на бъдното според Я. Янев, и Ницше се явява като първия пророк, възвестяващ тази нова зора. Заратустра прозря, че на страницата на утрото е изписана съдбовната дума „сврѣхчовек”.

Сврѣхчовекът! – това е най-възжелания блян и най-необяснимата загадка. Той е съдба и то такава, която не може да бъде представена като продукт на механична каузалност²⁵. Духът ще се отъждество с изконните бури на живота, намирайки себе си. Твърде дълго той се е лутал в собствените си нерешителности и отрицания. Време е да се приветства задаващата се вихрушка, да се благослови автентичната разруха, защото премного просъществува изкуственият пулс на (себе)съхранението. Заблуденият лесно може да отрече този блян като

копнеж по безсмисленото унищожение (като произволен nihilизъм), ако не е наясно, че тук всеки вехт и изгнил морал е пометен от възвърналите своето изконно право енергии, а те всякога са били *отвъд доброто и злото*. Ницше има сетиво, напълно резониращо с ритмиката на мрака - за това, което се именува от остадените „зло“, ала тъкмо в него той вижда силата, която ще донесе обновлението. Сякаш цяла вечност „доброто“ на слабия е интоксикирало духа. Настъпил е часът то да бъде потъпкано от дивия танц на черното изстъпление, защото само той може да разчисти буренаците на летаргичността, откривайки страховитата осанка на живота. Тогава ще се възправи истинският Творец (свръхчовекът), намиращ основанията и силите за създаване единствено из себе си. И Ницше ни дава следния завет през устните на Заратустра: „И ето, аз ви заповядвам, загубете ме, а намерете себе си; и само когато всички се отречете от мен, тогава аз ще се възвърна при вас“²⁶. Я. Янев открива в думите на Ницше лека, който да изцери човека от самопричинената си болест. Според него преображението няма да го превърне в необузdana, кръвожадна бестия, а в същински Творец на собствената си съдба. Редно е да се спомене, че стремежът към едно радикално обновление на Човека е основен мотив в мисловността на значителна част от българските интелектуалци в периода между двете войни, макар и трактовките да търпят силно изразени различия²⁷. Уклонът към естетико-екзистенциалното позиционира Я. Янев в периметъра на така наречения „десен“ проект из интелектуалния контекст на времето, в което твори.

Д-р Янев е предчувствал, че се намира в смутно и съдбовно време. Според него човечеството е застанало на кръстопът, а бездната е прекалено близо. Вече няма място за грешки и протакане! Тътенът на промяната вече може да бъде дочут. В този критичен момент, повече от всякога, е нужна крепка сила и стремеж за преображение. Западът е грохнал под тежестта на собствените си рационализации. Той сам се погребва в криптата на мисловността. Зората изгрява на Изток. Бъдното ще се утвърди в стихийността на кипящата славянска кръв. Тук на българското племе се отрежда съдбовна роля. То говори в Дионисиеви напеви; то познава единствено благозвучността на езическото слово („За езическото слово можем да говорим само ние – българите. Само нашето слово има езически ритъм. Буйно, динамично, то носи в себе си тъмните сили на нашия дух, нещо от земята и мъката ни“²⁸). Изстрадали сме прекалено много! Тази трагика се смесва с необуздания тропот на

могъщите коне, които са възвеличили идването ни по изкупените с морета кръв през вековете крайдунавски земи. Динамичността на номадския живот неразделно се е вплела в мъката на отчаяната борба за оцеляване и пре-утвърждаване²⁹. И както историята е на кръстопът, така и ние стоим между залязващия Запад и изгряващия Изток. Янев вярва в предопределеността на народа ни, ала съзнава, че предстоящото ще е най-трудното изпитание за него. Затова е нужна сила невиджана от човека. И ето, че един (първият!) пророк на мрака откри на света страшната тайна! Има такава мощ и тя е нашата съдба! Стига нерешителност! – кръвта ври, а орлите възжелават необятните простори! Време е българският дух да разтвори криле и да възвиси дълго потисканата си стихийност! Я. Янев вярва с цялото си същество, че назрява времето на тази предопределеност. Като внушение звучат думите му: „Върху нас бди звездата на чудото. Ние можем да направим чудеса, ние сме стихийно племе“³⁰. Програмата, която трябва да подготви българския народ за предстоящите трудности не може да бъде изнесена през незаинтересована и гибелно дистанцирана систематичност, полагаща органиката в изкуствени, и заради това обезжизненостяващи градежи, а през непосредствено сътресение, което да отприщи естествените му иманентни сили.

