

## Рецензия

от доц. Цветина Рачева

на дисертационния труд на Ивайло Ганелинов Добрев

на тема

**„Експерименталният дух и хоризонтите на интерсубективната екзистенция”**

***Увод в експерименталната онтология***

с научен ръководител проф. Александър Андонов,

представен за за присъждане на научна и образователна степен „доктор”, научно направление 2. 3 Философия (онтология)

### Биографични данни

Ивайло Добрев е възпитаник на Софийския университет. От 2005 до 2009 г. той е студент по философия бакалавърска степен и се дипломира със защитен дипломен текст **„Опит за онтологическа рефлексия върху границите и измеренията на експерименталния метод“** с научен ръководител проф. А. Андонов. През 2010 г. получава образователно-квалификационна степен магистър по философия (онтология) със защита на дипломен текст **„Експерименталната ситуация и духът“** с научен ръководител проф. А. Андонов. От 1.02. 2011 до 1.02. 2014 г. е редовен докторант по философия (онтология) към Катедра философия на ФФ, СУ.

Има и академичен опит, извършвайки следните дейности: води авторски спец-семинар по онтология (четене и анализ на основните онтологически моменти от Предговора на Хегеловата „Феноменология на духа”) към специалност Философия, научен ръководител А. Андонов; води семинарни занятия по свободно избираема дисциплина: Философия към Факултета по математика и информатика на СУ „Св. Климент Охридски“ (лектор: проф. В. Дафов); през зимния семестър на учебната 2015/2016г. е асистент по философия на проф. Венцеслав Кулов (УНСС гр. София) и има семинарни занятия със студенти неспециалсти от различни хуманитарни и икономически специалности: Медия икономика; Медии и журналистика; Икономика, общество и човешки ресурси и др. А от 25.11.2017г. е щатен асистент по Етика в Катедра Логика Етика Естетика към ФФ на Софийски университет „Св.Климент Охридски.“

Казвайки, че Ивайло Добрев е възпитаник на Софийския университет, очертавам и този момент, че съм имала възможност във времето да наблюдавам неговия философски път като студент, докторант, като постоянно интересуващ се от философските възможности и дейности човек, а към момента и като колега от друга философска катедра. Отличава се с интелектуален усет и спекулативна пробивност, позволяващи му възможно най-бързо

ориентиране и попадане в моменти от понятието и работа с идеи – разпознаване, проследяване и определимост на идеи. Общото впечатление е за човек с философски талант, доколкото философстването става собствено преживяване и екзистенциален принцип. Което резултира в несъмнен интерес към дисертационния му текст.

Технически погледнато, текстът съдържа Предговор, Първа част, която съдържа Увод, Въведение и четири глави, Втора част също от четири глави, Заключение и Библиография в обем от 250 номерирани страници или 266 стандартни.

### **За дисертационния текст**

Поради особеността на дисертацията, която е и нейно достойнство, а именно, че се философства върху границите на философстването в линията на историчност и система на духа, на свободен морално-онтологичен избор за отнасяне към реалността на духа, за разумна експериментална и проектна дейност спрямо духа, за мислене и вярване, то рецензирането на текста няма да има вида на описание и на техническо съотнасяне на поставени задачи и изпълнение, а по-скоро ще бъде ответно философстване в мащаба на самата рецензия с неизбежно поставяне на въпроси.

*Първо*, положен е въпросът за исторически сложилата се обективност на философската разумност и свободния екзистенциално-морален избор за философстване и създаване на свят. „Предлагам да изследваме като как е възможно ставането на едно *собствено, частно и най-точно казано лично* и съответно, не исторически или метафизически необходимо, а преди всичко *свободно ставащо и създавано* реално многообразие от такива познавателно онтологически, тоест действителни смислови единства (или *духовни светове*) (22 с.). Въпросът не е просто в признанието, че „днес” (25 с.) историята на духа, която е извършила своето дело, дава възможност за различни индивидуални конститутивни избори за създаване на свят, които се освобождават от идеологичността на самия исторически развиващ се философски дух. Тъкмо философското познание на духа разкрива, че духът е ставане, при което с необходимост следващият момент сменя предходния и предходните, и ако той резултира вече в завършени философски идеи (Г. Хегел, А. Андонов или други), то в тези идеи е снета история, тоест по необходимост и чрез отрицание всяка от тях може да се появи. Което означава, че именно снемането на предходната логика на духа дава възможност на индивидуално философствания за нова идея. Тоест, индивидуалното философстване е възможно тъкмо поради действията в него исторически станал и постиган дух и доколкото той е конкретно овладян и снет. Именно историческият развой на духа позволява на индивидуалното философстване да се състои, защото той е онова, чрез което индивидуалността може да пребивава във или да създаде нова идея. И точно философската форма не може без този момент на необходимост, където необходимостта е не друго, а самосъзнателното действие спрямо обективната реалност на разумността. Затова при всеки отделен случай е необходимо да се уточни каква именно е феноменологико-логическата определеност на мисленето, с която