От вече казаното става ясно, че българският мислител влага интуициите на ницшеанството в основите на анти-рационалистическия си проект, положил за своя крайна цел обособяване автентичното битие на личността. През творчеството и естетическото преживяване се постига свръхсетивност за онтологичните фундаменти на света, резултираща в премахване на профанното му перцепиране и освобождаване от гнетящата виталността негова ритмика. Ницшевата критика на морала и приспиващия рационализъм дават предпоставка за формиране на нагласа, склонна към проблематизиране на установените норми, а стилистиката и по-конкретно непосредствената образност на словото му, извеждат отвъд вече фиксираните като неоснователни и ущърбяващи граници, посредством разтваряне рутинните структурализации на интелекта и обособяването на специфична чувствителност, генерирана и утвърждаваща се в/през автентично-интуитивното из-живяване на битието. Трябва да държим сметка за контекста, в който Янев твори, за да се изяснят надеждите, които българският философ възлага на провокиращата философия на Фридрих Ницше – философия, която той разглежда най-вече с оглед на непосредственото ѝ естетическо

въздействие. В несигурното и мрачно време между двете световни войни е естествено да се обособи желание за преобращение на разпадащите се социални структури и културно-духовни взаимоотношения. Това може да се извърши не посредством директно налагане на обективни схеми, които неизменно ще страдат от пороците на вече провалените такива, с оглед на вече компрометираната интенция на задаващите ги, а посредством вътрешно-субективен преврат, който да очисти духа от вредните напластявания на многовековно налаганите рестрикции и норми. Само тогава, според Я. Янев, ще се конституира (интерсубективно) съзнание, което да преустанови актуално протичащото руиниране на личност и общество.

* * *

Янко Янев ще остане един от най-ярките радатели на автентичния живот в историята на националната ни мисловност; най-яръстият противник на изкуственото, опосредствено съществуване (наред със Сп. Казанджиев), както и един от най-отдадените наши хуманисти, неотклонно вярващ в иманентните сили на Човека и неговото предопределение да превъзмогне тегобите на мрачния час, възвисявайки се в бъдните селения на изконната си – и заради това най-прекрасна и божествена – ценност.

Бележки

1. Янев, Я. 1926, *Антихрист*, С., с. 113.
2. Ницше, Ф. 2002, *Отвъд доброто и злото*, С., с. 216.
3. „О, вий, кои престъпите тоз праг, надежда всяка тука оставете” – превод Константин Величков.
4. Янев, Я. 1926, *Антихрист*, С., с. 108.
5. Славейков, П. П. 1920, *Заратустра* //Златорог, I, № 7. Също в *Ницше в България*, С., 2012, с. 62.
6. Янев, Я. 1926, *Антихрист*, С., с. 86-87.
7. Пак там, с. 110.
8. Шестов, Л. 2004, *Доброто в учението на граф Толстой и Ф. Ницше* //Философия на трагедията, с. 61.
9. Янев, Я. 1926, *Антихрист*, С., с. 27.
10. Пак там, с. 98.

11. Най-систематичната (трябва да държим сметка за условността на това определение) книга на Ницше *Към генеалогията на морала* Я. Янев споменава сякаш мимоходом в творчеството си.
12. Янев, Я. 1926, *Антихрист*, С., с. 99.
13. Пак там, с. 90.
14. Ницшевият талант в сферата на филологията е неоспорим. Ще споменем единствено факта, че той заема длъжността професор по класическа филология в Базелския университет на 24-годишна възраст.
15. Единствено С. Казанджиев се доближава до тези есеистични висоти. Умишлено не споменавам П. П. Славейков, не поради липса на талант и интуиции, а заради различното му професионално поприще.
16. Ман, Т. 2007, *За себе си и другите*, С., с. 66-67.
17. Ницшевото предпочитание към фрагмента (е) дава(ло) повод за редица безумни твърдения, като тези, че той не притежава минималното ниво на кохерентност, необходимо на един „истински“ философ. Разтръбяващите подобни позиции автори забравят, че Ницше целенасочено бяга от систематичността, което не означава, че всяко движение в неговите творби не е обвързано в общ проект, откриващ (естествената си) завършеност в готовността за ново преображение.
18. Янев, Я. 1924, *Иреалността на изкуството* //Хиперион, № 4-5.
19. Пак там.
20. Хегеловото понятие за дух Я. Янев разбира своеобразно екзистенциално-антропологически, тоест абстрахирайки се от неговото крайно идеалистично схващане, явяващо се финал на Хегеловата постановка. Духът възприема целостта на живота, ала без да се оттегля в едно извънвремево перцепиране на понятието, а винаги оставайки в своята положеност из динамиката на автентичното битие. Живот и дух са неразривно скрепени, корелативни моменти.
21. Използваме сравнението за да споменем, че Ницше (подобно на първия си учител – Шопенхауер) е бил запознат с религиозно-философските учения на Изтока, като е проявявал силен интерес към будизма.
22. Янев, Я. 1930, *Проблемата за човека* //Българска мисъл, № 1.
23. Френската дума *ressentiment* Фр. Ницше използва като своеобразен термин, фиксиращ определено емоционално и мисловно състояние на омерзение, което (в крайна сметка) катализира креативност у слабите, даваща им възможност да наложат низшите си ценности и закони във всички сфери на живота.
24. Янев, Я. 1931, *Пробуждане* //Златорог, № 5-6.
25. Еволюционизмът бива отхвърлен от Ницше, а социалните отношения и движения са единствено воля за мощ, тоест, замаскирани и изродени, ала все пак, актове на живота, които не могат да бъдат заприщени в строги схематичности.
26. Ницше, Ф. 2007, *Тъй рече Заратустра*, С., с. 69.

27. Вж. Димитрова, Н. 2005, *Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете войни)*, С.

28. Янев, Я. 1929, *Езическо слово* //Пряпорец, № 30.

29. Янев, Я. 1929, *Пророци* //Пряпорец, № 45. „Стихията на един народ: това е неговият вдъхновен постъп, неговата неотклонна воля за самоутвърждение. И както и да се гледа на българската история, тя не е в края на краищата друго освен символ на оня копнеж, който се изразява в две страшни, поличбени думи: Свобода или смърт”.

30. Пак там.

V. ECE

МИНА МИ ПРЕД ОЧИТЕ

*Добрин Тодоров**

Напоследък се улавям, че в поведението си се съобразявам с информация, получена от неясен източник. Изглежда това се отнася не само до мен, ако съдя по разговорите си с близки и приятели. В тях нееднократно чувам, а и сам използвам, изрази като „Някъде ми попадна“, „Мина ми пред очите“, „Четох, че...“, „Някой ми каза“ и пр. Винаги става дума за поява на смътен спомен за случайна информация, която изплува по някакъв повод. И макар този отглас от знание да е резултат от мимолетно впечатление със съмнителна достоверност, не го пренебрегвам. Въпреки неопределеността на отношението към тези станали ми известни по неведоми пътища данни, държа сметка за тях. Върху тази фоновата информация понякога дори постъпвам по определен начин. Използвам я за обяснение на действията на познати и колеги. Вниманието ми е привлечено от мимолетно възбудили интереса ми сведения, след което бързо се пренасочва към други подобни, но те вече са оставили своя отпечатък в мен. А следователно боравене с подобни данни играе немаловажна роля в живота ми и не следва да бъде отминавано току-така.

В своя живот съвременният човек все по-често борави с откъслечни данни, имащи неопределен начин на поява, често представляващи слухове. Носещ се в потока на ежедневието, той не си прави труда да маркира произхода им, още по-малко да проверява тяхната достоверност. След появата на Интернет подобно начинание изглежда дори безсмислено, поради своята практическа неосъществимост. Огромното количество сведения, извиращо от световната мрежа, като че ли не предполага задълбочена преценка за тяхната валидност. Перспективата за загубване в океана от прииждащи все по-нови данни става съвсем реална. Но боравенето с неподредена и непромислена информация не се дължи само на Интернет. Световната мрежа е може би най-мощният, но не и единственият канал, чрез който

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

нашето любопитство ежедневно е дразнено с разнообразни сведения. Но тя съществено допринесе за налагане както на характерен способ за повърхностно възприемане на действителността, така и на модус за неадекватното ѝ осмисляне. Утвърждава се начин на съществуване, при който невниманието става основна негова черта.

Всъщност за господстващ в западния свят манталитет, характерен за „безбройните разпилени и неспособни да се съберат хора“, говори още през 1923 г. големият европейски хуманист Алберт Швайцер. Според него, съвременният човек е обладан от „дух на повърхностност“, с налагането на който се стига до изграждане на „общество на несъсредоточените“. Тези, търсеци само забавление хора, превръщат живота си в поредица от актове на развлечение. А от това следва обедняване на духовния им живот и принижаване на изискванията към себе и себеподобните. Така загубата на концентрация при възприемането на действителността води до деградиране на човешките емоции, морал и интелект. Швайцер отдавна е прозрял сериозните последици за човека от следването на демона на ненаситното любопитство. Като става все по-разсеян и обладан от търсенето на забавление той прави съществуването си плоско, а духовния си живот едноизмерен. Общуването му с околните се лишава от дълбочина и пълнота, свеждайки се до набор от отработени жестове. Езикът му обеднява и все повече се свива до поредица от модни клишета.