даденото собствено, частно и личностно философстване действа? То сменя предходна логика или освободено от метафизическата необходимост без да иска възпроизвежда някой неин исторически отминал момент, но в нова актуална форма? Защото метафизично необходимото или философският дух отклоняват различието като непосредствено, паралелно или откъснато освободено, не го имат за различие изобщо, ако това индивидуално и личностно различно не се самоопредели тъкмо спрямо метафизично явеното.

**Второ**, поставя се въпросът за философията и духовността в религиозна форма като различни, но не без възможност чрез експериментален метод за преход от една в друга. “Като казаното тук е, че по никакъв начин възможността за преход от едното разбиране, познание и обитаване на действителността към другото не се мислят и не се представят като невъзможни” (43 с.). Противопоставянето на светското като присвояваща света рационалност, от една страна, и от друга на духовността на православието като синергетична, съгласувана и диалогична засяга по-скоро явленията на духа. Кое като следствие навежда на мисълта, че философският разум не може да бъде смирен, а религиозната настроеност не може да бъде действително свободна, интелектуално и практически творческа.

Преди всичко бих искала да отбележа, че тук се поставя една трудна, почти пределна, но не и невъзможна тема за философстване, а именно връзката на самото философстване с откритата и актуално действаща божественост, чийто мащаб превъзхожда постигнатата земна опитност. Или става дума за връзката на философията с окултното като такова; за разликите и тъждествеността между тях. **А)** Православието е една от формите на осъзнаване на божествеността, като очевидно има и други, чието развитие може да е обективизирано в открита сакрална традиция, но може и да полу-открито или донякъде скрито от широката общност. **Б)** Актуално действащата божественост като едно пространство на битийно откровение има за свой момент земната форма, без да е разположена изцяло в нея, което поставя затруднение пред философстването, а именно: за разлика от земния живот, където наличните битийни форми са явени, небесната перспектива и наличност е донякъде явена, на някои явена, и ние не разполагаме с еднаква опитност, която да осмисляме философски. **В)** Независимо от тази неравномерност и условност на достъпа до отвъдземното ние имаме опитност с „независтливостта” на божественото, с неговата споделимост на себе си от любов към нас и с нас: църква и общинност, текстове, пророци, учители, школи и др. Тъкмо тази споделимост можем да свържем с философския дух като с неговия начин изобщо да бъде; в тази споделимост, която се осъществява като тъждественост, философският дух се освобождава от оправдание и от това той да бъде виждан в нищожност. Тук всъщност достигахме до онова дълбочинно философско, в което трансцендентността става иманентност и което отменя необходимостта от гаранции, от специални „духовни хоризонти” (37 с.), които да са граници и условие за експериментална, проектна или друга форма на философстване, но

което би задължило философстването да мисли себе си в система. Г) Ако си припомним Хайдегеровото казване за алетейа, то разбираме за една откритост и разтворимост на битието в мисленето, ако такова мислене бива поискано от самия философстващ, т.е. за едно съвпадение на философското мислене със собствената, божествената определеност на мислимото; или пък това, което той казва в „Парменид“ и в „Хераклит“ за нашата несобственост и непритежание на битието (в дисертацията непритежаване на живота) и битийните форми (четвъртичност от моменти при М. Хайдегер), за тяхната божествена подаръчност към нас, на която трябва да отвърнем с признателно и творческо действие, но така, че нашият резултат да бъде отведен, създаден от нас подарък за боговете. Д) Само привидно противопоставеното философско и божествено, но иначе като едно и също съвпадане или тъждественост, имаме разбира се при Г. Хегел: а) известна, но иначе пропускана за действително осъзнаване мисъл, че за историята се мисли постфактум, след окончателното завършване на някакъв неин етап, и то именно за да се пропусне произволът в интерпретирането и разбирането, за да се пропусне интересът; тоест в отминалостта и в положената наличност на реалността философстването е в мисловно позволение да даде истинно определение, равно на самото определено; което от своя страна проблематизира и се усъмнява в социалното експериментиране и проектност или пък в каприза на тълкуването като работа с форма на бъдеще; б) историята като самозадълбочаване на духа вътре в него самия е възможната и единствена обективност на разума, в която той чрез процес и самоотрицание става и се самонамира; тук имаме една безкрайна разлика между особения предприемачески интерес и философското: ако първото в неговата особеност е просто едно желаещо да постигне цел съзнание, която се постига или не; която, когато се постигне, може да усили и укрепи особеното съзнание; която в нейната масовизация и през стихията на количествено нарастващото случване започва да набелязва и формира невидимия момент на всеобщността; то създаденият момент всеобщност е невидим за интереса, който създава неговите явления и пребивава в тях; но той става видим чрез философското усилие да бъде видян и определен, което гарантира не самочувствие, самомнение или алчност за употреба, а издава единствено смисъла на определението като самонамиране. Да кажем, че духът или философстването са безкористни, би било тавтология, понеже те са, стават действително себе си единствено поради своето самодвижение – самооттласкване, самоотрицание и самонамиране; и то през тъмата на никога не билата още опитност, с необходимостта на невъзможното оставане в предишното и с неизбежността на положената нова определеност; животът на философския дух се оказва най-рисковото и дотолкова най-самопотвърждаващото се занимание, доколкото да е той самият, означава да се променя и да има съзнание за самоизменението си като за самия себе си. Хегел дава и още един момент, а именно: в) в своята постъпателност духът осъществява божественост; през драмата на своето историческо саморазвитие той достига определения, в които просветва тъждествеността със самото божествено; това, първо, е принципът на правото, който, когато е не формална, а действителна нравственост, е пътят, по който Бог може да ходи по земята; второ, това е

онази общинност, която познаваме като трето съждение от третото умозаклучение във философия на религията; става дума за онази самоотрицателност на индивидуалните духове към самите себе си, едно отиване и живот във всеобщността, чрез която те се самовъзвисяват и така се приближават до божественото; същевременно обаче самото божествено се приближава до позволените това индивидуални духове; така че, колкото повече всеобщо основано човешко действие, толкова повече божествено присъствие в него; г) пътят на философската идея.

Казано накратко, състоялата се философска опитност познава себе си в единствения свой интерес да се задълбочава и действа, за да може изобщо да бъде; познава себе си като безкрайно всеобщо умозаклучение, което се самосинтезира и саморазличава, при това така, че това вътрешно движение не винаги показва самото себе си в своите явления, а е чрез тях; и в тази си проникновеност достига определения, в които приютява божествеността; тогава, разделението на секуларна и духовна философия остава да засяга външните форми на изказ, духовните явления или историческите форми на самосъзнателност.

**Четвърто**, Ивайло показва точно схващане на идеята за субектна онтология. Това само по себе си не е лесно постижимо – да се отрефлектира философстването на свой преподавател, и то в непосредствена времева свързаност. „По-конкретно субектната онтология се занимава с изследване на начините, по които *стават, съществуват, развиват се, сътворяват* (създават, произвеждат), *запазват се, разрушават се и се унищожават реалностите*” (48 с.). Има обаче нещо важно за отбелязване в това разбиране. То продължава като отсъждане на колкото общо философското, толкова и на конкретно онтологическото: „разбира познанието като *усвояване, овладяване, присвояване, контрол и подчинение* на реалностите” (49 с.). В това продължение или отсъждане от страна на автора се съдържа и критичност и неприемливост, и причина за противопоставянето на философията и духовната философия на православие. Ако субектно-онтологическото мислене е постигнало как са определенията на реалностите и може да ги повтори, направи или измени, то това би могло да се нарече *овладяване*. Но овладяването не е тъждествено на „присвояване”, „контрол” и „подчинение”, доколкото обективността на реалното, дори когато бъде овладяна, продължава да принадлежи на себе си; и тази синонимна употреба все пак е метафорична; а дори като създадена реалност, онтологичното постижение не позволява поглъщане на обективността, по-скоро е съчетание с нея. И няма как към онтологичното постижение да се отнесем все едно не се е състояло и не е създало, все едно не е онтологична просветленост.