С припомнянето на констатациите на Нобеловия лауреат се опитвам да покажа, че налагането на несъсредоточеността като основна нагласа у съвременния човек не може да бъде обяснено само с лавинообразното нарастване на потока от информация, с който той е залят. Още по-малко следва да търсим основанието, а и оправданието, за това тревожно явление във вездесъщия Интернет. Все по-дългото пребиваване във виртуалната реалност не е причина за загубата на съсредоточеност у нас. Лутането в огромното море от информация е резултат от собствен екзистенциален избор, макар и не винаги да си даваме сметка за това. Като става все по-припрян в желанието си да погълне колкото се може повече информация съвременникът лесно би могъл да бъде отнесен от забързващия се поток на това псевдознание.

Ако трябва да дам някакво име на разглежданото явление, то най-подходяща ми изглежда архаичната дума „похот“. Информационната похот е неудържимо влечение към все повече информация, което като че ли ни обсебва и подчинява. Този душевен наркотик, предизвикващ

превъзбуда при „лова“ на най-актуалната информация, обаче не дава действително значимото – изстрадано – знание, получавано след лично прозрение. Оттук и заплахата от преяждане с неосмислена информация, водеща до толкова лесното манипулиране от страна недобросъвестни хора. Резултатът е, че някак неусетно сме въввлечени в пространство на произволните твърдения. Неясното авторство на заключенията, които случайно преминават пред погледа и през съзнанието ни, се превръща в средство за утвърждаване като норма на незадълбочеността в мисленето и безотговорността в говоренето. Неопределеността на автора, източник на дадена информация или оценка, натоварва с несигурност чутото, прочетеното или видяното. А това отсъствие на гаранции за достоверност на данните и квалификациите няма как да не доведе до объркване. Не е чудно защо в тази социална среда все повече хора са изпълнени със съмнения и колебания при определяне смисъла и значението дори на елементарни събития.

Болестта на духа ни – несъсредоточеността, за която предупреждава Швайцер преди близо век, изглежда се задълбочава и има всички изгледи да се превърне в епидемия. Съвременните медии изграждат много добра среда за нейното разпространение, макар това да не сменя личната отговорност за поддаването на това заболяване. Не е чудно защо в тези условия се проявява търпимост към всякакви екзотични твърдения и базирано върху тях екстравагантно поведение. В публичното пространство без съпротива се разпространяват полуистини, данни със съмнителна стойност, а и откровени небивалици. Застанали зад снизходителната поза на знаещи, които се надсмиват над непосветените, мнозина добре информирани и компетентни личности премълчават, когато се сблъскат с откровено неверни или неадекватно тълкувани данни. Иначе казано, скрити зад мнима толерантност към свободата на словото, те всъщност проявяват безхаберие и на практика способстват за успешното манипулиране на общественото мнение. Изглежда голяма част от интелектуалците у нас са се отказали от мисията си да пазят здравия смисъл и елементарната почтеност в социалния живот. А това има пагубни последици за духа на нацията, доколкото той необезпокоявано е отдаван на бесовете на агресивното невежество.

Исход от настоящата ситуация съществува. Той е ясен – претендиращите да бъдат интелектуален елит на страната следва да се върнат към изпълнение на своята длъжност на просветители,

възпитатели и пазители на духовността. От тях се очаква да съхраняват и напомнят на съгражданите си основните ценности и идеали на гръко-християнската цивилизация, върху които се гради модерна Европа. В противен случай ще се превърнат в съучастници на тяхната ерозия, която има всички шансове да стане необратима. А тази роля, освен че ги лишава от мисия, води до поругаване на достойнството им от настъпващата духовна нищета. Все още не е късно да се даде отпор на интелектуалната и моралната деградация на съгражданите, като се спаси и собствената кауза.

VI. КАЛЕНДАР

През **юни** 2013 г. бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИД в МГУ, на тема *„Усъвършенстване на учебния процес по физическо възпитание и спорт във ВУ – нов методичен подход“*, осъществяван от преподаватели от катедра „Физическо възпитание и спорт“. Ръководител на проекта е проф. д-р Йордан Иванов.

През **юли** 2013 г. във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ след успешна защита на дисертационен труд на тема *„Усъвършенстване на учебния процес по физическо възпитание и спорт във ВУ – нов методичен подход“* бе присъдена образователната и научна степен „доктор“ на ст.пр. Ваня Цолова от катедра „Физическо възпитание и спорт“.

През **октомври 2013** г., в рамките на Международната научна конференция МГУ'2013, заседава секция *Хуманитарни и стопански науки*. Доклади изнесоха: от катедра „Физическо възпитание и спорт“ – проф. д-р Йордан Иванов и ст.пр. д-р Ваня Цолова, а от катедра „Философски и социални науки“ – гл.ас. Женья Стефанова.