Тази готовност на автора да мисли философското като незаслужено присвояване и контролиране се вижда и в показаното разбиране на Хегеловото философстване. Тъждеството на биващия в себе си и за себе си разум и абсолютността на експлицираната от Хегел идея не е едно и също в простота и непосредственост (49-50 сс). Тъждеството между в себе си и за себе си определеността и тази за-нас **а)** се постига чрез съответен

завършен процес и изобщо не е въпрос на желание или прокламиране от страна на нашата мисъл, на за-нас; **б)** не всяко реално или съществуващо е истинно и действително, т.е. може да не е момент от идеята; **в)** собствената метаморфоза на идеята като движение през форми на природата и на духа показва, че всяка форма получава пределната си съдържателност благодарение на всички останали в системата, а по-непосредствено – благодарение на начина, по който граничи с тях; в такъв случай едно субектно-онтологическо постижение например не е изолирано за себе си или не е само пряко интересубективно свързано; то се оказва определяемо от много отношения: и от субекта, и от отношението към природата, и от отношението към обществото, и от живота на абсолютната идея, който ще го промени, отсъди или задържи; формите на идеята взаимно се определят и променят; дори самото общо в практиките и моделите търпи регулация от абсолютната идея, която се намесва в истинността на смисъла, снабдявайки с нищожност даден интерес или прозвол на желанието.

**Него**, за разликата между Творящия и сътворения разум. „В този смисъл Божеството действително сътворява разумно творението и влага в него разумност или по-точно система от *логоси*, които определят реалността му, и създава условието за познавателното единство с Него, но тази система от логоси не е Самият Божествен Логос, чрез Който творението бива сътворено, а единствено логосите, в които то съществува.” (53 с.) Съвсем накратко: ако възприемем тази Православно-византийска парадигма, то познавателна присъда ли е непостижимостта? Само като религиозно тайнство ли е възможна Синергията с Христовия дух? И понеже тайнството е вече възможно и реално, не съдържа ли то в себе си споделими познавателни възможности, поне за онези, чиято проникновеност е приемлива; както и дълбочината на философското проникновение е за онези, които са готови да я постигат? Не стои ли философският дух в неговата спекулативна опитност именно в това позволение на Синергията?

Зададените въпроси имат смисъла на философското откровение (от-кров), че философското започва и продължава да е себе си, разбулвайки разумното като божествено, обръщайки го към себе си; където разумното е колкото тъждествено, толкова и различно от особеностите и единичностите, през които се показва; понеже е осъзнато най-малкото като логически предхождащо.

## **Въпрос**

Единственият въпрос е: какво наистина налага противопоставянето на философията и по-конкретно на онтологията и субектно-онтологическото на православната или на която и да било друга религиозно-духовна форма?

## **Относно приносните моменти**

Посочени са пет момента. Първите четири всъщност формулират философските задачи в текста и принадлежат към въвеждащата част, а петият визира перспектива в бъдеще.

Затова бих се отнесла с признание към самото формулиране, което е интелектуално постижение от т. 2: „теоретически генерирана възможност за контролираното, свободно субектно-онтологическо овладяване на ставането и реализирането на светогледността“. И също така посоченото в т. 5: чрез докторската теза да може да се „изследва своеобразната условност на актуалните за съвременността разнообразни ставания и правения на различните модели на морална и онтологическа тоталитаризация на действителността...“; тя „да е в състояние да създава и предлага конкретни стратегии за разкриване на всеобщо валидните хоризонти за морално-дискурсивната им критика“.

Този дисертационен текст е вълнуващ, той провокира и мобилизира философско отнасяне към себе си, именно защото самият автор поставя въпроса за границите на философстването. Рецензията не се отнася критично към правото на духовен и религиозен избор, още повече, че искреността на авторовите разсъждения и скромността на интелектуалния тон като рефлексия, насочена към собствената си единична индивидуалност, са показани. Тя по-скоро е въпрос дали отреденото място на философията, включително на субектно-онтологическото философстване, е обективно нейно място. Текстът на Ивайло Добрев поставя сърцевинни за философията въпроси, на които той дава отговор чрез противопоставяне на светско и духовно-религиозно и в полза на второто. Дали бъдещото отговаряне ще запази своята посока, зависи единствено от него и неговото мислене. Текстът съдържа и дедуцирани приложения спрямо съвремието, изведени от признати всеобщо определени онтологични практики.

Показаната философска проникновеност да се отиде в граничността на философстването; показаното умение въз основа на разбрани принципи от субектно-онтологическото философстване да се създават приложения като философски картини или илюстрации; заедно с достатъчните публикации по темата, осем на брой, и също заедно с посочените активности, издаващи необходимостта философско-онтологическото да има и прави своя реалност, ми дават основание като участник в научното жури да поркрепя присъждането на научната и образователна степен „Доктор“ на Ивайло Добрев.

2 септември 2019

доц. Цветина Рачева

София